> Si la juste colère du peuple, au sein d'une révolution où il faut des victimes, s'étend à tous les gens en place qui ont vexé le peuple, il faudra supplicier aussi presque tous les intendants, presque tous les subdélégués, presque tous ceux qui ont été chargés d'une direction dans les aides et les gabelles : ces gens-là nommeront leurs complices ; ces complices en découvriront d'autres [...]. Voilà donc en France quatre ou cinq millions d'habitants égorgés [...]. La France ne sera donc plus qu'une mer de sang[54].

À partir du Directoire, les traités des passions, les essais philosophiques et les pièces de théâtre rejettent de plus en plus la colère en bloc, dénoncée comme un débordement excessif, voire une pathologie : dans le but de dépolitiser la colère, la nouvelle morale républicaine fait du « colérique » et du « furieux » l'antithèse du bon père de famille sage, consensuel et posé, afin de reconstruire une société brisée par ses dérèglements affectifs.

Amours, souffrances et haines

La Révolution comme débordement d'amour

« Le sentiment d'une convergence, voire d'une confluence de destins individuels en un destin collectif, est l'une des forces les plus extraordinaires des révolutions[55]. » À ses débuts, mais aussi à chaque moment paroxystique, la Révolution inspire de vastes et intenses élans d'amour collectif. En partie issue des valeurs chrétiennes, la capacité à aimer fait partie des qualités des bons révolutionnaires. Alors que la société d'Ancien Régime est critiquée pour la ségrégation, l'indifférence ou la condescendance envers les plus fragiles, les patriotes, souvent inspirés par les puritains et dissidents protestants, tentent de se distinguer par leur empathie. Parce qu'elle permet de « commercer », c'est-à-dire d'échanger, dans tous les sens du terme, mais aussi de comprendre les souffrances des autres et de partager des sentiments mutuels, la sympathie est présentée comme le meilleur moyen de rajuster les membres désarticulés du grand corps de la nation, mais aussi d'unifier les peuples opprimés, par-delà les frontières, dans la cause commune de la liberté.

Pour parvenir à réaliser ces utopies, les patriotes se présentent comme des « hommes sensibles ». À l'opposé des « manières » et de l'afféterie aristocratiques, au contraire des effusions ostentatoires du sentimentalisme, loin des affectations retenues et maîtrisées de la politesse bourgeoise, la libre expression de l'élan « naturel » des sentiments communs à tous les hommes est promue comme la marque des patriotes, présentés tels des êtres spontanés et authentiques. De son

côté, l'homme tranquille, timide ou insensible, est de plus en plus rejeté comme l'égoïste qui s'accommode ou tire profit de l'oppression. L'absence d'émotions et de sensations est de plus en plus critiquée comme une anomie ou une paralysie qui résulte de la soumission des esprits et des corps : l'anesthésie est une aliénation. Émanciper les hommes revient donc à leur faire retrouver leur véritable nature d'êtres sensibles. Il ne s'agit pourtant pas de régresser dans l'animalité ni la sauvagerie, ni de nier la force émancipatrice de la raison, mais de « revenir » à un état de primitivité civilisée, dont la « raison sensible » constituerait le point d'équilibre parfait. Parce qu'il fait preuve d'une compassion naturelle et désintéressée envers ceux qui souffrent, le philanthrope est donc l'homme idéal de la seconde moitié du XVIIIe siècle. À cette époque, la patrie ne désigne effectivement pas un pays « déjà là » qui séparerait les peuples : cette utopie vient de la projection de désirs communs, du rêve d'une communauté cosmopolite et affective susceptible de réunir tous les hommes épris de liberté au sein de vastes « fédérations », de « nations » ou d'« associations » ; déplorant comme Mirabeau que la nation ne soit qu'un « agrégat inconstitué de peuples désunis », beaucoup de patriotes tentent de réaliser ce projet au cours des « fédérations » du printemps et de l'été 1790, ces rassemblements spontanés de citoyens en armes, qui fraternisent, s'embrassent et prêtent serment ensemble au même moment, avec solennité et enthousiasme, en présence de leurs familles et de communautés villageoises entières. Le 23 mai 1790, à Rennes, le sergent-major Âgé traduit cette mystique politique amoureuse qui prend l'apparence d'un mariage civique et collectif : « Jurons de nous aimer, de nous défendre et de veiller à la conservation des jours précieux d'un roi-citoyen : prenons tous pour devise Amour de la patrie, Union et Liberté[56]. » Mais le sentiment d'aimer ceux qui s'engagent ensemble s'exprime aussi plus spontanément, au cours des événements les plus forts et incertains. Des individus jusqu'ici étrangers se rencontrent, s'entraident, partagent des sentiments extrêmes, dépendent les uns des autres pour leur propre vie et livrent leur intimité : une fois le danger écarté, ces nouveaux collectifs expulsent leurs peurs en se témoignant des marques d'affection et d'amour, de manière souvent exagérée, oubliant provisoirement les conventions habituelles.

Présent à Paris le 14 juillet 1789, le voyageur Campe s'étonne un peu de ce débordement d'amour et de joie : « Chacun prétendait faire partager à ses concitoyens son trop-plein de joie ; un doux et aimable sentiment de fraternité – s'il est permis d'user d'un mot nouveau pour parler d'une situation nouvelle – semblait régner sur cette ville immense[57]. » Peignant les préparatifs de la fête de

la Fédération, le peintre contre-révolutionnaire Béricourt se moque de ces gestes d'attention, dans lesquels il ne voit aucun sens politique, mais qu'il interprète comme les preuves de la dépravation et de la vulgarité populaires (ill. 14, « La fête de la Fédération »). Assouplissant les contraintes morales habituelles, les événements révolutionnaires ont évidemment favorisé les rencontres amoureuses et peut-être, par moments, une certaine liberté sexuelle. Pour autant, les sentiments d'affection collective exprimés pendant la Révolution vont bien au-delà de cette dimension individuelle et subjective. L'expérience commune de la peur, de la joie partagée devant les petites et grandes victoires ou de la douleur après les arrestations, les blessures ou la perte des « frères » et « amis » participe à créer des collectifs politiques, utilisant le langage de l'affection, de la fraternité et de l'amour pour rassembler et mobiliser au-delà d'eux-mêmes. La marche protestataire est peut-être le plus emblématique des moments qui soudent ces communautés affectives : les foules révolutionnaires s'éprouvent comme des foules sentimentales. Le 11 juillet 1789, lorsque se forme une manifestation de soutien aux soldats désobéissants, l'électeur de Paris Jean Dusaulx décrit précisément la manière dont de nouveaux collectifs se forment au rythme des démonstrations de joie et d'enthousiasme, tout en agrégeant des individus au départ sceptiques et peu convaincus, mais qui se laissent parfois gagner par l'effusion collective :

> Ils étaient plus de cent bien empaphés, bras dessus, bras dessous avec des gardes françaises, des femmes, des ouvriers. Ils disaient au public qui les regardait passer : nous sommes amis, ne craignez rien. On leur battait des mains. J'étais enveloppé dans cette foule, l'esprit contraint [...]. Je n'avais point du tout de plaisir, je vous jure, mais la joie était universelle parmi tout ce monde le long des rues et des quais. Il semblait que c'était une fête[58].

La violence des foules est devenue un cliché de la Révolution. Cependant, la très grande majorité des protestations collectives se déroulent plutôt dans l'enthousiasme ou la colère, sans violence cependant[59]. Lorsque celle-ci éclate, elle peut renforcer la cohésion affective des collectifs, mais jamais pour très longtemps : dès que la vie « normale » reprend son cours, les acteurs et témoins des massacres cherchent en général à se dissocier des gestes les plus violents. Produit de contextes très ponctuels, la solidarité entourant la violence collective ne résiste que très rarement à l'épreuve du retour à la vie normale.

Cette place nouvelle de la réciprocité affective dans la vie collective transforme l'exercice du pouvoir. Si plus personne ne croit sincèrement en la capacité du

roi à guérir les écrouelles, sa capacité à « soigner » les maux de ses sujets n'a pas vraiment disparu : le bon prince des Lumières reste fondamentalement celui qui sait prendre en charge les souffrances de ses sujets, écouter leurs angoisses, mais aussi souder le royaume par l'amour qu'il inspire et qu'il prodigue. Louis XVI le sait parfaitement lorsque le matin du 5 mai 1789, dans l'atmosphère cérémonieuse et tendue de la salle des Menus-Plaisirs, il ouvre son discours en prenant, comme d'habitude, ses sujets par les sentiments : « Messieurs, ce jour que mon cœur attendait depuis longtemps est enfin arrivé[60]. » Il est frappant de constater combien, jusqu'au dernier moment, beaucoup de Français expriment leur fervente demande affective envers le monarque, vu comme un père certes absent, voire indigne, mais que l'on aime à tout prix, que l'on cherche en permanence à disculper, jusqu'à parfois nier l'évidence de sa fuite en juin 1791. Il faut la force profonde de cet amour aveugle, sur lequel reposent les socles de la monarchie, pour que les moindres apparitions publiques de Louis XVI, ses plus petits gestes en direction de la Révolution puissent à ce point susciter des réactions d'extase collective. Le lendemain de la prise de la Bastille, venu à l'Assemblée sans apparat, le roi parvient, par son charisme, à faire oublier les rumeurs d'une imminente répression et revient au château de Versailles dans une atmosphère totalement extatique évoquant une intense scène d'amour (ill. 16, « Au début de la Révolution ») :

> [Les députés] qui sont près de lui forment une chaîne qui le préserve de la trop grande affluence. Souvent elle est rompue par le trop grand nombre de spectateurs qui tous veulent jouir de son aspect. Une femme se jette à ses genoux et les embrasse. [...] Les députés devaient accompagner le roi jusque dans son appartement, passer devant lui et sortir par l'œil-de-bœuf ; mais le monarque était tout en sueur et couvert de poussière : les flots du peuple qui se précipitait sur lui l'avaient extrêmement fatigué[61].

Les ressorts affectifs de la vie politique ne sont pas sans conséquence sur les rapports de genre. Les mots choisis par un collectif de femmes en janvier 1789 montrent la place que celles-ci s'assignent elles-mêmes dans le dispositif politico-sentimental de la monarchie :

> Nous voulons bien laisser aux hommes la valeur, le génie ; mais nous leur disputerons toujours le dangereux et le précieux don de la sensibilité ; nous les défions de mieux vous aimer que nous ; ils courent à Versailles la plupart pour leurs intérêts ; et nous, Sire, pour vous y voir, quand à force de peine et le cœur palpitant nous pouvons fixer un instant votre auguste personne, des larmes s'échappent de nos

> yeux, l'idée de Majesté, de Souverain, s'évanouit, et ne voyons en vous qu'un Père tendre, pour lequel nous donnerions mille fois la vie[62].

Certaines femmes retournent ces clichés de genre pour promouvoir leur rôle spécifique dans la Révolution : « [Les femmes] sont le premier mobile de la sensibilité parmi les peuples : et les peuples ont autant besoin d'être émus que d'être réglés », affirme un groupe de Lyonnaises en 1791[63]. Cette stratégie différentialiste ne sera cependant que peu payante : exclues du suffrage, les femmes verront leurs clubs fermés en octobre 1793 en raison de leur prétendue plus grande vulnérabilité aux passions.

> Dites-lui que son autorité est établie sur des bases inébranlables, puisqu'elle est établie sur notre amour ; dites-lui que quiconque voudrait faire soupçonner les sentiments de son peuple le trompe et le rend coupable envers la Nation ; dites-lui que le calme et la paix sont inaltérables tant qu'il nous chérira comme nous le chérissons, et que, comme rien ne peut nous faire changer à son égard, nous espérons qu'il continuera à être notre père et celui de toute la France[64].

Dès le mois de juillet 1789, avec ses mots prudents et mesurés, l'abbé Bertolio, tout à fait conscient de la nature familiale du pacte politique, démonte d'ailleurs parfaitement la réaction passionnelle que peut entraîner la rupture de la réciprocité sentimentale entre le roi et la nation. Très vite, le désaccord peut prendre le visage de la désaffection, du désamour et du ressentiment. Si jusqu'ici la haine du père indigne s'était le plus souvent traduite métaphoriquement à travers le fantasme de la mort accidentelle du roi ou, depuis les guerres de Religion, par celui du tyrannicide, les évitements et provocations de Louis XVI après sa tentative de fuite de juin 1791 sont vécus comme les trahisons ou abandons d'un père prêt à sacrifier ses enfants. De la même manière, les actes politiques de Marie-Antoinette s'effacent derrière les accusations morales et familiales : accusée de maltraitance et d'inceste lors de son procès (16 octobre 1793), la mauvaise reine est d'abord attaquée comme une mauvaise épouse et une mère indigne. Si elle inspire une réelle violence et provoque la guerre civile, cette déception sentimentale fournit aussi un terreau affectif pour la République : beaucoup d'indécis adhèrent par dépit à un nouveau régime qui, pendant longtemps, pâtira de son indétermination idéologique, mais surtout de son manque de ciment affectif.

D'ailleurs, dès le début, les sentiments d'amour pour le roi se transforment. Exprimant leur sentiment de vivre dans une période de « malheurs », les Français

se donnent pour objectif d'être enfin « tranquilles » et même « heureux » afin de retrouver un mythique paradis perdu. Cela commence par la famille : l'amour familial est considéré comme une des pierres de touche de la société civile : s'efforcer d'être de bons époux, une bonne mère, un bon père de famille, une bonne fille ou un bon fils constitue le gage le plus sûr de la cohésion nationale. Pourtant, le renoncement à l'amour privé pour celui du bien commun est également valorisé comme le summum de l'amour familial : après 1792, le thème du volontaire partant à l'armée pour défendre la patrie en s'arrachant des bras de sa femme et de ses enfants envahit les discours et les images. « Je ne sais si vous êtes amoureux, mais je sais bien que, dans les circonstances où nous sommes, si un honnête homme peut suivre les flambeaux de l'amour, ce n'est qu'après l'avoir allumé au feu sacré de la Patrie », écrit Madame Roland à Gilbert Romme[65].

Parce qu'elle intensifie les sentiments, qu'elle sépare plusieurs dizaines de milliers de familles et de couples pour des raisons très différentes mais souvent tragiques, la Révolution inspire un imaginaire de l'amour passionnel, fait d'un bonheur intense et sans espoir, profondément romantique. Rejoignant un thème récurrent de l'imaginaire occidental, les amours impossibles deviennent des métaphores des déchirements passionnels et des contradictions affectives que traversent ceux qui s'engagent dans les événements. Beaucoup de couples maudits traversent la Révolution : Lucile et Camille Desmoulins, Madame Roland et Buzot, Thérésia Cabarrus et Tallien, Basire et Etta Palm d'Aelders, Marat et Simone Évrard, Brissot et Félicité Dupont, Louvet et Marguerite Denuelle montrent combien, dans ses moments paroxystiques, la Révolution accélère la subjectivation des sentiments amoureux et promeut la passion intense et douloureuse. Cette beauté de la souffrance alimente un certain culte de la mort à deux : après 1792, même s'il est peu pratiqué, le suicide sentimental devient un idéal montrant la fusion de l'amour privé et public. En mai 1795, plusieurs Montagnards réussissent à se suicider ensemble avant d'être exécutés pour avoir cautionné les insurrections de mai 1795. La litanie de ces passions brisées par la force des choses engendre un sentiment de pathétique et de tragique s'inscrivant dans une tradition littéraire occidentale de long terme. Au-delà du changement de régime, un des buts poursuivis par les révolutionnaires, de leur aveu, c'est le retour à un bonheur commun et individuel, issu de l'engagement réciproque de sujets consentants formulé lors d'émouvantes et solennelles prestations de serment. Expressions écrites de ce contrat collectif, les lois ne doivent pas seulement être comprises mais sincèrement aimées par les bons citoyens, dont on attend, surtout en période

de guerre civile, qu'ils leur expriment un attachement personnel et sans conditions. « On a cherché à consommer la Révolution par la Terreur. J'aurais voulu la consommer par l'amour », regrette Vergniaud[66].

Surtout, la redistribution du pouvoir se vit comme une reconfiguration amoureuse. Le roi se voit rapidement contraint de partager l'amour du peuple avec les nouveaux héros de la nation : les soldats qui refusent de tirer sur la foule, les vainqueurs de la Bastille, ceux qui sont blessés ou tués dans les événements ou qui, comme le maître de poste Drouet à Varennes, se distinguent par leur courage, sont sincèrement adulés. De leur côté, les députés reçoivent de véritables déclarations d'amour. Robespierre reçoit même une demande en mariage de la part d'une veuve de Nantes : « Tu es ma divinité suprême et je n'en connais pas d'autre sur la terre que toi. Je te regarde comme mon ange tutélaire et ne veux vivre que sous tes lois[67]. » Aimés pour leur courage et leur rôle dans la Révolution, les députés sont aussi touchés par les nouveaux mécanismes de célébrité de la balbutiante société du spectacle[68]. C'est le cas de Necker, de La Fayette, de Desmoulins et surtout de Mirabeau, qui, jusqu'à sa mort en 1791, devient l'homme le plus « populaire » (c'est-à-dire, selon le nouveau sens du mot, « aimé par le peuple ») de la Révolution française : sa force physique, son éloquence, sa réputation sulfureuse, son libertinage bien connu ainsi que sa laideur même inspirent une fascination qui révèle, comme Sade l'exprime de manière provocatrice, combien l'expérience de la Révolution dégage les énergies amoureuses et même sexuelles. Maniant la scatologie et les allusions sexistes, le sans-culotte se décrit volontiers comme un « fouteur » compulsif. Parce qu'elle dérégule les mécanismes de contrôle social et moral, parce qu'elle est l'occasion d'exalter un idéal de virilité masculine, la Révolution excite les pulsions sexuelles et favorise les violences envers les femmes[69]. Les trajets des condamnées en charrette, vêtues d'une simple chemise, attachées et soumises aux regards de la rue, les procès et les exécutions publiques de femmes sont vécus et décrits comme de véritables exhibitions sujettes au voyeurisme.

En 1793, Charlotte Corday, l'assassin de Marat, devient ainsi le miroir des fantasmes masculins : associant jeunesse et morbidité, émotivité et sang-froid, innocence et violence, la meurtrière ne laisse personne indifférent et inspire une série de coups de foudre dont certains ne se relèveront pas. Frappé en voyant passer Corday sur la charrette, le député mayençais Adam Lux demande de se faire guillotiner en son honneur, ce qui est chose faite le 4 novembre 1793. Pour certains, cette réaction prouve combien la révolution dérègle les rapports de genre : « Ce maniaque [a été] électrisé par la beauté de Charlotte et par sa contenance ferme[70]. »

La Révolution est aussi une libération d'une libido collective et politique, dont la maîtrise devient un enjeu du pouvoir : dès le début de la Révolution, seules les lettres d'éloge et d'enthousiasme sont lues au début des séances de l'Assemblée nationale, afin de mettre en scène l'amour du peuple pour ses représentants. Dans l'Assemblée même, qui fonctionne comme un véritable chaudron émotif, les débordements d'amour alternent avec les situations les plus violentes et conflictuelles : le matin du 7 juillet 1792, alors que la décision de mettre la patrie en danger provoque des débats plus qu'animés, le député Adrien Lamourette propose aux élus de s'embrasser. Répondant à l'élan d'enthousiasme et d'unité des débuts, l'événement provoque une ferveur collective jamais vue depuis la nuit du 4 août 1789. Mais qui est dupe ? Comme les embrassades ritualisées de la fête de la Fédération, le bien nommé « baiser Lamourette » montre à quel point de telles démonstrations d'affection ne fabriquent, au-delà de leur mise en scène, qu'une unité de verre. De fait, à l'été 1792, ces accolades et baisers savamment médiatisés ne font pas beaucoup illusion[71].

Mais plus que l'amour, dont les effusions inquiètent ceux qui craignent une dissolution des mœurs, c'est l'amitié qui est valorisée comme la véritable affection révolutionnaire. Contre les démonstrations codifiées de la société d'Ancien Régime, la Révolution implique une morale du sentiment : le bon citoyen est celui sur lequel on peut compter, vertueux et authentique, c'est l'ami[72]. Issue du stoïcisme, revendiquée et pratiquée par les patriotes américains et européens des années 1770-1780, la relation d'amitié concrétise de manière sensible le principe égalitaire sur lequel la nouvelle société civile doit se fonder car elle repose sur un lien social désintéressé, authentique et réciproque. Remplaçant le clientélisme, l'obligeance et la déférence, le sentiment d'amitié est de ce fait, avec l'amour et la compassion, considéré comme une des premières vertus civiques, néanmoins dominées par les valeurs masculines : la solidarité entre égaux se pense bien plus comme une « fraternité » que comme une « sororité ».

En période de guerre civile, les preuves d'amitié valent profession de foi politique et, par contrecoup, les limites du cercle amical définissent le monde des ennemis. L'amitié est assez importante pour que Saint-Just lui consacre un chapitre de ses *Fragments sur les institutions républicaines* (1800) : « Celui qui dit qu'il ne croit pas à l'amitié, ou qui n'a point d'amis, est banni. » Plus la révolution se radicalise, plus la guerre civile s'étend, plus l'amitié prend d'importance : la popularité de Marat lui vaut d'être surnommé, comme on l'a vu, l'« ami du peuple », concurrençant l'« ami du roi » de l'abbé Royou. Pourtant, l'amitié a ses limites et fait les frais

des tensions qui traversent la Révolution, pendant la dictature et la guerre civile (1793-1794). L'amitié ne doit pas être la préférence : parce qu'elle peut fausser le principe d'égalité, elle ne doit pas être personnelle ni privée mais politique et publique ; comme la fraternité, elle est supposée désigner la solidarité politique entre les individus et les peuples au-delà de leurs différences. Surtout, cette inclination doit être retirée si les valeurs républicaines sont en danger : « J'ai été l'ami de Pétion, dit Robespierre ; dès qu'il s'est démasqué, je l'ai abandonné. J'ai eu aussi des liaisons avec Roland ; il a trahi et je l'ai dénoncé[73]. » Au plus fort de la guerre civile, les républicains se reconnaissent en donnant des preuves d'amitié, l'antagonisme « ami/ennemi » séparant les camps politiques de manière manichéenne. La correspondance brûlante échangée entre Doin fils et Chaumette, les multiples déclarations publiques d'amitié virile entre « frères » et la promotion de martyrs éphèbes comme Bara ou Viala en 1794 déplacent les conventions de genre : ces manifestations d'amitié et d'amours masculines sont d'ailleurs rapidement attaquées par les révolutionnaires radicaux, qui mettent en exergue leurs attributs virils, mais aussi par les révolutionnaires plus conservateurs ou les contre-révolutionnaires, qui critiquent la décadence des mœurs. C'est pourquoi, dès avant le Directoire, la stabilisation de la Révolution passe par une remise en ordre des affinités échangées, entre membres du même sexe ou de sexe opposé.

Après 1794, la volonté de stabiliser la Révolution et de limiter les effusions affectives se traduit par une incitation à la privatisation des sentiments amoureux : plutôt que dans l'espace public et la vie politique ou militante, les citoyens sont invités à réinvestir leur affection au sein de l'espace domestique et de la famille patriarcale, vue comme la cellule de base de la société civile et dans laquelle chaque membre tient une place assignée selon son âge et son genre. Auparavant valorisé, le renoncement à la vie familiale est désormais moins bien vu. Élevées au sein de la famille, perçues comme plus influençables et sujettes à l'exaltation, les filles de la bourgeoisie sont mises à l'abri des secousses émotionnelles : « Le grand secret de l'éducation des deux sexes, et surtout du sexe dont les mœurs ont le plus d'influence dans la société, c'est de mettre à l'abri des séductions, c'est d'écarter de lui tous les objets capables d'éveiller l'imagination et les sens », note le Lyonnais Antoine Morand[74] ; quant aux garçons, il s'agit d'en faire des futurs hommes raisonnables, dociles et respectueux de l'autorité[75]. Mais, si la Révolution se vit dans l'amour et les débordements d'affection, elle se traverse aussi dans les larmes, les souffrances et le deuil.

Deuils et souffrances révolutionnaires

Le 12 juillet 1789, c'est par un deuil que commence la révolution populaire. Celui d'un mort politique : Necker[76]. Après avoir appris l'éviction du ministre en qui ils plaçaient leurs espoirs, plusieurs milliers de patriotes organisent une manifestation pour demander son rappel. La Révolution est un deuil continuel. Des pompes funèbres des premières victimes de la Bastille aux funérailles de Turenne, en passant par les panthéonisations et les fêtes en l'honneur des martyrs de la République, les larmes et les enterrements rythmeront les émotions collectives, les communautés politiques s'éprouvant régulièrement comme des communautés afflictives. Le 18 juillet 1789, organisé à Saint-Séverin, l'enterrement de Charles Dusson, mort le 14, est la première de nombreuses cérémonies funéraires : la nouvelle société civique naît dans le sang, le deuil et les larmes. L'exhibition de la souffrance de ceux qui sont blessés ou morts au nom de la Révolution vise à indigner et à rassembler : dès le 14 juillet 1789, les blessures reçues à la Bastille par Jean-Baptiste Cretaine, âgé de 60 ans, sont représentées sur les images immédiates comme les preuves irréfutables de la violence de l'Ancien Régime (ill. 17, « Le sang des martyres »). En 1799 encore, le spectacle des souffrances du peuple continue d'être utilisé dans la culture radicale : le 18 juillet, alors que la guerre fait rage en Italie, le démocrate Victor Bach propose d'honorer les soldats républicains en organisant des fêtes lors desquelles leurs camarades mutilés tiendraient une place de choix. Survenant dans des moments de forte tension, les morts violentes précitées de Le Peletier de Saint-Fargeau et de Marat mais aussi celle de Joseph Chalier (17 juillet 1793) provoquent d'importants rassemblements spontanés : né d'une guerre civile, le régime républicain se forge aussi dans ces moments de tristesse. Si, de part et d'autre, la Révolution est souvent vécue comme une expiation collective, les contre-révolutionnaires se mobilisent autour des symboles les plus doloristes de la monarchie et de l'Église : le culte du Sacré-Cœur blessé de Jésus. Cousu sur les habits avec des symboles monarchiques, ce symbole valorise la souffrance comme une condition du rachat. Les contre-révolutionnaires morts sont célébrés comme de nouveaux martyrs chrétiens, tombés pour la défense de la foi. Assassinées ou exécutées, Marie Martin, Perrine Dugué, les « Vierges de Verdun » ou, plus connues, Marie-Antoinette et Charlotte Corday, associées au culte de Jeanne d'Arc, intègrent la longue liste des saintes martyres dont le culte renforce la cohésion de communautés entières, au-delà des solidarités locales ou régionales. En Vendée, la mémoire funèbre des victimes renforce

la détermination de celles et ceux qui s'engagent pour la défense de la « vraie religion », des solidarités locales et de la royauté.

Mobilisant de puissantes énergies collectives, cette culture victimaire fait l'objet d'intenses usages politiques. Alors qu'en 1789 les autorités nationales hésitent à honorer les victimes de la Bastille, afin de ne pas donner l'air de cautionner les violences qui ont éclaté lors de la journée du 14 juillet, d'autres s'engouffrent dans des stratégies compassionnelles politiquement peu risquées et localement plus payantes : quand, en décembre 1789, un certain Louis Michel Billon, vexé d'avoir été exclu de la garde nationale de Senlis, occasionne des dizaines de morts et blessés en faisant sauter sa maison, les membres de la municipalité envoient une demande de secours auprès de Necker, recensent le nombre précis d'« ayants droit », assistent à tous les enterrements et célèbrent les survivants comme des héros. À l'échelle locale, le partage politique des larmes est une consolation qui soude les communautés et conjure les peurs. Pendant la guerre civile, l'expressionnisme de la douleur est également un moyen d'exhiber ses convictions républicaines et d'écarter toute suspicion. Lors des funérailles de Marat, un homme pourtant très majoritairement décrié pour son radicalisme, il sera de bon goût de rivaliser de larmes et de lamentations pour en faire une victime consensuelle, incarnant le nouveau conformisme compassionnel. Associées à la fonction du « soin », les femmes sont invitées à jouer un rôle de premier plan dans ces manifestations : en juillet 1793, les « citoyennes républicaines révolutionnaires », elles aussi par ailleurs vues avec méfiance par nombre d'hommes et de républicains modérés, sont autorisées et même invitées à veiller le corps de l'ami du peuple et tiennent le rôle des « pleureuses » dans le cortège funèbre. Marque de sensibilité et de l'attention au sort des malheureux, la compassion inspire un certain misérabilisme et invite même à célébrer la souffrance et le malheur comme les premières qualités républicaines. Soucieux de témoigner de leur vertueux malheur, beaucoup de révolutionnaires cultivent un réel masochisme politique : l'exhibition des plaies, des maladies et de l'épuisement provoqués par le dévouement à la Révolution installent la mortification au sommet des vertus révolutionnaires. L'éloge vibrant des maladies de Mirabeau, de Marat ou de Robespierre, mais aussi des morts violentes de tous les « bons républicains », est censé démasquer ceux qui se montrent trop insensibles aux malheurs des patriotes. Les fêtes organisées en faveur des martyrs mais surtout la « fête du Malheur », célébrant les pauvres, traduisent la force de ce dolorisme politique : vibrant au rythme de la politique compassionnelle, la République sociale se fonde sur un sentiment de dette envers

les relégués. La jouissance de la souffrance joue un rôle dans la fabrique d'une culture politique radicale : ainsi, l'aristocrate révolutionnaire Antonelle vit sa sexualité masochiste comme un renversement des rapports de domination et, de ce fait, comme une émancipation[77]. Instrumentalisées, les douleurs ne sont pourtant pas toujours feintes et peuvent révéler les pires inimitiés.

Haines politiques

Parce qu'elle libère ou réveille les conflits fratricides, la Révolution est aussi vécue comme une explosion des conflits : la montée de la peur et la chute de l'autorité favorisent l'apparition d'une haine débridée, provenant du sentiment que plus personne n'est capable d'arbitrer les abus ni les différends particuliers. Dès l'été 1789, l'obsession des députés de repousser les revendications sociales engendre des processus de radicalisation et attise les conflits collectifs. Omniprésente depuis le début de la Révolution et décrétée le 14 septembre 1791, la volonté d'amnistier les contre-révolutionnaires crée un ressentiment envers les élus et une haine politique populaire à éteindre. Bien des assassinats, lynchages et massacres, décrits comme des explosions de sauvagerie désordonnée, reflètent en réalité la volonté du peuple de suppléer à la justice instituée[78]. Souvent accompagnés de cris de fureur, d'insultes et de gestes d'une extrême cruauté, les pendaisons, promenades macabres et simulacres de rituels judiciaires rendent ces moments à la fois totalement improvisés et néanmoins vécus dans l'impression d'une répétition ritualisée. Inexplicable dans le temps très court, la violence extrême s'explique donc mieux lorsqu'on la regarde sur le long terme[79]. Le 8 juillet 1789, un des tout premiers lynchages vient de la haine accumulée contre la police de l'Ancien Régime, dont l'un des membres est mis à mort par plusieurs dizaines d'individus qui, trop habitués à la corruption policière, refusent de le livrer aux autorités et retournent contre lui les gestes des supplices infligés aux criminels :

> Tous ceux qui avaient amené [...] l'observateur l'ayant fait déshabiller [...] refusent de consentir qu'il soit conduit en prison, s'opposent au guet à pied, à cheval, à des dragons et à des hussards, disant qu'ils voulaient faire justice eux-mêmes ; comme il leur échappe, ils le poursuivent jusque dans l'église des Petits-Pères de la place des Victoires, où ils lui coupent une oreille et des cheveux, le ramènent dans le jardin du Palais-Royal, l'accablent de coups de baguette, le plongent dans le bassin, l'y laissent assez longtemps pour s'en jouer, l'en retirent, le maltraitent de nouveau et l'y replongent encore, en continuant de lui prodiguer des coups

> de baguette ; enfin ils le forcent à monter en haut d'une échelle, pour que tout le monde le vît mieux[80].

« Les maîtres nous ont rendus barbares parce qu'ils le sont eux-mêmes[81] » : ainsi Babeuf justifie-t-il les violences non seulement commises mais véritablement retournées contre les vrais barbares : les représentants de l'Ancien Régime.

Si Bertier de Sauvigny compte parmi les premiers lynchés, c'est parce que l'intendant de Paris incarne, dans la mémoire collective, l'extrême violence de l'Ancien Régime : en juillet 1789, s'il est accusé de vouloir accaparer les farines et de vouloir affamer le peuple, c'est bien parce que quatorze ans plus tôt il avait réprimé sans pitié l'insurrection frumentaire de la « guerre des farines » (1775). Son cœur arraché est porté à l'Hôtel de Ville sur la table des électeurs de Paris. La Révolution est aussi vue comme une possible réparation des souffrances du passé parfois lointain : les violences collectives qui éclatent en 1790 à Montauban, à Albi, à Nîmes ou à Avignon sont dues au retour des protestants dans le jeu politique local, après les premières élections municipales. Dans ces massacres, la Révolution n'est pas la cause mais l'occasion d'une reprise de conflits communautaires non réglés depuis plus de cent ans. Encouragés par les autres, dégagés de l'empathie minimale à l'égard de l'ennemi, des individus répugnant ordinairement à la violence commettent alors des actes de cruauté inimaginables, torturant, démembrant, exhibant les morceaux d'un corps honni comme de macabres trophées. Le 17 avril 1792, l'ancien maire de Romilly décrit comment les catholiques « ayant égorgé un homme qui venaient de voler lui [ouvrent] le ventre… en arrachent les entrailles… les font rôtir et… les mangent[82] » : dans ces cas de haines accumulées, la manducation collective de certaines parties du corps de l'ennemi, parfois réellement pratiquée mais plus souvent fantasmée, provoque l'horreur chez les observateurs lointains mais exprime quelque chose de cette insupportable culture des haines intestines qui opposent des populations depuis des générations.

Devenue l'emblème de la monstruosité aristocratique et de l'influence délétère des femmes à la cour, la princesse de Lamballe sert de défouloir aux haines révolutionnaires, son massacre étant perpétré et mis en scène comme une véritable punition ritualisée, qui permet aux assassins d'un jour d'ignorer leur extrême cruauté et de la transformer en juste vengeance[83]. Le 3 septembre 1792, celle qui fut une des plus grandes dames du royaume est massacrée par des hommes dans la rue avec une cruauté peu commune :

> Elle reçut derrière la tête un coup de sabre qui lui enleva son bonnet. [...] Un autre coup de sabre l'atteignit à l'œil ; du sang jaillit ; sa robe en était maculée. Elle aurait voulu tomber, se laisser mourir, mais on l'obligea à se relever, à marcher sur les cadavres, et la foule, muette, assistait au massacre. [...] Transpercée de coups de sabre, de pique, elle n'était plus qu'une chose informe, rougie de sang, méconnaissable [...]. Un garçon boucher, dénommé Grison, lui coupa la tête avec son couteau de boucherie[84].

Ranimée en permanence pour qu'elle se voie elle-même mourir, la princesse de Lamballe est massacrée sous la forme d'une punition ritualisée.

La Révolution est aussi l'occasion d'une libération des haines coloniales. Attisant les pires fantasmes, les violences perpétrées par les insurgés noirs des colonies sont pourtant bien moins massives et atroces que celles que commettent les Blancs : si la vengeance explique évidemment que les révoltés incendient les plantations et habitations, vus comme des lieux d'oppression, ou s'attaquent aux propriétaires, c'est bien la peur et les préjugés raciaux et d'une « destruction des Blancs » qui motivent les massacres de masse de civils et de prisonniers, ainsi que les tortures d'une exceptionnelle violence à l'encontre des populations noires. La violence collective, vécue comme un rétablissement de la morale et de la justice, voire comme une réparation symbolique, conduit souvent à un apaisement provisoire. Contrairement aux clichés de la « fureur » ou de la « rage » des « foules révolutionnaires », beaucoup de tueries se déroulent d'ailleurs dans un calme relatif et avec une surprenante lenteur, en net décalage avec l'horreur des actes qui sont réellement commis. Ainsi, ceux qui massacrent les prisonniers en septembre 1792 sont des individus assez sûrs de leur bon droit, agissant avec sang-froid, comme s'ils accomplissaient leur devoir. L'indifférence des massacreurs cache un sentiment de soulagement : à la fin de l'été 1792, les groupes radicaux ont le sentiment d'être désormais les seuls à pouvoir sauver la Révolution, pensant leur intervention non seulement inéluctable mais surtout la plus juste au regard des menaces extrêmes qui pèsent sur la République, alors que le duc de Brunswick menace de détruire Paris. Souvent héritées, entretenues par des mémoires collectives étouffées ou refoulées sous la monarchie absolue, de multiples pulsions de vengeance font donc retour et se libèrent d'une manière particulièrement violente, la Révolution laissant s'exprimer une soudaine « impatience » du massacre.

Tant bien que mal, les autorités tentent de satisfaire et d'encadrer cette attente d'une purge ou d'une réparation, en particulier lors des décapitations à la guillotine, dont la dramaturgie doit à la fois faire jouir et frémir les spectateurs, conscients

de participer à une régénération collective. Fréquemment, des femmes trempent des bouts de tissu dans le sang qui ruisselle sous l'échafaud. Plus le condamné est important, plus le geste s'avère réparateur. Ainsi, lors de l'exécution de Louis XVI, le journaliste des *Révolutions de Paris* décrit une scène étonnante : « Un citoyen monta sur la guillotine même et, plongeant tout entier son bras nu dans le sang de Capet, qui s'était amassé en abondance, il en prit des caillots plein la main, et en aspergea par trois fois la foule des assistants, qui se pressaient au pied de l'échafaud, pour en recevoir chacun une goutte sur le front. Frères, disait le citoyen en faisant son aspersion ; frères, on nous a menacés que le sang de Louis Capet retomberait sûr nos têtes : eh bien ! qu'il y retombe ; Louis Capet a lavé tant de fois ses mains dans le nôtre ! Républicains, le sang d'un roi porte bonheur[85]. » Moments de magie collective, ces spectacles sont censés neutraliser les peurs et laver les souffrances passées : au printemps 1794, lors de l'exécution des hébertistes, un inspecteur de police décrit comment les spectateurs tentent de « lire sur la physionomie des condamnés pour jouir, en quelque sorte, de la peine intérieure dont ils souffraient ; c'était une espèce de vengeance dont ils prenaient plaisir à se procurer[86] ».

Face aux violences de guerre civile, dans lesquelles les corps-à-corps, la cruauté et le spectacle de la souffrance sont recherchés pour leur pouvoir réparateur, la violence d'État tranche au contraire par la volonté de dépassionner le maintien de l'ordre. De la répression des émeutes Réveillon (avril 1789) à celle des quelque trois cents royalistes du 13 vendémiaire an IV (5 octobre 1795), en passant par l'élimination des dizaines de pétitionnaires cordeliers au Champ-de-Mars (17 juillet 1791), la violence d'État frappe par son caractère méthodique, protocolaire et insensible, l'élimination des hors-la-loi se faisant à distance des corps, lors de fusillades massives, dans lesquelles les victimes sont collectives et anonymes.

Les trente-cinq à quarante-cinq mille exécutions des années 1793-1794 n'inventent donc pas la violence politique, même si leur répétition et leur ritualisation permettent aux haines de s'exprimer et de se canaliser au sein d'un cadre légal. Robespierre assume cette répression avec une sorte d'impartialité détachée de tout sentiment : « Je n'ai pour Louis ni amour ni haine, je ne hais que les forfaits », affirme-t-il lors du procès du roi[87]. Si l'ethos révolutionnaire promeut certaines haines, ce ne sont donc pas les haines privées qui inspirent la jalousie, l'ambition ou la vengeance, rejetées comme des passions à inhiber, mais les haines publiques contre tout ce qui menace la Révolution : les factions qui divisent, les ennemis du peuple, au premier rang desquels les Anglais. Présente depuis

longtemps, l'anglophobie est politiquement instrumentalisée entre 1793 et 1794 pour souder les Français autour de la République : « C'est dans ma haine pour son gouvernement que j'ai puisé celle que je porte à ce peuple ; qu'il le détruise donc, qu'il le brise. Jusqu'alors, je lui voue une haine implacable », affirme Robespierre le 30 janvier 1794[88]. Quatre mois plus tard, Barère propose dans le même esprit de définir la générosité envers les Anglais de « crime de lèse-humanité »[89]. Cette haine transforme-t-elle les soldats français lorsqu'ils s'engagent dans les chemins creux du bocage vendéen ou qu'ils se battent aux frontières contre les armées des différentes coalitions ? La diabolisation de l'ennemi et les appels à l'extermination galvanisent les soldats républicains, expliquent leurs succès au départ impensables et raffermissent la terreur qu'ils provoquent au sein des armées européennes, parfois renforcée, comme dans le Palatinat, en Suisse, en Espagne, dans le Brabant ou aux Provinces-Unies, par la mémoire des exactions passées. Affichées et mises en scènes, ces haines politiques n'empêchent pourtant pas la plupart des populations de continuer, particulièrement dans les régions frontalières, d'entretenir des relations routinières avec leurs partenaires britanniques habituels. Mais, si la Révolution débride les haines communautaires et politiques, elle se vit aussi à travers une alternance de joies et de déceptions, propre aux processus de transition politique.

Joies et mélancolies révolutionnaires

La Révolution comme jouissance

Le 15 juillet 1789, le roi vient de promettre aux députés qu'il renverra les troupes massées autour de Paris. Forçant la voix au milieu des hourras, le président de l'Assemblée nationale annonce alors, ému : « M. Le Blanc, député de Besançon, est mort. Sa perte doit être d'autant plus sensible à l'Assemblée qu'elle a été hâtée par la joie qu'a éprouvée ce député, aussi instruit que sensible, en apprenant que le roi est détrompé[90]. » Au même moment, d'autres députés s'évanouissent de joie. À lire les récits laissés par les témoins, les joies sincères et extrêmes semblent avoir fait le quotidien des premiers mois de la Révolution.

« Nous pleurons tout bonnement d'une joie inexprimable et comme des personnes dont l'âme, peu accoutumée au bonheur, n'est pas assez forte pour supporter l'émotion que cause un nouvel ordre des choses si étrange », affirme le député Gaultier de Biauzat[91] : la Révolution donne lieu à de réelles explosions d'enthousiasme. Les votes les plus importants de l'Assemblée nationale, les

moments d'unité, les victoires militaires ou de paix déclenchent presque toujours de fortes manifestations de joie, d'effervescence et même d'euphorie collective, dont l'intensité est proportionnelle au sentiment d'avoir trop longtemps attendu, douté ou souffert. Certains de ces moments sont véritablement spontanés : les événements les plus graves s'accompagnent souvent de fêtes improvisées, rassemblant les populations autour de danses, de chants, de bals champêtres ou, quand elles sont un peu plus prévues, d'illuminations, de jeux nautiques et de mâts de cocagne, autant de pratiques relevant des habitudes festives populaires. Surtout, beaucoup de « crises » très graves débouchent sur des débordements de liesse et de joie, la jouissance compensant en quelque sorte l'accumulation de tension, d'angoisse, de colère et de douleur. Quatre jours après la prise de la Bastille, lorsqu'une délégation de plusieurs dizaines de députés part de Versailles pour aller rassurer les Parisiens sur le sort de l'Assemblée nationale, ceux-ci sont accueillis dans une atmosphère d'ivresse collective : « Tous ont traversé la ville à travers les flots d'une multitude paisible, mais ivre de joie [...]. Les hommes, les femmes, les enfants de tous les rangs, de tous les âges, se pressaient pour les voir, les embrasser, les toucher, leur baiser les mains[92]. » Laisser éclater sa joie est un comportement plus politique qu'il n'y paraît : c'est affirmer sans crainte, voire avec un peu d'autopersuasion et de provocation, la victoire de la Révolution : « Le peuple [...] a fait des feux de joie et il a tiré un nombre prodigieux de fusées devant le Palais-Royal et le Contrôle général ; toutes les maisons adjacentes ont été illuminées ; les habitants de ces maisons étaient aux fenêtres et applaudissaient aux éclats [...][93]. »

Constamment utilisés, le feu de joie, le pétard et les artifices traduisent parfaitement cet expressionnisme révolutionnaire à la fois solennel et bravache, la surenchère de lumière et de bruit visant, dans une optique opposée des démonstrations de puissance des fêtes de l'Ancien Régime, à conjurer la peur, intimider les ennemis et donner du courage. Associée aux vertus régénératrices de l'électricité et du magnétisme animal, la pyrotechnie est en effet louée pour sa capacité à électriser les sensibilités. Souvent agrémenté de pantomimes, le spectacle du feu d'artifice, comme celui de l'aérostat, est réputé faire converger les émotions et pousser les citoyens spectateurs, dynamisés par une énergie invisible, à s'unir et transformer le monde. Dès 1789 et 1790, les « patriotes » se rassemblent autour d'« autels de la patrie », les décorent de symboles religieux, les font bénir, y célèbrent des messes avant et après 1793, s'y rassemblent pendant les fêtes, y prêtent serment, y déposent des offrandes, chantent des hymnes... Non loin, l'arbre de la liberté contribue à modeler un nouveau paysage politique, marqué par la joie et la

dimension festive, ainsi que par les traditions religieuses. Décoré de rubans et de symboles, coiffé d'un bonnet, cet arbre devient le totem des communautés politiques, concentrant les rituels collectifs mais aussi les plus graves tensions. Centre de gravité des danses et chants patriotiques, il aimante la communauté villageoise, unie par le partage des réjouissances. Inspiré des mâts de cocagne et des mais – arbres sur lesquels sont pratiqués des rituels collectifs au printemps, au sein des communautés villageoises –, souvent planté dès l'été 1789 dans des lieux chargés de signification politique, visible de loin, il symbolise rapidement l'énergie insurrectionnelle de la nouvelle communauté civique qui s'affirme à côté du campanile, du beffroi ou du clocher. Concentrant tous les affects, il focalise de ce fait les actes de résistance contre la Révolution, les gestes iconoclastes et les conflits communautaires.

Ces attentats sont ressentis comme des chocs qui déclenchent des réactions disproportionnées : à la suite de l'arrachage d'un arbre de la liberté, la commune de Bédouin (Vaucluse) est déclarée en état de contre-révolution en 1794, soixante-trois de ses habitants sont condamnés à mort et des quartiers entiers sont rasés. Reposant sur la forte implication des participants, se déroulant souvent en plein air, ces instants de liesse imprévus affirment une certaine dignité de la culture populaire et démocratique, opposée aux lourdes mises en scène des entrées royales, des naissances et mariages princiers, des cérémonies municipales ou des fêtes religieuses, dont les protocoles réglés au geste près servaient de miroirs aux inégalités de la société d'ordres.

Le modèle de cette fête révolutionnaire, au cours de laquelle se tisseraient de nouveaux liens politiques et sociaux, c'est la fête fédérative[94]. Noués pendant le printemps et l'été 1790, les pactes fédératifs font de la nation naissante la réunion de communautés affectives emboîtées, depuis la famille jusqu'à une patrie en expansion permanente. Prêté en présence de prêtres, le serment de rester unis et de défendre les valeurs de la Révolution est ressenti comme un engagement très fort. Rassemblés à la limite des villes, des hommes en armes sont célébrés dans la communion et l'enthousiasme comme les protecteurs de la cité par les femmes, les enfants et les autres hommes exclus de la conception sélective de la citoyenneté active. À Rennes, le 23 mai 1790, des milliers d'hommes, réunis en « armée civique » sur le champ de Montmorin, prêtent serment, au rythme des décharges d'artillerie, des applaudissements et des hourras des nombreux spectateurs :

> [Nous] jurons d'être fidèles à la Nation, à la Loi et au Roi, et de maintenir de tout notre pouvoir la Constitution du Royaume, de demeurer constamment unis, de

> nous prêter réciproquement tous les secours qu'exige la fraternité, de dénoncer avec confiance et de réprimer avec courage tous les actes illégaux qui blesseraient l'utilité publique, compromettraient les droits des citoyens, et de faire cause commune avec nos Camarades armés qui accèdent ou accéderont à la fédération générale des forces de l'Empire [...][95].

On le voit : la joie révolutionnaire est très vite instrumentalisée. Dans les tribunes, parmi les silencieux qui n'assistent pas à la fête ou ceux qui sont entrés en lutte contre le régime ou qui sont même impliqués dans des dynamiques de guerre civile, la vibration est loin d'être partagée par tous. L'unanimisme émotif des Fédérations est largement factice, la fête du 14 juillet ayant été savamment préparée pour canaliser les émotions collectives et délivrer un message consensuel, si bien que l'enthousiasme unitaire tient souvent du conformisme et de l'injonction politique. Les doutes soulevés par la pluie battante ce 14 juillet 1790 renvoient aux critiques du journaliste Loustalot, fustigeant un « peuple d'idolâtres, qui ne voit, dans cette fête, que M. de La Fayette, puis le roi, et qui ne se voit point lui-même[96] ». De fait, pour la grande majorité de ceux qui se rendent au Champ-de-Mars ce jour-là, la fête se réduit à une interminable attente et à un spectacle confus, dont beaucoup, éloignés de la scène principale et relégués au rôle de spectateurs, se sentent exclus. Les contre-révolutionnaires ne s'y trompent pas : cette fête célèbre autant qu'elle enterre l'illusion de l'unité. Dans les foules révolutionnaires, les sceptiques prennent rapidement leurs distances, parfaitement conscients du piège politique qui se joue dans de tels moments. Pendant les mois qui précèdent le 14 juillet 1790, les réticences se concentrent sur les techniques spectaculaires comme les feux d'artifice, accusés de ne rechercher que l'admiration des spectateurs, ainsi placés en position passive. Surtout, pendant la guerre civile, de nombreux Français savent parfaitement que la réjouissance et le rassemblement relèvent d'une véritable injonction, notamment lors des enterrements des « martyrs » et des grands anniversaires. Devant le deuil et la célébration des « acquis » révolutionnaires, il vaut mieux feindre l'adhésion afin de ne pas être qualifié de suspect ou d'ennemi du peuple. Les funérailles de Marat, organisées le 16 juillet 1793, sont ainsi utilisées pour démasquer ceux qui ne viennent pas, qui ne pleurent pas assez ou qui se tiennent trop en retrait, et qui feront l'objet d'une véritable vague d'arrestations au cours des semaines suivantes. Dans de tels moments, « être républicain », c'est, au moins, se conformer aux émotions attendues, c'est pleurer un « ami du peuple » lissé et aseptisé. Sous le Directoire, les populations des républiques sœurs ou des contrées conquises par les

armées françaises ne s'y trompent pas. Résister aux Français, c'est aussi refuser la manipulation des émotions. Le 29 novembre 1798, l'observateur al-Jabartî se moque ainsi de l'échec d'un lancer d'aérostat organisé par les Français dans l'Égypte occupée : « [Ils avaient raconté] qu'une sorte d'embarcation se déplacerait dans les airs grâce à la merveille de la technique. [...] En fait, ce ne fut pas plus qu'un cerf-volant, tel qu'en fabriquent les valets aux jours de fêtes publiques et de divertissements[97]. »

Ainsi, même si ces fêtes sont instrumentalisées, elles ne sont pas toujours naïvement subies par les populations, qui les détournent régulièrement. Le 4 mai 1789, lors de la procession marquant l'ouverture des États généraux, les silences et interventions du public refusant de se prêter au jeu de la fête royale traduisent l'effritement de l'autorité politique : « En sortant de l'église, pas un mot d'applaudissement à la Reine, qui est restée au moins quatre minutes dans sa voiture sans la faire avancer, peu au Roi, beaucoup à M. d'Orléans, qui, pendant tout le cours de la procession, n'a cessé d'en recevoir[98]. » Fêtes du consensus par excellence, les deuils publics, visant à faire taire les dissensions sous l'autorité du recueillement, laissent pourtant également pointer les conflits et prises de parole. Si la panthéonisation de Mirabeau, un des hommes les plus populaires de son temps, réussit presque à faire l'unanimité, celle de Voltaire, organisée le 11 juillet 1791, dans le contexte très tendu succédant à la fuite du roi, provoque au contraire de vrais déchirements. Même s'il n'est jamais que chimérique, l'unanimisme visé par la politique festive ne cesse de se craqueler au fur et à mesure de la radicalisation politique[99].

Organisés sous la République comme les principaux moments de la régénération sociale, les rassemblements festifs deviennent donc des champs de bataille politiques. Plus les violences augmentent, plus les fêtes sont organisées pour rétablir l'ordre : le 3 juin 1792, la « fête de la Loi » rend ainsi hommage à Jacques Guillaume Simoneau, le maire d'Étampes, massacré après avoir été accusé de spéculer sur la pénurie alimentaire. Ces jouissances fabriquées culminent lors des fêtes anniversaires. Préparée avec soin, la fête de l'Unité qui s'est tenue le 10 août 1793 pour célébrer la chute de la monarchie (10 août 1792) est aussi l'occasion, deux mois après le coup d'État perpétré par les Montagnards le 2 juin, de compter les partisans de la nouvelle Convention. Fréquentes et très nombreuses, mobilisant des populations entières, engendrant des coûts souvent faramineux dans des temps d'urgence politique, militaire et alimentaire, les fêtes constituent, à bien des égards, un luxe ou une anomalie qui peut sembler

irrationnelle dans un temps de révolution. Parce qu'elles testent et réajustent en permanence les tensions politiques, elles jouent en réalité un rôle essentiel au maintien de la cohésion collective et à la mise en scène de l'adhésion politique. Marquées par une esthétique opposée à celles du rococo et du baroque, du luxe et de l'ostentation de l'Ancien Régime, les fêtes de la Révolution aspirent, surtout entre 1793 et 1794, à former un nouveau goût populaire, envisagé comme un substrat culturel de l'homme nouveau : avec leurs décors de carton-pâte, ces fêtes expriment une conscience de la fuite du temps ; elles mettent en scène une « politique du provisoire » assez puritaine, tournée contre l'ostentation et la monumentalité des fêtes de la monarchie absolue.

Et pourtant, l'utopie de la fusion collective n'est que provisoire. Avec le succès des jardins payants comme le Vauxhall, l'Élysée ou le Tivoli, le Directoire se traduit par une privatisation, une marchandisation et une dépolitisation des réjouissances collectives, qui redeviennent des marqueurs sociaux : en 1797, afin de pouvoir vibrer au son et à la lumière du même feu d'artifice que celui qui vient d'être tiré devant l'ambassadeur ottoman, il faut s'acquitter d'un billet d'entrée de 3 livres. Un peu racoleuse, la culture festive de cette bourgeoisie urbaine évolue vers un divertissement distingué aux émotions savamment orchestrées, déconnecté de visées civiques et intégratrices, les fêtes officielles visant désormais à mettre le peuple à l'abri de ses passions naturelles et mal contrôlées. Pour les idéologues, qui inspirent la politique éducative et artistique du Directoire, les fêtes décadaires doivent être les moments privilégiés de l'éducation civique : « Ne perdons jamais de vue que le premier objet de l'institution des *fêtes décadaires* doit être la propagation des connaissances utiles. L'enfant a ses écoles ; l'homme doit avoir les siennes », affirme un article de *La Décade philosophique*, le 20 décembre 1797. Lors de ces célébrations, l'admiration des bustes de personnages célèbres est censée guider les êtres faibles. Toutefois, même les républicains les plus conservateurs savent bien que le culte de la personnalité est un danger pour les sociétés en révolution, dont l'inévitable désorganisation renforce la tentation de l'homme providentiel. Aussi cette admiration doit-elle rester tout intérieure : « On doit aimer les vertus, et les adorer dans son cœur, mais non leur rendre un culte extérieur et réel », précise le même article. Reposant sur un savant équilibre entre hymnes chantés collectivement, prières individuelles et lectures de règles de morale et des textes fondamentaux de la République, les cultes décadaires, cependant peu suivis, traduisent parfaitement l'utopie politique consistant à faire reposer l'adhésion républicaine sur une religion civile bien tempérée.

Ceux qui veulent stabiliser la Révolution n'ignorent rien de la puissance critique du rire[100]. Cette dérision, c'est celle de la Contre-révolution, issue de l'ironie ou du persiflage nobiliaire, s'exprimant dans la satire d'un Rivarol ou les féroces caricatures de l'Anglais James Gillray, qui, ridiculisant les jacobins et sans-culottes, sont massivement diffusées sur le territoire français pour déstabiliser les premiers. « Notre dessein a été de faire rire d'abord nos concitoyens dans l'espoir de les voir se fâcher ensuite » : publié à Coblence dans les milieux émigrés en 1792, l'*Almanach historique et critique des députés*, constitué de portraits mordants et sans pitié, montre à quel point le rire grinçant imprègne la critique contre-révolutionnaire. Ce rire, c'est aussi celui des révolutionnaires, puisant sa force contestatrice dans les caricatures et pamphlets des années 1780, avant de se radicaliser sous la forme de la vulgarité et de la grossièreté assumées dans le journal *Le Père Duchesne* : en septembre 1793, le journaliste Hébert s'y réjouit de l'arrestation du général Houchard et exprime, avec des allusions comiques, « sa grande joie de voir bientôt ce butor mettre la tête à la fenêtre », c'est-à-dire se faire guillotiner. Venue du XVIIIe siècle, cette « guerre du rire » ponctue régulièrement les séances de l'Assemblée puisque, pendant les vingt-huit premiers mois de la Révolution, au moins quatre cents rires et moqueries politiques entrecoupent les débats.

Parce qu'il alimente les conflits politiques, le rire est une arme que certains tentent de domestiquer, de civiliser et de mettre au profit d'une révolution modérée et policée : dans *La Feuille villageoise*, le journaliste Cerutti tente de faire un usage civique d'un rire critique, mais détaché du grotesque, de la scatologie et du grossier. Sous le Directoire, les « éclats de rire immodérés » deviennent même le stigmate de la folie et du dérangement mental, comme le note l'aliéniste Philippe Pinel[101]. À la même époque, Jean-François de La Harpe publie un ouvrage intitulé *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire* (1797), dans lequel l'enthousiasme religieux ou politique est condamné comme une passion propre aux illuminés, aux exaltés et aux fous. Ce qu'il faut à une nation civilisée, c'est le « bon sens » des « hommes raisonnables »[102]. Associée aux excès révolutionnaires, la joie excessive est condamnée comme le symptôme de l'exaltation ou du « fanatisme » politique, égarant les esprits faibles. Le verbe « fanatiser » apparaît dans les dictionnaires en 1798, désignant l'action de rendre « fanatique », mot dont la Révolution a considérablement politisé l'usage : autrefois associé à la religion, le sens du terme s'est évidemment élargi, renvoyant aussi, d'après le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1798, à « celui qui se passionne à l'excès pour un parti, pour une opinion,

pour un auteur ». Sous le Consulat et l'Empire, le rire politique est regardé avec méfiance, signe du « terroriste » ou du « fanatique ».

Pétries de préventions contre la sauvagerie populaire, ces peurs reposent toutefois sur certaines étrangetés de l'émotivité révolutionnaire. Car la liesse, c'est aussi celle qui accompagne l'annonce des violences ou qui s'immisce au sein des massacres eux-mêmes et scande les gestes les plus terribles. Commis dans la fureur ou dans le calme, beaucoup de massacres sont aussi perpétrés dans l'apparente légèreté de la joie collective[103]. Le 29 avril 1792, accusé par une partie de ses soldats d'avoir trahi, le général Dillon meurt massacré dans une ambiance débridée. Sa dépouille déchiquetée est pendue et jetée au feu, autour duquel les soldats entament une danse en criant, plaisantant et riant[104]. Qu'elle s'explique par un réflexe de distanciation ou par la satisfaction d'avoir assouvi un désir de justice ou de vengeance, cette liesse est cependant souvent provisoire et rapidement critiquée, même par les plus patriotes aussi peu conservateurs que Babeuf, qui, racontant à sa femme la joie déployée lors de l'assassinat de Bertier de Sauvigny, écrit : « Oh ! que cette joie me faisait mal[105] ! » Dans un même ordre d'idées, tolérées et même encouragées lors des exécutions publiques, les manifestations de joie, hourras et levers de chapeau provoquent de plus en plus l'horreur et entretiennent la peur des masses populaires, dont le rire et la joie sans frein renvoient à un état de dangereuse sauvagerie (ill. 20, « Punir par la douleur »).

Par ailleurs, et surtout du point de vue de ceux qui tentent de la prendre en main, la Révolution ne se vit pas seulement sous le signe de la réjouissance. Pour certains, elle a même tué la « gaîté française », qui faisait la marque de l'esprit national avant 1789. « La politique et ses débats/Ont remplacé dans nos repas/Le petit mot pour rire/Le charme de la liberté/Loin d'animer notre gaîté/Est venu la proscrire[106] » : pour ceux qui avaient le luxe de pouvoir se divertir sous l'Ancien Régime, il est certain que la Révolution annonce la fin de l'insouciance. Toutefois, ce cliché recèle une parcelle de vérité : la Révolution est aussi empreinte du sérieux, de la gravité et de la sévérité affectés par ceux qui sont conscients des enjeux de l'événement. Ainsi, dès le début de la Révolution, un des premiers gestes des patriotes est d'empêcher ou de différer les divertissements associés à l'Ancien Régime. Le 12 juillet, alors que s'ébranle l'insurrection qui scellera le sort du régime, le premier geste des révoltés est d'aller fermer les théâtres, en signe de deuil public après le renvoi de Necker. La peur du complot et l'exigence de transparence incitent aussi à réprimer et interdire le travestissement en 1793 puis en 1800, alors que les carnavals et bals masqués sont supprimés dès 1790.

Tout en exprimant leur enthousiasme, bien des patriotes entendent démontrer que la Révolution est surtout une affaire sérieuse. Mises en vente dès le mois de juin 1789, les séries de portraits de députés gravés par Dejabin ou Levachez présentent des hommes impassibles, posant avec gravité, comme imprégnés d'un sentiment de responsabilité. Perceptible dans le goût néoclassique et dans le choix de Jacques-Louis David comme metteur en scène des fêtes officielles, le style sévère de la Révolution se traduit dans l'étonnant engouement pour les physionotraces, ces petits portraits de poche gravés sur lesquels les modèles posent de profil, la tête appuyée sur un support en bois, avec la consigne expresse de ne surtout pas manifester d'émotion. « Nous prostituons la sensibilité et nous méconnaissons le sentiment », résume Marat[107] : à l'opposé de la sensiblerie factice de la mondanité d'Ancien Régime, il existe un puritanisme patriote, sensible à la rigueur, à la modestie et à la discrétion. Cette méfiance à l'égard du charisme politique est justement très bien incarnée par l'« Incorruptible ». Posant peu, se cachant sous une tenue stricte et démodée, Robespierre paie un peu le prix de sa réticence à séduire les foules, comme le suggère Dubois-Crancé :

> Les patriotes eux-mêmes l'estimaient, mais ne l'aimaient pas. Le motif en est simple : cet homme, nourri de la morale de Rousseau, se sentait le courage d'imiter son modèle ; il en eut l'austérité de principes, de mœurs, le caractère sauvage, l'esprit inconciliant, l'orgueilleuse simplicité, même la morosité[108].

Mélancolies révolutionnaires

Cette méfiance croissante envers le rire et la joie accompagne le refus des violences qui, faisant débat dès l'été 89, inspirent une lassitude et une horreur croissantes. Les massacres de septembre 1792 constituent un tournant dans cette histoire de la sensibilité à l'égard de la violence : même s'il est compris ou même justifié par les plus radicaux, le bain de sang provoque une horreur générale. Tout au long de l'année 1793, l'accumulation des violences de guerre civile crée un climat de morbidité qui provoque l'écœurement. Alimentée par les caricatures anglaises qui circulent, la dénonciation des « furies de la guillotine » et des « buveurs de sang » s'accompagne de l'éloge des condamnés, transformés en martyrs. À l'été 1793, Charlotte Corday, qui vient pourtant de poignarder Marat dans des circonstances particulièrement sanglantes, devient aussi l'incarnation d'un nouveau refus de la violence, qui gagne les républicains les plus convaincus. Au printemps 1794, les Montagnards au pouvoir ne saisissent que trop tard ce

retournement des sensibilités. Lassées par les exécutions massives et le quotidien d'insécurité, les populations aspirent à une accalmie. La tête coupée du député Féraud, brandie par les insurgés du 20 mai 1795 en pleine Convention, constitue un point de non-retour pour ceux qui aspirent au calme : ce geste signe le glas des grandes mobilisations populaires parisiennes jusqu'aux journées révolutionnaires de l'été 1830.

À l'extérieur, la situation des armées françaises s'améliore et la guerre ne semble plus justifier les lois d'exception. De plus en plus de Français osent exprimer leur dégoût face à la cruauté et au sang versé. Comprenant qu'ils ne pourront rester au pouvoir qu'en se dissociant de la répression, certains Montagnards présentent Robespierre comme l'unique responsable d'un « système de la Terreur »[109] et tentent de faire croire à la fin de la répression comme de la guerre civile. Organisé en décembre 1794 comme une catharsis nationale, le procès de Carrier, accusé d'avoir dirigé les massacres de Vendée, permet de dénoncer publiquement avec force détails les noyades collectives sur la Loire et en particulier certains « mariages républicains » lors desquels des individus auraient été jetés en couple, nus et attachés, dans le fleuve[110]. Dans tous les sens du terme, la Révolution prend ses distances avec la violence : transportée de la place de Grève à la place de la Révolution puis, à l'apogée des exécutions, sur la place du Trône-Renversé, la guillotine s'éloigne du centre de Paris. Sous le Directoire, la violence politique continue pourtant d'être couramment pratiquée, de manière plus discrète cependant, conformément au nouveau régime émotif. Ainsi, les meneurs chouans sont fréquemment torturés, mais dans la discrétion. Rejeté depuis plusieurs dizaines d'années, le recours à la violence politique est néanmoins toléré lorsqu'il s'agit de réprimer les « terroristes », à condition qu'il se dérobe aux regards sensibles d'une société se pensant comme « civilisée » et « hémaphobe », ce terme désignant, à la fin du siècle, celui qui craint le sang.

« Vive la mort ! », prétend avoir entendu Rétif de La Bretonne pendant les massacres de septembre 1792. Réel ou fantasmé, le sentiment de morbidité imprègne les mots et envahit les pensées de ceux qui vivent la Révolution. Cette attention à la mort vient évidemment de son omniprésence, au plus fort de la guerre civile, mais aussi d'un changement de perception. Alors que les cimetières s'éloignent des habitations et que le choix de la guillotine traduit un refus de la cruauté, la peur de perdre des proches, d'être témoin ou soi-même victime d'actes de violences, nourrit un imaginaire teinté de noirceur, faisant douter de la capacité de la Révolution à faire le progrès. Sous le Directoire, une controverse éclate ainsi sur une question

apparemment anecdotique : le 17 juillet, le rougissement des joues de la tête coupée de Charlotte Corday, giflée par l'assistant du bourreau, a-t-il été provoqué par un simple effet mécanique ou par une réaction d'indignation, prouvant que les décapités peuvent ressentir, même pendant quelques secondes, des émotions et attestant de ce fait de la barbarie de ce type d'exécution, massivement pratiqué depuis 1791[111] ? Le 19 juillet 1795, le médecin Oelsner prend cet exemple pour prôner l'arrêt des décapitations, comparées aux anciens supplices :

> Ce qui dans ce tableau me révolte plus que la mort, plus que la promenade, plus que les hurlements, c'est le mépris de la pudeur que vous montrez dans ces moments affreux. Vous prétendez être un peuple sensible. [...] Vous n'avez pas senti que, chez un peuple qui porte des vêtements, c'est une brutalité abominable que d'exposer aux regards du public la nudité d'une femme ou d'un vieillard[112].

La guillotine devient le symbole de l'horreur révolutionnaire, que l'on dénonce aussi à propos des lieux de détention, décrits comme des antres infernaux par les différents *Almanachs des prisons*. Dès 1792, les procès et les dernières lettres des condamnés rencontrent un succès populaire qui traverse les oppositions politiques. Les informations étant rares ou censurées, les peurs irrationnelles d'épidémies, de famine ou de massacres généralisés se multiplient. La Révolution augmente les nombreuses peurs morbides qui imprégnaient périodiquement la vie de l'Ancien Régime. À Paris, les rumeurs d'une épidémie de peste qui s'échapperait de l'Hôtel-Dieu reviennent de manière récurrente et inspirent une multiplication des projets d'urbanisme et d'architecture hygiénistes, destinés à extirper les miasmes et faire circuler l'air dans les villes. Ainsi banalisés et intégrés à la faveur de la Révolution dans une exceptionnelle normalité, ces fantasmes macabres permettent à certains individus de tenir des propos ou de se livrer publiquement à des gestes qui, en temps habituel, auraient provoqué l'horreur et l'indignation, ou n'auraient tout simplement pas été pensables. Auteurs d'actes de violence particulièrement emblématiques, les fameux « Jourdan Coupe-Tête » ou « Stanislas Maillard » tiennent le rôle de héros diaboliques de cet imaginaire. Ils fascinent et révulsent à la fois les populations qui se déchargent grâce à eux de l'effrayant pouvoir de donner la mort.

Mais ce pessimisme vient aussi du processus révolutionnaire en lui-même. Y compris chez ses partisans les plus fervents, la Révolution ne se résume pas à l'espérance enthousiaste d'un mouvement linéaire vers un meilleur avenir : si les plus radicaux affirment s'arracher sans le moindre regret d'un « ancien régime »

qu'ils s'acharnent à différencier de la « modernité », ils doutent en permanence de la réussite de leur action, ne cessent de s'inspirer d'un passé plus lointain encore, venant d'une Antiquité rêvée. Surtout, la plupart des protagonistes sont, à des degrés divers, saisis par l'inévitable retombée émotive qui suit l'exceptionnelle effervescence des premiers jours. La réussite d'une révolution dans le long terme dépend toujours un peu de la qualité de la décompensation collective suivant l'euphorie des premiers temps : une fois le régime mis à bas, les attentes démesurées et les illusions d'unité se dissipent nécessairement dans la réalité des divisions internes, des compromis à faire et des premiers écueils rencontrés, provoquant parfois d'irréparables ressentiments. Ces lendemains qui déchantent ne sont pas pour autant la preuve d'une naïveté révolutionnaire : ils sont la conséquence inévitable de la croyance collective dans laquelle l'assemblage hétéroclite des « patriotes » s'est volontairement engagé pour se donner assez de force, de folie et de courage, et réussir ce qui était jusqu'alors inimaginable. Mais, même s'ils se sont laissé prendre à cette opération de magie collective, ceux qui s'y sont lancés, souvent au prix de leur vie, y renoncent presque toujours à regret, lorsque les premières désaffections se déclarent et que certains refusent de continuer à adhérer à cette illusion volontaire, engendrant des déceptions proportionnelles aux espérances initiales.

Le choc peut être insupportable pour ceux qui ont tout donné : après s'être engagée à corps perdu dans la Révolution, Anne-Josèphe Théroigne de Méricourt est humiliée publiquement par des femmes sans-culottes et, incapable d'assumer l'impression d'avoir raté la Révolution, bascule dans la folie. Pour la plupart des contemporains, les événements entraînent une profonde introspection, qui s'exprime surtout après 1794, lorsque la parole se libère à nouveau. Un véritable déluge d'émotions personnelles envahit les mémoires, la correspondance privée, les romans, les poésies et les innombrables portraits : la Révolution n'a pas consacré l'individu seulement comme un sujet du droit, mais aussi comme une identité subjective et affective, exprimant ses tourments, ses remords ou sa nostalgie d'une occasion manquée. Pour les plus conservateurs, le regret du monde perdu, qu'il soit réel ou très fantasmé, nourrit de très sombres visions, en partie inspirées par la chute sociale consécutive à la Révolution, par les traumatismes liés à la dictature et à la guerre civile, et par l'angoisse du déclin et du Jugement dernier. Touchant les populations de manières différentes, la mélancolie fait en tout cas pleinement partie du paysage révolutionnaire. Elle s'exprime dans l'amertume des milliers d'exilés, qu'ils soient patriotes ou contre-révolutionnaires, que la Révolution jette

sur les routes d'Europe et dont le roman *L'Émigré* (1797) de Gabriel Sénac de Meilhan sera le manifeste littéraire. Alimentant le succès du romantisme noir, le pessimisme foncier s'exprime surtout dans les listes de guillotinés, dans les commémorations funèbres et dans les récits les plus dramatiques de la « Terreur », en un mot dans une névrose morbide qui s'exprime dans le goût pour les écorchés, les masques mortuaires et la peinture de ruines. Mais la mélancolie fait partie de la culture des radicaux de droite comme de gauche, qui partagent le culte du sacrifice, la conscience aiguë du danger et de la précarité de l'existence. Cette dépression politique, c'est aussi celle qui écrase ceux qui ont dû s'exiler à cause de la Révolution, que ce soient les « émigrés » ou, après le retour des Bourbons en 1815, les vieux régicides réfugiés à Bruxelles, ou encore les nombreux anciens jacobins qui tentent de se faire oublier, en France, en attendant des jours meilleurs. Au-delà de leurs oppositions politiques et à des degrés différents, ces femmes et ces hommes regrettent la Révolution comme une occasion manquée et se lancent souvent dans une écriture compulsive de l'histoire récente, marquée par les frustrations et l'aigreur des échecs traversés. Cette amertume se traduit par une nostalgie presque immédiate d'un Ancien Régime idéalisé et, plus largement, par le regret d'un passé mythifié : au début du XIXe siècle, les romantiques puiseront dans un Moyen Âge complètement fantasmé, peuplé de mondes perdus et de créatures surnaturelles, pour réinventer une sensibilité politique alternative à la Restauration proposée par les Bourbons.

Lorsqu'en 1814 et 1815 ceux-ci reviennent au pouvoir, c'est sous l'autorité d'une Charte prétendant effacer les passions révolutionnaires. « [Napoléon] était détesté. Chacun voyait en lui l'obstacle à son repos et le repos était devenu le premier besoin de tous[113]. » Formulés en 1845, ces souvenirs rétrospectifs de la comtesse de Boigne évoquent le flair d'Adrien Duquesnoy, député aux États généraux qui, le 22 mai 1789, déclarait déjà :

> Nous ne sortirons de la crise actuelle que par une secousse terrible et, après nous être longtemps battus les uns contre les autres, nous nous endormirons de lassitude dans le sein du despotisme le plus absolu[114].