Vivre comme des chiens ? La vie animale comme modèle et anti-modèle, après l'an II

Live like the dogs? Animal life as a model and anti-model after the Year II

Déborah Cohen

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ahrf/13272>
DOI : 10.4000/ahrf.13272
ISSN : 1952-403X

Éditeur :

Armand Colin, Société des études robespierristes

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2014
Pagination : 59-79
ISBN : 978-2-20-092927-5
ISSN : 0003-4436

Référence électronique

Déborah Cohen, « Vivre comme des chiens ? La vie animale comme modèle et anti-modèle, après l'an II », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 377 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 15 septembre 2017, consulté le 01 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/13272> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ahrf.13272>

VIVRE COMME DES CHIENS ? LA VIE ANIMALE COMME MODÈLE ET ANTI-MODÈLE, APRÈS L'AN II.

Déborah COHEN

Après le 9 Thermidor, l'animalité, que les militants radicaux avaient défendue comme fondement d'une égalité humaine possible et de la démocratie sociale, est mise à distance, aussi bien par les néo-jacobins, au profit d'une frugalité bienséante, que par les réacteurs qui en font quelque chose de l'Autre : l'animal, c'est pour eux le Jacobin, le peuple, la négation de la civilisation. Cette dernière doit alors être construite non seulement par les artifices de la loi mais par tous ceux qu'amène la possession : l'article s'attache à montrer qu'il y a, à partir de Thermidor, une dramatisation des formes de l'existence, de l'habit, de la manière de porter sa voix et son corps. C'est là que les différences vont pouvoir se jouer, la commune animalité s'oublier.

Mots-clés : cynisme, égalité, propriété, animalité, Thermidor.

Après le 9 Thermidor, que l'on soit réacteur ou jacobin fidèle, on s'inquiète de l'échec d'un pouvoir venu d'en haut et qui aurait porté les Terreurs ; la politique se défie d'elle-même et l'on cherche à définir le régime par les mœurs. Conservateurs ou démocrates, tous ont cette obsession : « arriver à une République raisonnable, libre, heureuse, et de bonnes mœurs » est aussi bien le but d'un Dupont de Nemours¹ que d'un Buonarroti, pour qui « les mœurs constituent la force d'un état républicain »². Mais il n'y a pas d'accord sur ce que doivent être les mœurs,

(1) Pierre-Samuel DUPONT DE NEMOURS, *Du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif convenables à la République française*, Paris, Du Pont, 1794, p. 9.

(2) Anonyme [Philippe BUONARROTI], *Les souvenirs d'un démocrate et ses chagrins sur l'état actuel de la patrie : au peuple et à ses armées*, 1796, p. 19.

pas même sur la question de savoir s'il faut entendre par là civilité (c'est-à-dire le respect tout formel de règles régissant les relations humaines) ou moralité³. La seule chose sur laquelle on s'accorde, c'est sur la dénonciation d'une férocité surgissant dans la guerre civile, comme si celle-ci avait défait la possibilité même d'une société, la ramenant au niveau d'une sauvagerie animale. Redéfinir la société et ses mœurs, ce sera alors prendre position par rapport à ce modèle de la vie animale.

Mais la question de la férocité, mise en avant par tous, n'est-elle pas un leurre ? On fera ici l'hypothèse que ce que la Révolution a apporté de nouveau à ce problème tout *luministe* des mœurs, ce n'est pas seulement l'angoisse de l'ensauvagement : bien plus profondément, c'est en réalité la question de l'égalité elle-même qui, de l'an III à l'an VII, se joue autour de la figure animale.

Figures politiques de l'animal

L'homme sauvage au service de la canaille.

Au fur et à mesure de sa radicalisation, la Révolution française a vu s'affirmer différentes formes de militantisme politique que l'on pourrait rapporter à la figure du cynique, telle que la conceptualise Foucault : tel Diogène, le cynique est l'homme du dire-vrai, dont le discours est conçu comme une provocation à l'encontre d'une société qu'il critique. Mais le cynisme se conçoit aussi comme un mode de vie, afin « de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même »⁴ ; il est une forme de radicalité qui s'identifie à l'homme sans intégration dans la structure sociale et politique dominante. Ainsi, en faisant le choix de vivre « comme un chien »⁵, celui de l'exclusion, le cynique rejoint la « canaille », le peuple rabaissé au statut de chiens⁶. En l'an II, chez ces militants des marges révolutionnaires que sont Marat, Hébert, Jacques Roux, ou Babeuf, on peut retrouver la mise en œuvre et la revendication d'une forme de vie cynique⁷.

(3) Voir Philippe RAYNAUD, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*, Paris, Gallimard, 2013.

(4) Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*, 1984, Paris, Gallimard Seuil, coll. Hautes études, 2009, p. 159.

(5) En grec ancien, l'adjectif *κυνικῶς* signifie très exactement « comme un chien ».

(6) L'assimilation du peuple aux chiens est ancienne : dans son *Dictionnaire* (1690), Furetière introduisait déjà une étymologie qui faisait descendre « canaille » de *canis*.

(7) Pour plus de précisions sur l'usage possible de la conceptualisation foucauldienne du cynisme dans le champ des études révolutionnaires, notamment en l'an II, je me permets de renvoyer à Déborah COHEN, « Esthétique de l'existence et gouvernement des autres : la Révolution française

En dépit de la disparition de plusieurs de ses principaux représentants, après Thermidor la figure cynique fait cependant retour, notamment à partir du Directoire et du procès de Babeuf. Que ce soit, comme chez les démocrates modérés, pour le flétrir, ou pour l'innocenter tout en s'en distanciant, comme chez les démocrates les plus à gauche du *Journal des hommes libres*⁸, tous redessinent les traits d'un cynique, d'un « chien de garde qui aborde les ennemis et qui les mord »⁹ : Pierre Antonelle souligne chez Babeuf ce qu'il nomme « inconvenance, aigreur, dureté, principes trop absolus et trop inflexibles, conséquences extrêmes et dangereuses »¹⁰. Il souligne cependant le sens politique de l'agressivité cynique, de cette « salutaire indignation » :

Babeuf « n'est pas aimable, je le sais ; mais est-il donc si nécessaire d'être aimable ? Est-il bon de l'être aujourd'hui ? et croyez-vous que l'austère et courageuse vertu le permette ? »¹¹.

Cette rude indignation est présentée par Antonelle comme la marque « d'un zèle indiscret pour la cause du Peuple, du vrai Peuple, toujours souffrant et partout opprimé. C'est ce peuple seul qu'il voulait servir, et ce fut pour le mieux servir, en disant toutes les vérités à ceux qui le négligent, ou le dédaignent, ou l'oppriment qu'on le vit s'ensevelir vivant »¹². L'identification cynique au peuple tient avant tout au fait qu'il n'est pas propriétaire, qu'il manque de tous les biens, dont le cynique veut se défaire par mépris d'un ordre conventionnel des désirs : ainsi Boissel utilise-t-il la figure de Diogène pour argumenter la chimère de la propriété, rappelant qu'« ayant vu un homme puiser de l'eau pour boire avec sa main, il jeta sa tasse, comme pouvant s'en passer »¹³.

(1789-1796) au prisme du cours de 1984 », dans Blaise DUFAL, Pauline LABEY, Damien BOQUET (dir.), *Les historiens et Michel Foucault. Une histoire au présent*, Rennes, Presses du CNRS, 2013, p. 243-260.

(8) Sur la prise de position d'Antonelle, voir Pierre SERNA, *Antonelle : aristocrate révolutionnaire, 1747-1817*, Paris, Félin, 1997, p. 315-342.

(9) Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 261.

(10) Pierre-Antoine ANTONELLE, *Sur la prétendue conspiration du 21 floréal : mon examen de conscience ou le Détenu à Vendosme, interrogé par le ci-devant hermite*, impr. de Cottereau-Pinçon (Vendôme), 1797, p. 17.

(11) *Ibid.*, p. 32.

(12) Distant, pour des raisons de stratégie politique, de la relation babouviste à la transparence et au tout-dire, Antonelle n'en partage pas moins certains traits cyniques, lui que ses contemporains décrivaient « portant un linge crasseux sur la tête et presque couvert de haillons » : Pierre SERNA, *op. cit.*, p. 15.

(13) François BOISSEL, *Discours sur l'origine des gouvernements et des artisans, de la dépravation des hommes, ainsi que sur les moyens et la nécessité d'un nouveau système de civilisation*, Paris, éd. Debray, an VIII, p. 63.

L'identification au peuple déniée et utilisée.

Cette identification des militants radicaux à la « canaille » va leur être à la fois refusée, en tant qu'on sent bien qu'elle constitue leur identité politique, et va aussi, paradoxalement, leur être renvoyée comme un stigmat.

Elle leur est refusée, selon un mécanisme qui n'est pas spécifique à la période, mais qui a une importance particulière dans un temps où l'on politise nettement les formes d'existence. Il s'agit de montrer que ceux qui proclament leur identification au peuple ont en réalité des mœurs de privilégiés. Coste d'Arnobat (qui doit sa liberté à Fréron), dans ses *Anecdotes curieuses et peu connues*, explique que Marat :

Tout en menaçant de la pique
Les riches de la République ;
Sous le nom de monsieur Deschamps,
Achète maisons, prés et champs¹⁴

... que l'on a trouvé chez lui à sa mort tout un paquet d'assignats¹⁵, et que « Danton, Lacroix, Pache, Chaumette, Hébert, et tant d'autres sont des sans-culottes, lorsqu'il s'agit de mouvoir et de diriger la classe indigente [mais] rient bientôt sous leurs lambris de ces simagrées populaires ; ils vivent dans l'opulence »¹⁶. Il s'agit à la fois d'attaquer une forme d'existence et une forme de sincérité revendiquée : il s'agit de dénoncer un jeu de la pauvreté.

Dans le même temps, l'identification avec le peuple et la volonté de liberté par rapport au pouvoir sont méprisées comme telles, et pour ce faire la figure cynique – dont on vient de voir déniée l'authenticité – réintroduite. Ainsi le même Coste d'Arnobat décrit-il Hébert « errant et vagabond dans Paris, presque nud, mourant de faim »¹⁷, retournant en critique la figure du mendiant telle qu'elle est valorisée par les cyniques¹⁸.

(14) Charles-Pierre COSTE D'ARNOBAT, *Anecdotes curieuses et peu connues sur différents personnages qui ont joué un rôle dans la Révolution, Fin d'août 1793 (vieux style)*, Genève, et se trouve à Paris, chez Michel, 1794-1795, p. 8.

(15) *Ibidem*, p. 44.

(16) *Ibid.*, p. 31.

(17) *Ibid.*, p. 27.

(18) « Le cynique, nous dit Foucault, c'est l'homme au bâton, c'est l'homme à la besace, c'est l'homme au manteau, c'est l'homme aux sandales ou aux pieds nus, c'est l'homme à la barbe hirsute, c'est l'homme sale. C'est l'homme aussi qui erre, c'est l'homme à qui manque toute insertion, il n'a ni maison ni famille ni foyer ni patrie [...] - c'est l'homme de la mendicité aussi », FOUCAULT, *op. cit.*, p. 157.

De même Rousseau, comme emblème de la révolution démocratique, est-il explicitement attaqué en tant que figure cynique¹⁹. Le curé Alexandre-Joseph Guyot fait de lui « un être bas, vil, rampant jusques dans son exaltation », dont on peut dire « comme jadis on disoit du philosophe Diogène, que l'orgueil lui sortoit par les coudes percés de son habit »²⁰. Le cynique est celui qui refuse l'ordre social et ses règles, celui qui refuse les rituels, les cérémoniaux. Rousseau s'étant voulu cynique, il faut alors le traiter comme tel et, plutôt que de faire de riches cérémonies au Panthéon (le rite funéraire est alors souvent pensé comme la marque même de la constitution des sociétés humaines), jeter son cadavre « à la voirie au milieu d'un tas de vidanges et de boues »²¹. L'allusion à Diogène est ici explicite : lui qui aurait demandé que l'on jetât son corps à la voirie. Mais Rousseau est également cynique en ce que, laissant ses enfants dans la misère, il refuse « des présents très riches » de Madame de Pompadour ou de princes du sang, c'est-à-dire qu'il refuse le lien de subordination sociale²². Surtout, il supporterait l'identification au chien : caché par le prince de Conti, Rousseau aurait laissé son chien déraciner un parterre « qui était scrupuleusement soigné ». Ainsi la sauvagerie détruit-elle la nature cultivée. Le prince se serait approché de Rousseau

« [...] le priant d'empêcher son chien de dévaster ses fleurs ; ce bizarre écrivain lui répondit : Monseigneur, *mon chien est libre comme moi* et dès le lendemain matin il quitta le château sans le plus léger témoignage de reconnaissance envers ce bon et généreux prince »²³.

« Il est bien étrange, ajoute le texte, d'entendre un philosophe comparer sa liberté à celle de son chien »²⁴. La volonté d'indépendance

(19) Kant ne contribua pas peu à la diffusion de cette image d'un Rousseau cynique, lui qui l'appelait, dans ses cours prononcés entre 1775 et 1780, « le Diogène subtil ». Emmanuel KANT, *Leçons d'éthique*, Paris, Le Livre de poche, 1997, p. 78.

(20) Alexandre-Joseph GUYOT, *Épitaphe de J.-J. Rousseau, à placer sur la porte du Panthéon, suivie de plusieurs réflexions intéressantes au bonheur de l'humanité, Ouvrage dédié à la fête de la Paix et du rétablissement de la Religion, le jour de Pâques 1802*, Antoine, Paris, germinal an X, 1802, p. 6.

(21) *Ibidem*, p. 40. La même demande circule à propos de Marat : « Rendez donc les lambeaux de cette bête féroce aux chiens de la voirie qui demandent toutes les nuits leur proie en hurlant autour du Panthéon ». Charles-Pierre COSTE D'ARNOBAT, *op. cit.*, p. 43 (note).

(22) Alexandre-Joseph GUYOT, *op. cit.*, p. 8. L'anecdote rapportée par Guyot, celle d'une corruption repoussée, est un classique repris, de manière positive, dans la littérature militante, pour décrire Hébert ou Marat. À l'origine elle renvoie à Démétrius, personnage important de l'histoire du cynisme, dont Plutarque rapporte qu'il aurait refusé violemment une somme d'argent importante de l'empereur Caligula.

(23) *Ibidem*, p. 9.

(24) *Ibid.*, p. 45, note de la p. 10.

vis-à-vis des grands et du pouvoir, ne peut être comprise que comme refus absolu des lois, destruction de toute vie sociale, de toute civilisation, de toute humanité. C'est bien la hiérarchie sociale qui est en question dans les manières d'agir. L'acceptation par les militants d'une vie cynique, réduite au strict nécessaire, est ramenée par leurs opposants (thermidoriens ou royalistes) à la bassesse d'une revanche sociale, à l'exaltation des hiérarchies renversées :

« Les privations ne coûtent rien à ces vrais républicains, persifle Delacroix ; les mets les plus grossiers leur semblent toujours assez bons, s'ils sont assaisonnés par le sentiment qui les enivre. Assurez-leur du pain noir et l'égalité, ils ne demandent rien de plus à l'autorité qu'ils ont créée et qu'ils croient partager. [...] Il semble si beau au mercenaire d'aller d'un pas égal avec le riche, de siéger, de délibérer avec lui, de lui parler du ton le plus familier ; d'intimider celui qui l'humiliait de ses titres, de ses privilèges, de son faste »²⁵.

Le scandale cynique, c'est avant tout celui d'un peuple qui n'accepte plus la hiérarchie et la soumission, celui de militants qui continuent à revendiquer l'égalité sociale et politique.

La société des animaux.

Si l'on a certes vu qu'à travers la figure cynique le monde animal pouvait constituer une référence pour des militants radicaux, il faut cependant noter que tout un ensemble de républicains prennent leurs distances vis-à-vis de la figure sauvage, marginale, errante, agressive, qu'incarne le cynique.

Le cynisme est le plus souvent ramené par les républicains après Thermidor à un dépouillement de l'instinct. La vertu républicaine est entendue comme « abstinence héroïque », sacrifice de la sensualité et de toute la part animale de l'homme, celle à laquelle une noblesse d'Ancien Régime dépravée et vautrée dans la luxure se serait livrée. Ce qu'aurait fait Diogène, c'est « se passer de tout ce qui flatte les appétits et l'ambition des hommes », selon Boissel en l'an VIII²⁶. C'est la frugalité, non la sauvagerie, qu'il s'agit d'atteindre. Ce faisant, le modèle n'est pas le monde sauvage,

(25) Jacques-Vincent DELACROIX, *Le spectateur français pendant le gouvernement révolutionnaire. Pour servir de suite à son ouvrage intitulé : Des Constitutions des principaux états de l'Europe*, Paris, Buisson 1794-1795. XI^e Discours, « Sur l'Energie populaire », p. 98-99.

(26) François BOISSEL, *Discours sur l'origine des gouvernements et des artisans*, op. cit., p. 64.

mais une nature réglée, « l'exemple des animaux vivans en société »²⁷. Pour Wedekind, dans un ouvrage cherchant à justifier la poursuite de l'engagement guerrier de la France, il s'agit « de rendre notre volonté indépendante de la partie animale, et de délivrer notre âme des entraves des besoins »²⁸. Wedekind appelle cynisme ce refus de la sensualité, de « tous les besoins hors les nécessaires », il parle d'une « abjuration cynique de toute sensualité »²⁹. Son texte témoigne ainsi du poids du modèle cynique et de sa circulation. Cependant, ce que celui-ci, comme la plupart des républicains après Thermidor, n'intègre pas, c'est la provocation cynique de l'animalité au cœur de l'humain. Le modèle prôné est ici celui de Sparte, non celui des Scythes, des marges boisées ; et l'auteur souligne la différence entre un renoncement vertueux à la sensualité et le renoncement barbare.

On retrouve cette position chez quelqu'un comme Claude-Alexis Mabru, riche bourgeois dont la fidélité au jacobinisme passe avant tout par l'idée des mœurs, le refus du luxe ; mais Sparte, trop assimilée à l'an II, trop inacceptable dans une république bourgeoise, ne peut plus servir de référence³⁰ et le modèle prôné devient alors celui d'Athènes — Athènes dans la guerre, plutôt qu'Athènes perdant « sa force et ses vertus après la guerre du Péloponèse »³¹. La frugalité est nécessaire au républicain, comme garantie d'indépendance, comme pilier d'une « révolution paisible », celle où l'humanité développe ses facultés alors qu'« elle est avilie, abrutie, dégradée sous les autres gouvernemens »³². La brute, l'animal sauvage, sert ici de repoussoir.

(27) François BOISSEL, *Le cathéchisme du genre humain, dénoncé par le ci-devant Evêque de Clermont, à la séance du 5 novembre 1789, de l'Assemblée nationale, précédé d'un Discours sur les causes de la division, de l'esclavage et de la destruction des Hommes les uns par les autres, et sur les moyens d'en garantir les générations futures etc.*, seconde édition, à Paris, 1792. EDHIS, éditions d'histoire sociale. Réimpressions de textes rares, Paris, 1967, p. 64.

(28) Georg Christian Gottlieb Freiherr VON WEDEKIND, *Idées d'un Allemand sur les rapports extérieurs de la République française, adressées au Peuple français et à ses représentants*, 1794, p. 25.

(29) *Ibidem*, p. 27.

(30) « Nous ne devons pas être des Spartiates, j'en conviens, écrivait alors Barère pour prôner néanmoins une vertu d'obéissance à la loi commune ; notre situation, nos richesses, notre industrie, notre navigation, nos relations avec l'univers, nos mœurs d'Europe, notre place au centre de la partie du monde la plus civilisée, les arts, les institutions, les lumières du dix-huitième siècle, notre constitution même, ne peuvent s'allier avec le régime d'une petite république, pauvre et militaire, de l'ancienne Grèce ». Bertrand BARÈRE DE VIEUZAC, *De la pensée du gouvernement*, floréal an V (2^e éd.), p. 92. Sur les références à l'Antiquité pendant la Révolution française, voir notamment Claude MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution*, Paris, Albin Michel, 1989.

(31) Claude-Alexis MABRU, *Quelques réflexions sur le moment présent*, prairial an VII, p. 10.

(32) Pierre-Jean-Baptiste CHAUSSEAU, *Coup d'œil sur l'intérieur de la République française, ou Esquisse des principes d'une révolution morale*, Paris, Moutardier, 1798, p. 14 et p. 8.

Après Thermidor, les républicains non cyniques, ceux qui donneront naissance au mouvement néo-jacobin de l'an IV³³, retrouvent une valorisation toute *luministe* d'une nature policée, réglée, presque pastorale, pour qui la référence animale est celle de l'animal domestique ou de basse-cour. Ainsi Antonelle peut-il opposer la rudesse de Babeuf à la douceur civilisée de Félix Lepeletier. Celui-ci est dépeint comme l'homme de la frugalité, de la simplicité, mais aussi des mœurs réglées : « c'est l'homme de la nature, le philosophe des champs : il en a les goûts, le sens droit et les vertus. C'est aussi l'homme aimable des villes, il en a l'atticisme et l'urbanité ». Aussi son monde animal est-il celui d'une petite ferme où il donne ses soins « à ses poules, à ses dindons, à ses canards, à ses vaches, à ses brebis, à ses chèvres »³⁴. Après les Terreurs, le monde sauvage est celui que l'on éloigne : c'est le rêve de Lepeletier de fuir les villes, c'est celui du citoyen Chastel également, poursuivi par les thermidoriens et réfugié dans les Alpes :

« Ces journées me rappellent combien nous fûmes heureux dans cet intervalle. Etrangers même aux nouvelles, nous ne nous occupions que de la chasse dans des forêts que les feux, que nous allumions pendant la nuit, menaçaient d'embraser. À peine voyait-on l'aurore, que les échos retentissaient la voix de nos chiens ; les chevreuils, les lievres épouvantés fuyaient de toute part & tombaient presque tous sous les coups redoublés des chasseurs. L'envie de parler révolution ne nous reprenait que lorsque nous approchions d'un hameau ou d'un chalet, comme si la vue de leurs agrestes habitants nous inspirait tout-à-coup le désir de les voir plus heureux »³⁵.

Le monde sauvage n'est en rien une référence, il est à la fois celui de la férocité du combat révolutionnaire, que les chasseurs fuient, et celui des animaux qu'ils repoussent pour dégager l'espace d'une nature sereine, de plaisirs sains et partagés. Cependant, ces plaisirs de nature sont ceux d'un temps d'avant l'histoire, d'avant la civilisation ; ils ne semblent possibles que pour des chasseurs sans ancrage stable, sans habitation, presque sans parole. Dès qu'il s'agit de penser la société, celle des agrestes habitants, la nature est à la fois sereine et insuffisante. L'objectif ne peut être celui des cyniques, d'un dépouillement absolu ; il est plutôt d'amélioration de la

(33) Voir Bernard GAINOT, *1799, un nouveau jacobinisme ?*, Paris, CTHS, 2001.

(34) Pierre-Antoine ANTONELLE, *Sur la prétendue conspiration du 21 floréal*, op. cit., p. 28.

(35) Balthazar-Marie-Michel CHASTEL, *Adresse du citoyen Chastel*, op. cit., p. 8.

pastorale, d'intégration des marges agrestes dans la cité, tout en préservant leurs vertus.

À la solitude insultante du sauvage cynique, les républicains opposent des modèles de société : société humaine austère, ou société animale, dépassement en tout cas par la loi de l'universel commun, de ce qui peut être ressenti comme trop individualiste chez le cynique.

Terreurs, férocité et bassesse animale.

Cependant, les anti-républicains n'entendront pas cette critique de l'animalité cynique par les néo-jacobins. Pour eux, le républicanisme est tout d'un bloc, sans distinction. Sauvagerie, inacceptable indépendance, par-delà la figure cynique, c'est tout un bestiaire qui est mobilisé à partir de Thermidor pour discréditer l'adversaire autour de ces deux thèmes.

Sauvagerie de la guerre civile.

Certes, l'animalisation du peuple relève d'une rhétorique ancienne³⁶, et on retrouvera ainsi, appliquée aux robespierristes, l'imagerie de l'hydre, courante pour décrire le peuple³⁷ ; mais les métaphores se nourrissent après l'an II, et d'un retour du bestiaire chrétien (les brebis de Dieu menacées par loups et chiens impurs), et de l'idée que la Révolution a traversé un temps de déshumanisation. C'est le traumatisme de la Terreur qui est construit comme déchaînement de sauvagerie, destruction du vivre ensemble civilisé et irruption incontrôlée d'une nature mauvaise. Ce faisant, les thermidoriens se trouvent à bien des égards d'accord avec royalistes et contre-révolutionnaires. On ne s'étonne pas de trouver le motif chez ceux-ci, ainsi sous la plume d'un Lezay-Marnésia, jugeant que la république aurait transporté « l'état de nature au milieu de la société »³⁸. De même pour d'Escherny « la société civile est toujours, par son principe et par sa base, un renversement des loix naturelles », tandis que la Révolution doit être pensée

(36) Voir Pierre RONZEAUD, *Peuple et représentations sous le règne de Louis XIV. Les représentations du peuple dans la littérature politique en France sous le règne de Louis XIV*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1988, 2^e partie, chap. 1. « La représentation zoomorphique ».

(37) Voir Peter LINEBAUGH et Marcus REDIKER, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beakon Press, 2000. Le pamphlet signé SIMON, *Coupez les griffes au parti féroce*, 1794, évoque « un monstre à cent gueules » et en appelle à un moderne Hercule : « Peuple ! où est ta massue ? », p. 8 et p. 1.

(38) Adrien DE LEZAY-MARNÉSIA, *Qu'est-ce que la constitution de 95 ?* Paris, Maret, impr. de Migneret, 1794. p. iv.

comme écroulement de la société civile, retour de l'état de nature³⁹. La cruauté des luttes politiques, comprise comme un ensauvagement et pensée à partir du modèle des « bêtes féroces »⁴⁰, aboutit à décrire les jacobins, outre comme des « cannibales » et « buveurs de sang »⁴¹, comme des loups, « des tigres, des lions, et des panthères. Et tous ces animaux sanguinaires, méconnaissant eux-mêmes l'ordre de la nature se sont entr'égorgés »⁴².

C'est avant tout l'idée d'une proximité avec le peuple qui autorise l'animalisation : « Les jacobins et la montagne reconnoissent pour chefs trois favoris du peuple : *Danton, Marat et Robespierre* [...]. L'un a la force du lion ; l'autre la cruauté du tigre ; et le troisième la finesse du renard »⁴³ ; de même les contre-révolutionnaires appellent-ils le *Journal des hommes libres*, des républicains démocrates, le *Journal des tigres*⁴⁴. Si l'an II fut tout à la fois le temps du peuple et celui de la sortie de la civilisation par la guerre civile, cela permet de reconduire une image ancienne d'un peuple hors société : ainsi le girondin Riouffé évoque-t-il les condamnés de droit commun emprisonnés avec lui en disant qu'ils lui « ont paru, par rapport aux autres hommes, ce que le loup est par rapport aux animaux domestiques »⁴⁵. Quant à Rousseau, pris dans le discrédit de l'an II, certains ne se proposent pas seulement, comme on l'a vu, de le dépanthéoniser, mais imaginent encore la nécessité de transformer l'exhumation en mise en scène de son appartenance au monde sauvage. Voici donc un tableau rêvé de l'enlèvement de Rousseau du Panthéon :

« Dans un enfoncement près du portail, accourront tous les animaux voraces et féroces de la ménagerie du Jardin des Plantes, loups, hyènes,

(39) « La nature est sujette à rompre les digues que la politique lui oppose : elle rentre quelquefois avec fracas dans tous ses droits ; c'est ce qui arrive dans les révolutions », François Louis D'ESCHERNY, *op. cit.*, p. 166-167.

(40) On retrouverait le terme à plusieurs reprises, voir par exemple CHANGEUX, MATRAT FILS, DUTEL, *députés du peuple de Lyon, Le peuple de Lyon aux sections de paris*, Paris, impr. de Laurens aîné, 1795, p. 2.

(41) Ce point est bien connu, voir Bronislaw BACZKO, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.

(42) C. BELLANGER, *La fin de nos maux, ou les premières vêpres de prairial de l'an V*, Paris, chez Moller, Dentu, et chez tous les Marchands de nouveautés, an V.

(43) Anonyme [François Louis D'ESCHERNY], *De l'égalité ou Principes généraux sur les institutions civiles, politiques et religieuses*, Basle, J. Decker, 1796, tome 1, p. 327-328.

(44) « On prévient les lecteurs que, d'après les principes carnivores du journal des Hommes libres, nous l'appellerons désormais journal des *Tigres* », Anonyme [L. CALINAU], *Dictionnaire des Jacobins vivans, dans lequel on verra les hauts faits de ces messieurs*, Hambourg, 1799, p. 11, article « Antonelle ».

(45) Honoré RIOUFFÉ, *Mémoires d'un détenu, pour servir à l'histoire de la tyrannie de Robespierre. Seconde édition, revue et augmentée*, Paris, de l'imprimerie d'Anjubault, se vend chez Brigitte Mathé et chez Louvet, an III, p. 48.

ours, vautours, lions, tigres, léopards, etc. tous empressés à l'envi de dévorer leur proie »⁴⁶.

Si Billaud-Varenne avait, à la séance des jacobins du 13 brumaire an III et pour valoriser la force du Club, annoncé « le lion n'est pas mort », la métaphore de l'animal féroce était le plus souvent utilisée par les jacobins, comme par les thermidoriens et royalistes, pour désigner leurs adversaires. Le conventionnel Bion peut ainsi être décrit organisant la Terreur blanche à Chambéry en menant muscadins et compagnons de Jéhu comme un dresseur ses fauves : « les vautours, les tigres, les panthères et les loups sont les bêtes féroces qu'à la hâte il sort de la ménagerie »⁴⁷. L'animal sauvage devient le symbole de la perte de civilité qu'accomplit la guerre civile, y compris pour les républicains.

Porcs et chiens : l'impossible souverain.

Ainsi le refus du monde sauvage est-il commun à bien des politiques, il sert à désigner le contraire de ce qui permet la construction de la cité commune. En revanche, il est un ensemble d'images animalières dont le maniement est propre aux anti-jacobins et qui visent à humilier ceux dont on juge qu'ils se sont indûment élevés. Le peuple, qui n'était rien, a cru pouvoir être tout, il faut donc le rabaisser, le ramener à la fange du marais ou de l'auge, à la domesticité du chien. « Heureusement pour la société, note le monarchiste Maugras, ces grenouilles se détruisent par leur propre gonflement. Il faut qu'un être soit bien avili pour crever d'orgueil, lorsqu'on lui permet d'être égal à ceux de son espèce »⁴⁸. On sait combien la réaction thermidorienne fut aussi un moment de revanche contre ceux qui, d'en bas, s'étaient emparés du pouvoir⁴⁹. Maugras assure préférer à un régime jacobin, où le peuple serait au pouvoir,

« [...] le régime théocratique de l'ancienne Ethiopie, qui eut, au rapport de Strabon, pendant de longs âges, des chiens pour législateurs et pour dieux ; c'était dans leurs cris, leurs allures et leurs divers mouvemens

(46) Alexandre-Joseph GUYOT, *op. cit.*, p. 36.

(47) Balthazar-Marie-Michel CHASTEL, *Adresse du citoyen Chastel, chef de brigade, à ses concitoyens et à ses frères d'armes (pour protester contre sa destitution)*, messidor an IV, p. 7.

(48) Jean-Baptiste MAUGRAS, *Dissertation sur les principes fondamentaux de l'association humaine*, Paris, chez les marchands de nouveautés, an IV, p. 8-9. On sait cependant que la Montagne n'hésitait pas, en l'an II, à parler des « crapauds » du Marais.

(49) « Ils chassent les gens du peuple de tous les emplois pour les remplacer par des gens aisés », note Albert MATHIEZ dans *La réaction thermidorienne*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 262. Voir aussi Bronislaw BACZKO, *op.cit.*, notamment p. 288-304.

qu'on cherchait les ordres et la volonté de la suprême puissance dont on les avait revêtus. J'aime autant mourir par le cri d'un chien que par la dénonciation d'un Jacobin »⁵⁰.

Ceux qui se sont crus dignes du pouvoir et des places, étaient en réalité plus méprisables que des cochons ou des chiens. Le cochon et le chien sont des figures particulièrement récurrentes car elles connotent simultanément deux réalités apparemment contradictoires, la cruauté (celle que l'on attribue au peuple venu au pouvoir) et la domesticité humiliée, la bassesse (à laquelle on espère le ramener)⁵¹, la sauvagerie et la civilisation hiérarchisée⁵². On trouvera chez Guyot l'invention de scènes d'une violence presque insoutenable, où l'on verra la truie « que l'on sait être affamée des chairs tendres des enfans » dévorer, sous ses yeux consentants, l'enfant de Rousseau ou le fruit d'une pauvre servante séduite et avortée⁵³. Quant au chien on le trouverait comme insulte chez les acteurs de la Terreur blanche : des suspects de la Bande d'Aubagne seront ainsi accusés d'avoir dit qu'il fallait « tuer tous les républicains jusqu'aux chiens et aux chats »⁵⁴. Et c'est encore souvent en l'accolant à la mémoire de Rousseau qu'il permet de dire la peur et la volonté d'humilier ceux qui se sont déclarés souverains : « ce Rousseau vécut misérable, peut-on ainsi lire chez le royaliste émigré Peltier, il fut une fois renversé et foulé aux pieds par des chiens ; ses malheurs semblaient nous prédire ceux qui nous attendaient pour avoir accueilli sa doctrine »⁵⁵. L'idée que le peuple a eu trop de droits et a oublié ses devoirs est une idée thermidorienne courante : tous les débordements de l'an II viendraient du concept rousseauiste de volonté générale⁵⁶ ; la

(50) Jean Baptiste MAUGRAS, *op cit.*, p. 181.

(51) « Hommes, je le répète, vous devez avoir honte de ne point égaler le chien en zèle, en dévouement et surtout en fidélité », écrit le royaliste Armand Ragueneau dans *Histoire d'un âne, par l'Athénée de Montmartre, dédiée à tous les ânes de France*, Paris, chez les marchands de nouveautés, 1802.

(52) « Un naturel ardent, colère, même féroce et sanguinaire, rend le chien sauvage redoutable à tous les animaux et cède dans le chien domestique aux sentimens les plus doux, au plaisir de s'attacher et au désir de plaire. Il vient en rampant mettre aux pieds de son maître son courage, sa force, ses talens », Charles-Augustin SEWRIN, *Histoire d'un chien, écrite par lui-même et publiée par un homme de ses amis*, Paris, Mme Masson, 1802.

(53) Alexandre-Joseph GUYOT, *op. cit.*, p. 34 et 37.

(54) AD Bouches-du-Rhône, L 3049 dossier 23, interrogatoire d'Auguste Faren, interrogé par le juge du tribunal civil de Marseille à la fin de l'an VI.

(55) Jean-Gabriel PELTIER, *Dernier tableau de Paris, ou Récit historique de la révolution du 10 août 1792, des causes qui l'ont conduite, des évènements qui l'ont précédée, et des crimes qui l'ont suivie*, 3e édition revue et corrigée, tome 1, à Londres chez l'auteur et se trouve à Bruxelles chez B. Le Francq, avril 1794.

(56) Pour un aperçu des travaux récents sur les liens entre Rousseau et la Révolution, voir Jacques BERCHTOLD, Julien BOUDON et al., *Rousseau et la Révolution*, Paris, Gallimard, 2012.

Constitution de l'an III s'appliquera donc non seulement à s'ouvrir sur une déclaration des droits, mais aussi des devoirs, et surtout à limiter la souveraineté populaire.

Cependant, il n'est pas anodin de noter que cette volonté de ramener le peuple à sa place, ne va pas, chez les thermidoriens, jusqu'à la violence de l'assimilation canine ou porcine directe, qui semble une spécificité du discours royaliste. Sauf exception, les thermidoriens se contentent de dénoncer la violence, l'excès de l'animal sauvage, mais pour humilier leurs ennemis, ils ont tout de même besoin de passer par la médiation de la figure humaine du cynique.

Contre la provocation cynique : restaurer la décence.

Pour les réacteurs, le gouvernement des meilleurs, le gouvernement des propriétaires, c'est celui de ceux qui sont ancrés dans un lieu, une terre, une propriété, c'est le gouvernement non cynique par excellence.

Les bonnes mœurs.

Le plus souvent, le changement des valeurs à l'époque révolutionnaire est identifié à la licence. « La liberté n'est pas licence » écrit en 1798 l'auteur de *l'Essai sur le vrai sens du mot liberté*⁵⁷, d'accord sur ce point avec Coste pour qui les cyniques, « Marat, Hébert et tous vos aboyeurs », ont justement fait « prendre pour la liberté la licence », en un temps où « on a fait des vertus républicaines de violer toutes les bienséances »⁵⁸. Les exemples qui sont pris relèvent presque toujours non pas directement du politique, mais bien des mœurs et même plus précisément des comportements liés à la sexualité, en lien direct avec l'idée de mise en question de la société telle qu'elle existe, en lien avec la provocation cynique. *L'essai sur le vrai sens du mot liberté* explique ainsi :

« [...] deux amans devenus époux, usent de leur *liberté* en se livrant à leur penchant mutuel, et en suivant de concert la douce voix de la nature. Tout le monde le sait, et personne ne s'en scandalise.

(57) Anonyme, *Essai sur le vrai sens du mot liberté, appliqué aux relations des hommes entre eux*, chez les principaux libraires, Paris, an VII, p. 13.

(58) Charles-Pierre COSTE D'ARNOBAT, *op. cit.*, p. 17 et p. 100.
On trouverait très exactement la même chose chez Guyot, qui assure que « par le mot liberté, Rousseau, dans son contrat social, n'entendait que la licence, la phrénésie et l'insurrection contre toute autorité, et qu'il étoit l'ennemi naturel de tous les gouvernemens civilisés possibles ». Alexandre-Joseph GUYOT, *op. cit.*, p. 45, note de la p. 10.

Mais si deux époux secouant le joug aimable de la pudeur, et se piquant d'imiter la philosophie de Diogène, prenaient la place publique pour théâtre de leurs plaisirs, il n'est personne qui ne fût révolté d'une telle conduite, et qui ne la qualifiât, avec raison, de *licence* effrénée »⁵⁹.

Le texte renvoie directement à l'anecdote bien connue selon laquelle Diogène se masturbait en public. Pourquoi Diogène se masturbait-il en public, c'est, explique très bien Foucault, qu'il y avait chez lui une valorisation positive de l'animalité⁶⁰. En fonction de l'idée que la vie doit être indexée sur la nature, les militants cyniques valorisent, certes, tout ce qui relève de la sexualité en tant qu'elle est naturelle :

« Qui ? moi, je regarderois comme coupables ou criminels, les hommes et les femmes, parce qu'ils obéiroient, sans contrainte, à un penchant que la nature et son auteur n'ont pu se dispenser d'établir pour la conservation de l'espèce humaine [...] ? N'appellons donc pas crime, dans l'ordre moral, ce qui n'est que vertu dans l'ordre physique »⁶¹,

avait écrit Boissel dès 1789 — et ce, avec la conscience cynique très nette de la provocation que cela représente⁶².

Cette réduction de l'humain à sa part d'animalité paraît inacceptable à un régime qui veut réinventer la civilisation : l'art de jouir, indique Delisle de Sales, consiste « à n'être ni en deçà, ni au-delà de la Nature »⁶³, voulant simplement indiquer que, pour lui, le commerce des sens se devait ne pas oublier celui des intelligences. Selon lui, Buffon, à qui il « a échappé d'écrire, que dans la passion de l'Amour, il n'y avait que le physique de bon [...], pour ne pas se perdre dans les nuages, s'est plongé dans la fange : pour ne pas imiter les Disciples de Socrate, il a copié Diogène »⁶⁴. L'idée des thermidoriens est au contraire qu'il faut construire les bonnes mœurs comme *décence*. « Sans-culotte » est alors pris au pied de la lettre, comme une « dénomination dégoûtante »⁶⁵, ramenant le révolutionnaire

(59) *Essai sur le vrai sens du mot liberté*, op.cit., p. 19.

(60) Michel FOUCAULT, op. cit., p. 244.

(61) François BOISSEL, *Le cathéchisme du genre humain*, op. cit., Discours préliminaire, p. 56-57.

(62) Boissel explique, dans une lettre à Rabaud Saint-Étienne, qu'il n'était pas étonné « que la classe des personnes qui ne voient qu'au travers des préjugés et des erreurs invétérées de l'ancien ordre des choses, en aient été scandalisées ». *Ibidem*, p. 78.

(63) Jean-Baptiste-Claude DELISLE DE SALES, *De la philosophie du bonheur*, Paris, [s.n.], 1796, p. 133.

(64) *Ibidem*, p. 139-140.

(65) Charles-Pierre COSTE D'ARNOBAT, op. cit., p. 31.

à la figure provocatrice de l'homme nu, l'homme cynique, dans le plus simple appareil de la nature, et faisant au contraire de la civilité, du respect des convenances, de la non-provocation, l'essentiel du vivre ensemble⁶⁶. Pour faire comprendre son point de vue, l'auteur de l'*Essai sur le vrai sens du mot liberté* explique la nécessité politique que la liberté positive s'arrête à la volonté d'autrui, par l'exemple suivant — qui montre la politisation et l'obsession autour des mœurs et du sexe :

« Si mon voisin jugeait à propos de me rendre visite dans le costume rigoureux d'un sans-culotte je serais, je crois très-fondé à le mettre dehors par les épaules, et je pourrais lui dire, avec raison : restez chez vous quand vous n'aurez pas d'autre toilette »⁶⁷.

La licence est conçue comme l'infraction aux convenances sociales en tant que celles-ci permettent la vie en commun. Or, ce n'est pas là simple pudibonderie, en un temps où les Merveilleuses se promènent à moitié dénudées dans les rues. Ce que révèle la nudité, c'est la fondamentale égalité d'hommes unis par une enveloppe animale similaire.

Constitution d'un habitus bourgeois.

Par-delà la question de la nudité, il y a, à partir de Thermidor, une dramatisation des formes de l'existence, de l'habit, de la manière de porter sa voix et son corps. C'est là que les différences vont pouvoir se jouer, la commune animalité s'oublier. Chez Coste d'Arnobat, le patriote est caractérisé par ses fureurs, son bonnet rouge, ses cheveux plats, mais aussi « sa puanteur »⁶⁸ et approcher des jacobines, c'est sentir « la puanteur de ce groupe infect de furies »⁶⁹. D'ailleurs, « tout le monde connaît le teint livide des Jacobins »⁷⁰. La radicalité révolutionnaire est construite par ses ennemis comme quelque chose du corps, et même, en assimilant tous les jacobins aux marges cyniques, du corps animal. À « ces sombres extravagans qui font consister leur patriotisme dans la rudesse de leur figure et la saleté de leurs vêtements », Henry Lemaire oppose le tableau d'un

(66) C'est évidemment dans ce contexte qu'il faut entendre la provocation sadienne affirmant que « la pudeur, loin d'être une vertu, ne fut [...] plus qu'un des premiers effets de la corruption, qu'un des premiers moyens de la coquetterie des femmes ». Marquis DE SADE, *Français encore un effort si vous voulez être républicains*, Paris, éd. de l'Aube, 2012 [1795], p. 81.

(67) *Essai sur le vrai sens du mot liberté*, op.cit., p. 29-30.

(68) Charles-Pierre COSTE D'ARNOBAT, op. cit., p. 14.

(69) *Ibidem*, p. 22.

(70) C. BELLANGER, *La fin de nos maux, ou les premières vêpres de prairial de l'an V*, à Paris, chez Moller, Dentu, et chez tous les Marchands de nouveautés, 1797 (an V), p. 17.

homme d'État qui est aussi un éloge transparent de Tallien ou Barras et des salons de la Cabarrus :

« Non, Cicéron est mon modèle ; j'ai négligé le tonneau de Diogène ! Austère à la tribune, je veux qu'il soit aimable dans la société ; et quand je le cherche à l'issue d'une assemblée publique, j'aime à le trouver au sein de ces cercles charmans où, près de la beauté, l'homme d'état vient oublier les travaux du jour, et se préparer aux fatigues du lendemain »⁷¹.

C'est l'ensemble de la vie politique et sociale qu'il faut faire revenir à des formes de contrôle qu'on juge être du côté de la civilité distinctive, par rapport à un monde des sens et de l'animalité : « Mettez un frein au libertinage, et forcez le graveur et l'écrivain à respecter la décence », demande Lemaire⁷². On sait bien ce faisant que c'est un certain type de population que l'on vise, certains « habitus » de classe : ainsi le *Journal des Finances* définit-il dans son prospectus le ton qui sera le sien, et ce ton sera « décent », parce que « les expressions dures et inciviles ne conviennent ni à la vérité, ni à nous, ni probablement à la classe des lecteurs que nous avons en vue »⁷³. À bien des égards, cette critique thermidorienne peut rejoindre le discours de certains royalistes, comme par exemple celui d'Escherny :

« J'ai cru voir une grande nation dont toutes les autres cherchoient naguères à imiter l'urbanité, l'esprit, la politesse, devenir tout-à-coup rustre et grossière par système »⁷⁴.

Or, à l'époque de la réaction thermidorienne, cette exigence d'urbanité, de douceur des mœurs, rejetant la rugosité cynique, va toucher jusqu'aux républicains de la frugalité : « l'impudence de Diogène n'a été qu'une bravade rebutante », assure en l'an III l'ancien jacobin lecteur de

(71) Henry LEMAIRE, *Du gouvernement républicain et de la constitution française de l'an III*, Paris, impr. de Berthomier, 1798, p. III-IV.

(72) *Ibidem*, p. 18.

(73) « Journal des Finances. Prospectus », *Bulletin de littérature, des sciences et des arts*, 1794 (n°50, t. 1). p. 408. Ce faisant, le journal se positionne explicitement contre l'*ethos* cynique, dont la vérité au contraire agresse le pouvoir et la norme.

(74) François Louis D' ESCHERNY, *De l'égalité, ou principes généraux sur les Institutions civiles, politiques et religieuses. Précédé de l'éloge de J.J. Rousseau. Par l'auteur de la Correspondance d'un habitant de Paris etc.*, à Basle, chez J. Decker, 1796, p. 78. Sur la pensée politique de ce noble éclairé, devenu contre-révolutionnaire au moment de l'abolition des ordres, voir Jay SMITH, « The making of an aristocratic reactionary : the comte d'Escherny, noble honor, and the abolition of nobility », dans Jay SMITH (dir.), *The French Nobility in the Eighteenth Century : Reassessments and New Approaches*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2006, p. 253-277.

Mably, Coupé de l'Oise⁷⁵. Ainsi, lorsque Ikni assure que Coupé, « s'il échappa à la vengeance des modérés, ce ne fut pas en leur donnant des gages », il a raison de souligner que « ses "institutions sociales" de messidor an III sont encore pleines d'esprit égalitaire »⁷⁶, mais il néglige peut-être ce qui rend ce texte acceptable, ce par quoi il marque sa prise de distance absolue d'avec Babeuf par exemple, à savoir les gages donnés à l'idée d'« une pudeur publique, conservatrice de la décence et des mœurs ». Oui, Coupé, comme le rappelle Ikni, critique (dans une note) « les hommes qui n'ont pas observé le peuple et qui le croient brut et obtus »⁷⁷, mais Coupé assure aussi son soutien à un gouvernement restaurateur de la pudeur publique, qui la ferait respecter partout et parviendrait à atteindre et jeter un voile sur

« [...] le style cynique et blasphématoire qui s'est introduit dans le langage du peuple ! il ne se parle qu'en jurant ; il ne profère pas quatre paroles de suite sans grossièreté, sans outrage ; et on y est réciproquement accoutumé !

Est-ce donc là le langage qui appartient à ce peuple le plus renommé de l'Europe pour sa politesse, et dont les étrangers attendent le plus d'aménité ? »⁷⁸.

Il s'agit d'une rupture radicale d'avec une stratégie républicaine cynique, par laquelle une vérité de la politique advient à partir de ceux qu'elle exclut et se construit dans la pureté de la marge dépouillée du fatras des conventions — marge que pouvaient représenter l'animal et le peuple.

L'abondance, base animale ou obstacle à la sociabilité ?

Mais les positions des réacteurs et des républicains ne sont que partiellement sécantes. Le refus du cynisme prend deux voies : l'une, républicaine, qui est celle de la frugalité bienséante, l'autre pour laquelle il s'agit de dénoncer non seulement le cynisme provocateur, mais toute forme de frugalité, en tant qu'elle égalise les différences et a part avec la démocratie.

(75) Jacques-Michel COUPÉ, *De la morale*, Paris, de l'Impr. nationale, fructidor an III, note de la p. 15.

(76) Guy-Robert IKNI, « Jacques-Marie Coupé, curé jacobin (1737-1809) », *AHRF*, n°257, juillet-sept. 1984, p. 360.

(77) Jacques-Marie COUPÉ, *Sur les institutions sociales*, imprimé en vertu du décret du 25 vendémiaire, Paris, Convention nationale, messidor an III, p. 31 note 1.

(78) *Id.*, *De la morale*, Paris, de l'Impr. nationale, fructidor an III, p. 27-28.

Si la frugalité doit être dénoncée, c'est, pour les réacteurs, que « faire contracter, par enthousiasme, l'habitude des privations et d'une vie austère », c'est « façonner les hommes sur un même modèle, sans égard aux différences que la nature a mises entr'eux »⁷⁹. Dans ce cadre, pour rompre avec les années qui ont précédé Thermidor, il ne faut donc pas seulement une bonne constitution et une forme d'intégration à la République de la bienséance ancienne, il faut « des hommes éclatants ». Il s'agit de « décorer ce Pouvoir qui par lui-même a tant besoin de décoration »⁸⁰ ; il s'agit de faire ressentir, dans l'ordre même de l'apparence, la hiérarchie sociale restaurée :

« il faut effectivement que toutes les cérémonies républicaines, quelque soit leur but particulier, présentent au peuple un caractère auguste qui lui inspire du respect, et pour ses magistrats, et pour les actes de leur autorité »⁸¹.

Au plus loin d'un cynisme cherchant à débarrasser l'homme de ses besoins pour mettre en question la propriété et aller vers l'égalité, au plus loin même des formes les plus assagies de frugalité, Sieyès définit alors la sociabilité et la société qui en découle comme fondées sur les besoins réciproques⁸² ; et Thermidor, cherchant physiocratiquement à ancrer la liberté dans la prospérité, en fait un lieu commun.

Le motif de la nature est alors retourné contre les cyniques, la commune animalité devient argument de différenciation : Petitaïn, auteur d'un mémoire qui a concouru à la question de l'Institut sur « les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple », assure que « l'abondance est la base de l'instinct social », et, chose intéressante, il le fait en citant *l'Histoire naturelle* de Buffon, c'est-à-dire en utilisant autrement la référence à la nature et à l'animal. L'auteur utilise des passages où le naturaliste souligne que les animaux, qui trouvent facilement leur subsistance dans le milieu qui les environne, ont « des mœurs plus

(79) *Essai sur le vrai sens du mot liberté*, op.cit., p. 25, note 5.

(80) Adrien DE LEZAY-MARNÉSIA, *Qu'est-ce que la constitution de 95 ?* Paris, Maret, impr. de Migneret, 1794, p. 54. On sait que cette préconisation correspond à la définition en cours d'un costume officiel richement décoré. Voir Daniel ROCHE, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989. Du reste, les contre-révolutionnaires auront tôt fait de dénoncer cet appareil comme un masque, et de renvoyer le Directoire à une humanité animalisée. Ainsi de Richer-Sérisy dans *L'Accusateur public*, évoquant « le cynisme et la morale du sale Diogène en habit de pourpre », n°31, jeudi 22 juin 1797, p. 34, Genève, [s.n.], 1799, p. 25-26.

(81) Henry LEMAIRE, op. cit., p. 22.

(82) *Sur les Déclarations des droits. Droits de l'homme*, AN, 284 AP5, d.1(5), cité dans Andreï TYRSENKO, « L'ordre politique chez Sieyès en l'an III », *AHRF*, n° 319, 2000, p. 27-45.

innocentes et des habitudes plus pacifiques ». Ainsi « l'abondance est la base de l'instinct social, de cette douceur de mœurs, et de cette vie paisible qui n'appartient qu'à ceux qui n'ont aucun motif de se rien disputer » ; inversement, « les autres animaux, sans cesse occupés à pourchasser une proie qui les fuit toujours, pressés par le besoin [...] ont à peine le temps de se pourvoir et n'ont guères celui de s'aimer ». À ceux qui douteraient encore qu'il faut voir là une métaphore des vies bourgeoise et prolétaire, l'auteur précise : « l'application de tout ceci à la société humaine nous est commandée par l'expérience et l'observation journalière de ce qui se passe dans la société ». Pour que le peuple soit moral, il lui faut l'abondance, car « que désire, que nous demande autre chose le cultivateur, l'homme du peuple, si ce n'est la poule au pot ? ». En attendant, la pauvreté vaut donc brevet d'immoralité et de violence : « quand il n'y a pas de foin à l'écurie, les chevaux se battent », souligne l'auteur⁸³.

Au sein de ce grand ensemble humain pensable sur le modèle naturel, et de cette universalité du désir d'abondance, Pettain distingue, dans un autre texte, « deux natures, celle des êtres qui pensent et celle de ceux qui ne pensent pas ». La nature de leurs besoins en découle, car « la somme plus ou moins grande de nos besoins, tient aux idées de bien-être et de perfection que nous attachons aux hommes et aux choses » ; par conséquent, on peut établir une hiérarchie des êtres et des besoins, au sommet de laquelle se trouve le philosophe, dont les besoins sont nettement plus nombreux « je ne dis pas d'un crocheteur, mais de ce qu'on appelle encore un *bon Bourgeois* »⁸⁴. C'est cette classe intelligente à laquelle devrait être réservée la richesse et la direction d'« une classe ouvrière non-pensante, instrument passif », comme le corps se soumet à l'âme, la matière à l'esprit⁸⁵. Si l'humanité peut, de manière homogène être pensée sur le modèle animal, cela n'empêche pas le « philosophe » d'y introduire soudain, et de manière

(83) Louis Germain PETTAIN, « Application d'un fait d'histoire naturelle à une question importante de morale et de politique », dans *Mémoires d'économie publique, de morale et de politique*, Tome 1, n°8, publ. par Roederer, Paris, Impr. du Journal de Paris, 1799-1800, citations p. 412-416. Le positionnement politique général de l'auteur est difficile à établir, car il est à la fois éditeur des œuvres de Rousseau en 22 volumes, auteur d'un mémoire sur l'autorité paternelle (1799) où il dénonce « l'établissement du Tien et du Mien », et d'une brochure en faveur de Louis XVII et de sa sœur, prisonniers au Temple. Sans doute pense-t-il en tout cas ici que la position défendue correspond à celle attendue par l'Institut.

(84) *Id.*, « Quelques vues sur ce qu'on appelle la propagation des lumières, et les effets naturels d'une grande multiplication dans cette classe d'hommes, dits philosophes, penseurs, gens-de-lettres, etc. », dans *Mémoires d'économie publique, de morale et de politique*, Tome 1, n° 5, *op. cit.*, p. 289.

(85) *Ibid.*, p. 310. L'auteur moque au passage la mode des « goûts naturels et simples » et décrit l'ensemble des biens qui lui paraissent nécessaires au bonheur : satin brillant, mousseline moelleuse, gaze légère etc. (p. 292).

absolument arbitraire, non étayée par la référence naturaliste mais par l'évidence d'un lieu commun bourgeois, l'idée d'inégalité.

Le naturaliste Charles-Georges Leroy montre un même modèle d'unité homme-animal et une même séparation au sein des hommes. Pour lui, l'homme n'est aucunement une espèce à part qui se distinguerait par l'intelligence car celle-ci est aussi l'apanage des bêtes. Mais

« tous les journaliers, tous les sauvages, en un mot tous les êtres qui sont forcés d'employer la plus grande partie de leur tems à la recherche de ce qui est nécessaire aux besoins de la vie, ou ne pensent point, ou n'ont que le petit nombre d'idées relatif à la satisfaction de ces besoins »⁸⁶.

Le peuple est certes intelligent, mais de l'intelligence des bêtes, celle d'un possible inabouti, puisque, comme chez Petitain, il ne pense pas. Valoriser l'animal sert ici à permettre le rapprochement avec le peuple et à les rabaisser tous deux en bas d'une échelle de valeurs, certes continue, mais néanmoins graduée⁸⁷. Ce qui permet de penser, c'est, de quelque façon qu'on le tourne, la possession.

L'an II avait provoqué le dégoût avoué de la férocité, de ce qui, en l'homme, pouvait sembler relever de sa part d'animalité. Les thermidoriens et le Directoire ont mis à distance cette part d'animalité : ils l'ont poudrée, musquée, enveloppée de tulles et de soie :

« Quand la détestable politesse du vice, dit Charles Nodier, prête son vernis à la férocité, il me semble qu'elle l'enlaidit encore. Il se trouva des hommes, alors, tout aussi cruels que Marat, mais beaux de jeunesse et de manières, qui entraînaient les cœurs après eux, quand ils entraient dans un salon au milieu d'un nuage d'ambre. S'ils n'avaient pas senti l'ambre, ils auraient senti le sang »⁸⁸.

(86) Charles-Georges LEROY, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux. Nouvelle édition à laquelle on a joint des lettres posthumes sur l'homme*, Paris, impr. de Valade, se trouve chez Marchand et chez Petit, an X, p. 289.

(87) On retrouverait ici l'analyse que fait Pierre Serna des thèses de Jean Claude Delaméthérie, adepte d'un matérialisme faisant de l'homme un animal, perfectible comme un autre, et de Jean Baptiste Salaville, n'y voyant qu'une machine animée dépourvue de la sensibilité caractérisant l'humain. L'historien y lit des positions cohérentes avec le conservatisme hiérarchisant du premier et le républicanisme du second, soucieux d'inclure l'universalité des hommes. Pierre SERNA, « Droits d'humanité, droits d'animalité à la fin du 18^e siècle, ou la matrice du "racisme social" en controverse », dans *Dix-Huitième siècle*, n°42, 2010, « L'animal des Lumières », p. 247-263.

(88) Cité par Louis BLANC, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Maurice Lachatre & cie, 1878, t. 2, p. 616.

Ils ont compris l'animalité – comme l'avaient d'ailleurs fait les cyniques – comme une forme de nudité, de pauvreté, d'éloignement des artifices entendus comme clé de la civilisation. Et, dans une sorte de jeu de balancier sans fin, la dévalorisation de l'animalité et la valorisation de l'abondance se sont mutuellement entretenues. À ce jeu, le perdant fut le peuple, éloigné de la possibilité d'accéder aux artifices, désormais compris comme la marque même de l'association humaine.

Malgré le talent de Nodier et sa manière de renouer avec tout un débat des Lumières sur l'utilité ou le mensonge moral de la civilité, ce n'est pas seulement l'hypocrisie d'un régime criminel qui est ici en jeu, c'est, plus fondamentalement, la question même de l'égalité. L'enjeu n'est pas seulement de nier la violence en la poudrant de blanc. Dans la Constitution de 1793, « tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi », c'est-à-dire en tant qu'ils partagent fondamentalement la même nature, animale ; dans celle de l'an III, « l'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous ». S'il faut mettre à distance l'animalité, ce n'est donc pas tant parce qu'elle serait cruelle que parce qu'en un temps de triomphe du matérialisme scientifique, il est désormais difficile de nier qu'elle est donnée à tous en partage (d'où l'inquiétude sur les figures de la sexualité) et qu'elle appelle donc une égalité politique, mais aussi sociale. Il faut redéfinir l'homme, non par ce qu'il est (animal), mais par ce qu'il possède.

Déborah COHEN

MCF Université d'Aix-Marseille (AMU – laboratoire Telemme).

Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.

5 avenue du Château de l'Horloge. BP 647

13094 Aix-en-Provence.

deborah.cohen@univ-amu.fr