IV. Du peuple et du populaire

Qu'est-ce que l'égalité révolutionnaire ?

L'unité des Français patriotes est l'un des objectifs de la terreur. Doit-on pour autant considérer ce qui est ainsi recherché, c'est la création d'un peuple indivisé, où le peuple comme tout est identifié au menu peuple, aux malheureux ? Faut-il pour autant en déduire que la conception révolutionnaire de l'égalité est la folle pensée égalisatrice qui a circulé dans nombre de petits textes ludiques du type de la comptine : « Il faut raccourcir les géants et rendre les petits plus grands, tous à la même hauteur voilà le vrai bonheur. » Peut-on, sous couvert de ce fantasme, où la hiérarchie des tailles renvoie à la hiérarchie des pouvoirs, considérer que les révolutionnaires ont rêvé d'un peuple sans reste ? L'hypothèse me paraît intenable à plus d'un titre.

Tout d'abord, dans l'imaginaire des révolutionnaires les plus radicaux, comme Collot d'Herbois dans l'*Instruction adressée aux autorités constituées au nom de la Commission temporaire de surveillance républicaine établie à Ville-Affranchie*, « l'égalité parfaite de bonheur est malheureusement impossible entre les hommes ». La recherche de l'égalité de bonheur ne consiste donc pas à détruire la richesse mais à « faire disparaître de dessus le sol de la France les monstruosités inhumaines » et à « rapprocher davantage

les intervalles (car) ceux qui ont saisi l'esprit de la révolution ont vu une disproportion épouvantable entre les travaux du cultivateur et de l'artisan et le modique salaire qu'il en retirait ; ils ont vu [...] à côté du travail qui devrait toujours être accompagné de l'aisance [...] les haillons de la misère, la pâleur de la faim ; ils ont entendu les plaintes douloureuses du besoin, les cris aigus de la maladie. [...] D'un autre côté, ils ont vu dans les maisons de la richesse, de l'oisiveté et du vice, tout le raffinement d'un luxe barbare [...] Enfin, pour comble d'infamie, ils ont vu le mépris de ces superbes poursuivre le pauvre dans sa chaumière, ils ont vu ces monstres, au lieu de s'attendrir sur des maux que leur luxe seul avait causé, les aggraver par leur dédain¹⁴⁵ ». Les commentateurs du ^{xx}^{ème} siècle ont pu affirmer qu'à vouloir réduire les intervalles on finira par les effacer. Mais ce n'est pas là la logique du texte révolutionnaire. Parmi les fêtes qui sont prévues dans le décret du 18 floréal an II pour lier les hommes entre eux, il en est une qui vise à fêter et honorer le Malheur. Les malheureux ne doivent pas disparaître, ils doivent être honorés. Ce qui est intolérable, ce n'est pas la pauvreté, la frugalité, le malheur, c'est l'indignité subie par les hommes pauvres. Il ne s'agit pas d'effacer la division du peuple mais d'opposer le travail à l'oisiveté, le vice à la vertu, une société civilisée qui assure l'aisance à chacun pourvu qu'il travaille et une société barbare qui méprise le peuple comme « classe immense du pauvre ». Car selon les termes de Collot « le peuple c'est surtout la classe immense du pauvre ». On pourrait gloser à l'infini sur ce *surtout*, mais tenons-nous en à la lettre du texte. *Surtout* n'est pas *seulement*. La tension entre le peuple comme tout et le menu peuple n'est pas abolie, mais comme dans toute situation politique où surgit l'enjeu démocratique, le menu peuple, ce peuple si souvent incompté,

doit non pas devenir riche mais remettre les riches à leur place morale et politique, affirmer que leur richesse ne les autorise pas à prétendre à plus de liberté et à plus de souveraineté que les autres. Si les riches sont riches, cela ne devra plus les autoriser à être dédaigneux, oppresseurs et indifférents aux malheurs des autres. Il ne s'agit ni de les détruire, ni de partager leurs richesses mais de les obliger à redevenir humains, c'est à dire soucieux de l'humanité des pauvres, respectueux de « la classe immense du pauvre ». Ce qui est haïssable n'est pas la richesse comme telle, mais ses effets moraux et politiques sur ceux qui la détiennent, ses effets moraux, politiques et matériels sur ceux qui en subissent l'oppression. C'est pourquoi Robespierre, le 24 avril 1793, rejette l'idée d'une loi agraire : « Vous devez savoir que cette loi agraire dont vous avez tant parlé n'est qu'un fantôme créé par les fripons pour épouvanter les imbéciles ; il ne fallait pas une révolution pour apprendre à l'univers que l'extrême disproportion des fortunes est la source de bien des maux et de bien des crimes. Mais nous n'en sommes pas moins convaincus que l'égalité des biens est une chimère. Il s'agit bien plus de rendre la pauvreté honorable que de proscrire l'opulence¹⁴⁶. » Le 17 juin 1793, il s'oppose à l'idée que le peuple soit dispensé de contribuer aux dépenses publiques qui seraient supportées par les seuls riches : « Je suis éclairé par le bon sens du peuple qui sent que l'espèce de faveur qu'on veut lui faire n'est qu'une injure. Il s'établirait une classe de prolétaires, une classe d'ilotes, et l'égalité et la liberté périrait pour jamais¹⁴⁷. » La liberté dans ce discours ne s'oppose pas à l'égalité, elle en est la garantie. La liberté est la propriété du citoyen qui prend part à la souveraineté et les gens du menu peuple sont « simplement libres comme les autres¹⁴⁸ ». L'égalité n'est pas une égalité marchande où il s'agirait de répar-

tir des profits et des dettes mais une égalité politique qui devient à la fois une qualité du peuple comme tout et la seule qualité du menu peuple libre. La configuration révolutionnaire est celle décrite par Jacques Rancière lorsqu'il propose une définition du fait démocratique où « le démos s'approprie comme part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens¹⁴⁹ ». « Tel est le tort fondamental, le peuple s'approprie la qualité commune comme qualité propre. Comme le titre qu'il apporte est litigieux, il institue de même un commun litigieux [...] La masse des hommes sans propriété s'identifie à la communauté au nom du tort que ne cessent de lui faire ceux dont la qualité ou la propriété ont pour effet naturel de la rejeter dans l'inexistence de ceux qui n'ont part à rien. » Jacques Rancière affirme qu'il y a de la politique démocratique lorsqu'il y a une part des sans part, c'est à dire « l'interruption des simples effets de la domination des riches qui fait exister les pauvres comme entité¹⁵⁰ ». « Le peuple n'est pas une classe parmi d'autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme *communauté* du juste et de l'injuste¹⁵¹. »

L'égalité révolutionnaire ne secrète pas l'égalitarisme. Elle est l'expression classique du surgissement démocratique, le principe qui autorise le démos à prendre le pouvoir sur les aristocrates, sur les riches. C'est ainsi que l'on peut entendre la phrase fameuse de Saint-Just : « Les malheureux sont les puissances de la terre, ils ont droit de parler en maîtres aux gouvernements qui les négligent. » Les malheureux dont il est question ne sont pas des corps souffrants mais des êtres de parole, ils disposent même de ce qu'on peut appeler une parole souveraine, ils sont ceux qui disposent du logos politique même s'ils ne sont pas la puissance exécutive, le gouvernement qui peut toujours être négligent. On dira

qu'il s'agit de rhétorique ou de poétique, mais prenons au sérieux cette proposition pour analyser la manière dont la dynamique révolutionnaire a rendu effective cette puissance, transformé des corps malheureux et plaintifs en peuple disposant d'un logos politique puissant.

Ce logos politique n'attend pas 1793 pour émerger : il est déjà présent dans les cahiers de doléances de 1789. Au Mesnil Saint-Germain on trouve l'énoncé suivant : « La vie des pauvres doit être plus sacrée qu'une partie de la propriété des riches. » Mais c'est avec le débat à la Constituante sur le droit de pétition que le clivage émerge entre une conception où le peuple est souverain et une autre où il est objet de la politique. D'un côté, on cherche à séparer de l'institution politique le corps souffrant des malheureux qui se plaignent. C'est la position de Le Chapelier qui veut réserver le droit de pétition aux citoyens actifs et le distinguer radicalement de la notion de plainte. De l'autre, il s'agit de politiser la plainte en considérant qu'elle a toujours valeur d'adresse politique et qu'elle est donc d'emblée une parole politique qui doit appartenir à tous les citoyens. C'est la position de Robespierre et de l'abbé Grégoire. Écoutons ce dernier : « Je connais à Paris des citoyens qui ne sont pas actifs, qui logent à un sixième et qui sont cependant en état de donner des Lumières, des avis utiles (*applaudissement des tribunes*). Rejetteriez vous ces citoyens ? [...] Ils s'adresseront à vous pour réclamer leurs droits lorsqu'ils seront lésés, car enfin la Déclaration des droits est commune à tous les hommes. Refuserez-vous d'entendre leurs réclamations ? Vous regarderez donc leurs soupirs comme des actes de rébellion, leurs plaintes comme un attentat contre les lois ? Et à qui défendrions-nous aux citoyens non-actifs de s'adresser ? Aux administrateurs, aux officiers municipaux, à ceux qui doivent être les défenseurs du

peuple, les tuteurs, les pères des malheureux. La plainte n'est-elle pas un droit naturel ? Et le citoyen ne doit-il pas avoir, précisément parce qu'il est pauvre, le droit de solliciter la protection de l'autorité publique ? [...] Si vous ôtez au citoyen pauvre le droit de faire des pétitions, vous le détachez de la chose publique, vous l'en rendez même ennemi. Ne pouvant se plaindre par des voies légales, il se livrera à des mouvements tumultueux et mettra son désespoir à la place de la raison [...] La liberté de penser et de manifester sa pensée d'une manière quelconque est le levier de la liberté politique¹⁵². »

C'est dans le détail des débats qu'il faut observer la manière dont cette entrée en scène des malheureux est pensée. Chez les protagonistes de la Constituante, il n'y a pas de politique de la pitié mais deux manières de la refuser. La première consiste à ignorer tout simplement les malheureux qui ne seront ni sujets ni objets de la politique, relégués comme citoyens passifs qui ne peuvent ni espérer l'égalité ni exercer leur libre arbitre ou leur libre parole. La seconde est d'affirmer qu'il est inacceptable de refuser le droit de pétition aux malheureux, c'est-à-dire refuser que les malheureux deviennent des sujets politiques à part entière, des sujets de liberté. Si la politique commence là où le gémissement du corps vivant peut être transmuté en logos politique, affirmer un droit naturel de pétition pour tous les êtres humains revient à refuser qu'être citoyen puisse se réduire à jouir de la *belle journée de la vie*. De la doléance à la pétition, le mouvement révolutionnaire politise le vivant.

L'analyse de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen offre encore un argument contre l'hypothèse de l'égalitarisme niveleur. Elle « ne reconnaît d'autres distinctions que celle des talents et des vertus¹⁵³ ». C'est pourquoi le projet d'un peuple

indivisible n'est pas le projet d'un peuple *un*, au sens où les psychanalystes parlent d'un peuple fusionnel. Non seulement les écarts existent entre les êtres humains mais ils sont magnifiés dans la quête d'une ascension infinie sur le rocher des droits de l'homme qui, pour être déclarés, ne sont jamais conquis définitivement. Être vertueux c'est constamment faire l'effort de cette ascension infinie : Chaumette parle de « Sinaï des Français¹⁵⁴ ». Et si le peuple doit « s'identifier à sa constitution », c'est dans cet effort politique et moral, l'effort d'une liberté toujours précaire qu'il faut défendre avec ardeur et qui déplace au gré de l'histoire non seulement les intervalles de bonheur entre les hommes mais encore la frontière entre le côté gauche et le côté droit de la sensibilité politique. On est loin d'une conception où le droit à l'existence des miséreux aurait transformé le peuple en masse impuissante et finalement opprimée. Dans l'énonciation révolutionnaire, le peuple n'existe qu'en référence aux valeurs qui le fondent comme sujet de liberté et de dignité. Le nom de peuple est finalement ce qui concrétise l'idée d'un genre humain qui reconquiert ses droits et sa nature humaine, dans une action démocratique qui a valeur d'universel.

Hannah Arendt, lorsqu'elle évoque à propos de la cruauté révolutionnaire le langage de la passion, l'associe à la pitié pour les malheureux et déclare que la cruauté sera aussi infinie que le malheur. Or, si langage de la passion il y a, il n'est pas passion pour une question sociale indépendante de la politique, mais passion pour le droit, pour cette Déclaration des droits qui doit non seulement faire cesser les malheurs des pauvres mais faire cesser les malheurs des peuples qui, rappelons-le, ont pour cause « l'ignorance, l'oubli ou le mépris des *droits naturels* de l'homme, qui sont la liberté, la sûreté, la propriété et la résistance à l'oppression¹⁵⁵ ». N'oublions pas non

plus que dans le préambule de cette Déclaration de 1789, il est affirmé que l'objectif est de faire en sorte que « les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous ».

Cette question des droits naturels déclarés protecteurs du peuple est fondamentale car ceux qui les trahissent font surgir l'exception souveraine comme violence divine avec la cruauté qui l'accompagne nécessairement – on comprend aujourd'hui les limites de l'absence de cruauté de la guillotine, voire de l'injection létale des exécutions américaines.

Dans cette culture du droit naturel inaliénable et sacré, la frontière entre identité et altérité sépare les hommes sauvages, qui n'ont pas eu accès au droit, des hommes civilisés qui le connaissent. Sur cette frontière on trouve deux catégories d'hommes. La première est constituée par ceux qui apprennent ou redécouvrent les règles du droit naturel, deviennent citoyens et grossissent les rangs du souverain. La seconde est constituée par des hommes qui connaissent le droit mais ne l'appliquent pas. Ce sont des traîtres à la nation et plus généralement des traîtres à l'humanité.

Trahir son humanité, dans la logique révolutionnaire, c'est connaître le droit et ne pas le respecter, lui préférer l'usage de la force. Trahir son humanité, c'est ne pas défendre le droit face à ceux qui l'attaquent, c'est encore empêcher que les hommes ignorants puissent le retrouver.

Robespierre, dans le débat constitutionnel du printemps 1793, expose une analogie fondamentale entre relations entre États et relations entre citoyens : « Les hommes de tous les pays sont frères et doivent s'entraider comme les citoyens du même État. Celui qui opprime une seule nation se déclare l'ennemi de

toutes. Ceux qui font la guerre à un peuple, pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis partout non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et des brigands rebelles¹⁵⁶. » (On retrouve la figure du brigand qui désigne bien alors celui qui se met en dehors du lien social, en dehors de la commune humanité tout en connaissant ses règles. Le premier individu dans la révolution française à incarner cette position est le roi Louis XVI, la figure du traître par excellence.)

Le premier élément de la tradition du droit naturel sur lequel il convient de s'arrêter est celui qui permet d'entendre à quelle condition la mort de l'ennemi est nécessaire. Chez John Locke, il faut détruire ceux qui sont nuisibles à la commune humanité : « Afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, et de faire tort à son prochain, et que les lois de la nature qui ont pour but la tranquillité et la conservation du genre humain soient observées, la nature a mis chacun en droit dans cet état de punir la violation de ces lois, mais dans un degré qui puisse empêcher qu'on ne les viole plus. Quand quelqu'un viole les droits de la nature, il déclare par cela même qu'il se conduit par d'autres règles que celles de la raison et de la commune équité, qui est la mesure que Dieu a établie pour les actions des hommes, afin de procurer leur mutuelle sûreté, et dès lors il devient dangereux au genre humain puisque le lien formé des mains du Tout-puissant pour empêcher que personne ne reçoive de dommage, et qu'on use envers autrui d'aucune violence, est rompu et foulé aux pieds par un tel homme. De sorte que sa conduite, offensant toute la nature humaine, et étant contraire à cette tranquillité et à cette sûreté à laquelle il a été pourvu par les lois de la nature, chacun peut supprimer et détruire ce qui lui est nuisible¹⁵⁷. »

Locke introduit ici la réciprocité du droit naturel, la raison comme loi de nature, et le concept de genre humain comme entité politique. Il n'invente pas sur ce dernier point, car ce sont les cercles stoïciens qui pour la première fois ont tracé la limite au-delà de laquelle un homme sort de la communauté universelle des hommes, en faisant apparaître face à un *genus humanum*, l'adjectif *inhumanum*. Celui qui mettait son intérêt propre au-dessus de celui des autres agissait inhumainement, sans respect pour la loi naturelle. On trouve chez Cicéron l'exclusion nécessaire de l'inhumain lorsque le genre humain est un concept politique : « Toute race funeste et impie doit être exterminée de la communauté humaine : comme on ampute les membres, dès que le sang et la force vitale viennent à leur manquer et qu'ils sont nuisibles au reste du corps, de même il faut séparer du corps commun de l'humanité ces bêtes féroces à figure humaines, ces êtres monstrueux¹⁵⁸. » Il faut tuer celui avec lequel toute communauté est impossible.

Dans l'État de la période moderne, le droit positif ne s'applique pas envers ceux qui ne respectent pas le droit, c'est-à-dire qui ne respectent pas leurs propres lois. Il ne s'exerce pas non plus envers ceux qui ne se sont pas donné de droit et sont restés des brigands, hors du droit gouvernement. C'est alors le droit naturel qui s'exerce et ce droit ne connaît que la peine de mort.

Lorsqu'un peuple est constitué, c'est-à-dire ordonné par le principe de souveraineté, il est responsable collectivement du maintien de cet ordre souverain, du maintien des lois. Dans cet espace de souveraineté, la responsabilité est collective. Celui qui ne s'insurge pas face à la tyrannie, face au crime, celui qui laisse faire devient lui-même tyran et traître. Ainsi la « cruauté de la pitié », expression paradoxale, n'est pas simple figure rhétorique. Elle signifie que laisser

faire le crime politique c'est soi-même devenir criminel. Cette logique du droit naturel associe donc un humanisme théorique (c'est au nom de l'humanité qu'il convient d'agir) et un antihumanisme de situation (la vie d'un homme ou d'un peuple ne vaut rien s'il trahit son humanité). Le sentiment d'humanité révolutionnaire ne conduit pas à protéger avant toute chose des corps souffrants où qu'ils soient et quels qu'ils soient. Il s'agit de protéger avant tout l'humanité comme groupe humain politiquement constitué par son respect du droit naturel déclaré, de l'échelle la plus locale à l'échelle la plus cosmopolitique. On pourrait dire que ce sentiment d'humanité est entièrement du côté de la vie politique, au mépris accepté parfois comme nécessaire de la *belle journée de la vie* qui peut secréter l'oppression de tout le genre humain.

La pitié révolutionnaire ne souhaite pas faire disparaître le malheur, l'exclure de la cité, mais bien au contraire lui donner une place qui rende impossible l'insensibilité à son égard. Maintenir l'identité humaine de tous ne consiste donc pas à fantasmer un peuple identifié aux malheureux, ce qui supposerait *a contrario* de détruire les riches et leur richesse. Ce qui s'impose, c'est d'affirmer que la puissance politique ne réside pas du côté de la richesse mais bien du côté d'une émancipation généralisée, c'est-à-dire d'une émancipation des malheureux. Le malheur est affaire de trajectoire de vie, d'aléas, mais il ne doit pas conduire à l'indignité. Ainsi la passion des révolutionnaires n'est pas passion du malheur, mais passion des droits déclarés, inviolables et sacrés, passion de la justice et de l'égalité. Ce sont ces valeurs et non un égalitarisme homogénéisateur qui fondent l'identité humaine comme identité où la vie ne vaut rien s'il n'y a plus de respect des droits qui la transforment en existence politique universelle.

Thermidor

Avec Thermidor, les citoyens doivent renoncer à exprimer leur point de vue, ils n'ont plus accès au logos politique. Dans les termes du conventionnel Rouzet, « le citoyen ne doit pas être exposé à substituer le raisonnement à la soumission qu'il doit à la loi¹⁶⁹. » Le rejet du modèle démocratique révolutionnaire où, face à des gouvernements toujours supposés faillibles, chaque citoyen est responsable du maintien des droits de l'homme et du citoyen, est thermidorien. Il s'accompagne du rejet du suffrage universel, des réformes du droit civil qui conduisaient à des pratiques plus égalitaires entre hommes et femmes, plus égalitaires aussi entre héritiers afin de réduire les écarts de fortune qui résultaient de la naissance¹⁶⁹. Quant à la condamnation de la violence révolutionnaire – en particulier les massacres de Septembre, la mort du roi, et la période de la Terreur –, elle fondait les débats politiques entre Girondins et Montagnards, puis entre indulgence et sévérité inflexible. Thermidor semble donner raison aux Girondins, mais peu à peu, sous couvert de lutter contre l'anarchie, c'est l'ensemble de la Révolution que les monarchistes de la période directoriale tentent de disqualifier. Cette notion d'anarchie avait d'abord été extrêmement plastique, polysémique. En l'an II, le mot avait disparu du vocabulaire politique. Il ressurgit en germinal an III (mars-avril 1795) où, face aux sectionnaires de l'est parisien qui réclament « du pain et la constitution de 1793 », l'anarchie est identifiée au « système de Robespierre » ou « régime de 1793 », et l'anarchiste au « buveur de sang ». L'anarchie se fait ainsi l'expression d'une peur sociale, peur de cette classe de propriétaires marquée par le traumatisme de la terreur. Les spectres ont pour nom égalité et loi agraire. L'anarchiste est mis hors la loi sociale et hors la loi de nature, c'est

un monstre. Et en l'an VII, les royalistes finissent par englober l'ensemble de la Révolution et des républicains sous la dénomination d'anarchie, qu'il font remonter au 14 juillet 1789. Toutefois, pour ceux qui restent républicains, l'infamie qui pèse sur la terreur de 1793 épargne encore les premiers temps de la Révolution. Jourdan affirme ainsi à l'Assemblée que «le 14 juillet et le 10 août sont des jours d'anarchie où le peuple a reconquis ses droits et à ce titre participent de ces événements dont les Républicains s'honorent». On retrouve ici le partage entre le bon grain et l'ivraie qui a marqué le bicentenaire de la révolution française.

Le partage du sensible, si partage il y a après Thermidor, repose sur l'esthétisation du corps mort et sur la peur qui en résulte, sans que la mort évoquée puisse prendre un sens politique. Montrer, voire mettre en scène les corps des guillotins ou des personnages massacrés – telle la duchesse de Lamballe – produit effroi rétrospectif et soulagement d'avoir échappé à la barbarie des «buveurs de sang». Le sans-culotte qui, dans les caricatures thermido-riennes, demande à sa victime de boire un verre de sang cul-sec¹⁶¹ est une figure dénuée de caractère politique, un simple barbare qui a sévi sans qu'on puisse trouver d'explication satisfaisante à l'origine de sa puissance. Ce qui est ainsi construit, c'est une esthétisation morbide de la période de la Terreur mais aussi de tous les acteurs qui ont fait la Révolution de 1789 à 1794. L'effacement du sens politique de la mort donnée fait de cette mort un fait non plus historique et politique mais anthropologique au sens du XVIII^{ème} siècle, lorsque cette discipline se sépare de l'histoire et qu'elle est censée être une science de la nature humaine. Désormais, l'homme n'a plus à espérer le bonheur ici-bas et ne peut oublier qu'il est non seulement un être-pour-la-mort mais un être-pour-

la-mise-à-mort par ses congénères. Cette négation du sens de la période révolutionnaire donne toute sa place au providentialisme «qui rend caduc toute volonté humaine tendue vers un bonheur terrestre¹⁶²». La contre-révolution fait ainsi son lit du deuil et de la souffrance, d'autant plus absolue et, pourrait-on dire, jouissive qu'elle reste dénuée de sens et qu'elle échappe dans sa nature aux volontés humaines. Il s'agit de faire de la mort du roi une perte irrémédiable qu'on pleure avec les familles des victimes de la guillotine. Là où la mort de l'Autre politique constituait le signe de l'exercice du droit légitime, là où la mort des siens constituait une source de héros à glorifier, de corps à sanctifier, il ne reste que des victimes à pleurer. Thermidor inaugure pour notre temps le règne de l'émotion victimaire. Si concurrence il y a, ce n'est pas pour produire une hiérarchie des héros ou des martyrs mais une hiérarchie des victimes. Seuls ceux qui ont souffert en perdant l'un des leurs sous la guillotine peuvent s'étourdir dans certains bals qui leur sont réservés, où ils esthétisent leur statut en portant le fameux fil de soie rouge sur le cou dénudé.

Thermidor opère ainsi un premier déplacement vers une Révolution incompréhensible et désastreuse en niant le sens du faire mourir souverain et en faisant de la mort pendant la période révolutionnaire une mort dénuée de sens.

Il devient alors difficile de dire son soutien à la constitution de 1793 et au peuple révolutionnaire sans risquer d'y perdre la vie. C'est vrai non seulement pour les insurgés de prairial an III (mai 1795) qui réclament du pain et la constitution de 1793 et sont réprimés dans le sang, mais encore pour les conventionnels qui ont voulu entendre et traduire cette revendication et son mode devenu intolérable. Alors qu'en 1792 ces porte-parole d'assemblée

émergent, déplacent peu à peu la réception des émotions populaires, réussissent à leur offrir une place, en Prairial, les conventionnels montagnards qui jouent ce rôle sont immédiatement désavoués et leurs actes criminalisés. Emprisonnés, ils choisissent de se donner la mort au nom des principes bafoués. Ils sont restés dans la tradition républicaine les « martyrs de Prairial ». Offrir une place aux émotions populaires lorsqu'on est député est devenu un acte criminel avant même d'être débattu pour sa portée politique. Le conventionnel ne doit plus être un traducteur des émotions populaires mais celui qui refuse tout échange avec le peuple. Ainsi, lors de la journée du 1^{er} prairial, Boissy d'Anglas refuse de dialoguer avec les émeutiers. Il informe la foule sans communiquer avec elle. Les récits de cette journée énoncent la règle : la colère du peuple est devenue intolérable, on lui dénie toute valeur normative en terme de justice.

On touche là un point fondamental de la gestion thermidorienne. L'opération de refoulement des émotions s'accompagne d'une traduction politique d'importance : on change la Déclaration des droits et la constitution. Les demandes de loi que le peuple pouvait porter dans son mouvement émotif souverain étaient toujours articulées à la notion de résistance à l'oppression. En juin 1792, la référence à l'article 2 de la Déclaration était parfaitement explicite : « Au nom de la nation qui a les yeux fixés sur cette ville, nous venons vous assurer que *le peuple est debout*, à la hauteur des circonstances, et prêt à se servir des grands moyens pour venger la majesté nationale outragée. Ces moyens de rigueur sont justifiés par l'article 2 des Droits de l'homme : *résistance à l'oppression*¹⁶³. » L'expression « *le peuple est debout* », par opposition au peuple esclave à genoux, réapparaît dans les journées de Prairial dans la variante suivante : « Nous sommes debout pour soutenir la

république et la liberté. » Elle donne le signal du soulèvement populaire, de la tentative de résister à l'oppression. Cet élément de l'article 2 de la Déclaration de 1789, la résistance à l'oppression comme droit inaliénable et sacré, est effacé par les rédacteurs de la constitution de l'an III, de même que l'article 35 de la Déclaration de 1793 qui parlait de devoir d'insurrection.

Le 5 messidor an III, Boissy d'Anglas prend l'Assemblée à témoin : « Vous conviendrez qu'il est immoral, impolitique et excessivement dangereux d'établir dans une constitution un principe de désorganisation aussi funeste que celui qui provoque l'insurrection contre les actes de tout gouvernement. [...] Nous avons donc supprimé l'article 35 qui fut l'ouvrage de Robespierre, et qui, dans plus d'une circonstance, a été le cri de ralliement des brigands armés contre vous¹⁶⁴. »

Daunou, le 16 messidor (4 juillet 1795), lors du débat sur l'article 2, déclare que « la commission (des onze) n'a supprimé à l'article 2 de la Déclaration des droits de 1789 que l'énonciation du droit de résistance à l'oppression, qui lui a paru présenter trop de dangers et ouvrir la porte à trop d'abus¹⁶⁵ ». Ce qui avait fondé la légitimité juridique du mouvement révolutionnaire est ainsi devenu *intolérable*.