

---

H-France Review Vol. 19 (December 2019), No. 273

Howard G. Brown, *Mass Violence and the Self: From the French Wars of Religion to the Paris Commune*. Ithaca: Cornell University Press, 2018. xii + 283 pp. \$50.00 U.S. (hb). ISBN 9781501730610.

Compte-rendu par Sophie Wahnich, CNRS, Paris.

Le livre de Howard G. Brown propose à la fois une discussion théorique et des éclairages historiques spécifiques sur des séquences de violence de masse en France : les guerres de religion, la Fronde, la période de la Terreur révolutionnaire et la Commune de Paris.

L'objectif annoncé est de pouvoir expliquer, non plus seulement observer, l'affirmation de l'individu et sa montée en puissance du XVI<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup> siècle. L'argument est le suivant : ces différentes séquences historiques de violence de masse offrent un frayage à l'individu, non pas contre l'affirmation d'identités collectives, mais grâce à l'affirmation de ces identités collectives sur lesquelles peuvent se détacher consciemment les affirmations individuelles. Il s'agit de montrer par quels mécanismes psychologiques, sociaux et politiques ces violences de masse peuvent advenir.

Une longue introduction explique qu'il est possible de faire dialoguer la psychologie et les neurosciences, l'histoire politique, l'histoire des représentations et l'histoire des émotions pour comprendre les effets de la violence de masse sur les groupes sociaux et sur les individus qui les composent. Les neurosciences permettent de donner une définition du trauma et des manières d'y répondre, l'histoire politique de saisir comment ces violences adviennent et sont perpétrées mais aussi politiquement manipulées justement dans leurs représentations effectuées dans l'après-coup, de comprendre comment la réception d'images et de récits de cruauté donnent consistance à une représentation collective des souffrances vécues par une portion de la population française. Dans la langue de la phénoménologie, l'absence de percept qui pourrait conduire à ignorer cette violence, trouve dans ces images ou récits émotionnels des ressources pour nourrir des affects et générer *in fine* des représentations collectives, des idées et des conduites qui leurs sont adéquates, aussi bien sur le plan collectif que sur le plan individuel. Brown affirme ainsi que l'absence d'expérience directe peut malgré tout conduire à « vivre » un trauma collectif. Quant au « self », selon Brown, la rédaction de biographies témoigne de cette affirmation de l'individu qui raconte sa vie singulière sur fond de trauma collectif.

Mais si dans ce schéma les représentations jouent un rôle clé, Brown insiste sur le fait qu'elles doivent cependant être audibles et crédibles c'est-à-dire ne pas trop s'éloigner de ce qui relève déjà de croyances partagées. Voir, lire et sentir (p. 3) tiennent donc à la fois d'une vie mentale collective et, sur ce fond, d'une capacité par l'empathie à imaginer sa propre réaction aux mêmes

événements. Contempler les autres conduit ainsi à s'observer soi-même affirme Brown dans le sillage de Lynn Hunt, mais en proposant justement d'autres lieux pour explorer cette hypothèse que celle dépeinte dans les romans du XVIII<sup>e</sup> siècle, à savoir les représentations de la violence de masse.

Brown prend soin d'explicitier ses références théoriques. Avec Mauss, il affirme que se sentir, se savoir être une individualité corporelle et spirituelle est universel, mais que la conscience individuelle qui permet de passer du rôle social ou du personnage, à l'agency singulière ou à la personne, est un processus historique et social qui relève de changements culturels. Ce sont eux que Brown souhaite observer grâce à ses séquences en tant qu'ils transforment les normes culturelles et non des individus isolés. Avec Charles Taylor il propose une définition de cet individu moderne qui a conscience de son intériorité, sait pourquoi la vie vaut la peine d'être vécue, est capable de raconter son évolution individuelle, et joue avec un réseau social. La personnalité combine ces compétences. Les neurosciences n'éclairent pas la construction de cet individu moderne sinon par l'épigénétique qui est un processus adaptatif du corps à son environnement complexe. Par contre l'idée que le cerveau imprime sur ses circuits neuronaux des motifs qui peuvent exister même en l'absence des organes devenus fantômes, montre que nos manières d'être au monde dépendent bien de ce qui s'impriment sur ces circuits et l'usage qu'on en fait. Les neurosciences sont sollicitées à travers les travaux d'Antonio Damasio et confirment donc l'image de la cire sur laquelle s'imprime la conscience, entre raison et émotions d'un « proto self » à un « core self » pour parvenir à un « biographical self ». Dans cette hypothèse, l'individu moderne tient d'une expérience passée qui agit sans que nous ayons à en décider comme un « phantom village » (p. 11) dit Brown tout en reconnaissant que ce n'est pas démontrable pour le moment, et que les traces de ce village produisent une évolution épigénétique qui inclut ce qui est, ou non, autorisé socialement. C'est donc *in fine* l'autorisation sociale qui est à la fois l'objet à observer historiquement et épigénétiquement comme condition de son évolution. Les normes, les identités collectives et la nécessité individuelle de trouver des réponses ajustées aux situations changeraient donc avec les expériences de violence de masse et c'est ici très précisément que se situe l'objet du livre.

Le concept de trauma collectif est alors requis non comme seule expérience mais bien comme construction sociale de la réalité selon Jeffrey Alexander qui emploie de ce fait la notion de « cultural trauma ». Il faut alors dire quelle violence a été faite à la collectivité, qui sont les victimes, les responsables, et regarder quelles ont été les conséquences de ces événements. Les changements à observer sont liés à ce processus tout autant qu'à l'événement de violence lui-même du fait de l'empathie avec les personnes qui ont souffert. L'empathie est alors la conséquence du processus lui-même car elle est à la fois capacité à se mettre à la place d'autrui comme dans la sympathie, mais aussi conscience de sa position différente, statut qui pousse à approfondir sa singularité au contact d'autrui. Dès lors le trauma collectif abîme la cohésion sociale et la confiance dans autrui, discrédite les institutions qui sont supposées donner de la stabilité sociale, ce qui conduit les individus à ressentir une insécurité nouvelle à laquelle ils doivent faire face, et *in fine* à produire leur identité moderne d'individus modernes.

L'empathie comme notion amène Brown à affirmer que l'émergence du souci humanitaire ne relève pas d'une histoire des idées mais bien des comportements face à la souffrance d'autrui au regard de soi. Là aussi il y a du neuf dans l'approche proposée car il s'agit de retrouver la chair de l'historien là où l'histoire des idées règne encore le plus souvent. Les études de cas ne visent pas à la comparaison mais à l'approfondissement de différentes approches possibles selon les

époques de ce lien entre violence de masse et construction de l'individu moderne tout en produisant, sinon une généalogie, du moins un arc qui s'inscrit dans la ligne du temps.

Les guerres de religion conduisent à fabriquer des identités collectives qui débordent les petites communautés locales tout en semant le doute sur la valeur du christianisme comme tel puisqu'il a produit cette violence de masse. L'identité religieuse devient déterminante comme expérience partagée dans ces conditions et le vécu quotidien minoritaire des réformés trouve dans l'identité religieuse à l'échelle nationale ou transnationale un point d'appui conséquent pour pouvoir maintenir le sens et le désir d'être au monde.

Pour la Fronde, Brown s'intéresse au fait que les Mazarinades témoignent d'une empathie à l'égard des souffrances d'autrui en contexte de guerre civile. Bien que ne partageant que peu d'opinions politiques et idéologiques, ces pamphlets fournissent une sorte de réponse collective à la situation sous forme d'engagement « humanitaire », qualificative adoptée malgré son anachronisme. Ce qui intrigue Brown c'est la capacité de ces pamphlets associés aux images de la guerre qui ont précédé, de conduire les élites à se sentir concernées par le sort des pauvres subissant la violence et à leur venir en aide. Cette attitude conduit également ces élites à aspirer à un ordre monarchique plus conséquent.

La troisième étude de cas analyse la terreur révolutionnaire comme construction thermidorienne qui met l'accent sur « un système de terreur » aboutissant à cette violence de masse et aux sentiments d'empathie et de compassion pour toutes les victimes des « jacobins » qui l'accompagnent. Pour Brown, William Reddy a tort de considérer que Thermidor signe la fin du sentimentalisme, il renoue plutôt avec, quand l'amour abstrait pour l'humanité et le stoïcisme nécessaires pour pouvoir agir étaient au cœur de la Terreur en 1793 et 1794. Brown souligne aussi que la nécessité de faire ses preuves de civisme en 1793-1794 a conduit à produire des autobiographies qui font la part belle à l'introspection, la réflexivité et la mise en scène de soi. Le sentimentalisme ne disparaît qu'après l'amnistie de 1795 qui fait disparaître les responsabilités individuelles sous couvert de victimisation collective. Sont alors confondues toutes les violences effectives, et les discours et images diffusés conduisent à construire un trauma culturel, chacun étant requis à avoir de l'empathie pour toutes les victimes du règne de la Terreur dans une grande indifférenciation politique. Si une conscience nationale en résulte, la confiance dans le régime républicain en est profondément entamée.

Le quatrième cas concerne la semaine sanglante, donc la répression des communards par les Versaillais et, dans son sillage, l'émergence d'une « proto-science du trauma mental. » Brown considère l'interprétation de la Commune en termes anachroniques de lutte des classes et selon lui, ce sont les relations de voisinage entre ouvriers, artisans et lettrés qui ont fabriqué la solidarité plus que la conscience de classe pendant la Commune. Les Parisiens sont alors issus des campagnes et, si certains sont relégués en périphérie, d'autres rencontrent le succès. La répression des communards intéresse de ce fait des individus qui ne partagent pas leurs idées politiques et la semaine sanglante peut être vécue comme un trauma collectif qui amène à plaindre les victimes de la répression sans appartenir loin de là, à leur groupe social ou politique. C'est seulement quand cette semaine sanglante est devenue un trauma collectif, qu'elle a pu devenir ensuite un symbole identitaire de la classe ouvrière. Les journaux intimes du moment expriment à la fois l'horreur pour les violences des communards et l'empathie pour les victimes de la répression. Les représentations photographiques jouèrent alors un rôle important pour

transformer l'événement qui avait pris place dans la capitale de la modernité, entendez de la capitale qui invente les techniques de l'individuation.

Il y a indéniablement dans ce livre une proposition forte même si *in fine* cette question de l'individu moderne sur fond d'identité collective traumatique n'est pas toujours menée à son terme puisque les sources demeurent celle de la biographie ou des livres de raison qui fleurissent certes après ces épisodes de violence mais tout autant comme récit standard que comme relation singulière. C'est particulièrement vrai pour la période qui suit la Terreur que je connais plus particulièrement. A ce titre la critique postmoderne mériterait plus de considération quand elle affirme que l'individu moderne est avant tout un produit social qui non seulement pourrait disparaître, mais aussi être décrit comme un raffinement idéologique de la norme sociale néolibérale qui, loin de produire une autonomie du moi biographique, fabrique un discours standard de la responsabilité individuelle dans lequel chaque biographie peut trouver son compte tout en étant parfaitement sérialisée. De ce fait la violence de masse serait à analyser comme condition de possibilité de l'efficacité de cette idéologie quand, face à des questions collectives, des réponses individuées plus qu'individuelles sont produites.

A cet égard l'épigénétique ne me semble pas indispensable pour expliciter le rôle des représentations qui relève davantage des formations discursives socialement produites que d'un véritable trauma, fut-il au deuxième degré. Rien ne permet de dire que les individus qui ressentent de l'empathie soient traumatisés (sur le plan des circuit neuronaux) au même titre que ceux qui ont vécu les violences. C'est pourquoi la notion de trauma collectif pourrait tout aussi bien à mon sens être remplacée par celle de l'idéologie telle que Clifford Geertz l'avait élaborée. La même question serait formulée dans ces termes : quelles cartes, ou systèmes symboliques, ont transformé des contrées émotionnellement ou topographiquement déroutantes, en contrées connues ? Si « les idéologies tentent de rendre des situations sociales compréhensibles et de les construire de telle manière qu'il devienne possible d'agir intentionnellement dans leur cadre », [1] la question des représentations (écrites et picturales) suffit à rendre compte de l'évolution décrite par Brown, enfin l'expression obligatoire des sentiments dans le cadre d'une symbolique chère à Marcel Mauss pourrait aussi être sollicitée. Faut-il mettre du corps neuronal pour comprendre l'efficacité symbolique ? Reconnaissons que Brown nous oblige à prendre en considération cette question avec son « phantom village », qui pourrait être l'autre nom de l'efficacité symbolique qui permet l'expression obligatoire des sentiments. Mais nous demeurons cependant loin du fameux « self » sinon comme forme discursive propre à une époque qui y croit idéologiquement.

Je voudrais sans m'appesantir outre mesure sur le cas révolutionnaire, souligner que comme historien rigoureux, Brown distingue la réalité des faits de violence des discours tenus sur ces faits de violence et qu'à cet égard son récit historiographique sort d'une longue période où la formation discursive thermidorienne servit à disqualifier la période radicale de la Terreur sans plus de discernement. Il y a eu certes des critiques de cet usage mais c'était dans un camp historiographique très identifié et malgré tout limité, lui-même disqualifié comme jacobin. Ici l'analyse d'un certain imbroglio émotionnel conduisant à la disqualification du régime républicain mérite toute notre attention. Je trouve cependant dommage que la circulation entre les savoirs anglo-saxons et les savoirs de langue française soit finalement aussi restreinte, car ces questions ont été travaillées de longue date par des historiens français qui ne sont pas cités et ce serait bon d'imaginer un colloque qui permette de faire un bilan à la fois des questions et des échanges sur ces « régimes d'émotions » révolutionnaires qui inventent la sensibilité humanitaire contre la

sensibilité politique,[2] car comme ce livre le démontre, aussi important soient les travaux de Lynn Hunt et William Reddy, ils ne peuvent à eux seuls faire le tour de la question.

Enfin, ce livre d'histoire est iconoclaste du point de vue de la méthodologie historique elle-même car il se présente d'emblée comme téléologique (p. 2), deuxième crime principal de l'historien après l'anachronisme. C'est courageux et important, car c'est une manière d'affirmer à nouveau qu'il faut faire une place à la méthode régressive qui part d'un état de fait et remonte dans le passé pour comprendre ce qui a permis cet état de fait sans prétendre embrasser la totalité de ces conditions de possibilité mais en restitue des bribes, des fragments. Cela explique que chaque étude de cas offre des angles différents mais venant chacun conforter une partie de la proposition théorique. Nous sommes loin ici d'un empirisme positiviste qui semble avoir abandonné toute pensée du temps et de l'histoire. Car c'est bien une autre manière de faire l'histoire qui est ici proposée, elle est stimulante et en appelle d'autres encore qui forment des alliances théoriques différentes mais qui produisent finalement une intelligence du passé analogue. Ainsi, me semble-t-il, lorsque Patrice Loraux affirme que les représentations des violences et la prise de conscience grâce à elles, des responsabilités qu'elles engagent, permettent aux sociétés de ne pas se figer dans un trauma pétrifiant par méconnaissance et absence de représentation, il pose des questions et offre des réponses qui me semblent peu éloignées de celles de Brown.[3]

Enfin si le modèle théorique proposé vaut pour ces différentes séquences sans doute faudrait-il interroger ce que Nicole Loraux appelle des « nappes immobiles du temps », c'est-à-dire ce qui se répète dans l'histoire sans pour autant répondre d'une généalogie [4] mais bien d'une récurrence qui relève d'un temps non vectorisé de l'histoire et qui permet justement de donner un sens historique à ces récurrences. La question des émotions, qui est l'une de celles que Brown pose et travaille ici, relève justement le plus souvent de ce temps non vectorisé.

Un grand livre offre de débattre avec ardeur, ce livre est un grand livre.

## NOTES

[1] Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton : Princeton University Press, 2001), 73.

[2] Sophie Wahnich, « Désordre social et émotions publiques pendant la période révolutionnaire, » *Raisons pratiques* 14 (2004) : 227-261 et « Changement de siècle et changement de régime émotif, le refoulement en thermidor des émotions révolutionnaires », dans *Limites de siècles, champs de forces conservatrices et régressives depuis les temps modernes*, ed. Marita Gilli (Besançon : Presses Universitaires de Besançon, 2001) : 27-38.

[3] Patrice Loraux, « Les disparus », *Le Genre humain* 36 (2001) : 41-57.

[4] Nicole Loraux, « Eloge de l'anachronisme en histoire », *Le Genre humain* 27 (1993) : 23-39.

Sophie Wahnich  
CNRS, Paris  
[sophiw@club-internet.fr](mailto:sophiw@club-internet.fr)

---

Copyright © 2019 by the Society for French Historical Studies, all rights reserved. The Society for French Historical Studies permits the electronic distribution of individual reviews for nonprofit educational purposes, provided that full and accurate credit is given to the author, the date of publication, and the location of the review on the H-France website. The Society for French Historical Studies reserves the right to withdraw the license for redistribution/republication of individual reviews at any time and for any specific case. Neither bulk redistribution/republication in electronic form of more than five percent of the contents of H-France Review nor re-publication of any amount in print form will be permitted without permission. For any other proposed uses, contact the Editor-in-Chief of H-France. The views posted on H-France Review are not necessarily the views of the Society for French Historical Studies.

ISSN 1553-9172