SOPHIE WAHNICH

LA RÉVOLUTION DES SENTIMENTS

COMMENT FAIRE UNE CITÉ. 1789-1794

LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL

Introduction

« Faire une cité »
8 ventôse an II (26 février 1794) – 9 thermidor an II (27 juillet 1794)

Il y a des couleurs d'automne dans la tonalité du printemps 1794. Un flamboiement, des feuilles jaunes encore gorgées de sève et de soleil, une luxuriance de désirs et d'énoncés qui ont traversé les cieux et les temps. Car pour Billaud-Varenne, Robespierre et Saint-Just, « tout commence donc sous le ciel[1] ». L'espérance demeure immense, même si la fatigue est là. Chacun croit encore en mars 1794 qu'il est possible de « mettre enfin la révolution dans l'état civil[2] », c'est-à-dire de ne plus considérer la seule observance des lois mais aussi les mœurs, la manière de vivre, de penser, de rire et de pleurer, de plaindre et de dénoncer. Il faut que la deuxième nature des révolutionnaires advienne. Chacun le dit d'une manière ou d'une autre : il est temps de terminer la Révolution.

Il faut que cesse cette « machine à gouvernement[3] » quand il faudrait « faire une cité », dit Saint-Just. Il faut que cesse « l'ignorance des premières notions de morale publique[4] » car « le fondement unique de la société civile, c'est la morale[5] », dit Robespierre. Il faut que cesse « une chaîne de calamités » quand on voudrait goûter « l'harmonie civile qui lie étroitement tous les citoyens par le charme d'une si belle existence[6] », dit Billaud-Varenne.

Ces trois-là, parmi les douze du Comité de salut public, aspirent à la vie paisible retrouvée après la tourmente, et le disent : il faut que ça cesse. Cela anime leur discours, leur pensée, leurs échanges, leurs jugements réciproques aussi. Or la pensée de la cité comme pensée du lien civil se consolide et se politise dans ce moment si particulier

de l'après-coup de l'orage et des récifs. Comme si, dans ce moment de réorganisation de l'expérience traumatique d'une Révolution faite d'affrontements violents, d'efforts et d'espoirs, ces Conventionnels avaient besoin de penser dans d'autres termes que ceux de la loi, comme si eux-mêmes ne pouvaient plus croire à sa seule puissance, tant la loi a été synonyme de contrainte. Lois de contrainte, lois de terreur.

Une « République ne peut reposer que sur la nature et sur les mœurs [...] ; Vous avez voulu une république, si vous ne vouliez point en même temps ce qui la constitue, elle ensevelirait le peuple sous ses débris[7] ». Or pour fabriquer ces mœurs et l'harmonie, Saint-Just imagine « un système profondément combiné d'institutions[8] ». La question centrale n'est peut-être pas seulement de savoir sortir de la terreur, mais d'enfin réussir à fabriquer un antidote à la division, et de permettre l'avènement de cette harmonie tant espérée.

Ventôse, germinal, floréal, prairial, messidor, thermidor. Six noms imaginés par un poète. Ceux d'un hiver qui se termine, du printemps et du début de l'été 1794. Février, mars, avril, mai, juin, juillet 1794.

Dans ses *Fragments des Institutions républicaines*, Saint-Just consigne : « Formons la cité : il est étonnant que cette idée n'ait pas encore été à l'ordre du jour[9]. » Et dans son rapport du 26 germinal an II, il reprend l'idée consignée : « Il faut que vous fassiez une cité, c'est-à-dire un peuple de citoyens amis, hospitaliers et frères[10]. » Mais l'écriture d'un discours en vue de sa présentation en assemblée peut très bien relever d'abord de l'action comme telle, être donc un geste politique et à ce titre être une pensée absorbée par la nécessité de l'action et ensuite seulement devenir un réservoir de choses pensées. Des discours- « action »[11] donc et ainsi les *Fragments* seraient moins un réservoir d'idées pensées, qu'une pensée de l'action.

La séquence où les révolutionnaires tentent de mettre en œuvre ce mot d'ordre de « faire une cité » est brève : des décrets de ventôse à l'élimination de la faction dite « robespierriste », le 9 thermidor an II. Mais elle est lourde d'un passé qui a du mal à se faire oublier. Le décret sur la police générale du 26 germinal an II (15 avril 1794) tentait d'ailleurs de clore la terrible parenthèse de l'élimination des

factions hébertiste et dantoniste effectuée les 23 ventôse (13 mars 1794) et 11 germinal an II (31 mars 1794). Quant au futur du projet, il n'aura jamais cessé de se lover dans le présent de ces mois déterminants pour ceux qui savent dans leur corps et leur esprit ce que fait l'effort[12] de mettre en actes *la terreur* et qui en sont exténués et souvent brisés. Une séquence de temps si feuilletée qu'elle en perd toute linéarité prévisible pour chaque individu et pour la cité elle-même, déboussolée.

Nouvelles formes du temps révolutionnaire

Lorsqu'il s'était agi de répondre à la demande de justice populaire, en mars 1793, le pays était de fait divisé en deux camps, et la justice devait désormais être rendue promptement pour espérer résorber une dette d'honneur et de sang contractée par ceux qui ne voulaient pas de la Révolution et des droits de l'homme et du citoyen, les combattaient ou les trahissaient. Il en allait aussi, pour la Convention, de retrouver la confiance populaire. La création du tribunal révolutionnaire avait ouvert ce cycle de vengeance publique[13]. Avec l'assassinat de Marat[14] cinq mois plus tard, le peuple était à nouveau « terrorisé » par ses ennemis. Il fallut trouver des procédures pour passer du sentiment d'« être anéanti » à celui d'« être en colère ». Une trop grande accélération de la justice révolutionnaire pouvait cependant mettre en danger la structure des liens sociaux. La loi des suspects du 17 septembre 1793 en remplissant les prisons avait ralenti, peut-être volontairement, le processus. De fait, l'objectif était bien de réunifier la société par le sentiment de la justice rendue, non de la dissoudre dans un bain de sang. Dans la guerre, la justice consiste à détruire l'ennemi ; les révolutionnaires en charge du gouvernail veulent l'éviter et tenter le plus possible de racheter des adversaires ou des égarés pour refaire société. Ce double mouvement détruire/racheter est d'ailleurs constitutif de la terreur. Une quadrature du cercle à laquelle se sont sempiternellement affrontés les acteurs révolutionnaires. Mais le 8 ventôse an II (26 février 1794), Saint-Just,

au nom des deux comités, fait un rapport sur les détentions et « les moyens les plus *courts* de reconnaître et de délivrer l'innocence et le patriotisme opprimés, comme de punir les coupables[15] ». Il annonce ainsi à nouveau une accélération. Le gouvernement révolutionnaire veut en finir. Si la clôture du cycle de la vengeance publique doit prendre une nouvelle direction, celle-ci est double, cependant. D'une part, le jugement implacable des ennemis désormais non plus retenus en prison ou tancés par des représentants en mission[16] mais exécutés ou acquittés et libérés[17] ; d'autre part, la réparation d'une société commotionnée. « Que la loi soit pleine de raideur envers les ennemis de la patrie, qu'elle soit douce et maternelle envers les citoyens[18]. » C'est pourquoi le temps vécu de cette séquence est particulièrement enchevêtré. Il est fait autant de la continuation, accélérée désormais, de la destruction des ennemis, que d'une boucle du temps qui doit permettre la reconstruction de ce peuple républicain épuisé, abîmé même, par cinq ans de Révolution. Il va falloir puiser dans le passé des premières inventivités révolutionnaires pour retrouver cette énergie qui désormais manque.

En ventôse an II, les acteurs sont loin du « précipité[19] » de l'ouverture du temps révolutionnaire où la peur n'annule pas le courage, mais l'appelle et où des gens ordinaires deviennent extraordinaires dans une brèche du temps historique inespérée. L'expérience vécue sur le temps court avait été celle d'un moment d'agrégation rapide et inattendue de groupes sociaux qui auparavant restaient disjoints[20], moment de fusion[21] proprement révolutionnaire conduisant à expérimenter une puissance jusque-là demeurée en puissance. Ce temps du « précipité » provoque une bascule subjective enthousiasmante mais ne dure jamais. Le sentiment vécu est bien souvent que rien ne change suffisamment par rapport à l'événement subjectif et l'attente qu'il a ouverte. Il peut en revanche faire retour entre fusion et dislocation du corps social. Or, fin germinal, l'époque où le courage renaissait après la déception ou l'effroi, semble loin. Ce qui revient comme un leitmotiv, c'est le sentiment que d'autres grands ont pris la place des premiers et que l'on n'aurait fait que changer de tyrannie. Le doute révolutionnaire est pétri de l'inquiétude d'une révolution réversible. Cette forme du

temps donne la sensation du sempiternel, une continuité lassante qui n'a rien de mobilisatrice. Ainsi Saint-Just, le 23 ventôse an II : « Si le peuple aime la vertu, la frugalité, si les fonctionnaires s'ensevelissent dans leur cabinet pour s'y attacher à faire le bien, si vous donnez des terres à tous les malheureux [...], je reconnais que vous avez fait une Révolution. Mais s'il arrive le contraire, si l'étranger l'emporte. Si les vices triomphent, d'autres grands ont pris la place des premiers, les supplices ne poursuivent pas tous les conspirateurs. Il n'y a pas eu de Révolution, il n'y a ni bonheur, ni vertu à espérer sur la terre[22]. » Les négations qui s'enchaînent expriment la teneur en découragement des « brisures d'utopie » laissées par cinq ans de combat révolutionnaire. La désynchronisation des actions et des projets des différents groupes sociaux a entraîné des formes de conflit insoupçonnées et des désillusions. Comment les sensibilités ont-elles été façonnées par les projets non réalisés, mais aussi par les dynamiques d'espérance et de déception, d'union et de désunion, de victoires politiques et de défaites, de brûlures du sensible ? Ce qu'on peut appeler, dans un vocabulaire anachronique, des expériences traumatisantes[23] ne semble laisser que des miettes. Le temps, loin d'être linéaire, s'essouffle de lignes brisées en lignes brisées[24], avec ses élans vifs et ses affaissements brutaux. Mais cette fois, l'élan pourra-t-il être retrouvé ? Ce printemps, la question devient de plus en plus lourde car chacun sent que la violence vécue a enrayé la promesse républicaine. Il y a eu trop de commotions, et la dernière, la lutte des factions qui a conduit de grandes figures à l'échafaud, a été désespérante. Le 9 thermidor, Saint-Just s'apprête à faire un rapport sur « les causes de la commotion sensible qu'avait éprouvée l'opinion publique ces derniers temps[25] ». Nous ne sommes plus dans la réplique mais bien dans un *après-coup*[26].

Cette notion *d'après-coup* pourrait être appréhendée comme simple « suite », « l'après » dans la traduction de l'*aftermath* ou *afterlives* anglo-saxon. Mais il me paraît plus intéressant de tenter de travailler avec la notion freudienne revue par Jean Laplanche.

Chez Freud, la notion concerne un temps long, celui où le trauma revient frapper à la porte du sujet ou de la société, parfois avec un intervalle de plusieurs générations. La densité du temps

révolutionnaire permet-elle de saisir cet après-coup sur le temps plus court de la Révolution ? L'enroulement des expériences et des chocs produit de fait des boucles de temps aux mouvements vifs et complexes. Mais est-ce suffisant ?

Dans la chaîne temporelle de l'après-coup, l'événement traumatique brise la ligne du temps, implante un message qui demeure énigmatique.

Un couplet de la reprise du *Ça ira*, après la fuite du roi en 1791, témoigne de ce processus où une expérience sensible exprime cette part énigmatique du vécu. La joie de la fédération de juillet 1790 est devenue tristesse en juillet 1791, mais *l'imbroglio* de la situation ne permet pas de comprendre immédiatement ce qui s'y joue. Le mot trahison est alors posé comme hypothèse d'un temps sempiternel.

> Ah ! comm'ça va (ter)
> Je ne comprends pas d'où vient la tristesse
> Ah ! comm'ça va (ter)
> Est-ce que toujours on nous trahira ?[27]

Ce genre de messages abonde pendant la Révolution française faite d'espoirs et de déceptions expérimentés dans des raccourcis temporels qui peuvent aussi bien concerner une journée qu'une semaine ou un mois, un chahut permanent de la ligne du temps. Ces messages sont voués à des tentatives d'élucidations successives qui fabriquent des boucles de temps, du présent vers le passé et du passé vers le futur, dans une dialectique des temps qui ne cesse de s'alimenter du fait de la densité des expériences accumulées.

De ventôse an II à thermidor, les révolutionnaires tentent courageusement de tels gestes d'élucidation et d'examiner les « précédents que chaque moment réactive[28] », dans le désir de réparer le corps social et de retrouver la puissance des premiers temps de la Révolution. Il s'agit donc ici d'éclairer *l'après-coup* non seulement de la terreur, mais de tout ce qui a produit des traumatismes pendant la Révolution et peut-être avant elle. Penser en termes de longue durée comme chez Freud supposerait alors de remonter aux effets

traumatiques de la vie d'Ancien Régime. Mais comment ne pas confondre l'habitus et l'après-coup ? Dans les deux cas, il s'agit de prendre au sérieux l'idée d'une société dont le temps s'élance, se brise, puis s'enroule mais aussi, désormais, se fige. De saisir ainsi à la fois une continuité de formes sociales créées dans le précipité révolutionnaire, mais aussi les discontinuités de l'intuition sensible, les discontinuités du temps vécu.

« Dans l'après-coup des grandes commotions historiques, les sociétés doivent inventer et articuler des pratiques privées, des pratiques sociales, des politiques qui leur permettent de se réunifier ou de se refonder[29]. » Là réside l'un des enjeux de ce travail : comprendre comment le temps des révolutionnaires s'enroule alors sur des expériences vécues, ressaisies et analysées dans le présent de l'histoire de cette dernière séquence radicale de la Révolution française. La volonté du gouvernement révolutionnaire est de clore la terreur comme moment de discontinuité de l'expérience et d'ouvrir le temps républicain régénéré qui serait enfin celui du temps partagé ou commun, un commun qui ne peut être tel que s'il est celui de l'expérience sensible d'une cité retrouvée, au plus près des citoyens. Il faut que se rencontrent dans la chair de chacun l'abstraction des principes et l'expérience sensible du commun réinventé.

Retrouver sa sensibilité, retrouver la tendresse

« La révolution est glacée, tous les principes sont affaiblis, il ne reste que des bonnets rouges portés par l'intrigue[30]. » Révolution glacée. L'énoncé est consigné par le conventionnel et membre du Comité de salut public Saint-Just dans ses *Fragments des Institutions républicaines*. Il est resté dans la mémoire collective. Quelque chose qui aurait un goût de mort. Comme dans la métaphore des « palais blasés par les liqueurs fortes ». Cette perte mortifère de sensibilité, Saint-Just l'attribue à « l'oppression méchante », à « son exemple contagieux qui, de degré en degré, depuis le plus fort jusqu'au plus faible, établit la dépendance », là où devait régner la liberté, la domination a engendré

la glace. Les acteurs révolutionnaires semblent bel et bien « brûlés » et donc « désactivés », « apathiques ». Ils ont perdu l'ardeur et peut-être la foi. Avec ces métaphores se déploie une découverte désespérante : la sensibilité, autant dire un fondement pour les révolutionnaires, peut se perdre. L'apathie était ce que craignait le plus Robespierre. Le 5 nivôse an II (25 décembre 1793), il affirmait que « s'il fallait choisir entre un excès de ferveur patriotique et le néant de l'incivisme ou le marasme du modérantisme, il n'y a pas à balancer. Un corps vigoureux, tourmenté par une surabondance de sève, laisse plus de ressource qu'un cadavre[31] ». Le 26 germinal, Saint-Just parle d'un « état d'agonie[32] ». Il faudrait éviter un devenir zombi des révolutionnaires, morts-vivants qui se demandent s'ils seront à nouveau sensibles autrement qu'en sentant puissamment qu'ils ne sentent plus rien.

Selon Patrice Loraux, face au spectacle de l'intolérable et de l'insupportable[33], les hommes perdent leur sensibilité et deviennent ainsi potentiellement indifférents et, par là, méchants si l'on veut, incapables en tout cas de résister à l'oppression. Cette impassibilité qu'il théorise évoque une « pétrification des affects[34] », une capacité de ne plus ressentir. Or il affirme que cette anesthésie est liée au fait qu'on ne se représente plus ce qu'on voit faire ou ce qu'on est en train de faire. Selon lui, la représentation de l'insupportable peut blesser et faire souffrir, et si on veut l'éviter, si l'on ne veut ni souffrir, ni compatir, ni agir, il faut vouloir l'endurcissement, c'est-à-dire la perte de la tendresse humaine. Pour maintenir sa sensibilité, il faudrait donc se représenter ce que les aïeux ont fait, regardé, ou subi, se représenter ce que nous faisons, ce qui se fait en notre nom, ce que les gouvernements font faire aux fonctionnaires, ou ce que les fonctionnaires font sans même que les gouvernements ne le leur demandent.

Pour les révolutionnaires, c'est à cet endroit même que la bataille a pu s'installer, pour savoir à quoi il convient d'être sensible, ce dont il faut être fier et ce dont on peut avoir honte. « Citoyens par quelle illusion persuaderait-on que vous êtes inhumains ? » « Insensés que nous sommes, nous mettons un luxe métaphysique à étaler nos principes, et les rois, mille fois plus cruels que nous, dorment dans le crime. »

Il faut donc lutter selon Saint-Just contre une honte mal placée, et il prend grand soin de réexpliquer la cruauté de la monarchie dans tous les pays d'Europe, à la mettre en scène dans des récits éloquents, à faire en sorte que les Français se représentent ce qui se fait en leur nom face à ce que les rois font. Le face-à-face se joue entre deux éthiques : celle des rois et celle des républicains. « On croirait que chacun, épouvanté de sa conscience et de l'inflexibilité des lois, s'est dit à lui-même "Nous ne sommes pas assez vertueux pour être si terribles" ; législateurs philosophes, compatissez à ma faiblesse ; je n'ose point vous dire je suis vicieux, j'aime mieux vous dire vous êtes cruels[35]. » Si certains considèrent que les violences deviennent mimétiques, il faut rappeler que non, la violence révolutionnaire n'est en rien comparable à celle des rois.

Mais alors qu'est-ce qui permet de distinguer entre des gestes malgré tout cruels, qu'on soit en monarchie ou en république ? Certes leur quantité souvent évoquée, mais surtout le principe de sauvegarde du peuple qui s'oppose à la sauvegarde du pouvoir des gouvernants ou à celle d'intérêts purement individuels. « Il y aurait de l'inhumanité à sacrifier tout un peuple au parti de ses ennemis ; il y aurait aussi de l'injustice à ne pas distinguer les bons des méchants[36]. » Si une honte est possible, c'est celle de voir comprimer l'innocence des citoyens vertueux en laissant faire. Mais comment cultiver la dureté que la sévérité appelle d'un côté, et la tendresse de l'autre ? Le 9 thermidor, dans son discours non prononcé, Saint-Just avait fabriqué un oxymore : « Le vœu le plus tendre pour sa patrie que puisse faire un bon citoyen, [...] c'est la chute des factions[37]. » – « Ce qu'il faut être cruel rien que pour être humain », disait Hamlet. Cette sévérité, cette cruauté peuvent être légitimes, elles n'en sont pas moins devenues insupportables.

Pour les métaboliser, il faut retrouver la tendresse au quotidien, et que la cité advienne.

La séquence d'un re-nouveau révolutionnaire

L'espoir est de voir enfin s'accomplir le passage du gouvernement révolutionnaire au gouvernement républicain. Mais plus encore qu'un changement de gouvernement, l'espoir est de voir le peuple français devenir un peuple républicain, vertueux, sensible et courageux. Un peuple régénéré et réunifié après la division. Le 8 ventôse an II (26 février 1794), le constat est le suivant : « Il s'est fait une révolution dans le gouvernement, elle n'a point pénétré l'état civil. Le gouvernement repose sur la liberté, l'état civil sur l'aristocratie, qui forme un rang intermédiaire d'ennemis de la liberté entre le peuple et vous. Pouvez-vous rester loin du peuple votre unique ami[38] ? » Nous sommes à un moment où il s'agit non plus d'ouvrir mais de tenter de refermer le cycle de la terreur comme cycle de la vengeance publique[39], cette « vengeance [...] plus sacrée que l'insurrection elle-même[40] ». En 1793 il fallait se ressaisir après l'effroi de la mort de Marat, et reprendre « l'initiative de la terreur[41] ». En 1794, il s'agit encore de reprise mais elle témoigne d'un autre effort : non seulement se défendre, mais aussi renouer le fil entre l'inventivité révolutionnaire, qui a traversé toute la Révolution, et la société républicaine à venir. Nombre de propositions novatrices n'ont pas attendu l'Assemblée nationale et se sont forgées au plus près des acteurs révolutionnaires, qu'ils soient des mondes populaires ou bourgeois. Ce que nous pourrions nommer « inventivité moléculaire » en utilisant le vocabulaire de Deleuze[42]. En 1793, il fallait sortir de la sidération et devenir aussi vif que l'éclair pour faire face à l'adversité multiforme. En 1794, sans pour autant laisser les adversaires et les ennemis impunis, il faut sortir de l'usure de l'ardeur, apaiser les conflits et acrimonies, renouer avec sa part sensible quand la terreur avait réclamé une part arctique. La division n'est pas le conflit démocratique. Elle fait planer le danger extrême de la guerre civile sur le pays, quand ce conflit construirait les points d'accord et de désaccord avec lesquels il faut vivre et bâtir l'avenir.

Chacun est ainsi convié à retrouver sa capacité à faire lien, à faire société, à devenir républicain.

Le travail politique consiste alors à infléchir *l'économie émotive*[43] de la situation, c'est-à-dire la manière dont les émotions circulent et témoignent du jugement individuel et social sur une situation[44]. Ainsi pourra être consolidé un « régime émotif[45] » républicain : des évidences partagées sur le bien et le juste qui s'inscrivent dans la structure d'une culture ancrée dans des gestes et *in fine* le corps.

Une dialectique complexe se met ainsi en place entre la nécessité d'un nouveau gouvernement des émotions, et, pour le formaliser puis le rendre effectif, la nécessité de puiser dans les lieux inventés sur toute la durée de l'ensemble de la dynamique révolutionnaire depuis 1789.

L'objectif est de ranimer et réunir les citoyens par un processus quasi spontané en s'approchant du plus intime de la vie, les familles elles-mêmes ont besoin d'être réparées.

Il importe alors de savoir quelle place, quel crédit, le pouvoir politique accorde à l'écoute des émotions sociales et politiques, populaires ou non. Comment ces émotions sont retraduites, mais aussi comment ce pouvoir politique souhaite modeler « l'homme révolutionnaire régénéré » comme homme sensible. Enfin ces femmes et ces hommes révolutionnaires, comment reçoivent-ils cette politique des émotions et des affects ?

Les conventions sensibles à décrypter sont multiples en ce printemps de l'an II, de « l'amour de la patrie » à « la haine des tyrans », en passant par le « bonheur révolutionnaire », etc. Elles sont toutes *in fine* consignées dans le décret du 18 floréal an II (6 mai 1794) qui en dresse la liste pour organiser les fêtes décadaires et la religion des devoirs de l'homme. Nombre de ces devoirs qui sont des « devoir-être » et des « devoir-agir » reposent sur l'intériorisation de ces conventions sensibles, ces manières d'être-au-monde commun que l'on espère voir structurer la cité révolutionnée.

Le « régime émotif » de ce printemps reflète l'aspiration des législateurs à une rencontre entre des lois, des pratiques, des hommes concrets, des souvenirs et des espoirs ; il faut faire renaître une foi en l'impossible pour refonder la société.

Matériaux d'enquête

Georges Duby définissait le terme « matériaux » ainsi : « Ce mot [...], brutal, ouvrier, je l'emploie à dessein, car il convient pour désigner la masse inerte, le gros tas de mots écrits, tout juste extraits de ces carrières où les historiens vont s'approvisionner, triant, retaillant, ajustant, pour bâtir ensuite l'édifice dont ils ont conçu le plan provisoire[46]. »

Nous cherchons ici à comprendre une reprise comme mode de l'action politique, reprise où notre attention se porte d'abord sur la question des affections comme fondement du lien social et politique à consolider. Nous cherchons à comprendre la question du temps vécu par des acteurs révolutionnaires. Ces derniers sont ceux du Comité de salut public et de la Convention, qui élaborent la théorie de cette politique de construction/reprise des conventions sensibles républicaines et cherchent à la mettre en action, à faire « entrer la révolution dans les mœurs[47] ». Dans cette constellation, Saint-Just occupe une place prépondérante et spécifique : il est celui qui ose dire la sévérité pour le Comité de salut public, qui théorise la question des affections sociales comme enjeu politique, l'armature imaginative des institutions civiles. Mais il est loin d'être seul. Nous lirons également Billaud-Varenne qui le 1er floréal (20 avril) réexplicite cette politique des institutions civiles, Robespierre, protagoniste de la religion des devoirs de l'homme le 18 floréal (7 mai 1794), Bouquier, chargé de l'instruction publique et qui présente son projet le 24 germinal an II (13 avril 1794), puis Lakanal qui lui donne une forme plus pragmatique, Collot d'Herbois qui, avec la Commission temporaire de Ville-Affranchie, a élaboré une pensée de la réparation, Barère qui conçoit *Le Grand Livre de bienfaisance nationale*, Couthon l'ami de Saint-Just et de Robespierre. Enfin, au-delà des rapports et discours de Saint-Just, il y a à prendre en compte ses *Fragments des Institutions républicaines,* à la fois utopiques et mélancoliques. L'on mesure avec eux à quel point Saint-Just est alors dans l'incandescence d'une espérance désespérée. Mais il y a

aussi les acteurs qui font vivre ces conventions sensibles dans l'ordinaire de la vie quotidienne. On les perçoit notamment dans les corpus d'hymnes, de chants et poèmes patriotiques commandés le 18 floréal an II (7 mai 1794) et qui ont souvent été publiés l'année suivante. Sylvain Maréchal, écrivain, poète réputé athée, a ainsi écrit un long hymne qui déploie chacune des trente-six fêtes décadaires[48]. D'autres s'arrêtent sur l'amitié, le 14 juillet, les liens entre mère et fils... Ces documents sont précieux car ils témoignent non seulement de la fonction politique et civile des arts, mais aussi des manières de participer à la consolidation de l'idéologie et des pratiques civiles que cette politique des arts souhaite promouvoir. Ces sources permettent de comprendre comment le devoir-être formulé par les Conventionnels est retranscrit dans ces pratiques artistiques diffusées au-delà des seuls professionnels.

Le corpus des procès-verbaux de sociétés politiques ou fraternelles, les comptes rendus des fêtes de l'Être suprême qui se sont partout déployées le 20 prairial an II (8 juin 1794) permettent de prendre la mesure des pratiques sociales effectives et des scénographies, de tenter d'estimer l'adhésion à cette politique des affects, et d'essayer d'évaluer le sens donné à cette fête de l'Être suprême au sein de la religion des devoirs de l'homme.

Les corpus d'images de cette fête du 20 prairial an II mettent d'ailleurs souvent en scène l'ensemble des conventions sensibles recommandées pour les fêtes décadaires du décret du 18 floréal[49]. Mais si le temps s'enroule, il faut aussi regarder ce qui se joue en amont, voir dans quel trésor d'inventivité révolutionnaire il est possible de puiser. Il ne s'agit pas pour autant d'une histoire totale, mais d'une histoire qui tente de saisir comment le temps s'agence pour des acteurs qui ont expérimenté des précédents. Nous avons donc opté pour l'analyse de certains précédents qui permettent de comprendre des manières d'être-au-monde révolutionnaire, par exemple l'analyse de la fête commémorant le serment du Jeu de paume pour saisir la forme « fête » du côté de ceux qui l'inventent, l'analyse de la société des patriotes de l'un et l'autre sexe afin d'identifier les rapports de genre et de famille au sein du politique.

Tous les objets que je souhaite examiner ici successivement en tentant de montrer comment ils interagissent sont depuis longtemps étudiés séparément. La recherche, parce qu'elle souhaite décrire le monde le plus précisément possible, a abandonné la synthèse au profit d'une approche analytique qui laisse l'histoire se fragmenter, comme si la difficulté à trouver des points d'accord théorique et méthodologique avait conduit à abandonner le projet d'une histoire qui tâche non seulement de décrire mais aussi d'expliciter, d'interpréter des situations, loin des objets fabriqués comme des tiroirs. Face à des acteurs qui pensent sur un mode systémique, il me semble important de vouloir minimalement sortir de l'histoire en miettes et de s'autoriser des multiples objets ici raccordés ensemble dans des totalisations partielles[50]. Ces dernières sont emboîtées, de l'économique au politique du politique au religieux qui vise avec la religion des devoirs de l'homme à inclure les citoyens dans le grand tout de l'univers à la fois social et naturel. Mais il nous paraît important aussi de sortir de l'histoire structurale qui a été celle des fêtes révolutionnaires dans les années 1970. Elle visait des régularités sur un lieu d'éducation et ne prenait pas toujours pleinement en compte les singularités politiques et idéologiques ; elle s'intéressait ainsi à ce que j'ai appelé la « basse continue ». Je crois important désormais de tenir ensemble la structure et les singularités de situation. Je tente ici de renouer avec une histoire-situation en ayant bien conscience que l'exercice de la synthèse ou de la totalisation partielle passe par des moments analytiques et qu'il y a donc des sauts risqués à faire pour comprendre des dynamiques, des bougés, des réceptions, l'absence d'unanimisme, voire l'absence d'accord explicite, ou au contraire la joie produite par cette politique des émotions de l'an II. On me dira que l'objet « émotion » comme l'approche systémique produisent du légendaire. J'en conviens, mais pas plus que l'histoire spécialisée, que l'histoire globale ou celle des idées.

Comme l'a montré Michel de Certeau, aucune pratique de l'histoire n'échappe au légendaire. « Une historiographie qui s'articule toujours sur l'ambition de dire le réel – et donc sur l'impossibilité d'en faire son deuil » masque « le légendaire de l'institution ».

« Les pouvoirs politiques ou économiques se sont toujours efforcés de [la] mettre [l'histoire] de leur côté, de la flatter, de la payer, de l'orienter, de la contrôler ou la mater »[51]. Si l'on suit Michel de Certeau, toute histoire vise moins à décrire le passé qu'à modeler le présent. Et si le présent organise l'historiographie, cela mérite d'être réfléchi et pris en charge. C'est pourquoi la dialectique des temps de Walter Benjamin reprise par Sartre a d'abord guidé notre choix de méthode et d'objet. Mais c'est encore Cornelius Castoriadis qui considère lui aussi que l'interrogation historienne se nourrit de ce qui est nouveau dans l'histoire présente. Seul le présent, selon lui, pose des questions pertinentes pour l'historien. L'histoire est alors une discipline interprétative sans être herméneutique. Il ne s'agit pas de retranscrire ce qui aurait toujours été déjà-là dans l'archive[52]. L'activité historienne est toujours créatrice. On ne se contente pas de déchiffrer les documents, on fait exister le passé dans le présent. C'est pourquoi ce travail est aussi une manière de poursuivre la réflexion de Nicole Loraux qui la première a posé ensemble les graves questions de la guerre civile, des affects et du temps vécu du politique, un vécu conscient ou inconscient.

Alors, pourquoi faire exister dans le présent les derniers mois de l'an II ?

Parce qu'ils nous permettent d'être lucides sur la puissance du projet révolutionnaire et de ce désir inaccompli « d'utopie concrète » faite d'institutions, d'affects, d'imaginaires sociaux, de symboles et de lieux.

Parce que ces révolutionnaires ont fait l'expérience de ce qui, au-delà du projet, est venu pour une bonne part empêcher le régime démocratique de prospérer : une difficulté à réguler les passions, distinguées des affections. Ayant eu conscience d'une manière extrême de ce danger, ils ont tenté de mettre en place une constellation d'institutions civiles sans doute unique, même si inaboutie et non transposable, pour contrôler les unes et faire prospérer les autres. Contrôler les passions religieuses, les passions de caractère, les passions d'accumulation de richesses ou de pouvoir. Ils ont donné une valeur sans précédent aux affects sociaux comme outils régulateurs de la société,

reconnaissant ainsi aux émotions et sentiments un rôle fondamental dans la rupture révolutionnaire comme dans sa consolidation. Si, pris un par un, ces affects à l'évidence ne correspondent plus à nos formes de vie sociale, à la place prise par les femmes dans la société, ce qui frappe c'est la cohérence de cette révolution des mœurs qui vise le bonheur et non pas la simple survie[53]. Je voudrais encore saluer une tentative désespérée de dompter les fantômes de la guerre civile, ces béances menaçantes dans le tissu vivant du social et du politique. Saluer cette volonté farouche de ré-humaniser les êtres humains après la déshumanisation de la servitude, volontaire ou non, sous l'Ancien Régime, de redonner une peau sensible après la brûlure de la terreur et donc de tenter de fabriquer les conditions de possibilité d'une régénération, réparation, une volonté de soigner véritablement le corps social républicain[54]. Ne sommes-nous pas nous aussi abîmés et dans un monde en sursis après toutes les cruautés qui s'y sont déployées et s'y déploient encore ?

Enfin, il me semble que la question de la nature comme fétiche, et à ce titre comme sorte de figure divine et sublime, selon qu'on croit ou non en Dieu, mérite attention au moment où les chants d'oiseaux décrits comme évidence au XVIIIe siècle se sont tus. Une fois encore, la période révolutionnaire qui interroge la frugalité, le primat des productions vivrières sur les objets matériels, un rapport au luxe qui passe par l'accès à l'éducation et à l'assistance plutôt qu'aux biens matériels, nous semble effectivement d'une actualité brûlante. Il nous faut savoir la difficulté d'agir pour une transformation radicale des imaginaires sociaux, des mœurs, des pratiques sociales et politiques, sinon l'humanité restera à la merci de la négativité mortifère dans laquelle nous survivons aujourd'hui.

Nous aurons, quoi qu'il advienne désormais, à affronter ces questions, car nous savons que devant nous ce qui vient est un temps de rupture systémique[55], et que cette rupture a peu de chance d'être facile à dompter.

LIVRE I

MÉLANCOLIE

L'automne au printemps de l'an II (1794)