

II. Les massacres de Septembre

La rupture des liens sacrés entre le peuple et l'Assemblée

Le 30 juin 1792, Delaunay, législateur du côté gauche, affirme que le moment est venu de déclarer la patrie en danger : « Ce peuple qui connaît le péril de la chose publique est dans l'attente d'une mesure extraordinaire et forte de la part de ceux à qui il a confié ses destinées. Il sait que votre mission est d'exécuter son vœu et de statuer ce qui est voulu par la Nation. Maintenir la constitution peut devenir une superstition contraire à la volonté générale nationale. Quelqu'immenses qu'aient été les pouvoirs des constituants, ils n'ont pas celui de commander aux passions. Je dis, messieurs, que tant que dure l'état de révolution dans un Empire, un engagement constitutionnel ne peut jamais signifier que l'engagement de ne rien ajouter ni retrancher jusqu'à l'époque assignée pour en faire la révision⁶⁵. »

Non seulement sa proposition n'est pas recevable à ce moment mais l'Assemblée s'achemine vers l'incrimination des hommes du 20 juin 1792 sous la houlette de la Fayette et d'une pétition du Havre du 6 juillet 1792, où l'on demandait : « Vengeance contre les scélérats qui ont violé l'asile du représentant héréditaire, vengeance contre ces factieux qui au mépris de la constitution l'ont sommé le poignard à la main⁶⁶. » Face à la sacralité du roi, associée à celle de la constitution

de 1791, qui auraient été toutes les deux profanées, on voit s'affirmer la sacralité du peuple et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Dans les deux cas émergent les notions d'honneur et de vengeance. L'honneur du peuple peut-il être bafoué au nom de l'honneur du roi ? Le conflit se cristallise en termes d'incrimination : incriminer le peuple ou incriminer La Fayette. Le 9 août 1792, l'Assemblée considère à une assez grande majorité qu'il est acceptable d'acquitter le général, bien qu'il soit accusé d'avoir voulu renverser la représentation nationale et qu'il ait trahi sa mission militaire en se rendant à Paris pour menacer le peuple. Le lendemain, 10 août 1792, la prise des Tuileries et la mise en place d'une Commune insurrectionnelle ont lieu sans que l'Assemblée soit prévenue ou sollicitée : elle est seulement informée des événements. Ses atermoiements autour de la « patrie en danger » et son attitude ambiguë à l'égard de Lafayette ont radicalement remis en question la confiance que lui accordait le peuple. Il n'était plus question d'attendre le signal de la loi pour entrer en insurrection et demander la déchéance du roi parjure. Contrairement à ce qui s'était passé le 20 juin, il n'y avait plus de sens à attendre un décret pour agir. Il ne viendrait pas à temps. L'Assemblée n'était plus un lieu possible pour la traduction sacrée de la voix du peuple, mais seulement un lieu d'enregistrement des faits accomplis. En septembre 1792, une nouvelle étape est franchie dans ce désaveu de l'Assemblée. C'est que *l'effroi* des Parisiens tient non seulement aux défaites subies aux frontières, mais aussi au sentiment d'être trahis par des législateurs qui ne prennent pas les mesures appelées par l'insurrection du 10 août et en particulier celles qui visent à « juger les crimes du 10 août ».

Lorsque les gardes suisses avaient ouvert le feu, les fédérés marseillais, les sans-culottes parisiens, les

gardes nationaux étaient déjà bien engagés dans les Tuileries. Ils s'y étaient présentés en armes, sachant que le roi et la famille royale avaient été mis à l'abri, et ils désiraient que dans un tel contexte l'effusion de sang soit évitée. Sans doute avaient-ils en mémoire que « l'insurrection d'un peuple libre est l'expression subite à la volonté générale de changer de constitution », qu'elle suppose l'autocontrôle de la violence. S'ils se présentaient en armes, c'était pour exprimer le déplacement effectif de la puissance souveraine, le changement dans les faits de la constitution. Ils étaient venus prêts à se battre pour prendre les Tuileries comme ils avaient pris la Bastille. Mais le palais n'avait pas semblé résister à leur entrée effectuée dans le calme. Si justice est réclamée pour les crimes du 10 août, c'est avec le sentiment d'avoir été pris dans un guet-apens visant à répandre le sang du peuple alors que les jeux politiques étaient déjà faits. C'est parce qu'ils ressentent la trahison de ce qui devait être un désir *commun*, lié au sentiment *commun* d'humanité naturelle de ne pas répandre inutilement le sang, que les Parisiens du 10 août demandent justice. Si cruauté insupportable il y a eu, c'est celle des défenseurs du château. Pour faire face aux émotions qui surgissent devant une telle trahison et les apaiser, il faut que justice soit faite promptement. Cette demande de justice est aussi une manière de ramener la confiance dans l'Assemblée en attendant que soit réunie la Convention nationale promise pour septembre. Personne ne souhaite se passer trop longtemps de médiations symboliques apaisantes et seul le renouveau de ces médiations peut prouver que la souveraineté populaire est fondée, que les citoyens sont reconnus désormais comme égaux, disposant pleinement de la puissance souveraine. Si justice est faite, alors l'insurrection aura vraiment installé les principes démocratiques sans

disloquer la communauté des citoyens. Si la justice est refusée, ce sera le signe d'une fondation incertaine, fragile, bafouée. Alors, la communauté politique sera déchirée et l'affrontement insurrectionnel reconduit dans des formes sans doute plus difficiles à maîtriser. Ce ne seront plus celles d'une insurrection de velours mais celles de la vengeance publique du peuple. L'enjeu est d'importance et Robespierre, Danton, Marat font entendre la nécessité du tribunal qui doit juger ces crimes. Robespierre intervient le 15 août à titre de délégué de la Commune et affirme : « Depuis le 10 août, la juste vengeance du peuple n'a pas encore été satisfaite⁶⁷. » Le 17, un citoyen, représentant provisoire de la Commune, déclare à la barre de l'Assemblée : « Comme citoyen, comme magistrat du peuple, je viens vous annoncer que ce soir à minuit le tocsin sonnera, la générale battra. Le peuple est las de n'être point vengé. Craignez qu'il ne fasse justice lui-même. Je demande que sans désespérer vous décrétiez qu'il sera nommé un citoyen dans chaque section pour former un tribunal criminel⁶⁸. » Les législateurs Choudieu et Thuriot cherchent à le délégitimer en affirmant qu'il ne connaît pas les « vrais principes et les vraies lois ». Par la suite, l'Assemblée ne prend pas le décret demandé et le tribunal mis en place le 17 août, loin d'adopter cette forme extraordinaire de tribunal populaire, reconduit classiquement des formes juridiques ordinaires. Lors des massacres de Septembre, les représentants se trouvent donc marginalisés, on pourrait dire « absents », c'est-à-dire que leur présence ne compte plus pour les protagonistes de l'événement. Lorsque les représentants des autorités constituées, que ce soient ceux de l'Assemblée, du directoire du département ou de la municipalité, se présentent devant les septembriseurs en usant du langage de la loi, ce langage n'est plus efficace. Leur parole est devenue une parole

malheureuse. La référence à la loi a perdu son caractère sacré.

L'économie émotive que j'ai décrite, qui est aussi celle du sacré, est alors en panne. La voix sacrée du peuple qui réclamait vengeance – « vox populi, vox dei⁶⁹ » – n'a pas été entendue ou n'a pas été traduite dans la loi par ceux dont c'était la fonction. Les représentants ont perdu leur position d'intercesseurs nécessaires. Désormais, il n'y a plus d'attente du peuple à l'égard de l'Assemblée et les gestes des septembriéristes vont creuser l'écart qui s'instaure entre cette représentation délégitimée de fait, et le peuple. La référence à la loi n'est plus une demande du peuple mais une imposition des représentants ; or leur légitimité à dire la loi ou à la « faire parler⁷⁰ » est invalidée. De fait, ils ne sont plus reconnus comme des représentants. La transaction entre texte sacré et corps sacré ne peut plus se manifester et c'est un corps à corps qui se substitue alors à l'opération symbolique désormais impossible.

Dans les comptes rendus des représentants des autorités constituées, on est frappé par l'absence d'animosité des émeutiers à leur égard. Ainsi, lorsque Pétion se présente à la prison de la Force, il n'est ni rejeté ni molesté. On a même l'impression que les Parisiens auraient bien aimé pouvoir lui faire plaisir et lui obéir mais que leur devoir est devenu autre : « Je leur parlai le langage austère de la loi, je leur parlai avec le sentiment de l'indignation profonde, dont j'étais pénétré. Je les fis tous sortir devant moi. J'étais à peine sorti moi-même qu'ils rentrèrent⁷¹. » Le désaveu ne suppose pas le déploiement d'une agressivité nouvelle mais les intermédiaires, qui n'ont pas su élaborer les lois indispensables au salut public, sont déclarés inutiles et négligeables. Néanmoins certains arguments sont encore audibles : « Lorsque le maire de Versailles a demandé grâce pour les inno-

cents, Blomquel, un des protagonistes des événements qui dirigeait les opérations, a répondu de les faire sortir. Cependant, le maire ne sachant distinguer entre innocents et coupables en fut incapable⁷². »

Il ne s'agit donc pas, lors des massacres de Septembre, d'une vengeance indistincte, démesurée, aveugle, qui s'opposerait point par point à la justice pénale. Cette vengeance n'est pas non plus un désir que la loi pourrait réfréner. Loin d'être l'expression d'une passion vindicative, la vengeance qui s'accomplit se pose avant tout comme l'exercice d'une charge difficile qu'il convient d'assumer par devoir. L'une des difficultés de cet accomplissement est justement de distinguer les innocents des coupables, de tracer cette ligne de partage, question constamment thématifiée dans les grands rapports de la période de la Terreur. Ainsi l'énonce Robespierre, le 5 nivôse an II : « Si donc on regardait comme criminels tous ceux qui, dans le mouvement révolutionnaire, auraient dépassé la ligne exacte tracée par la prudence, on envelopperait dans une proscription commune, avec les mauvais citoyens, tous les amis naturels de la liberté, vos propres amis et tous les appuis de la république [...]. Qui donc démêlera toutes ces nuances ? Qui tracera la ligne de démarcation entre tous les excès contraires ? L'amour de la patrie et de la vérité⁷³. »

La vengeance affirme la distinction entre les groupes sociaux et construit leur identité respective – ici celle du peuple souverain face à ceux qui lui refusent cette souveraineté ou ne la respectent pas, les responsables du déni de justice et les coupables restés impunis. Si l'ordre de la *peine* suppose que l'offenseur et l'offensé appartiennent au même groupe, l'ordre de la *vengeance* « s'inscrit dans un espace social intermédiaire entre celui où la proximité des partenaires l'interdit et celui où leur éloignement substitue la guerre

à la vengeance⁷⁴». Une telle approche met à mal l'opposition vengeance/justice pénale en termes évolutionnistes : la vengeance n'est pas une forme de justice plus archaïque que la justice pénale mais une forme de justice qui correspond à une autre configuration sociale. Il s'agit plutôt d'appréhender la vengeance comme un moment de justice constitutif de l'identité propre à chacun des groupes sociaux qui s'affrontent dans une même société. Elle est en même temps « un système d'échange et de contrôle social de la violence. [...] Partie intégrante du système social global, le système vindicatoire est d'abord une éthique mettant en jeu un ensemble de représentations et de valeurs se rapportant à la vie et à la mort, au temps et à l'espace [...] il est enfin un instrument et lieu de pouvoir identifiant et opposant des unités sociales, les groupes vindicatoires⁷⁵ ».

Cette longue définition éclaire d'un jour nouveau l'appel révolutionnaire à la vengeance. Elle montre que loin d'être disqualifiante, cette exhortation se réclame d'une éthique où perçoit la question déroutante du devoir. La demande de vengeance implique une réaction pour faire respecter l'identité du groupe de la victime. « En ce sens la dette d'offense peut être définie comme une dette de vie et la vie comme un capital spirituel et social que les membres du groupe ont charge de défendre et de faire fructifier. [...] Ce capital-vie est figuré par deux symboles, le sang, symbole d'union et de continuité des générations, l'honneur, symbole de l'identité et de la différence qui permet à la fois de reconnaître l'autre et d'exiger qu'il vous respecte⁷⁶. » Lorsque les porte-parole du peuple réclament vengeance pour les crimes du 10 août, la dette de vie est celle du sang des patriotes, mais aussi celle de l'honneur du peuple à qui l'on conteste son identité de peuple, et de peuple vainqueur. En termes révolutionnaires, rétablir l'honneur

équivalait à manifester irrévocablement l'identité du peuple souverain par l'acte de vengeance. C'est pourquoi la vengeance publique revendiquée n'est pas une *vengeance a priori*⁷⁷, n'est pas une vengeance préventive effectuée par les patriotes avant de partir sur le front, mais bien une vengeance second temps d'un affront difficilement réparable.

D'une vengeance souveraine

Dans le *Créole patriote* du 2 septembre, la mise en récit commence par l'évocation du 10 août : « Le peuple justement indigné des crimes commis dans la journée du 10 s'est porté vers les prisons. Il redoute encore les conjurations et les traîtres [...] La nouvelle de la prise de Verdun [...] a provoqué son ressentiment et sa vengeance⁷⁸. » Le 6 septembre, Mlle de Mareuil, fille d'un membre du conseil général de la Commune, écrit à son frère : « Il faut te faire la remarque suivante : depuis la journée du 10 août, il n'y a eu que trois personnes de guillotines, et que cela a révolté le peuple. Enfin nous sommes vendus de tout côté [...] Ma foi, mon cher ami, nous sommes tous dans une consternation terrible⁷⁹. » Ce même jour, *La Sentinelle* exprime avec une grande clarté d'énonciation que « la foule lassée du silence des lois a fait prompt justice⁸⁰ ». Le 11 septembre, c'est le tribunal du 17 août lui-même qui envoie une adresse à l'Assemblée : « La lenteur des formes (de la justice), salubre et juste dans des temps de calme, était meurtrière dans un temps où les prisons elles-mêmes étaient devenues des foyers de conspiration et des ateliers de révolte où des criminels déjà jugés par leur pays ne méditaient qu'une explosion meurtrière. La foule nationale a frappé les parricides, le peuple et le ciel sont vengés⁸¹. »

Cette défaillance des institutions légales face à la trahison et aux crimes impunis a conduit à une fondation

démunie de médiation symbolique. Du 2 au 6 septembre, la puissance souveraine s'identifie à l'exercice du « faire mourir » qui confond dans un même mouvement tous les pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire⁸². Mais ceux qui tuent sont présentés dans les commentaires immédiats comme des victimes, comme ceux qu'il faut plaindre. Ainsi madame Julien de la Drôme, compagne du législateur : « Mon ami, je jette ici, d'une main tremblante, un voile sur les crimes qu'on a forcé le peuple à commettre par tous ceux dont il est depuis trois ans la triste victime⁸³. » Dans la *Chronique de Paris* du 4 septembre, on peut lire : « L'effusion de sang a causé un sentiment pénible. [...] Malheureuse et terrible situation que celle où le caractère d'un peuple naturellement bon et généreux est contraint de se livrer à de pareilles vengeances⁸⁴. » Enfin dans le *Moniteur* du 4 septembre, on parle d'« événements que tout homme sage voudrait couvrir d'un voile et ravir à l'histoire. Mais les contre-révolutionnaires sont bien autrement coupables que quelques vengeurs illégaux de leurs forfaits. Ainsi l'humanité n'est point consolée, mais l'esprit reste moins troublé⁸⁵ ».

La scène des massacres de Septembre pourrait être interprétée comme la scène souveraine décrite aussi bien par Walter Benjamin que par Giorgio Agamben. Dans la *Critique de la violence*, Walter Benjamin affirme qu'il « faut rejeter toute violence mythique, la violence fondatrice du droit, qu'on peut appeler violence discrétionnaire. Il faut rejeter aussi la violence conservatrice du droit, la violence administrée qui est à son service. La violence divine qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine⁸⁶ ». Cette *violence divine* est celle de la *vox populi, vox dei*. Reconnaître le caractère divin de cette violence comme de cette voix, ce n'est pas prendre appui sur la religion constituée

pour légitimer une violence en acte ou une voix qui prend corps. C'est plutôt affirmer que le sang versé n'est pas celui du sacrifice mythique – qui, selon Walter Benjamin, « l'exige en sa propre faveur contre la vie pure et simple » – mais bien plutôt celui d'une *violence divine* qui « accepte le sacrifice en faveur du vivant ». C'est pourquoi « ceux-là ont tort qui fondent sur le précepte (tu ne tueras point) la condamnation de toute mise à mort violente par les autres hommes. Le précepte n'est pas là comme un étalon du jugement, mais pour la personne ou la communauté qui agit, comme fil conducteur de son action ; c'est à cette personne ou à cette communauté dans sa solitude de se mesurer avec lui et, dans des cas exceptionnels, d'assumer la responsabilité de ne pas en tenir compte⁸⁷ ». Cette solitude de la décision est celle du pouvoir souverain. Chez Giorgio Agamben, « on dira souveraine la sphère dans laquelle on peut tuer sans commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice » ; quant aux vies des massacrés elles seraient ces *vies sacrées* de l'homo sacer, « c'est à dire exposée(s) au meurtre et insacrifiable(s), vies capturées dans cette sphère souveraine (qui) délimite le premier espace proprement politique, distinct aussi bien de la sphère religieuse que de la sphère profane, aussi bien de l'ordre naturel que de l'ordre juridique normal⁸⁸ ». Ces éclairages théoriques aident à comprendre comment les massacres de Septembre ont pu être insupportables pour tout le monde mais que le plus grand nombre des spectateurs les ont trouvés légitimes sur le coup.

Les commentaires des révolutionnaires radicaux sur les massacres de Septembre utilisent indistinctement les notions de justice et de vengeance, preuve que la défaillance des institutions ordinaires conduit à la vengeance des lois, ou vengeance du peuple, car pour les révolutionnaires venger le peuple c'est

venger les lois. Ils insistent sur la nécessité de reconnaître que c'est bien le peuple qui a agi. Marat d'abord : « *Le peuple a le droit* de reprendre le glaive de la justice lorsque les juges ne sont plus occupés qu'à protéger les coupables et à opprimer les innocents⁸⁹. » Ces propos s'inscrivent dans le registre de la déchéance des institutions légales, de l'Assemblée et des tribunaux qui ne défendent plus le respect dû au groupe qu'est le peuple. Robespierre ensuite : « *La justice du peuple expia* aussi, par le châtimement de plusieurs aristocrates contre-révolutionnaires qui *déshonoraient* le nom français, l'éternelle impunité de tous les oppresseurs de l'humanité⁹⁰. » Le peuple, groupe social inscrit dans la longue durée de l'histoire face au groupe social des « oppresseurs de l'humanité », défend l'honneur de son nom. Le 13 ventôse an II (3 mars 1794), avant d'affirmer que le bonheur est une idée neuve en Europe, Saint-Just l'encourage à préserver cet honneur : « Faites vous respecter, en prononçant avec fierté la destinée du peuple français. Vengez le peuple de douze cents ans de forfaits contre ses pères⁹¹. » Le 26 germinal an II (16 avril 1794), il rapproche l'histoire de « plusieurs siècles de folies » face à « cinq années de résistance à l'oppression », soulignant les valeurs portées par le nom de *français* comme nom de peuple dans le projet révolutionnaire : « Qu'est-ce qu'un roi près d'un Français ? » Le nom de français permet à la fois de dire le tout à venir et la division conflictuelle effective entre les oppresseurs et les opprimés. C'est à ce titre qu'il constitue vraiment le nom du peuple. Dans sa réponse à Jean-Baptiste Louvet, qui l'accuse en novembre 1792 de n'avoir pas empêché les massacres et peut-être même de les avoir encouragés, Robespierre peut arguer qu'il s'agit bien de lire à travers les massacres de Septembre un acte de souveraineté du peuple : « Les magistrats pouvaient-ils arrêter le

peuple ? Car c'était un mouvement populaire, et non la sédition partielle de quelques scélérats pour assassiner leurs semblables. [...] Que pouvaient les magistrats contre la volonté déterminée d'un peuple indigné qui opposait à leur discours et le souvenir de la victoire remportée sur la tyrannie et le dévouement avec lequel ils allaient se précipiter au devant des Prussiens, et qui reprochaient aux lois mêmes la longue impunité des traîtres qui déchiraient le sein de leur patrie ?⁹² »

L'appropriation de la souveraineté par le peuple ne relève pas *in fine* d'un transfert de sacralité, mais bien de la mise en œuvre d'une sacralité, d'un agir propre au politique. En août et septembre 1792, puis en 1793, « le langage des sections révolutionnaires ne cesse d'employer l'adjectif sacré pour évoquer leur devoir *sacré* et l'insurrection *sacrée* » ; quant à la vengeance, elle est également qualifiée de sacrée par nombre de patriotes : « La vengeance nationale est toujours aussi juste que sacrée, et peut-être plus indispensable que l'insurrection elle-même⁹³. »

On peut regretter que la fondation du pouvoir souverain repose sur l'exercice de l'exception souveraine, comme on peut déplorer que les représentants du peuple aient refusé de traduire la voix du peuple et l'aient conduit à ce rejeu de la fondation souveraine, à la vengeance effectuée sans médiation symbolique. Dès le 20 juin 1792, les porte-parole populaires redoutaient une rupture des liens sacrés qui unissaient par la loi le peuple et l'Assemblée. Santerre rappelait aux représentants du peuple qu'ils avaient « juré à la face du ciel de ne point abandonner notre cause (la cause de la souveraineté du peuple), de mourir pour la défendre » et les interpellait en ces termes : « Rappelez-vous, Messieurs, ce serment sacré et souffrez que le peuple, affligé à son tour, ne se demande si vous l'avez abandonné⁹⁴. »

En dépit de cette défection, les septembriseurs ont fondé d'une manière irréversible la souveraineté populaire, en assumant l'exception souveraine comme vengeance du peuple. Ceux qui affirment qu'il n'y a pas eu crime mais exercice effectif de la souveraineté sont fidèles à cette façon de voir : comme les septembriseurs, ils prennent une décision politique sur laquelle ils ne cèdent pas. C'est vrai au moment du procès du roi, où ce qui se joue, c'est non seulement le sort à réserver au roi traître mais aussi, indissociablement, la réinterprétation du 10 août 1792 et des massacres de Septembre. C'est encore vrai lors des journées des 31 mai-2 juin 1793, où sont exclus les représentants qui refusent d'entendre qu'ils ont assisté les 20 juin, 10 août et 2-3 septembre 1792, à l'appropriation fondatrice de la souveraineté du peuple. Une triade d'événements en 1792 et une série d'interprétations de ces événements en 1793 jalonnent ainsi une même décision, celle de fonder la souveraineté du peuple en assumant ce qu'on nomme alors la terreur, c'est-à-dire l'usage par le peuple de la vengeance souveraine.

Sentiment d'humanité naturel et sentiment d'humanité politique

Comment les acteurs d'une vengeance publique qui conduit à verser le sang peuvent-ils se réclamer du sentiment d'humanité ? Les révolutionnaires qui refusent d'incriminer les septembriseurs affirment qu'une société humaine, pleine d'humanité, doit prévenir non pas le principe de l'exception souveraine mais la nécessité de transformer ce principe en action. Une république démocratique doit réussir à maintenir l'exception souveraine en marge de la vie politique, réussir à éviter de faire couler le sang par le pouvoir de médiations symboliques propres à traduire la voix

du peuple en logos politique. Le sentiment d'humanité dicte une plus grande responsabilité des représentants, qui doivent assumer la violence pour ne pas la laisser se diffuser inconsidérément. Les massacres de Septembre, insupportables mais justifiables, offrent paradoxalement un premier angle d'analyse pour comprendre l'usage révolutionnaire de la notion d'humanité et du sentiment d'humanité.

Répondant à Jean-Baptiste Louvet, Robespierre, tout en reconnaissant la valeur d'un sentiment d'humanité naturel, affirme que dans un contexte de vengeance des lois, nul ne peut plus s'autoriser à s'affliger de ce qu'il advient du corps de l'ennemi. Il redessine le camp des amis à venger, contre l'indifférenciation produite par ce sentiment d'humanité naturel, bienveillant à l'égard de toutes les victimes en dehors de toute considération politique. Paraphrasant la *Marseillaise*, il plaide pour un sentiment d'humanité révolutionnaire : « Pleurez même les victimes coupables réservées à la vengeance des lois et qui sont tombées sous le glaive de la justice populaire ; mais que votre douleur ait un terme comme toutes les choses humaines. Gardons quelques larmes pour des calamités plus touchantes. Pleurez cent mille patriotes immolés par la tyrannie, pleurez nos citoyens expirant sous leurs toits embrasés, et les fils des citoyens massacrés au berceau où dans les bras de leurs mères. N'avez-vous pas aussi des frères des enfants, des épouses à venger ? La famille des législateurs français, c'est la patrie ; c'est le genre humain tout entier, moins les tyrans et leurs complices. Pleurez, pleurez donc l'humanité abattue sous leur joug odieux. Mais consolez-vous si, imposant silence à toutes les viles passions, vous voulez assurer le bonheur de votre pays et préparer celui du monde, consolez-vous si vous voulez rappeler sur la terre l'égalité et la justice exilées et tarir, par des lois justes, la

source des crimes et des malheurs de vos semblables. La sensibilité qui gémit presque exclusivement pour les ennemis de la liberté m'est suspecte⁹⁵. »

Robespierre répond ainsi par un véritable appel à la vengeance et insiste sur la nécessité de choisir son camp pour fonder les valeurs de la Révolution : bonheur, égalité, justice. Car, si « l'institution de la vengeance évite le déchaînement aveugle de la violence, et met en place des valeurs éthiques socialement fondatrices [...] dès lors qu'elle existe, elle exige de ses membres qu'ils effectuent des choix cruciaux, vis-à-vis des morts comme des vivants, qu'ils s'engagent par rapport à ces valeurs⁹⁶ ». La douleur d'avoir assisté à des massacres – qui blessent effectivement la sensibilité du temps marquée par la volonté de ne plus faire du corps humain le lieu où s'exprime le registre symbolique – doit avoir un « terme » selon l'expression de Robespierre. Bien que plongés dans l'affliction face aux effets de la vengeance des lois, les révolutionnaires sont pourtant appelés à choisir leur camp : le sentiment d'humanité politique, qui est aussi l'exercice du jugement souverain pour l'universalité des citoyens, doit primer en chacun sur le sentiment d'humanité naturel. Et c'est le sentiment politique qui établit la frontière entre amis et ennemis, qui rend lisible et explicite la question de la vengeance.

En situation, les révolutionnaires vivent ce conflit des sentiments d'humanité et la manière dont ils le traitent détermine leur camp politique. Robespierre le 28 décembre, à propos du roi, décrit ce conflit avec une extrême clarté : « J'ai senti chanceler dans mon cœur la vertu républicaine en présence du coupable humilié devant la puissance souveraine. [...] Je pourrais même ajouter que je partage avec le plus faible d'entre nous, toutes les affections particulières qui peuvent l'intéresser au sort de l'accusé, [...] la haine

des tyrans et l'amour de l'humanité ont une source commune dans le cœur de l'homme juste. Citoyens, la dernière preuve de dévouement que les représentants doivent à la patrie, c'est d'immoler ces premiers mouvements de la sensibilité naturelle au salut d'un grand peuple et de l'humanité opprimée ! Citoyens, la sensibilité qui sacrifie l'innocence au crime est une sensibilité cruelle, la clémence qui compose avec la tyrannie est barbare⁹⁷. » À quoi de Sèze répondait : « Français, la révolution qui vous régénère a développé en vous de grandes vertus, mais craignez qu'elle n'ait affaibli dans vos âmes le sentiment de l'humanité sans lequel il ne peut y en avoir que de fausses⁹⁸. »

C'est donc au nom de l'humanité et pour lutter contre ses affections particulières qu'il devient impératif aux yeux des révolutionnaires de contraindre son premier sentiment d'humanité. En l'an II, lorsqu'il s'agit d'affirmer aux Jacobins la haine politique de l'Anglais complice de son gouvernement⁹⁹, on retrouve ce conflit : « En qualité de Français, de représentant du peuple, je déclare que je hais le peuple anglais [...] Je ne m'intéresse aux Anglais qu'en qualité d'homme ; alors, j'avoue que j'éprouve quelque peine à en voir un si grand nombre soumis à des scélérats [...] Cette peine chez moi est si grande que j'avoue que c'est dans la haine de son gouvernement que j'ai puisé celle que je porte à ce peuple¹⁰⁰. »

La terreur met ainsi en conflit deux sentiments d'humanité. L'un, voué à sauver des corps indistincts (amis, ennemis, complices, traîtres, esclaves) pour ne pas blesser son sentiment d'humanité naturel attaché avant tout à *la vie comme telle* de chaque être humain, et l'autre, attaché à préserver le sens que l'on souhaite donner à la vie, au *bien-vivre* commun. L'émotion à l'égard des humains en vie apparaît contrainte par une autre, née du risque de voir s'abîmer, non pas des corps humains, non pas des

vies nues, mais le fondement de leur humanité, c'est-à-dire leur liberté réciproque.

C'est pourquoi « il faut vouloir la terreur comme on veut la liberté¹⁰¹ » : elle est toujours un effort, une contrainte sur soi, sur ses sentiments privés, sur les affections naturelles. Désormais, ce qui se joue avec la définition du sentiment d'humanité comme sentiment non plus naturel mais politique, c'est aussi la notion de fraternité : elle ne doit plus décrire la grande famille du genre humain, mais la capacité politique des hommes à produire des conventions de paix efficaces. À ce titre, la fraternité devient avant tout un sentiment politique propre aux hommes qui respectent le droit naturel. La notion d'humanité devient alors une notion non plus descriptive mais prescriptive. Elle est le devoir-être du genre humain, pourvu que les révolutionnaires français n'échouent pas.

C'est dans ce contexte que la notion de sensibilité supplante celle de passion. En effet, s'il est convenu que les passions aliènent, on attend du révolutionnaire qu'il forge dans l'événement sa nouvelle sensibilité d'homme libre et réponde ainsi à ce caractère prescriptif de l'humanité. L'émotion ressentie en situation permet donc de juger politiquement de la qualité d'homme révolutionnaire. Le procès fait par Robespierre à Camille Desmoulin et à son *Vieux Cordelier* est à cet égard exemplaire. Ce qui est mis en cause, c'est l'émotion comme signe d'une sensibilité politique considérée comme inacceptable. Alors qu'en 1789, l'homme sensible, et plus particulièrement l'avocat sensible, s'opposait politiquement à l'aristocrate dénaturé¹⁰², en 1793 et 1794, le partage du sensible s'effectue au sein d'une commune humanité sensible et renvoie de plus en plus explicitement à ce que l'on nomme aujourd'hui encore des « sensibilités politiques ». Cette pluralité de sensibilités politiques pendant la Terreur signifie aussi une pluralité

de politiques de la terreur. Ce que propose Camille Desmoulin, ce n'est pas de renoncer à la terreur à l'instar des Girondins (« Je n'ai jamais parlé de la clémence du modérantisme, de la clémence pour les chefs¹⁰³. ») mais de la concevoir différemment. Pour lui, la terreur est bien une réponse au risque de débordement des émotions punitives, et à ce titre elle est effectivement conçue comme une procédure d'apaisement face à l'intolérable. Mais cette procédure peut s'inverser si la frontière entre les hommes de bien, ceux qui sont justement réputés avoir du cœur, et les méchants hommes, est impossible à tracer. Ce que propose la clémence, c'est un tracé pour une telle frontière, un tracé qui prétend justement ramener la confiance civile. En admettant que l'homme est toujours un être faillible et divisé (« Depuis quand l'homme est-il infallible et exempt d'erreur ?¹⁰⁴ »), Camille Desmoulin affirme que l'action politique ne doit pas viser à distinguer entre bons et méchants mais entre égarés et coupables perdus. Le Comité de clémence doit donc reconnaître les hommes perdus et aider les hommes vacillants à ne pas basculer dans la contre-révolution. C'est en chacun des hommes qu'il faut faire travailler cette frontière impossible à tracer. Là où la terreur cherche à produire un système de contraintes extérieur, Camille Desmoulin propose une politique qui vise à faire accéder le sujet à la liberté. Sa conception de la vérité s'oppose d'une manière radicale à celle de Robespierre. Si l'un et l'autre fondent le vrai sur le for intérieur, le sentiment intime, chez Robespierre la vérité est entière ou nulle, toute faille détruit le sujet dans sa totalité. Au contraire, chez Camille Desmoulin la vérité reste relative ou polémique. Faisant référence à Galilée et à son « Je sens pourtant qu'elle tourne », il montre que la vérité et l'erreur ne sont pas des absolus mais des figures de convention. C'est

donc au nom d'une conception de la vérité extrêmement moderne qu'il propose de fonder son Comité de clémence, sans renoncer à la quête d'une vérité républicaine universelle. Il introduit ainsi la pluralité des sensibilités politiques comme une pluralité de conventions qui ne se valent pas toutes mais sont toutes susceptibles d'évolution, de transformation, de déplacement, du fait même du travail politique et de l'expérience sensible du monde. Robespierre espérait un changement radical de sensibilité politique pour ses contemporains. Il n'a pas eu lieu, et les républicains ne peuvent que devenir mélancoliques en traquant des ennemis de plus en plus nombreux. Camille Desmoulin espérait le rachat le plus large des sensibilités anachroniques. Le gouffre de la terreur les a englouties, rendant impossible le travail du conflit politique comme conflit de sensibilités. Après Thermidor, la politique ne sera plus le lieu du partage des sensibilités mais le lieu du partage professionnel des savoirs sur l'art social¹⁰⁵.