**Zeitschrift:** Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera

**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

**Band:** 61 (2011)

**Heft:** 1: Façonner les comportements citoyens = Die Fabrikation staatsbürgerlichen Verhaltens

**Artikel:** Sentiments et émotions dans l'élaboration des savoirs politiques instictifs : Mauss, Shaftesbury, Robespierre : des usages politiques du symbolique

**Autor:** Wahnich, Sophie

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-170282

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Sentiments et émotions dans l'élaboration des savoirs politiques instinctifs

*Mauss, Shaftesbury, Robespierre: des usages politiques du symbolique*

Sophie Wahnich

***Summary***

*Marcel Mauss's notion of the "obligatory expression of sentiments" is in many ways similar to what Shaftesbury in the 17th Century demanded for what he called the "national church", which in fact corresponds to our concept of "civil religion". Rituals must thus function as a social symbol of the belief in a moral order. The question is not to subscribe to but to conform to this order. While in Marcel Mauss sentiments are the expression of a symbolic we could qualify as solid – emotional and subjective individual positions echoing perfectly that of the group – in Shaftesbury this symbolic is fragile, a pseudo-symbolic which holds together separate social segments by harmonizing them through the social symbols of a belief, regardless of whether this belief exists in the individual or not. In the elaboration of the 18 Floréal Year II decree, Robespierre appears to be adopting many of Shaftesbury's precepts. Indeed, he organizes around the Supreme Being a national religion, whose object is to recognize the existence of the Supreme Being and the immortality of the soul and to make this recognition (and not a belief bound by conscience) the foundation of a social and virtuous practice, the "practice of man's duties". The real social masterpiece, he says however would be to create in man, with regard to moral questions, a quick instinct which could led him to do good and avoid evil without the belated assistance of rational thinking. This paper analyzes ways of cultivating this instinct in relation to the symbolic register as well as the stakes this raises democratically.*

Sophie Wahnich, 32, rue Eugène Sue, FR-75018 Paris
(chercheure CNRS, HDR Laios/IIAC, CNRS-EHESS). sophiw@club-internet.fr

> «Il me semble que les mânes des générations passées viennent se presser dans ce temple pour vous conjurer au nom des maux que l'esclavage leur a fait éprouver, d'en préserver les générations futures dont les destinées sont entre vos mains. Exhaussez cette prière; soyez à l'avenir une nouvelle providence; associez-vous à la justice éternelle qui protège les Français, en méritant le titre de bienfaiteurs de votre patrie, vous mériterez aussi celui de bienfaiteurs du genre humain.»[1]

La rhétorique persuasive mobilisée ici par le législateur Vergniaud, concentre sur le présent de la décision l'ensemble de la ligne du temps humain. Il fait parler les morts pour qu'ils racontent leur expérience de l'histoire passée, celle de l'esclavage. Il les fait encore parler pour qu'ils incarnent comme de vieux sages, le souci du futur et des générations à venir. C'est donc au nom des morts qu'une politique pourrait s'accomplir comme réponse à leur vœu. Avec cette mobilisation des morts qui parlent de ceux qui ne sont pas encore nés, le présent devient d'éternité. Les législateurs deviennent des démiurges. Or cette temporalité sacralisée n'est pas mobilisée pour faire advenir par exemple la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Cet appel que Vergniaud fait à ses collègues législateurs comme lui, vise à obtenir un assentiment en faveur de la déclaration de guerre aux nobles émigrés et à celui qui les héberge et les protège: le roi de Bohème et de Hongrie, plus connu comme Empereur du Saint Empire, Léopold II.

Or, la guerre peut être considérée très explicitement comme un événement qui n'est jamais dans l'intérêt immédiat des citoyens, même si ici les générations passées et futures sont convoquées afin de créer une nécessité de chaînage des générations et de solidarité obligatoire implicite. C'est pourquoi il me paraît important de comprendre comment cette guerre est devenue désirable, et a été finalement désirée au point de conduire au déploiement d'un premier et vaste mouvement de dons patriotiques spontanés pour la financer, de l'automne 1791 à l'été 1792.

Comment les citoyens se sont auto-persuadés qu'il fallait la guerre et qu'il fallait la financer?

Mais certaines voix comme celle de Marat et de Robespierre luttent alors contre ce qui peut être considéré, selon l'expression de Marcel Mauss, comme une «expression obligatoire des sentiments» (1921). Ils se séparent de la communauté au nom de leur liberté de penser, refusent l'idéologie de la guerre. Face aux émotions effusives de l'enthousiasme patriotique, ils convoquent leur sentiment intime de la liberté qui leur offre la possibilité de résister à cette vague d'enthousiasme.

1 17 janvier 1792, Pierre Victurnien Vergniaud, *Le Moniteur universel*, t. 11, p. 159.

Pourtant, deux ans plus tard, Robespierre prend conscience que les citoyens même libres, c'est-à-dire vivant en régime républicain, sont malgré tout manipulables, qu'on peut les inciter, les persuader en prétendant justement jouer sur leurs compétences d'esprits libres ou critiques, «la raison particulière de chaque homme égaré par ses passions n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaqué par l'amour propre de l'homme».[2]

Il cherche alors à ne plus laisser au hasard d'expériences singulières la fondation de ce sentiment intime de la liberté. Il souhaite lui aussi trouver dans une forme «d'instinct civique» modelé par ce que Saint-Just appelle des institutions civiles et plus tard Althusser des appareils idéologiques d'Etat – les fêtes civiques, l'éducation nationale –, un remède à ces manipulations. Il propose alors avec le décret du 18 Floréal an II, un système de religion civile complexe qui permettrait de forger cet instinct politique qui ressemble fort à l'expression obligatoire des sentiments de Marcel Mauss pour les sentiments politiques. Cependant aux côtés de cette religion civile à expression obligatoire qui doit donner l'instinct politique, Robespierre maintient un espace proprement religieux de liberté complète. Sa religion civile n'est pas alors sans rappeler ce que Shaftesbury appelait la Religion nationale.

Voici trois manières de fabriquer de l'auto-persuasion ou ce qu'on pourrait appeler des savoirs politiques instinctifs, il s'agit alors de tenter de mesurer quel statut peut prendre ce type de savoir dans une démocratie.

## I. Se persuader qu'il faut la guerre et que chacun doit contribuer à la payer en 1791–1792

### *1. Faire la guerre pour l'honneur et élever le «nom français» à la hauteur de ses destinées:*

Le 24 juin 1790, le curé de Saint Gaudent, près de Civray dans le Poitou[3], s'adresse aux laboureurs de la paroisse dans ces termes:

> «Autrefois il n'y avait aucun peuple qui eut versé son sang pour appartenir à la France. Aujourd'hui tout est changé, Avignon et d'autres peuples s'offrent

2 Robespierre, *Textes choisis,* t. 3, présentés par Jean Poperen, Paris 1958, p. 168. Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales, 18 floréal an II.

3 C'est ici que le premier arbre de la liberté avait été planté par le curé Norbert Pressac, selon les dires de l'abbé Grégoire dans son *Essai historique et patriotique sur les arbres de la liberté* présenté à la Convention le 12 germinal an II, Archives parlementaires [AP], tome 87, p. 670.

à nous et viennent offrir leur cœur à notre digne monarque. Autrefois nous étions captifs, timides, faibles comme des esclaves, aujourd'hui l'encens et le parfum de notre liberté, se fait sentir dans toute l'Europe et le *nom Français* sera désiré et réputé de l'Univers entier.»[4]

Ce type de discours participe au sentiment de l'honneur de chaque porteur du «nom français». Or la guerre projetée et fantasmée n'est pas prioritairement arc-boutée à la nécessité de défendre physiquement un territoire et les populations qui y vivent. La première motivation évoquée pour expliquer cette volonté de guerre est bien celle de l'honneur. Il s'agit de porter la guerre pour porter «la gloire du nom français» et défendre l'honneur de la Révolution face à des ennemis qui refusent de reconnaître et de respecter la nation révolutionnaire. Il s'agit moins de contraindre des ennemis que d'obtenir la reconnaissance symbolique de la place pleine et entière de la France révolutionnée face aux puissances d'Ancien Régime. Les jeux de langage sur la guerre qui se déploient à l'Assemblée nationale, comme dans les sociétés politiques ou les journaux, ne semblent plus avoir de réserve de sens empirique. La guerre perd alors en consistance réelle ce qu'elle gagne en consistance symbolique.

Cette valeur, grandeur du nom français et de la guerre qui doit les faire reconnaître, conduit finalement à élever le peuple français.

«Cette crise salutaire élèvera *le peuple français* à la hauteur de sa destinée (…)»[5] déclare Gensonné le 14 janvier. Lucien Febvre affirme que le sentiment de l'honneur n'appartient pas au petit peuple qui jure sur la tête de ses enfants mais pas sur son honneur[6]. Il faut, ajoute-t-il, pour se référer à l'honneur, avoir le sentiment d'appartenir à une élite. Si l'on suit Lucien Febvre, le sentiment de l'honneur en révolution pourrait être interprété comme le sentiment d'appartenir à une catégorie d'hommes qui s'est élevé au-dessus des autres par l'expérience révolutionnaire. Désormais le discours affirme que le peuple français est en haut de l'échelle morale de l'humanité. Un projet d'adresse aux Français proposée ce même jour par Hérault de Séchelles, l'exprime avec netteté.

«Les cabinets des puissances étrangères sont irrités contre une loi sacrée patrimoine inaliénable de l'homme, l'égalité. C'est la haine pour l'égalité qui les a liés d'intérêt avec des rebelles enhardis jusqu'à ce jour par nos ménagements pusillanimes. Comme si des rebelles étaient une puissance européenne. Comme si les Français pouvaient sans encourir le mépris du monde et d'eux-

4 Archives nationales [AN], C 118, § 2, L 340.
5 Armand Gensonné, 14 janvier 1792, AP, tome 37, p. 410.
6 Lucien Febvre, *Honneur et patrie*, Paris 1996, p. 76.

mêmes, soumettre à la fantaisie de quelques voisins les destinées d'un grand empire. Certes les *Français* après avoir pris un si haut rang, ne se résoudront pas à descendre jusqu'à la dernière place, oui la dernière car s'il est sur la terre quelque chose de plus vil qu'un peuple esclave, c'est un peuple qui le redevient après avoir cessé de l'être.»[7]

Outre la hiérarchie des peuples ici construite, ce qui paraît encore plus significatif, c'est l'évocation des choses sacrées qui sont ici déclarées comme «patrimoine inaliénable de l'homme». Dans l'économie du don, ces choses sacrées ne peuvent être ni rendues ni données; c'est ce qui ne peut être donné mais qui offre, quand on les possède, une part de la puissance des dieux. Ici la valeur «égalité» offre cette puissance des dieux. On comprend ainsi que des révolutionnaires aient pu s'écrier et croire, tel Isnard, qu'un peuple libre est invincible. L'égalité étant comprise comme la réciprocité de la liberté, l'honneur d'être libre est l'honneur de défendre le patrimoine inaliénable de l'humanité, voilà le code de l'honneur inventé en Révolution qui mérite qu'on fasse des offrandes et qu'on porte les armes dans une guerre d'honneur qui convoque les générations présentes, passées et futures.

La rupture n'est plus celle des grands hommes mais celle des grands peuples. Enfin, cette rupture où le grand personnage est ce sujet historique collectif engage le futur. Si ce futur reste inconnu, il finalise cependant l'histoire universelle en vue d'une liberté partagée. Cet imaginaire d'un peuple capable de transformer le monde, de décider de faire événement, permet de comprendre l'engouement pour la guerre. Elle est la surface de projection de l'honneur du nom français, de l'amour des honneurs comme de l'ambition politique démesurée d'un peuple qui se considère comme un démiurge.

### *2. Le don comme subversion de la constitution censitaire:*

Le dimanche 1er janvier 1792[8], M. Michelot, garçon perruquier s'est déplacé à l'Assemblée et, admis à la barre, «offre de ses épargnes» et «quatre louis en or» lui aussi pour les frais de la guerre. «Il assure qu'il déposera chaque année la même offrande jusqu'à la fin de la guerre. L'Assemblée applaudit à plusieurs reprises; M. le président répond à M. Michelot, et lui accorde les honneurs de la séance. Il traverse la salle au milieu d'applaudissements unanimes.»[9]

7 Hérault de Séchelles, 14 janvier 1792, *AP*, tome 37, p. 414. Projet d'adresse aux Français.
8 *Le Moniteur universel*, tome 11, p.15.
9 *Ibid.*

Ces offrandes populaires sont non seulement bien accueillies mais encore retranscrites avec minutie au procès-verbal tant elles font la preuve que «la nation veut la guerre»[10]. Cependant, que veut-on en faisant offrande de ses maigres économies pour participer à l'effort de guerre avant même qu'elle ne soit déclarée?

Ces offrandes sont de véritables «dons» au sens anthropologique du terme puisqu'elles ne peuvent ni se confondre avec un impôt ni avec une exaction, qu'elles sont bien des actes personnels et volontaires[11]. Les révolutionnaires parlent de «dons patriotiques». Ces dons qui exprimeraient un «vouloir la guerre», demeurent cependant énigmatiques.

L'honneur individuel porté ainsi par chacun des citoyens qui font don à la collectivité de moyens, vise apparemment à permettre de gagner la guerre. Mais les sommes sont parfois dérisoires et elles ne sont pas accueillies dans ce but.

Il ne s'agit pas de donner plus que l'autre pour obtenir plus de pouvoir ou d'honneur, surtout si on en possède déjà. Il s'agit de donner si on ne peut aller se battre. L'argent remplace le sang versé. Enfin, il s'agit de mettre en circulation des dons qui feront retour en termes d'honneur d'une manière égale.

On pourrait dire que le don patriotique est une mise en partage de l'honneur, une articulation du sentiment de l'honneur individuel et de cette quête de réparation de l'insulte qui a été faite au peuple français collectivement. En effet, comme le souligne encore Lucien Febvre,

> «le sentiment de l'honneur est un sentiment très personnel, un sentiment très individuel mais en même temps un sentiment très collectif, un sentiment de participation aux croyances communes, aux façons d'être et d'agir, aux comportements communs des hommes d'honneur».[12]

Le désir de guerre est ainsi un désir puissant et profond de reconnaissance publique du fait révolutionnaire et le don patriotique une manière individuelle d'exprimer ce désir et de le faire circuler.

Dans ces conditions, l'accueil des dons à l'Assemblée nationale permet d'agir sur l'opinion publique comme espace de circulation de «sentiments obligatoires». L'expression des sentiments ne fait pas alors appel à des positions individuelles et subjectives, mais répond d'une

10 L'expression revient régulièrement dans les débats et Robespierre demande qu'on cesse de dire que «la nation veut la guerre».

11 Maurice Godelier affirme en effet: «Nous pouvons considérer comme acquis que l'acte de donner pour être véritablement un don, doit être un acte volontaire et personnel, sinon il se transforme immédiatement en autre chose, en impôt par exemple, ou en don forcé, en exaction», *L'énigme du don*, Paris 1996, p. 24.

12 Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 76.

nécessité sociale à laquelle l'individu ne peut se soustraire. Marcel Mauss parle «d'expression obligatoire des sentiments» et explicite:

> «les expressions collectives, simultanées à valeur morale et à force obligatoire des sentiments de l'individu et du groupe, ce sont plus que de simples manifestations. (…) s'il faut les dire c'est que tout le groupe les comprend. On fait donc plus que manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique.»[13]

Ce qui, ajoute-t-il, ne «nuit en rien à l'intensité des sentiments bien au contraire». Qui pourrait refuser d'avoir accès à cette reconquête de l'honneur bafoué par l'oppression? Pour circuler, ces affects n'ont pas vraiment besoin d'être articulés à des arguments, ils sont «irréfléchis». La qualification peut paraître ici redondante tant les affects sont réputés jusqu'à aujourd'hui s'opposer ou même être des obstacles au plein usage de la raison, qu'ils soient d'ailleurs individuels et propres à l'histoire particulière d'une personne, ou qu'ils soient socialement partagés. Or, cette dimension irréfléchie, et pourtant unifiée socialement des affects, permet de saisir leur caractère idéologique. Certes, ces affects concernent des individus qui reçoivent individuellement l'honneur, mais qui affirment ainsi une position qui n'a pour ainsi dire rien de subjective. En effet, «ce que conseille l'honneur ce n'est pas une conduite, une attitude, un geste que l'homme d'honneur invente, dont il tire l'idée de lui-même, de lui seul, des profondeurs de son moi, et qu'il peut croire originaux ou personnels. Ce que l'honneur dicte c'est un impératif hérité.»[14] Dans ce rituel du don patriotique et ses effets d'unanimisme à l'Assemblée, l'une des parties qui se joue est celle de la mise en œuvre d'une symbolique de l'honneur reconquis qui fonctionnerait comme idéologie. L'idéologie ici est celle qui transfert l'honneur noble sur le nom français et chacun de ceux qui portent ce nom. On n'est pas honorable pour être noble et porter les armes, mais pour porter le nom français et contribuer à l'effort de guerre par des dons patriotiques.

Une telle idéologie est alors un système de «préjugés irréfléchis qui épargnent d'être hésitants au moment de la décision, sceptiques, perplexes et irrésolus».[15] Cette idéologie de l'honneur à faire valoir permet donc à l'individu de ne plus avoir à hésiter et à douter sur son jugement face à cette guerre en perspective.

13 Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris 1969, p. 88.
14 Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 63.
15 Clifford Geertz, «L'idéologie comme système culturel», in: Daniel Cefai (dir.), *Cultures politiques*, Paris 2001, pp. 35–91. Plus particulièrement, on pourra lire attentivement le point V, pp. 70–74.

L'auto-persuasion des citoyens pauvres et parfois mêmes dans la constitution de 1791 citoyens passifs, passe par un désir ardent de reconnaissance d'égalité entre tous les citoyens sur ce plan de l'honneur, honneur non pas de porter les armes car le coût de l'équipement et de l'armement le leur interdit, mais celui de contribuer à l'effort de guerre par ces dons patriotiques fussent-ils modiques. Le don patriotique est devenu une expression obligatoire des sentiments, une symbolique de l'égalité révolutionnaire dans le nouveau partage de l'honneur d'une guerre voulue pour pouvoir justement le faire grandir et le partager. Il est enfin dans cette égalité de tous les citoyens une manière de subvertir la constitution censitaire.

## II. Idéologie, esprit critique et instinct politique

### *1. La critique de l'expression obligatoire des sentiments comme idéologie:*

Cette expression obligatoire des sentiments est ainsi le symptôme d'une symbolique solide, autre terme possible pour évoquer une idéologie pleinement efficace.

Or certains des révolutionnaires n'ont pas été dupes de cette idéologie, ou plus exactement ils ont senti que quelque chose dans l'unanimisme pour la guerre supposait d'être interrogé. Robespierre d'abord favorable à la guerre prend ses distances très vite. L'attitude de la cour qui retarde la décision de faire la guerre est interprétée par Robespierre comme une manière de manipuler les émotions du peuple qui veut la guerre.

> «La cour ressemble à une courtisane qui après avoir excité par ses agaceries, les sentiments qu'elle voulait inspirer, les enflamme par une résistance simulée. Je crois voir Circé, qui se montre tour à tour facile et sévère, pour forcer Ulysse même, à désirer ses fatales ferveurs, et transformer en animaux stupides ses infortunés compagnons.»[16]

La métaphore du désir et des transports amoureux permet de décrire les modes de manipulation des sentiments et des leurres qui peuvent habiter la sphère de l'opinion publique politique. Il indique ensuite, comment cette trahison se réalisera au futur:

> «Ils vous tromperont, ils vous endormiront, ils vous épuiseront, ils vous amèneront par degré au dernier moment de votre agonie politique; ils vous trahiront avec art, avec modération, avec patriotisme, ils vous trahiront lentement, constitutionnellement comme ils l'ont fait jusqu'ici.»[17]

16 Maximilien Robespierre, *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Publications de la société des études robespierristes, Paris 2000, tome VIII., p. 141.
17 *Ibid., op. cit.*, p. 142.

Marat fustige cet engouement pour la guerre et met en garde les patriotes. Il leur dit de ne pas se précipiter si vite loin de chez eux où leur absence pourrait favoriser la contre-révolution. Parmi les fléaux de la guerre, il énumère: «l'oubli de la patrie et de la liberté», «la séduction de l'armée», «l'asservissement de la force publique», «la tyrannie militaire», «le massacre des meilleurs citoyens»[18]. «Il est constant que depuis le campement des troupes de ligne sur les frontières, le soldat a beaucoup perdu de cet amour pour la liberté qu'il fit éclater au commencement de la révolution, que sera-ce lorsque le sieur Motier (Lafayette) sera à la tête de l'armée, qu'il l'aura égarée, séduite, corrompue, comme il a fait de la milice parisienne.»[19] Lorsqu'il parodie le ministre de la Guerre Narbonne, il lui fait dire:

> «Je dis aux soldats que pour profiter des tristes avantages que la constitution leur assure, ils doivent observer rigidement la discipline militaire au moyen de laquelle on parvient toujours à les asservir. Quant aux gardes nationales, ces premiers oppresseurs de la liberté, on n'aura besoin que de leur apprendre ce que l'expérience peut ajouter à leur valeur.»[20]

Avec Marat, réapparaît une guerre concrète. Dès 1790, il dénonçait l'obéissance militaire comme contraire à la liberté citoyenne, dénonçait la distinction des fortunes sous prétexte «d'accoutrement» dans la garde nationale et la confiscation de fait de la puissance armée dont la meilleure partie du peuple, celle qui avait sauvé la liberté, se trouvait ainsi désormais privée. Les dons ne peuvent remplacer le port des armes. Enfin pour Marat, soldats citoyens de la troupe et citoyens soldats de la garde nationale ne doivent agir qu'en se demandant s'ils défendent des causes justes et doivent donc délibérer et discuter les ordres, sinon ils deviennent des «oppresseurs de la liberté».

Mais ce ne sont pas les seuls arguments qui peuvent déciller les patriotes. Ce sont leurs capacités à sentir et à faire expérience de l'histoire, leur capacité à se méfier et à défier le pouvoir exécutif. En effet pour Marat, ces patriotes devraient savoir que le pouvoir exécutif est traître à ses promesses et à ses serments et refuser un combat qui les mène à la mort. Leur adhésion à la guerre repose, de son point de vue, sur des représentations de l'honneur qui sans être celles de l'Ancien Régime restent arrimées à cet Ancien régime, empêchant les citoyens d'accéder à la vérité de leur situation. Face à l'idéologie, l'expérience doit

18 Jean-Paul Marat, préparation de *L'ami du peuple*, n° 627, où Marat prépare sous une forme parodique le compte-rendu de la séance du 14 décembre 1791, *Œuvres complètes*, établies par Jacques de Cock et Charlotte Goëtz, Bruxelles 1995, tome 6, p. 3809.

19 *Ibid.*

20 Jean-Paul Marat, préparation de *L'ami du peuple*, n° 625, *op. cit.*, p. 3806.

devenir un recours. Il faut fonder sur l'expérience la critique de l'idéologie.

Robespierre face à cet unanimisme guerrier affirme «un sentiment impérieux de la liberté» qui lui permet de retrouver le sens critique. «Je déclare que quel que soit le sens des papiers ministériels lorsqu'ils s'occupent de la guerre, que quelque soit à cet égard la manière de penser de quelques ministres, je ne reconnais à aucun d'eux le droit de m'enlever ma liberté.»[21] La liberté produit ainsi selon ses termes «un sentiment impérieux». L'homme libre est sous l'empire de ce sentiment de la liberté, la liberté dicte ses lois comme l'esclavage dicte l'obéissance passive. La liberté ne produit pas seulement une position réflexive, elle n'est pas la conscience qui évalue le bien et le mal, le souhaitable et le dangereux en «conscience» mais une intuition sensible qui n'a pas d'abord d'argument. Une conscience libre est ainsi produite par ce sentiment impérieux, cette intuition sensible articulée à la liberté de penser et de débattre, la possibilité ainsi de refuser l'expression obligatoire des sentiments. Là où l'idéologie produit des sentiments qui n'engagent pas le sujet pensant, le sentiment impérieux de la liberté le fait advenir. Face aux enthousiasmes partagés et obligatoires, l'individu pourrait ainsi assumer une position discordante s'il la sent juste, assumer la solitude de cette position.

Ce sentiment impérieux de la liberté arc-bouté à l'expérience de la trahison de l'exécutif crée un instinct politique. L'individu libre sent qu'on le trompe avant même d'avoir les arguments qui permettront de prouver sa sensation et son sentiment. Cet instinct peut certes être brouillé par des manipulations, mais chacun devrait pouvoir s'en ressaisir pourvu qu'il soit libre, qu'il dispose donc de ce sentiment impérieux qui agirait comme un signal d'alarme. Si l'imbroglio conduit à une impossibilité de faire coïncider la vérité d'une situation et ce que l'on ressent en première instance dans cette situation, le sentiment intime de la liberté agit comme un signal qui avertit de cette disjonction.

Marat comme Robespierre font ainsi finalement confiance à l'expérience, aux émotions qui sont sédimentées dans cette expérience et qui fournissent les sensations qui alertent en cas de manipulation. Liberté et expérience seraient ainsi des garanties de la citoyenneté libre.

Or cette confiance dans l'expérience et la liberté du sujet libre est fondamentalement entamée deux ans plus tard. Robespierre ne semble plus considérer que ces compétences soient suffisamment partagées pour pouvoir conduire à une consolidation des principes révolutionnai-

21 Maximilien Robespierre, *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 44.

res, à la consolidation par exemple des droits de l'homme et du citoyen. Il semble au contraire déplorer les capacités des factions à tromper les meilleurs révolutionnaires qui s'égarent dans les imbroglios tendus par des représentants comme Danton, les plus respectés du mouvement populaire. Après la crise des factions, il cherche à fabriquer une expérience simulacre qui selon lui permettrait à chaque citoyen d'acquérir un instinct infaillible en ce qui concerne la chose politique. Ces expériences simulacres, il les imagine possible dans les contextes de fêtes décadaires présentées dans le décret du 18 floréal an II qui consacre également le culte de l'être suprême.

*2. Le décret du 18 floréal an II:*

Le décret du 18 floréal an II est précédé d'un long rapport intitulé «Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales.» Ce rapport a une triple visée: il souhaite affirmer après la crise des factions qu'il est possible de respecter les croyances de chacun dans l'unité de la République, il souhaite proposer un gouvernement des passions qui laissées à elles mêmes peuvent égarer les meilleurs citoyens, il souhaite réfléchir sur le rôle des fêtes nationales. D'une manière globale, il essaie de poser les fondements de ce qu'il appelle une morale publique, mais qu'on pourrait tout aussi bien nommer une morale civique. Un nouage donc, à la manière antique, entre lien religieux, lien civique et lien festif. Or ce nouage vise justement à fournir à chaque individu une bonne boussole politique, ou une bonne idéologie qui lui épargnera l'hésitation réflexive, qui le protègera des ruses de la raison et de l'amour propre. La morale civique n'est donc pas une morale subjective de l'individu mais bien une morale de la bonne «illusio» qui doit pouvoir s'ancrer en chacun des individus. Robespierre peut ainsi déclarer:

> «la Nature a mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur, qui le force à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef d'œuvre de la société serait de créer en lui, pour les choses morales, un instinct rapide qui sans le secours tardif du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal.»[22]

Cet instinct sûr qui doit permettre de juger sans hésitation une situation politique et morale n'est pas inné ou naturel. Il ne l'était déjà pas en 1791–1792 puisque c'était l'expérience de l'histoire et de l'émancipation

22 Maximilien Robespierre, *Textes…, op. cit.*, p. 168. Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales, 18 floréal an II.

révolutionnaire qui devait permettre de forger ce sentiment intime. Mais désormais Robespierre pense qu'il doit être socialement construit et entretenu, c'est-à-dire ne plus dépendre du hasard de la vie de chacun et des aléas biographiques. Car du point de vue de Robespierre, ce sont des luttes de passions qui ont agité la scène politique révolutionnaire. Si le peuple était foncièrement bon, il a pu malgré tout être égaré par ses propres passions ou par les discours passionnés des autres, des «méchants». Robespierre évoque ce 18 floréal, les corrupteurs, «ceux qui allèrent chercher dans les esprits et dans les cœurs tout ce qui sert d'appui à la morale, pour l'en arracher et pour y étouffer l'accusateur invisible que la nature y a caché». Or, cette corruption possible du cœur et de l'esprit par les passions n'est pas pour autant une remise en question de la valeur normative des émotions. Les révolutionnaires ne peuvent se passer de cet outil. Il reste la chance et le danger de l'activité révolutionnaire. Même dans des périodes difficiles ce sont bien les émotions qui restituent le sens du juste et de l'injuste. «On ne disait pas au peuple que sa liberté valait quelque chose; que l'humiliation de ses oppresseurs et tous les autres effets de la Révolution n'étaient pas des biens méprisables (…) que la ruine de ses ennemis pouvait seul assurer son bonheur… Mais il *sentait* tout cela.»[23]

C'est face aux mauvaises passions qu'il faudrait forger cet instinct politique et moral par l'acculturation festive. La fête est à la fois le lieu où l'on va dire quelles valeurs sont aimables et où l'on va éprouver le plaisir de se réunir.

> «Rassemblez les hommes, vous les rendrez meilleurs, car les hommes rassemblés chercheront à se plaire, et ils ne pourront se plaire que par des choses qui les rendent estimables. Donnez à leur réunion un grand motif moral et politique, et l'amour des choses honnêtes entrera avec le plaisir dans tous les cœurs, car les hommes ne se voient pas sans plaisir.»[24]

Cette morale, voulue comme fondement de l'instinct politique républicain, est ainsi une morale du plaisir et non une morale de la contrition. Il s'agit de rêver de politique en mouvement et de retrouver l'expérience des fêtes politiques de 1792. Celle de la Liberté du 15 avril 1792 avait marqué tous les esprits et Marat lui-même avait salué une fête paisible et populaire

> «Au milieu d'une foule immense, pas une chiquenaude donnée, pas une épingle volée, pas un mot d'injure articulé. (...) L'union fraternelle des citoyens amis de la liberté a tenu lieu de tout frein et a très bien fait voir la parfaite inutilité

23 *Ibid.*, p. 164.
24 *Ibid.*, p. 176.

des moyens répressifs, imaginés par la police pour étouffer tout mouvement populaire et tenir la nation sous le joug. Les voilà donc ces citoyens paisibles que les ennemis de la révolution ne cessent point de calomnier (...) Quoique peu porté pour les parades, j'ai été enchanté de la fête populaire de dimanche dernier et j'en ai été témoin. J'ai vu des citoyens de tous états (…) unis par les liens du patriotisme, j'ai vu les feux du civisme animer tous les yeux.»[25]

La joie de vivre doit ainsi être au cœur du processus festif pour que puisse s'accomplir la formation civique espérée. Les citoyens non seulement seront les acteurs des fêtes puisque «le plus magnifique de tous les spectacles, c'est celui d'un grand peuple assemblé», mais aussi parce que le décret les sollicite pour qu'ils créent à l'occasion de ces fêtes. La convention appelle tous les talents à «concourir à l'établissement des fêtes par des hymnes et des chants civiques, et par tous les moyens qui peuvent contribuer à leur embellissement ou à leur utilité».[26] La fonction civique de la Marseillaise pourra ainsi se démultiplier à l'articulation des émotions musicales et des investissements politiques sur le sens même des chansons. On retrouverait ainsi la forme de la fête démocratique antique entre processions civiques et hymnes qui ont partie liée à l'investissement religieux. En effet, ces fêtes sont, selon le décret, réalisées au nom de l'être suprême qu'on honore dans sa compétence «d'appel continuel à la justice». Elles mettent en scène les devoirs de l'homme, l'histoire révolutionnaire, les héros révolutionnaires, les valeurs révolutionnaires. Enfin, ces fêtes visent à honorer le lien social révolutionnaire de l'échelle de la cellule familiale à celui du genre humain, dont il s'agit de défendre les droits.

L'hypothèse défendue dans ce programme de fête, est qu'elles produiront des expériences fortes qui seront incorporées et qu'elles donneront ainsi leur tessiture aux émotions de ceux qui les auront fréquentées. Si la vieillesse était attaquée, si la patrie était bafouée, si la jeune citoyenne était insultée, il deviendrait naturel de résister à ces formes symboliques et sociales de l'oppression. Les fêtes en imprimant sur les corps les valeurs sociales, doivent fabriquer des résistants à l'oppression. Ils ne seront pas de neutres et froids raisonneurs face à une situation, mais en seront émus. Alertés par leurs émotions, ils n'auront pas besoin d'être incités à l'action mais déjà persuadés de la nécessité d'agir. On retrouverait l'expression obligatoire des sentiments de Marcel Mauss avec cette volonté de fabriquer une symbolique solide qui permettrait de lutter contre les «méchants» par instinct, de maintenir à côté de cette

25 Jean-Paul Marat, *op.cit.*, t. 7, p. 3381.
26 Article IX du décret du 18 floréal an II.

religion civile une liberté de culte religieux classique, d'organiser un culte civil qui permettrait à la société de maintenir, malgré sa diversité, une grande cohésion.

Cette quête de cohésion, de liberté et de gouvernement des passions, ressemble fort à ce que Shaftesbury avait élaboré dans sa *lettre sur l'enthousiasme*, terme qui était alors synonyme de fanatisme.

Cette expression obligatoire des sentiments ressemble en effet beaucoup à ce que Shaftesbury au XVII^e^ siècle réclame pour ce qu'il appelle «église nationale»[27] qui correspond en fait à notre concept de «religion civile»[28]. Une Eglise est nationale, quand il est requis de respecter ses dogmes dans la sphère civile, que les pouvoirs publics déterminent la forme du culte auquel les citoyens devront ensuite participer. Les rituels doivent alors fonctionner comme un symbole social de la croyance à un ordre moral. Il ne s'agit pas d'y adhérer mais de s'y conformer. D'ailleurs une telle Eglise gère l'ici bas et non l'au delà, les pouvoirs publics n'ont pas à se soucier du salut des âmes.

Si chez Marcel Mauss, les sentiments sont l'expression d'une symbolique qu'on pourrait dire solide, les positions émotives subjectives individuelles résonnant parfaitement avec celle du groupe, chez Shaftesbury, cette symbolique est fragile, c'est celle d'une pseudo-symbolique pour faire tenir ensemble des segments séparés de la société qui sont harmonisés par ce symbole social d'une croyance, que cette croyance existe ou non. Marcel Mauss réfléchissait sur les rituels de deuil où rien n'indique qu'ils aient été dictés par une instance étatique. Shaftesbury réfléchit après les guerres civiles britanniques à un moment[29] où l'on craint que les conflits puissent à nouveau s'enflammer à cause d'une émotion alors synonyme de fanatisme: l'enthousiasme. C'est cette configuration potentiellement explosive et dissolvante du lien social qui requiert selon Shaftesbury l'intervention du «magistrat», figure incarnant l'Etat qui se doit de réguler les conflits potentiels de conventions.

27 Anthony Ashley Cooper, 3^ème^ Comte de Shaftesbury, *Lettre sur l'enthousiasme*, présentée par Claire Crignon de Oliveira, Paris 2002, section II.

28 Il ne faut cependant pas négliger la complexité de la notion de religion civile et des écarts persistants entre modèle anglo-saxon et modèle français. Sur cette question je me permets de renvoyer à l'article d'Olivier Ihl «Religion civile: la carrière comparée d'un concept France Etats-Unis», in: *Revue Internationale de Politique Comparée*, 3, vol. 7, 2000, pp. 595–627.

29 Shaftesbury publie sa lettre sur l'enthousiasme en 1708 au moment où les exilés cévenols, le refuge français conséquent à la révocation de l'édit de Nantes de 1685, sont à Londres et prétendent devenir des prophètes capables de remettre en question le pouvoir politique en place. Cela rappelle bien sûr de mauvais souvenirs et la question se pose de savoir comment agir face à leur «enthousiasme».

Shaftesbury réfléchit donc à la possibilité de faire tenir ensemble un principe commun, unitaire et obligatoire et ce pluralisme de conventions. C'est cette articulation entre des principes intangibles et une multiplicité de conventions morales segmentées qui, dans un domaine où se confondent encore le politique et le religieux permet de réguler le religieux et d'amorcer une véritable distinction entre le politique civil et le religieux. La juxtaposition indissociable de religions révélées multiples et d'une religion civile unique permet de garantir à la fois l'unité sociale civile et son pluralisme religieux.

Lorsque Robespierre prépare le décret du 18 floréal an II, il semble reprendre une grande partie des préceptes de Shaftesbury. Il organise autour de l'Etre suprême une religion nationale où il s'agit de reconnaître l'existence de l'Etre suprême et l'immortalité de l'âme et de faire de cette reconnaissance (et non pas de cette croyance en conscience), le fondement d'une pratique vertueuse et sociale, «la pratique des devoirs de l'homme».[30] Dans le même décret, il reformule la liberté de culte pleine et entière[31]. Enfin il pense à soigner, en bon médecin magistrat, ses ouailles déchirées par tous les fanatismes ou philosophismes intransigeants: des fêtes nombreuses permettront de rassembler les hommes pour les rendre meilleurs, moins mélancoliques et donc plus vertueux. Ici encore il rejoint les principes de Shaftesbury qui affirmait que l'usage de l'humour et des plaisirs permettrait de mieux contrôler les fanatismes.

## Conclusion: Mauss, Robespierre, Shaftesbury et nous

Les émotions à l'œuvre dans l'élaboration complexe des systèmes symboliques fondateurs en démocratie sont tantôt jugées comme nécessaires, tantôt jugés comme inopportunes. La dimension affective des communautés politiques démocratiques produit un jugement ambivalent, comme si les émotions n'en finissaient pas d'être suspectées de venir faire obstacle à un idéal que l'on nous dit être celui des Lumières: un libre usage d'une raison libérée des scories émotives.

Un nombre important de travaux ont pourtant montré que le lien social qu'il soit ou non démocratique, ne peut pas faire l'économie d'une dimension affective et de moments émotifs. Patricia Paperman, dans un approfondissement des analyses des rites d'interaction d'Erwing Goffmann[32], a montré que l'espace public est caractérisé par une dimension

30 Art. I et II du décret du 18 floréal an II.
31 Ce conformément au décret précédent du 18 frimaire an II.
32 Erwing Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris 1973; et *Les rites d'interaction*, Paris 1974.

d'évaluation morale des conduites d'autrui. Les émotions sont une modalité spécifique de jugement, les réactions émotives aux agissements des autres leur confèrent une valeur, elles conduisent à les catégoriser comme blâmables, condamnables ou au contraire comme acceptables, louables, incitant à la gratitude. Les émotions supposent toujours une prise de position par rapport à la réalité perçue. Elles sont l'expression d'une interprétation, et rendent publique l'évaluation de la situation, la conscience de l'acceptable et de l'inacceptable. Les émotions conduisent alors à faire partager cette évaluation par une communauté, qu'elles peuvent d'ailleurs constituer dans la simultanéité du partage de l'émotion et de l'interprétation de la situation.

Le caractère prescriptif des émotions dans l'espace public, émotions qui figurent la dimension morale de la réalité commune est donc un des acquis de la sociologie des émotions[33].

Cependant ce caractère prescriptif n'est pas naturel ou ineffable, il est lui-même le produit d'interactions sociales comme nous avons pu le voir dans la question d'une guerre révolutionnaire pour l'honneur qui peut conduire à ces gestes civiques de don patriotiques. Dans des sociétés démocratiques et par définition plurielles, des conventions contradictoires peuvent entrer en situation d'affrontement, de concurrence. Conventions contradictoires car émanant de segments sociaux différents, qui n'ont pas fait la même expérience de l'histoire, n'ont pas construit les mêmes mémoires[34] et n'entretiennent pas le même rapport au sacré. Conventions contradictoires entre un espace public et un espace privé. Conventions contradictoires dans le jugement effectué publiquement à l'égard du passé et à l'égard du présent, entre ritournelle et tabou, à l'égard de l'identité et de l'altérité.

De fait les identités sociopolitiques confrontées à une pluralité de conventions ne sont jamais substantielles et immuables. Elles peuvent hésiter entre plusieurs options disponibles, construire des rapports clivés à la réalité perçue, fabriquer des zones d'ombre, affirmer dans le même temps un impératif de savoir et un impératif de mythification, de souvenir et d'oubli. Ce pluralisme des conventions émotives peut conduire à considérer qu'aucune symbolique au sens où l'entend Marcel Mauss ne peut se mettre en place et fabriquer aujourd'hui des communautés affectives unifiées. Il est aussi possible de considérer que tout le travail

33 Martha Nussbaum [2002], «Emotions as Judgments of Value and Importance», Reprinted in: Robert Solomon, *Thinking About Feeling*, New York / Oxford 2004, pp. 183–199. Patricia Paperman, *La couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions*, Paris 1995.

34 Sur les enjeux de mémoire des groupes intermédiaires, on retournera à Maurice Halwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1952.

de transmission en démocratie consiste à tenter de faire converger des conventions issues des espaces familiaux ou communautaires, des conventions orchestrées par l'Etat, des conventions produites par l'offre culturelle non communautaire et que lorsque cette convergence est parfaitement réalisée alors naît effectivement une symbolique. Entre absence de communauté et communauté parfaitement unifiée, ce travail de convergence peut faire naître un vaste nuancier de situations, certes instables, soumises aux aléas des rejeux de l'histoire et des rejeux du débat, mais qui témoignent malgré tout d'un partage des valeurs communes constamment à ré-élaborer. Cette instabilité est ce qui constitue la fragilité même de la communauté démocratique. Lorsque cette fragilité apparaît difficilement supportable, qu'elle peut conduire à dissoudre la communauté, des politiques de «gouvernement des émotions» tentent alors d'y faire face en imposant «une expression obligatoire des sentiments».

Robespierre souhaite justement refonder une intuition morale et politique par la pratique des devoirs de l'homme, au moment où il sait qu'elle est fragile, vacillante après la crise des factions et la violence de la Terreur.

Cependant ces expressions obligatoires des sentiments orchestrées par des politiques publiques sont-elles compatibles avec le libre arbitre propre à l'homme démocratique? Pour le dire d'une manière habermassienne, est-il possible d'articuler une adhésion à des principes moraux qui reposent sur des processus émotifs d'identification à effet d'obligation morale, à un rapport critique à l'histoire d'une part, à des processus de subjectivation politique qui reposent sur des expériences du monde vécu, d'autre part?

Enfin les pseudo-symboliques peuvent-elles être efficaces sans le verrou divin des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles? L'appel à la responsabilité à l'égard des générations futures n'est t-elle pas un moyen de le faire réapparaître?