

Bibliothèque
des
HISTOIRES

**La fête
révolutionnaire**

1789-1799

par

MONA OZOUF

nrf
Éditions Gallimard

..
v

INTRODUCTION

Nous allons gémissant de n'avoir plus de fêtes. Le XVIII^e siècle en faisait autant. La doléance qu'il fait entendre, en matière de fêtes, est si continue et si largement orchestrée qu'elle décourage de tenter une typologie des fêtes. Il y a fête et fête, pourtant. Des fêtes dynastiques, corporatives, religieuses, populaires : toute une bigarrure, qui devrait faire hésiter à parler au singulier de « fête traditionnelle ». Si on le peut cependant, c'est qu'une commune réprobation les enveloppe. La fête traditionnelle est une image répulsive, fruit de l'incompréhension des esprits éclairés, sûrs — comme les nôtres — que la réjouissance festive vraie est perdue.

Mais si on croit ne plus savoir ce que c'est que fêter, c'est qu'il y a trop de fêtes. L'abondance, et non comme aujourd'hui la pénurie, commande ce discours geignard. Trente-deux fêtes à Paris, selon Nicolas de La Mare; encore faut-il leur ajouter les cinquante-deux dimanches de l'année. Au regard de ce foisonnement, les suppressions qui ont été hasardées paraissent bien timides. Le mot d'ordre du « retranchement » traverse donc tout le siècle pour s'inscrire dans les cahiers de doléances. Revendication que commande le productivisme économique. C'est lui, avant tout, qui condamne ces fêtes en sempiternelle cascade, fêtes de palais, fêtes de collège, processions de recteurs, défilés des arts et métiers, toutes bourgeonnant sur le même tronc, « le penchant que nous avons à la paresse »¹; c'est lui qui inspire le calcul, souvent très précis, de la perte nationale, auquel s'attarde Montesquieu. La religion protestante, elle du moins, fait

1. Faignet de Villeneuve, *L'Ami des Pauvres, ou l'Économiste politique*, Paris, Moreau, 1766.

gagner cinquante jours de travail dans l'année. Qui peut encore s'étonner de la concurrence victorieuse de la « marchandise protestante » sur la « marchandise catholique »¹? De cette constatation sort la marée des projets pour transporter au dimanche le plus proche les fêtes chômées, et même pour travailler ce jour-là après la messe et les instructions du matin². Ce serait rendre au travail et au négoce tout leur dû, honorer Dieu la faucille à la main. Quitte à fâcher quelques saints : le risque en est pris bien avant les fureurs jacobines, bien avant que Charles Villette³ ose affirmer que les intérêts des saints sont contraires aux intérêts des peuples.

L'occupation continuelle, d'autre part, est la « mère de l'innocence »; cet aphorisme de l'abbé de Saint-Pierre, — répété jusqu'à l'écoeurement par le siècle entier — soutient le projet de soustraire le temps dominical au cabaret, au jeu, aux femmes, aux défis stupides. La haine du gaspillage rencontre ici la peur de tout ce que les fêtes charrient d'incontrôlé. La rationalité économique va dans le sens même de la prédication morale et religieuse puisque les « saints jours consacrés à la piété » sont devenus dans la pratique des occasions d'ivrognerie et de libertinage, de « batteries », voire de meurtres. On n'aperçoit nulle part, dans les fêtes, ces peuples « réfléchis » que l'opinion éclairée appelle de ses vœux, jusqu'à la Révolution qui croit les voir enfin naître. Dans les fêtes, confusion, indécence, mélange des sexes et des rôles, royauté de la nuit et du vin. Bref tout ce qu'enferme la boîte de Pandore du mot « abus ». L'emploi obsédant de ce mot commode et pudique est l'aveu d'une connivence : pour dénoncer les « abus » des fêtes, les encyclopédistes retrouvent sans la moindre peine les arguments des autorités épiscopales, elles aussi gagnées aux « retranchements », et des autorités civiles, toujours enclines à soupçonner dans les assemblées que réunit la fête des attroupements illicites, bons à abriter la canaille⁴, prêts à éclore en rixes; blessant

1. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Genève, Barrillot et fils, 1748.

2. Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, Rotterdam, 1734 : « Si, lorsque les premiers canons sur la cessation du travail ont été formés, les évêques qui les formaient avaient vu des cabarets et des jeux établis, s'ils avaient prévu tous les désordres que devaient causer l'oisiveté et la cessation d'occupations journalières, ils se seraient bornés à l'audition de la messe et à assister aux instructions du matin. »

3. Marquis de Villette, *Lettres choisies sur les principaux événements de la Révolution*, Paris, Clousier, 1792.

4. Voir, sur ce point, J.-Y. Ribault, « Divertissement populaire et turbulence sociale : les fêtes baladoires dans la région de Thaumiers au xviii^e siècle », in *Cahiers archéologiques et historiques du Berry*, 1967.

toujours en quelque manière ou la religion ou l'État ou les mœurs.

Les fêtes, pourtant, sont la gloire et la beauté d'une existence dénuée et on s'étonne que l'éblouissement qu'elles procurent ne soit plus capable de les légitimer. Le siècle qui s'achèvera sur une flambée de merveilleux en a d'abord contracté le dégoût. Pour s'enchanter de la fête-spectacle, il faudrait un abandon minimal, que le cœur y soit. Mais pour qui refuse ce consentement à l'illusion, la machinerie devient voyante, grinçante, incongrue, burlesque. Quand Vénus, à l'Opéra, fend les cieux, que voit en réalité Mably? « Un char fort lourd, une Vénus qui tremble, et des Amours dans une contenance si contrainte que j'en ris malgré moi en attendant quelque catastrophe tragique¹. » De même les brillants costumes de la fête-spectacle ne peuvent plus procurer de plaisir à des hommes qui éprouvent devant les déguisements et les masques le double recul de la peur sociale et de la répugnance esthétique et que le merveilleux laisse insensibles. Le XVIII^e siècle ne sait plus voir dans les feux d'artifice que l'artifice des feux, une fortune qui s'en va absurdement en fumée.

Il y a donc un goût enfantin de l'illusion qui s'est perdu. Quand les procès-verbaux des fêtes révolutionnaires évoqueront comme faire-valoir les cérémonies « insignifiantes » de l'Ancien Régime il faudra prendre à la lettre cette épithète. Les fêtes traditionnelles sont devenues énigmatiques à toute une sensibilité « éclairée ». Pour un Diderot qu'émerveille encore le cérémonial de la Fête-Dieu, que de Marmontel se retenant au passage de la procession aixoise pour ne pas trop rire, de Boulainvilliers médusés par les géants de Douai, de Voltaire persiflant la Noël flamande²! Pour évoquer les formes de la fête populaire, il semble qu'on ne dispose alors que de deux langages : celui de la bizarrerie (mais pas encore de la curiosité; car la mort prévue des usages ne suscite ni attendrissement ni nostalgie ni même notation érudite) ou celui de la barbarie : la fête populaire, c'est

1. Mably, *Lettre à Madame la Marquise de P... sur l'Opéra*, Paris, Didot, 1761.

2. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1954 : « Voici comme l'on célébrait la fête de Noël dans quelques villes. D'abord paraissait un jeune homme à moitié nu, avec des ailes au dos; il récitait l'Ave Maria à une jeune fille qui lui répondait " fiat ", et l'ange la baisait sur la bouche; ensuite un enfant enfermé dans un gros coq de carton criait en imitant le chant du coq : " Puer natus est nobis " ».

le tintamarre inintelligible des pelles à feu et des chaudrons; la cohue qui obstrue les rues et les places publiques; les jeux sauvages, comme le tir à l'oiseau, le dépeçement des oies; la sourde menace des masques; la bagarre dégoûtante du peuple autour des pains et des cervelas qu'on lui jette. Bref, une effervescence qui déconcerte la raison, ou pis, l'« offusque ».

Enfin, surtout, la fête traditionnelle est le monde de la différence. C'est vrai de la fête dynastique¹, qui fixe avec une raideur exemplaire l'ordre des rangs et des corps; de la fête religieuse, où le culte « devenu arrogant et despotique, presque un opéra »², a une ostentation qui scandalise; de la fête théâtrale enfin qui concentre en elle les défauts de fêtes qui toutes ont tourné au spectacle : voici des dizaines d'années que les traités d'architecture dénoncent dans le lieu théâtral l'épiphanie de la hiérarchie sociale et l'ivresse de la séparation. Le théâtre est ce « petit endroit obscur » que Diderot juge incapable de « fixer l'attention d'une nation tout entière »³. Mesquinerie qui, selon Mercier, transforme les spectacles en « chambrées »⁴ et donne à la fête, qui devrait manifester la pure merveille de l'existence globale, le caractère fractionnaire, impartageable, du divertissement privé.

L'épisode qui dans l'imaginaire collectif résume le mieux tous les vices de la fête traditionnelle, octroyée, artificielle, hiérarchique, coercitive et finalement assassine, c'est, lourd symbole prémonitoire, la catastrophe des fêtes du mariage de Louis XVI. On n'en finit pas de décrire l'« incendie des échafauds destinés au feu d'artifice, l'imprévoyance des magistrats, la cupidité des malfaiteurs, la marche meurtrière des voitures »; de dire « comment la jeune dauphine qui arrivait de Versailles par le Cours la Reine, heureuse, brillante parée, pour jouir de la joie de tout un peuple, s'enfuit éperdue, les yeux noyés de larmes, poursuivie de cette affreuse image

1. Voir le témoignage de Madame Roland dans ses Mémoires : « Lorsque je me trouvais témoin de cette sorte de spectacle que présentait souvent la capitale dans les entrées de la reine ou des princes, dans les actions de grâces après une couche, je rapprochais avec douleur ce luxe asiatique, cette pompe insolente, de la misère et de l'abjection du peuple abruti qui se précipitait sur le passage des idoles... »

2. Thème que traitera tout au long J.-M. Coupé (de l'Oise) dans son traité *Des fêtes en politique et en morale* (Paris, Imp. de Baudouin, s.d.) : « Gardez-vous de rappeler dans vos humbles églises cette opulence des temples et tout cet appareil qui les a déshonorés; préservez-vous de ce luxe d'ornements et de dorures... »

3. Diderot, *Paradoxe sur le Comédien, précédé des Entretiens sur le fils naturel*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

4. L.-S. Mercier, *Du théâtre*, Amsterdam, E. Van Harrevelt, 1773.

et croyant toujours entendre les cris des mourants ». Large-ment arrangée¹, la scène n'en incarne pas moins le divorce de l'opinion éclairée et de la fête.

Ne faut-il plus de fêtes? Ce serait aller un peu vite. Même les partisans de la rationalité économique, qui se frottent les mains à chaque « retranchement » — c'est, dit le marquis de Mirabeau, autant de pris —, sentent l'avantage des fêtes. Ce sont elles qui articulent le temps et donnent à la vie quotidienne son armature. Elles encore qui garantissent paradoxalement les bonnes mœurs, car l'excès qu'elles autorisent est l'abcès de fixation qui empêche l'intempérance de gagner la vie journalière et le corps social tout entier; elles qui cimentent énergiquement la communauté par la mise en scène de la réconciliation, dans cette commensalité chaleureuse où tout a son prix : les marrons de Noël, la fève des rois, les œufs de Pâques, les premiers fruits de la Pentecôte; sans elles enfin, sans leur guirlande embellissante la vie apparaîtrait ce qu'elle est en effet : « un tronc informe et cadavéreux ». Il faut donc des fêtes à qui se veut — mais tous alors se veulent tels — l'Ami des Hommes².

*

Il était une fois, pourtant, une autre fête. Tout au fond des temps, la fête a été quelque chose comme ce contrat sans conventions et sans traités de l'*Essai sur l'origine des langues*, « un âge heureux où rien ne marquait les heures »³. Il y a eu un temps sans emploi du temps, une fête sans divisions et presque sans spectacle. Dans la nuit des origines, une assemblée festive s'est tenue, dont les participants se sentaient comblés par leur simple réunion. Fête primitive, fête primordiale, à laquelle il suffirait au fond de revenir. Et dont le modèle paraît perdu.

Mais, par chance, pas complètement. Athènes et Rome viennent d'être « dévoilées »⁴ par leurs usages, et si les coutumes des peuples anciens ne sont elles-mêmes, comme le répète Court de Gébelin, que la version déchue d'une mytho-

1. Madame Campan, *Mémoires sur la vie privée de Marie-Antoinette*, Paris Baudouin Frères, 1822.

2. Marquis de Mirabeau, *L'Ami des Hommes*, Avignon, 1756-1760.

3. J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Genève, 1781.

4. La publication posthume du célèbre livre de N. A. Boulanger date de 1766. N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses des différents peuples de la terre*, Amsterdam, M. M. Rey, 1766.

logie plus primitive et donc plus vraie encore, au moins leur proximité avec l'origine les constitue-t-elle en modèles. L'imaginaire collectif compense la médiocrité des fêtes du présent en émigrant dans cette Grèce dont l'abbé Barthélemy offre les cérémonies nationales en exemple aux Français de 1788; dans cette Rome où selon Bernardin de Saint-Pierre la couronne civique fait lever les hommages. Le désir de nouvelles fêtes ne se projette pas seulement vers l'avenir du peuple français, mais vers le passé aussi bien. Le temps se dilate dans les deux sens, prospectif, rétrospectif. C'est avec des images de chars, d'athlètes, de concours gymniques, de palmes et de couronnes, que l'homme des Lumières franchit la rampe de la Révolution.

Du reste, quand l'exotisme du temps défaille, ce siècle voyageur sait demander à l'espace les aliments de sa rêverie. Il y a les Danois de l'abbé Mallet qui adorent au milieu des bois, dans de pures fêtes religieuses, un Dieu qui est déjà un « Être Suprême »¹; les Chinois de Mirabeau, inventeurs de fêtes emblématiques où l'empereur lui-même vient incliner sa puissance « devant la charrue nourricière »² et dont se souviendront — comme des Péruviens auxquels on prête le même rite — les organisateurs révolutionnaires de la fête de l'Agriculture; les nations civilisées du Nouveau Monde, remontées comme l'affirme Mably aux principes de la Nature, capables aux yeux de Raynal de renouveler le monde une deuxième fois, et qui déjà, Grégoire le rappellera, ont leurs fêtes civiques, et leurs arbres de la liberté³, points de ralliement de la communauté en liesse.

Il y a, plus proches, les « simples habitants de l'heureuse Helvétie », avec leurs fêtes de vigneron et ces fêtes militaires dont J.-L. Mollet fait à Rousseau, le 10 juin 1761, le compte

1. P. H. Mallet, *Introduction à l'Histoire du Danemarck*, Genève, 1763.

2. Mirabeau, *Travail sur l'éducation publique, trouvé dans les papiers de Mirabeau l'aîné, publié par Cabanis*, Paris, Imp. nat., 1791.

3. Les arbres de mai sont, à partir de 1765, utilisés en Amérique comme support à la protestation anti-anglaise, lieu d'affichage des slogans et des caricatures. Ils sont déjà devenus des arbres de la liberté, comme le montre un poème de Tom Paine publié en 1775 et largement diffusé :

*The fame of its fruit drew
The nations around
To seek out this peaceable shore
Unmindful of names and distinctions
They came,
For freemen like brothers agree
With one spirit endued
They one friendship pursued
And their temple was Liberty tree.*

rendu enthousiaste. Pas seulement pour la revue générale — on vient d'introduire à Genève l'exercice à la prussienne — de 500 hommes devant 12 000 spectateurs; mais pour la communion qui s'ensuit : « L'effusion de la joie publique se montrait dans tous les carrefours; les affaires étaient suspendues; on voulait s'aimer et rien de plus; on était tous rians, gracieux, affables; si le mot contagion pouvait être pris en bonne part, je vous dirais : la contagion de l'amitié publique avait gagné tous les individus de la société. » Rousseau fait bon accueil à ce récit; avec le vœu « que revivent parmi nous ces goûts, ces jeux, ces fêtes patriotiques qui s'allient avec les mœurs, avec la vertu, qu'on goûte avec transport, qu'on se rappelle avec délices »¹.

Mais faut-il même entreprendre ces voyages? Le village français, ce lieu d'un exotisme bien tempéré, n'a-t-il pas lui aussi, pour qui sait voir, des fêtes capables de fournir des modèles sans la dépense du déplacement? De la pastorale, où se retrempe alors tant de sensibilités, c'est peu dire qu'elle a des fêtes; elle est, de bout en bout, une fête. La *Galatée* de Florian contient en elle toutes les figures dont usera la fête révolutionnaire : communauté affairée qui préfigure celle qui s'activera au Champ-de-Mars; exercices de corps jeunes et joyeux qui annoncent les fêtes gymniques du Directoire; tables dressées sous une épaisse feuillée comme le seront celles des repas civiques. Les funérailles de Hoche et de Joubert elles-mêmes se calqueront sur les rites funèbres des bergers de Florian, avec leurs couronnes de cyprès et leurs houlettes endeuillées d'un flot de rubans noirs. Cette pastorale si irréelle, si superbement affranchie des usages populaires, où nous lisons la fuite d'une société, de nombreux observateurs croient alors la voir se dérouler sous leurs yeux même. Karamzine prête le réalisme du reportage au récit² qu'il fait de la fête de la rosière à Suresnes; c'est, enfin incarnée, l'allégorie de l'égalité. N'a-t-il pas constaté que les paysans endimanchés, qui vantent leur vin et les bonnes mœurs de leur pays, osent danser avec les dames de Paris, « toujours curieuses de voir l'innocence si près de la capitale »? En 1785 Madame Jullien³ décrit longuement à son jeune fils de dix ans (qui sera Marc-Antoine Jullien, « Jullien fils ») une

1. *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, tome IX, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1969.

2. Karamzine, « Voyage en France, 1789-1790 », in *Revue de la Révolution*, 1884.

3. E. Lockroy, *Journal d'une bourgeoise pendant la Révolution*, Paris, C.-Lévy, 1881.

fête champêtre à laquelle ne manquent ni le travail en commun (un tour aux vendanges pour remplir une « banne »), ni la pure exubérance (un branle dans la prairie). Que l'enfant n'a-t-il été là pour recevoir cet enseignement par la joie! La scène primitive, pour l'imagination de la Révellière-Lépeaux, c'est le mariage campagnard d'une cousine, qui réunit tout ce qu'on peut demander à une fête : beauté sans faste, abondance sans gaspillage et chacun sous les yeux de tous; enfin la « décence toujours respectée au sein de la joie la plus vive et des plaisirs les plus animés »¹. Ces souvenirs marquent les sensibilités au point que les fêtes révolutionnaires paraîtront n'être rien d'autre que leur réminiscence. Elles s'acharneront à faire revivre leurs personnages — le bon ami, le bon fils, la bonne mère, le seigneur bienfaisant, le curé généreux — et leurs décors — quelques tonneaux au fond d'une grange, des fleurs en corbeille et toujours des forêts de rameaux, dans une luxuriance de paradis terrestre.

Tout cela pourtant, ce sont, isolées, fragmentaires, des impressions de fête comme on en a de voyage. Aucun temps, aucun pays n'offre l'ensemble systématique que cherchent les hommes de ce siècle, le réseau de fêtes capable d'enserrer et de soutenir l'existence tout entière. Si ce n'est le pays d'utopie, alors il est vrai très fréquenté. Dans ces terres idéales de la vie modérée, du travail modéré, des plaisirs modérés, quelle mouche pousse les habitants à fêter? Ici en effet nul besoin de parenthèse : les jours se ressemblent et devraient, dans ce monde délivré de conflits et physiquement immobile, être tous des jours de fête. S'il y a pourtant des fêtes en utopie, et à foison, c'est qu'il faut bien d'abord célébrer l'événement fondateur, la rupture créatrice, l'heureux naufrage. Grande date (et même date unique de l'histoire utopienne, qui a bien gagné sa commémoration) à laquelle s'associe d'autre part le souvenir d'actes héroïques, d'inventions utiles : aux grands hommes l'utopie reconnaissante dédie donc de nouvelles fêtes; et puis il y a la chaîne des saisons, dont il faut marquer les nœuds, l'ouverture et la fermeture des grands travaux collectifs; enfin tous les événements de la vie privée, nuptiaux ou funèbres, deviennent, dans le monde transparent des philadelphes, des célébrations pour la société entière. Mille occasions de fêter par conséquent.

On sent bien ce qui, dans ces fêtes utopiennes, charme et retient la sensibilité pré-révolutionnaire : outre la fiction de

1. La Révellière-Lépeaux, *Mémoires*, Paris, J. Hetzel, 1873.

l'embarquement, équivalent imaginaire de la rupture révolutionnaire avec le passé, la passion classificatrice trouve son compte dans l'ordre qu'introduit la régulière distribution des fêtes, antidote aux hasards du calendrier; la haine du scandale, dans une fête entièrement homogène à la vie quotidienne, à laquelle elle ajoute comme un surcroît d'intensité, mais jamais l'ombre d'une dénégation ou d'un doute; la peur du secret, dans une fête publique où tout se déclare, l'amour et l'amitié même (Saint-Just s'en souviendra, qui voudra faire renouveler dans le temple tous les ans, pendant le mois de Ventôse, la déclaration publique des attachements individuels); le goût de la totalité, comme dans cette Constitution de la Lune¹, qui affirme que la fusion des genres festifs profite toujours à la « patrie ».

Enfin, la fête utopienne — c'est en cela surtout qu'elle est une constante référence — met tous les hommes de niveau : quand elle assigne des rôles différents aux vieillards et aux enfants, elle se contente de distribuer selon la nature et ne consacre aucun privilège; elle parvient, ou du moins elle paraît parvenir à résoudre cette quadrature du cercle social : la variété sans la différence. Alors que les fêtes réelles n'offrent comme la fête de Suresnes qu'une image allégorique et éphémère de l'égalité, celle-ci est la reine d'un monde où la bigarrure humaine est hypothétiquement annulée et où l'intellectualisation des activités et des rôles est totale. Mêmes habits pour tous les célébrants des *Études de la Nature*², même têtes couronnées de fleurs (« spectacle plus auguste que les laquais des grands qui portent les armoiries de leurs maîtres collées à des cierges ») et mêmes gestes codifiés, mêmes paroles prononcées, mêmes rôles qui s'échangent dans une parfaite réciprocité.

Tel est le modèle, tel est le rêve. Le moins étonnant n'est pas l'unanimité avec laquelle il est appelé ou vécu. Avant d'organiser la fête qui, pensent-ils, peut seule les réconcilier, les hommes éclairés se sont déjà réconciliés dans son élaboration imaginaire.

★

La rencontre de ce rêve avec la Révolution, c'est le sujet même de ce livre. Car, à ces rêveurs, la Révolution fournit une chance inouïe. La « table rase », ce lieu austère,

1. L. A. Beffroy de Reigny, *La Constitution de la Lune*, Paris, Froussé, 1793.

2. Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la Nature*, Paris, P. F. Didot le Jeune, 1784.

devenu vraiment pour le siècle un lieu commun, le voici apparemment retrouvé. Plus de fêtes monarchiques, plus de fêtes religieuses — ou alors seulement ce minimum vital que leur accorde Rousseau dans ses projets pour la Corse¹ — ; et les fêtes populaires elles-mêmes vont bientôt être combattues. Plus de luxe, par la force des choses plus encore que par la volonté des hommes. Plus d'« usages » contraignants. Tout devient possible : la Révolution qui, comme l'a si bien vu Jean Starobinski, paraît permettre l'installation dans un champ ouvert de toutes parts aux lumières et au droit est sentie comme l'occasion inespérée d'ancrage de l'utopie. Là s'arrête la dérive des îles Fortunées. Elles qui n'étaient — c'était leur tare, ou leur chance — d'aucun temps ni d'aucun pays, les voici amarrées, ici et maintenant.

Dans le monde déblayé dont l'événement révolutionnaire semble faire cadeau aux rêveurs d'utopie, la suppression des hiérarchies et l'homogénéisation de la condition humaine laissent l'homme seul. Individus tous théoriquement identiques, tous égaux, mais solitaires, et qu'il appartient désormais au législateur de rattacher les uns aux autres : ce que faisaient, avec une minutie gourmande, toutes les utopies du siècle. Voici les hommes de la Révolution attelés eux aussi à la tâche de trouver pour des êtres qu'ils imaginent rendus à l'isolement de la nature une forme efficace d'association ; la fête est alors l'indispensable complément du système de législation. Car le législateur fait des lois pour le peuple, mais c'est la fête qui fait le peuple pour les lois. Michel Foucault assure que les deux grandes expériences mythiques du XVIII^e siècle sont l'aveugle de naissance rendu à la lumière et le spectateur étranger jeté dans un monde inconnu. On pourrait ajouter l'individu rebaptisé citoyen dans la fête.

Là est la source de l'extraordinaire intérêt — surtout si on songe à tout ce qui par ailleurs sollicitait leurs énergies — que les hommes de la Révolution portent à la fête. Elle doit rendre manifeste, éternel, intangible, le lien social tout neuf. Aussi rien en elle ne peut être indifférent : ni les objets qu'elle propose à la contemplation et à l'admiration, qui doivent clairement apparaître comme le bien de tous ; ni la mise en images de l'histoire révolutionnaire, où doit sans équivoque se célébrer l'événement fondateur ; ni la répétition des chœurs, la psalmodie des invocations par où doit s'exprimer une volonté commune ; ni le spectacle que créent les cortèges,

1. J.-J. Rousseau, *Lettres sur le gouvernement de la Corse*, Œuvres, tome III, Paris, A. Belin, 1817.

restructurant en communauté organisée l'immense foule solitaire; ni la publicité donnée à l'engagement privé, ni la solennité donnée à l'engagement public; ni la recherche d'une transcendance. L'élaboration de la fête, lieu où se nouent le désir et le savoir, où l'éducation des masses se plie à la jouissance, marie la politique à la psychologie, l'esthétique à la morale, la propagande à la religion.

On comprend mieux alors pourquoi la fête révolutionnaire, longtemps négligée, attire aujourd'hui l'attention des historiens¹. C'est assurément parce que la fréquentation des folkloristes et des ethnographes les a désormais convaincus de ne plus renvoyer la fête à l'insignifiance. Mais c'est aussi que, comme pour les hommes de la Révolution eux-mêmes, la fête est désormais pour nous une réalité multiforme : il n'est que de songer à tous nos vocabulaires — essai politique, commentaire littéraire, critique théâtrale — envahis à la fois par la fête. Si nous rêvons nous aussi de la fête, c'est souvent dans une intention restauratrice, que marque la nostalgie : car la société qui disjoints sur les fêtes n'a plus que des fêtes appauvries dans la réjouissance privée, ou dégradées dans un néo-folklore chargé d'entretenir une fausse mémoire collective. Souvent aussi, c'est dans une intention prophétique : depuis mai 1968, que si volontiers les commentateurs ont décrit comme une revanche prise sur notre dénuement cérémoniel, nous attendons la fête, que nous promettent à la fois la réflexion politique et la réflexion théologique. Celle-ci occupée à réhabiliter, contre les valeurs patientes et

1. Intérêt qui s'est d'abord manifesté dans l'historiographie de l'Amérique du Nord, fascinée par les rapports de la politique et de la propagande, et dont témoigne une série d'études. Voir par exemple : Stanley J. Idzerda, « Iconoclasm during the French Revolution », in *American Historical Review*, vol. LX, octobre 1954. — David L. Dowd, « Jacobinism and the fine arts », in *Public Opinion Quarterly*, automne 1951; « Art as a national propaganda in the French Revolution », in *Public Opinion Quarterly*, automne 1951; « Jacobinism and the fine arts », in *Art Quarterly*, vol. XVI, n° 3, 1953; *Pageant-Master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution*, Lincoln, University of Nebraska, 1948. — James A. Leith, *The idea of art as propaganda in France, 1750-1790*, University Press of Toronto, 1965. — Jack Lindsay, « Art and Revolution », in *Art and Artists*, août 1969... etc.

En France, un colloque sur la fête révolutionnaire a été organisé à l'université de Clermont, du 24 au 27 juin 1974, par le Centre de Recherches révolutionnaires et romantiques; les rapports d'introduction et de synthèse de ce colloque ont déjà été publiés dans un numéro spécial des *Annales historiques de la Révolution française* (juillet-septembre 1975, 47^e année, n° 221); la publication intégrale des Actes du colloque est en préparation, dans la Bibliothèque d'Histoire révolutionnaire. A signaler aussi les ouvrages d'Y.-M. Bercé, *Fête et Révolte*, Paris, Hachette, 1976, et de Michel Vovelle, sur la fête en Provence (à paraître).

tendues du travail, la gratuité festive¹; et celle-là attendant désormais de la Révolution qu'elle délivre le bonheur non à terme, mais sur-le-champ, et se confonde avec l'éternel présent où s'absorbe la fête². Mais toujours, et ici notre temps renoue avec le temps des fêtes de la Révolution française, la fête est pour nous recours thérapeutique; reconstitution, comme dans l'utopie du XVIII^e siècle, d'un lien social dénoué.

De l'utopie à la révolution, il est pourtant difficile de croire que la conséquence est bonne et la navigation aisée. L'utopie du XVIII^e siècle a en réalité comporté très peu de dynamisme collectif, très peu d'espérance révolutionnaire. L'utopiste, après avoir fait quatre pas dans les nuages de Cocagne, rentre chez lui pourvu d'un modèle, mais non d'un programme. La distance qu'il a mise entre la société et lui aiguise son regard et son jugement, mais n'est porteuse ni d'espoir ni même de confiance. On ne va donc pas d'utopie en révolution mais au contraire, à reculons, de révolution en utopie : c'est la naissance d'un optimisme historique qui rétrospectivement pourvoit l'utopie d'un activisme qu'elle n'avait à aucun degré. C'est donc la révolution qui voit dans les formes de l'utopie un optatif et y déchiffre le projet d'un autre monde. C'est elle qui prête à l'utopie l'idée qui en est la plus antinomique : qu'il y a dans le cours de l'histoire humaine un temps faste et un temps néfaste, et que les « bons » événements doivent mûrir comme les bons fruits.

Un malentendu initial se noue donc entre la révolution et l'utopie. La révolution s'imagine, se veut fille d'utopie. Et une fille paisible : le passage, sans révolte ruineuse, de la fiction à la réalité, de l'optatif au normatif; l'incarnation, sitôt l'ancien ordre aboli, d'un nouvel ordre. Elle méconnaît son obscure capacité à engendrer la succession irrationnelle des péripéties. Elle vit dans une surestimation intellectualiste d'elle-même. Elle ne rêve que d'installation. Songeons à ce portrait de Saint-Just par un de ses compagnons anonymes : « Il soupirait après le terme de la Révolution pour se livrer à ses méditations ordinaires, contempler la nature et

1. Sur ce thème, voir Harvey Cox, *La Fête des Fous, essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Paris, Le Seuil, 1971; et Jürgen Moltmann *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung-Versuche an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München, Kaiser Verlag, 1971.

2. Sur ce thème, voir les développements qu'a inspirés à divers commentateurs le lyrisme de mai 1968. Ainsi Jean-Marie Domenach, « Idéologie du mouvement », in *Esprit*, août-septembre 1968, n^{os} 8-9. — B. Charbonneau, « L'émeute et le plan », in *La Table ronde*, décembre 1968-janvier 1969, n^{os} 251-252. — René Pascal, « La fête de mai », in *France-Forum*, octobre-novembre 1968.

jouir du repos de la vie privée dans un asile champêtre avec une jeune personne que le ciel semblait lui avoir destinée pour compagne ». Pour réaliser ce rêve pastoral, fallait-il une révolution ?

De cette fausse conscience d'elle-même, que la révolution hérite de sa fascination pour l'utopie, la fête est un sûr témoin. Toute l'histoire des fêtes révolutionnaires pourrait être présentée comme l'illustration de cet aveuglement : la fête révolutionnaire, qui se voulait spontanée, accumule les précautions et les coercitions; engendre interminablement exclus et parias alors qu'elle souhaitait rassembler la communauté tout entière; tourne en parodie, s'achève en solitude. La festomanie révolutionnaire est l'histoire d'une immense déception.

A qui la faute ? La réponse la plus commune est celle qui incrimine la réalité de l'histoire révolutionnaire où, assurément, le projet utopique ne parvient pas à s'inscrire sans se défigurer. Celui-ci est lumineux et celle-là est sombre; celui-ci est d'une rassurante fixité et celle-là n'en finit pas de dérouler ses imprévisibles conséquences. Celui-ci est géométrique, celle-là monstrueusement luxuriante. Enfin, ce qui résume tout, la révolution ne parvient pas à rompre avec la violence initiale qui l'a rendue possible, mais tout à la fois rend sa clôture impossible. Dans ces conditions, les fêtes ne célèbrent plus que faussement la paix et l'unanimité du cœur, et deviennent un camouflage : façade plaquée sur une réalité lugubre qu'elles ont mission de dissimuler. C'est, retour ironique des choses, la définition même que le siècle donnait de la fête traditionnelle.

Ces contradictions, pourtant, pourraient encore n'être pas mortelles, tant l'idéologie a de ressources contre la mauvaise grâce des faits. Si la fête révolutionnaire a tant de mal à présenter le visage dont elle avait rêvé, c'est peut-être moins parce qu'elle contredit l'utopie que parce qu'elle rend précisément évident ce qui se cache dans la cohérence même du projet utopien. L'utopie est moins souriante qu'on ne croit. Toutes les Cocagnes du siècle sont des Spartes. En décrétant que « tout doit être étalé aux yeux de tous, que les usages les plus utiles ne sont pas ceux que les hommes suivent en silence chacun de leur côté et d'une manière isolée; qu'il n'y a plus désormais qu'une existence publique, nationale, commune, indivisible », l'utopie — il s'agit pourtant ici de sa forme paresseuse, la pastorale¹ — ne laisse aucun jeu à la

1. A. M. Lemierre, *Les Fêtes ou les Usages de l'année*, Paris, P. F. Gueffier, 1779.

liberté. Ses fêtes ont toujours cet air d'ordre et de règle qui, comme dans les projets de Rousseau pour la Corse ou le gouvernement de Pologne, décourage la fantaisie et bientôt la punit. Elles ne font aucune place aux déviants, font un crime de l'isolement, excluent comme le souhaite Mercier l'athée et ses prosélytes, mais aussi l'enfant rebelle comme Marmontel le constate, satisfait, chez ses Incas. L'unanimité paraît la condition si expresse de la fête qu'on est bien vite passé aux moyens de la créer. La séparation préalable des méchants et des bons, la chasse inaugurale aux saboteurs et aux traîtres est la meilleure garantie pour que la fête s'installe dans un monde qui abolit les différences. Si on n'y réussit pas, c'est la fête elle-même qui se chargera du tri : celui qui n'aura senti aucun plaisir de ce rassemblement exemplaire sera désigné *ipso facto* à la vindicte publique¹.

Mais plus sûrement encore que les codes de participation à la fête, la guillotine fonctionne comme ce qui tranche entre le vice et la vertu. La violence révolutionnaire apparaît alors non comme ce qui pervertit la fête utopique, mais comme ce qui l'accomplit : prairial an II est à la fois ce mois radieux où la fête de l'Être Suprême prétend installer dans une aube innocente des êtres régénérés et ce mois de détresse où s'emballe la mécanique de la Terreur.

Il faut donc renverser la perspective : loin que l'utopie fournisse à la Révolution le miroir dans lequel elle se reconnaît pour telle, c'est la Révolution qui renvoie à l'utopie ses traits véritables ; ceux, non du bonheur, mais de l'ordre inflexible qui le prépare ; non de l'imagination, mais de la mortelle minutie, dont Bernardin de Saint-Pierre pressentait qu'elle favoriserait la Terreur ; et celui de la violence dont doit se payer l'abolition des différences. On songe à Edgar Quinet : « Le malheur est que nos utopies sont presque toutes nées dans la servitude ; elles en ont conservé l'esprit. De là vient qu'elles sont disposées à voir un allié dans tout despotisme naissant. Nos créateurs de systèmes dédient leurs rêves au pouvoir absolu. Comme leurs idées contredisent souvent la nature humaine, ils se confient souvent au despotisme du soin de les établir. Le cours des choses ne va pas à eux, il faut donc le contraindre par l'autorité arbitraire. D'où ce goût décidé pour le plus fort. Il ne l'est jamais assez à leurs yeux... »

1. Jault, membre de la Commune de Paris, *Discours sur l'Instruction publique*, Paris, Imp. de la Société typographique des Trois-Amis, s.d.

MONA OZOUF

La fête révolutionnaire 1789-1799

Une sensibilité contemporaine attend aujourd'hui de la fête, comme de la Révolution, la métamorphose radicale du vieux monde. La fête est-elle en soi révolutionnaire ? L'analyse des fêtes de la Révolution française, si visiblement liées à l'épisode révolutionnaire qu'elles surgissent et s'engloutissent avec lui, devrait permettre de répondre à la question.

De l'ensemble foisonnant des fêtes en Révolution, les historiens ont proposé mille typologies : ils ont opposé les fêtes célébrées par les équipes concurrentes, souligné l'antagonisme de la Raison et de l'Être Suprême, et vu dans Thermidor la coupure de deux ères cérémonielles. À ces interprétations bigarrées, Mona Ozouf substitue l'image d'une fête extrêmement cohérente : elle met en évidence des régularités plus que des singularités ; elle réconcilie Mirabeau, Robespierre, La Révellière-Lépeaux dans une pensée commune des fêtes : c'est LA fête révolutionnaire, dans son rapport particulier au temps et à l'espace, avec sa volonté pédagogique et son ambition utopienne d'un monde en ordre. La fête de la Révolution française est ici l'institutrice de la nation.

Ce ne peut être qu'aux dépens de ses capacités subversives. Mais la Révolution ne se pense elle-même qu'en termes d'ordre, non de désordre. De ses fêtes, on peut bien dire alors qu'elles sont révolutionnaires : ce que les hommes ont cherché en effet à accomplir par elles, c'est à régulariser le temps de la Révolution, à nier ses sautes, à instituer une société enfin à l'abri des accidents de l'histoire. Entreprise continûment menée, d'un bout à l'autre de cette tumultueuse décennie.

Mais entreprise impossible. Pourtant l'échec partout affirmé des fêtes de la Révolution française n'est pas ici tenu comme une évidence. C'est d'abord parce que la fête révolutionnaire est parfois parvenue à se greffer sur la vie populaire traditionnelle. C'est surtout parce qu'elle incarne les valeurs nouvelles, domestiques, sociales et civiques. À l'aube du monde laïque, libéral et moderne, la fête révolutionnaire est un transfert réussi de sacralité.



9 782070 295173



Extrait de la publication

76-X A 29517 ISBN 2-07-029517-6