

La politisation par le regard. Exécutions publiques et brutalisation

par

Emmanuel Taïeb

Les cérémonies politiques dont je vais vous parler sont des cérémonies aujourd'hui un peu oubliées : les exécutions publiques ; oubliées, sans doute, parce que les exécutions n'ont plus été publiques en France après 1939 et que la peine de mort a été abolie en 1981. Pourtant, sous la III^e République, les guillotinages publics sont un spectacle très prisé. Le nombre de spectateurs varie cependant en fonction de la notoriété du condamné à mort, en fonction de la fascination qu'a pu exercer son crime, ou encore en fonction de la rareté ou de la fréquence des exécutions dans la ville qui accueille une nouvelle mise à mort. Pour donner quelques chiffres : une exécution peu fréquentée en province, ce sont quelques centaines de personnes, mais pour le XIX^e siècle, les records sont, sous le IInd Empire, Marseille avec une exécution en 1857 qui est suivie par 50 000 à 60 000 personnes, puis 50 000 personnes pour une triple mise à mort en 1868¹. Un tel volume de spectateurs ne sera pas dépassé sous la III^e République, où l'exécution la plus fréquentée semble être celle de Joseph Martini, à Montpellier en 1892, où l'on compte 40 000 curieux². Sachant que Montpellier n'avait pas connu d'exécutions depuis plusieurs décennies, l'exécution de Martini y devenait alors une attraction rare. Entre 1870 et 1939, la France connaît environ 560 exécutions civiles sur le territoire métropolitain, soit 8/an en moyenne. Mon corpus est d'ailleurs constitué de ces 560 exécutions.

L'exécution publique est une cérémonie politique et judiciaire, qui est consubstantielle à la souveraineté, consubstantielle au monopole de la violence physique légitime, et pour ce qui nous intéresse, qui fait partie de la « théâtrocratie » dont parle Georges Balandier³. C'est-à-dire que dans l'esprit des autorités, l'exécution tire son efficacité politique du regard des citoyens qui est porté sur elle. Parce que ce regard assurerait la relation entre visibilisation et politisation, et entre publicité et effets politiques. Pour la période qui nous concerne, les effets politiques explicitement recherchés dans la publicité sont l'exemplarité du châtement, l'édification des spectateurs, la dissuasion du crime, et de manière plus souterraine, comme avait pu le montrer Foucault dans *Surveiller et punir*, le rappel de la puissance du souverain

¹ Le premier chiffre, pour un certain Matraccia, provient de la *Gazette du Midi*, du 22 mars 1857. Le second est donné dans une lettre du commissaire central de Marseille, adressée au maire, le 27 janvier 1868. Cf. Archives Municipales de la ville de Marseille, 3 I 83. Justice. Prisons. Exécutions capitales. 1872 [1857-1872].

² Archives de la ville de Montpellier, I 5/4. Exécution de Martini, 1892.

³ Balandier (Georges), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, coll. « Le commerce des idées », 1980.

par son droit de « faire mourir » n'importe lequel de ses sujets⁴ ; à quoi l'on peut ajouter, comme dernier effet recherché, une forme d'humiliation du condamné, qui est exposé dans un état de faiblesse extrême, dominé et dégradé.

Le contexte théorique dans lequel se place l'analyse de l'efficacité politique de la publicité des exécutions est celui de la sociologie historique de l'Etat et de ses formes d'imposition à travers le temps. En particulier, l'exécution est intéressante en ce qu'elle interroge deux types de mœurs politiques qui s'affrontent historiquement : la civilisation et la brutalisation. Si l'on pose qu'il y a une force politisante des rituels politiques en République, et ici des exécutions capitales, est-ce que ces mises à mort participent d'une acculturation républicaine ? Ou au contraire, le regard sur les exécutions entraîne-t-il d'autres formes d'appropriation de la chose politique, à rebours des ambitions étatiques ? Finalement, peut-on se politiser simplement en regardant une exécution publique ? Et, dans l'autre sens, comment les exécutions de la III^e République nous informent-elles sur les manières de se politiser à cette époque ?

Pour répondre à ces questions, on empruntera deux directions complémentaires. Première direction, on va repartir de la définition classique que donne Jean Leca de la politisation, en la décalant. Pour Leca, la politisation est l'« accroissement de densité politique au sein d'une société »⁵. De notre côté, on va considérer que la densification politique résulte d'un processus qui tend à réduire à une lecture seulement politique une pratique ou un phénomène qui au départ était redevable de plusieurs lectures concurrentes. La politisation sera donc l'imposition et la domination de discours politiques chargés de produire une interprétation de l'exécution, dans une situation de concurrence entre acteurs à son propos. On ne travaille donc pas sur une éventuelle politisation individuelle qui découlerait mécaniquement du fait de regarder une exécution. Et, de la même façon que Nicolas Mariot dans le cas des voyages présidentiels a mis en garde contre l'idée que la présence active de spectateurs ne valait pas adhésion politique⁶, la présence à une cérémonie exécutionnaire ne préjuge pas de l'existence d'une politisation par implication ou par imprégnation spectatorielle. On analyse ici les discours et énoncés politiques produits à destination des spectateurs, et plus largement des citoyens, pour qu'ils politisent l'exécution dans un sens précis.

Deuxième direction, au tournant du XIX^e et du XX^e siècles, la politisation des exécutions a alimenté des formes de brutalisation, au sens de George Mosse⁷. C'est-à-dire que l'un des discours les plus structurés proposant une lecture politique des exécutions, prend la forme d'une exaltation des mises à mort, susceptibles de nourrir la valeur individuelle et la

⁴ Foucault (Michel), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993 [1975].

⁵ Leca (Jean), « Le repérage du politique », *Projet*, 71, janvier 1973, p. 22. Pour Leca cette densification est un mode de fonctionnement particulier où l'impossibilité pour une société de régler ses différends en interne la conduit à un arbitrage politique comme « principe venant de l'extérieur ».

⁶ Mariot (Nicolas), *Bains de foule. Les voyages présidentiels en province, 1888-2002*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires », 2006.

⁷ Mosse (George L.), *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette littératures, coll. « Pluriel Histoire », 2003 [1990].

résistance physique de ceux qui parviennent à la soutenir du regard sans défaillir. Ce sont typiquement des discours qui facilitent la diffusion d'un *ethos* militaire dans la société, et qui brutalisent les consciences en temps de paix.

1. Les vertus politiques du regard

Travailler sur le regard comme l'un des cinq sens implique d'historiciser l'usage même de ce sens, pour saisir que regarder un événement ou une cérémonie publique est une pratique sociale évolutive, et pour saisir que les manières d'appréhender l'exécution dépendent des modes dominants d'articulation à l'espace public.

a. Historiciser le regard

Norbert Elias, et après lui une partie des historiens des mentalités, rappellent que progressivement la vue est devenue le sens dominant aussi bien dans les interactions interpersonnelles que dans les façons de s'appropriier les phénomènes sociaux. Pour Elias, la montée de l'autocontrôle individuel et la maîtrise des pulsions, ont entraîné un affaiblissement du recours au toucher et au contact direct, au profit du seul regard. Elias souligne ainsi qu'« un nombre de plus en plus important d'activités qui faisaient intervenir à l'origine l'individu tout entier avec tous ses membres se limitent aux yeux » désormais⁸. Ce qui entraîne un raffinement du plaisir retiré de la vue, et l'amorce d'une « révolution du regard » qui permet à l'œil de percevoir plus vite plus de choses⁹.

Tout au long du XIX^e siècle, l'ouïe et le regard se sont imposé comme les sens mobilisés dans la relation avec l'espace urbain et avec les informations qui y circulent. Fondamentalement, avant le développement complet de la presse populaire, le contemporain de cette époque est un individu qui s'informe en regardant le spectacle de la ville, dont à certaines dates les exécutions publiques qui s'y déroulent. L'apparition de la culture de masse passe en effet par une « spectacularisation de la vie urbaine », où la transformation en spectacle digne d'intérêt de tous les événements du quotidien de la ville, fabrique ce que Vanessa Schwartz appelle une « société de spectateurs »¹⁰. L'information à distance, telle que nous la connaissons aujourd'hui, étant encore embryonnaire, les structures de la sphère publique appellent une volonté de constater visuellement ce qui survient. Le paysage visuel des citadins est donc empli d'attroupements, de files d'attente, de rassemblements spontanés et de mouvements de foule, aussitôt que quelque chose s'annonce. L'information ne se prenant pas encore totalement dans l'espace privé, elle reste l'apanage de la rue, des cafés, des camelots et des rumeurs. Le déficit d'images des événements conditionne le désir de voir par

⁸ Elias (Norbert), *La société des individus*, Paris, Fayard, coll. « Pocket Agora », 1997 [1939, 1940-1950, 1987], p. 165 ; sur cette perspective, on verra le numéro spécial de *Communications*, « Le sens du regard », 75, 2004, coordonné par Claudine Haroche et Georges Vigarello.

⁹ Sauvageot (Anne), *Voires et savoirs. Esquisse d'une sociologie du regard*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1994, pp. 32 & 165.

¹⁰ Schwartz (Vanessa R.), *Spectacular Realities. Early Mass Culture in Fin de Siècle Paris*, University of California Press, 1998, p. 2, pour les deux expressions.

soi-même et le fait de s'attrouper pour former une foule regardante. La rue est donc le lieu du regard, et finalement un espace de circulation de l'information et un espace de politisation.

La société de la III^e République est effectivement une société de spectateurs : on vient voir les spectacles urbains, on visite la Morgue en famille, on affrète des train pour les scènes de crime, on se rend en masse au siège de la bande à Bonnot à Choisy, on suit les procès d'assises, et bien entendu on regarde les exécutions. A Montpellier, en 1892 pour l'exécution de Joseph Martini, le premier adjoint au maire distribue 120 coupe-files pour des « privilégiés » qui pourront se tenir au plus près de la guillotine¹¹. La location d'une fenêtre avec vue sur le lieu d'exécution atteint 100^{FF}¹², contre 300^{FF} à Lyon pour l'exécution du dénommé Jean-Marie Busseuil en 1894¹³. Mais c'est encore peu par rapport aux milliers de francs de location d'un balcon rue Soufflot pour assister aux funérailles de Victor Hugo en 1885¹⁴.

Cette historicisation des manières de regarder permet donc de considérer que la fréquentation des exécutions ne doit rien à un quelconque « plaisir morbide » ou à un quelconque « goût du sang » des gens de l'époque, mais qu'au contraire elle s'inscrit « culturellement » dans la pratique consistant à s'assembler sur le lieu d'un événement public. D'autant que pendant longtemps, les autorités politiques ont invité les citoyens à venir aux exécutions et que, comme le rappelle Foucault, la présence des spectateurs est un lointain rappel du temps où la population mettait à mort elle-même les criminels. Et de fait, dans le courant du XIX^e siècle, la volonté générale du pouvoir est encore d'obtenir l'onction populaire pour les guillotines, tout comme il le fait pour d'autres cérémonies politiques, comme les voyages présidentiels, les panthéonisations, les funérailles ou les fêtes républicaines.

b. La force politisante des rituels politiques

La question de l'efficacité des rituels politiques est une question récurrente des sciences sociales. Elle a trouvé plusieurs réponses contradictoires. Dans une perspective fonctionnaliste, la force politisante des cérémonies publiques ne fait aucun doute, et c'est même ce qui en constitue la raison d'être. Ainsi, dans le cas des voyages présidentiels tels qu'ils ont été étudiés par Jean-William Dereymez, Olivier Ihl et Gérard Sabatier, cette pratique routinisée produit des effets politiques réels, allant de l'obéissance au souverain à la fabrication de l'unité territoriale¹⁵. Cette analyse fonctionnaliste avait cependant déjà été écornée par Paul Veyne, dans son analyse des rites et des images politiques, dont il avait montré le « faible rendement » et la difficulté à faire sens pour les spectateurs. Veyne donne

¹¹ Archives de la ville de Montpellier, I 5/4.

¹² *Le Petit méridional*, 24 juillet 1892.

¹³ *Le Petit journal*, 30 janvier 1894.

¹⁴ Ben-Amos (Avner), « Les funérailles de Victor Hugo. Apo théose de l'événement spectacle », in Nora (Pierre) (dir.), *Les lieux de mémoire. La République*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1984, p. 504.

¹⁵ Dereymez (Jean-William), Ihl (Olivier), Sabatier (Gérard) (dir.), *Un cérémonial politique : les voyages officiels des chefs d'Etat*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques politiques », 1998.

l'exemple paradoxal de la colonne Trajane à Rome qui mesure 30 mètres et contient une narration sculptée en spirale jusqu'à son sommet (à l'image de la colonne Vendôme à Paris) ; mais une narration que personne ne peut voir entièrement, car du sol on ne peut pas voir les reliefs situés à plus de deux mètres. Dès lors, il n'est plus possible de poser que la colonne Trajane soit une œuvre de propagande par le récit qu'elle expose, puisqu'on ne le voit pas. Elle est plutôt, dit Veyne, une expression du pouvoir qui ne sert pas à convaincre. Et si elle veut convaincre de la majesté du pouvoir, ce n'est pas par ses sculptures mais par sa hauteur record¹⁶. Enfin, toujours à propos des voyages présidentiels, Nicolas Mariot a montré que le public venant acclamer et applaudir le président n'était pas nécessairement un public politiquement conquis, mais des spectateurs obéissant à des codes de conduites sociales prédéterminés et intériorisés, qui leur dictent comment se conduire en présence de personnages dépositaires d'une autorité instituée¹⁷. Dans l'approche de Nicolas Mariot, l'efficace politique du rituel public est quasi inexistante, et l'ensemble du voyage présidentiel obéit à une mise en scène artificielle dans laquelle le public se conforme largement à des comportements appris.

Le défaut commun à toutes ces approches est de persister à chercher la politisation éventuelle issue du rituel dans son seul déroulement, alors que cette politisation se trouve essentiellement dans les discours qui entourent le rituel, et dans les discours qu'il produit. Dans le cas de l'exécution, le regard direct n'est pas toujours possible. Et le dispositif exécutif est souvent assez proche de ce que décrit Veyne, en ce que progressivement les autorités décident d'obscure le regard d'une majorité de spectateurs, en les tenant derrière des barrières loin du lieu de la mise à mort, et en supprimant l'échafaud surélevé, afin de placer la guillotine au ras du sol, où elle sera plus difficile à voir. Pour autant, les exécutions continuent tardivement d'attirer les foules et de posséder une charge politique forte. Car en fait plusieurs éléments concourent à faire de l'exécution publique une cérémonie politisante.

Un premier élément est qu'il est possible de porter un regard politique sur un acte du pouvoir qu'on ne voit pas directement. Donc, la production d'un discours sur le sens politique de l'exécution n'implique pas la présence physique de son commentateur. Un deuxième élément est que l'exécution est accompagnée d'un ensemble de discours d'agents du pouvoir — procureurs et préfets, notamment — qui justifient en raison politique le recours au droit souverain de tuer. Ces discours visent à doter la mise à mort d'un sens pénal et d'un sens politique, dans les instances du pouvoir, à destination de la presse puis de la généralité de la population ; et avec un certain succès, qui contribue au maintien tardif de cette cérémonie punitive dans le droit. En 1870, avant l'exécution de Jean-Baptiste Troppmann, le Garde des Sceaux fait pression sur l'Empereur pour qu'il ne prononce pas de grâce : « Les magistrats, d'accord avec l'opinion publique, réclament instamment la prompte et rigoureuse exécution de la sentence. Il est impossible en effet de contester la nécessité d'une expiation suprême ». Et plus loin : « L'opinion publique attend avec impatience le châtement de cet horrible forfait. Je

¹⁶ Veyne (Paul), « Propagande expression roi, image idole oracle », *L'Homme*, XXX^e année, 114, avril-juin 1990.

¹⁷ Mariot (Nicolas), *Bains de foule*, *op. cit.*

ne puis donc hésiter à proposer à Votre Majesté de laisser à la justice sont libre cours à l'égard du condamné. »¹⁸ En 1878, c'est un procureur qui se félicite auprès du Ministre de la Justice de la bonne application de la peine de mort : « Depuis trois ans, le département de la Mayenne avait été éprouvé par des crimes exécrables. L'exécution de Bouché aura du moins prouvé que la société n'entend pas désarmer devant les criminels, que le jury maintient son autorité et que la loi a conservé sa force. »¹⁹ Le rituel de l'exécution est ici intégré dans le discours plus vaste dit de la « défense sociale » qui fait de la peine de mort une arme indispensable contre le crime.

Un dernier élément qui concourt à faire de l'exécution une cérémonie politisante, est que les exécutions sont directement regardées par quelques spectateurs particuliers, issus des élites, qui ont le droit d'être au plus près de la guillotine, et dont les récits largement repris visent à la fois à témoigner du déroulement de l'exécution, et à les ériger en commentateurs quasi officiels du rituel. Le débat sociétal sur la peine de mort et sur la nécessité de continuer à l'offrir au regard se fait bien davantage dans les articles journalistiques et dans les essais qu'à la Chambre des députés. Donc, la cérémonie exécutionnaire existe essentiellement dans ce paratexte qui l'accompagne, et qui l'évalue en permanence. Car les discours sur le rituel sont avant tout des discours sur son efficacité politique supposée. Ainsi, le scepticisme face à l'efficacité du rituel peut prendre la forme d'une critique de la maladresse ou de la lenteur du bourreau, d'une guillotine ambiguë qui est à la fois montrée et retirée au regard, ou d'un rituel de violence devenu insoutenable ou incongru eu égard aux standards de sensibilité à la violence. Surtout, le scepticisme prend la forme d'une critique renouvelée de la foule hurlante qui se presse au pied de l'échafaud.

Mais il ne s'agit pas là simplement d'une dénonciation du désordre, car en fait on est face à l'expression d'une grammaire normative de ce que devrait être la bonne manière de regarder l'exécution. Bonne manière qui est généralement celle des élites. Leur discours apparaît donc comme un discours de *distinction*, qui vise à dénoncer et dévaloriser socialement les manières « populaires » de regarder l'exécution, dans les scandales et dans le bruit, pour leur opposer une norme spectatorielle légitime qui serait emprunte de gravité et de recueillement devant la mort d'un homme. Ces discours entendent livrer le sens de l'exécution, en donner les clefs, et énoncent finalement eux-mêmes les comportements appropriés à la situation²⁰. En ce sens, ces discours sont des discours politisants qui confèrent un sens politique au rituel d'Etat, au-delà de sa propre performance. Ce n'est donc pas la seule publicisation des exécutions qui leur confère une force politisante, mais plutôt l'utilisation des moments ritualisés comme occasion d'imposition de sens et d'affrontement sur la lecture légitime qu'il faut en faire.

¹⁸ CARAN, BB²⁴ 722. Recours en grâce de J.-B. Troppmann.

¹⁹ CARAN, BB²⁴ 2046 1. Recours en grâce des condamnés à mort 1878. Exécution de Louis Léon Bouché, le 12 juin 1878 à Laval.

²⁰ On peut également faire l'hypothèse que la gamme des comportements et réactions possibles lors d'une cérémonie publique n'est pas infiniment étendue, et que les spectateurs ne peuvent qu'importer une grammaire théâtrale à cette situation, applaudir ou huer.

Le rituel exécutif apparaît alors comme un espace social de réaffirmation des valeurs des élites, menacées par les contre-normes des classes laborieuses. Et parmi les valeurs d'une partie de ces élites, les valeurs militaires fournissent un mode de lecture important des exécutions.

2. La brutalisation comme forme de politisation

Au tournant du XIX^e et du XX^e siècles, l'un des regards dominants sur les exécutions est un regard martial, chargé de valeurs militaires, et qui organise un rapport martial avec une cérémonie dont la violence et la sanguinolence paraissent charrier des éléments propres à l'univers de la guerre. Sociologiquement, ce regard martial est essentiellement porté par les milieux militaires, par les anciens soldats, par les revanchards après 1870, mais aussi par une partie des nostalgiques de l'Empire et des Monarchies censitaires qui sont attachés à l'exécution et à sa publicité, parce qu'ils craignent que la République ne soit un régime faible avec le crime, qui renonce à maintenir la peine de mort dans le droit. L'exaltation de la violence de l'exécution est donc une forme implicite d'hostilité politique au régime, qui nourrit pour ce faire une brutalisation des consciences en temps de paix.

a. La diffusion de valeurs militaires à travers l'exécution

Pour saisir les formes de cette brutalisation, il est possible de repartir des analyses qu'en donne George Mosse. Pour Mosse, la brutalisation est une banalisation des valeurs de la guerre, ou davantage encore un culte de ce qui se rapporte à la guerre, à la souffrance et à la violence, à partir du moment où la perception de la guerre est déréalisée, rendue acceptable, et à partir du moment où nombre d'anciens combattants rejoignent la vie civile, en ayant incorporé la violence combattante. Ainsi, pour Mosse, la banalisation de l'expérience guerrière est un « phénomène qui se charge de rabaisser l'échelle de la terreur à un niveau ordinaire et acceptable »²¹. Au fond, la banalisation permet de s'accommoder de la violence, alors que dans le même temps le seuil de sensibilité à la violence peut être relativement bas, si l'on admet la dynamique de civilisation théorisée par Norbert Elias. Précisément, Elias a aussi interrogé ce phénomène de brutalisation dans le cadre de la société allemande sous la République de Weimar ; brutalisation qui semble aller contre le processus tendanciel de civilisation. En fait pour Elias, les conditions sociales sont réunies en Allemagne, à l'époque, pour favoriser le triomphe de la brutalisation, parce que la bourgeoisie a intériorisé le code militaire de l'aristocratie, et a, comme cette classe sociale, valorisé la violence dans les rapports interpersonnels et a favorisé les assassinats politiques²².

En France, le phénomène n'est pas aussi marqué, mais il existe un système de représentations identique, quoique pas dominant, où l'activité consistant à regarder une exécution publique peut être socialement valorisée et revendiquée comme telle. L'exécution est dotée d'un nouveau sens politique, qui n'est pas nécessairement celui que les autorités

²¹ Mosse (George L.), *De la Grande Guerre au totalitarisme*, op. cit., p. 145.

²² Elias (Norbert), *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Century*, Cambridge, Polity Press, 1998, 1^{ère} éd. en allemand 1989 [1961-1980].

voulaient promouvoir (exemplarité, édification, dissuasion, humiliation), mais qui permet désormais de percevoir différemment l'exécution. Regarder une mise à mort devient un moyen d'observer le courage du condamné et son propre courage de spectateur assistant à un spectacle violent. Ce spectacle mortifère est la voie d'une fortification des sens, et de résistance à la souffrance d'autrui, typiques de l'intériorisation de la brutalisation.

Poser l'existence d'une brutalisation par le regard revient alors à découvrir une unité dans le rapport à la violence d'une société. Des formes de violence apparemment sans lien, par exemple celle de la guerre par rapport à celle de l'exécution, sont en fait appréhendées avec les mêmes outils et obéissent aux mêmes représentations. Comme si le stock de représentations de la violence d'une société n'était pas infini, et servait en même temps à penser des éléments épars. Le rapport à l'exécution ne condense pas toute la brutalisation d'une société, mais la révèle. Donc, il ne s'agit pas de relever pour la France toutes les formes de brutalisation existante, mais de pointer que la relation aux exécutions passe par la mobilisation de représentations qui sont proches des représentations de la violence militaire.

L'exécution attire parce qu'elle est considérée comme une épreuve qu'il faut endurer au moins une fois. C'est un test de courage, que l'on fait pour soi-même, et que l'on fait devant le regard des autres. D'où l'obligation d'afficher, pendant tout le cérémonial, une insensibilité virile, et de ne jamais se départir du contrôle de soi. Et la grammaire de réactions propre au rapport martial à l'exécution s'articule en permanence contre la grammaire « populaire » de la foule, qui serait généralement une « foule démoralisée »²³, hurlante, basculant dans l'orgie au pied de l'échafaud, et au fond jugée incapable de comprendre l'exécution dans sa solennité et sa densité. La brutalisation conduit alors ces élites « militarisées » à refuser les décharges incontrôlées d'émotions (applaudissements, huées, cris), au profit d'un registre plus rentré et plus autocontrôlé. Dans leur idéal, c'est le silence spectatorial qui est attendu, car il dessinerait un paysage sonore conforme à l'acte administratif et sans émotion que ces élites voient en l'exécution. Ce n'est alors encore pas le sadisme qui favorise la présence à une exécution, mais d'abord une curiosité personnelle, qui tient dans l'observation de ses propres réactions à la violence. C'est une unité de mesure de soi, du courage et de l'impassibilité face à la mort. Un sport individuel où l'on vient accumuler des points de résistance à la souffrance de l'autre.

Dès lors, la moindre expression d'une répugnance ou d'un écœurement à la vue de la mort sera immédiatement instrumentalisée, notamment dans les milieux touchés par la brutalisation, comme la marque d'une féminisation des mœurs, d'une faiblesse propre à ceux qui ne seraient pas vraiment des hommes, et d'un manque de courage qui signerait la faillite du régime s'il abandonnait la peine de mort. Il faut voir par exemple comment la presse d'extrême droite relate le malaise de Clemenceau lors de l'exécution de l'anarchiste Emile Henry en 1894. Lors du grand débat parlementaire de 1908 sur l'abolition de la peine de mort (qui sera le dernier débat à la Chambre sur ce sujet avant celui de 1981...), Maurice Barrès raille un Clemenceau qui défaille à la vue du sang, en indiquant qu'il a bien fait de renoncer à

²³ *L'Opinion nationale*, 21 janvier 1870.

une carrière médicale, car il n'aurait pas été capable de mener des opérations chirurgicales²⁴. Dans *La Libre parole*, le journal antisémite d'Edouard Drumont, le même Clemenceau est attaqué pour son « impressionnabilité ». Un journaliste y rapporte ce qu'il a vu à l'exécution d'Emile Henry : « Mon voisin a un haut-le-cœur. Blême, il approche un mouchoir de sa bouche. Il chancelle. Des amis le prennent sous le bras, l'emmènent. Ce cœur sensible, c'est Clemenceau. »²⁵ Le regard brutalisé sur l'exécution récuse toute forme de faiblesse et de « sentimentalisme » ; alors même que ce que ressent Clemenceau est conforme à la sensibilité dominante, qui participe de la « civilisation » des exécutions.

Mais ce regard martial concerne aussi le condamné, qui doit être digne de son châtement et monter sur l'échafaud sans faiblir.

b. Le courage du condamné

Dans ce contexte de politisation des exécutions, ce qu'on vient regarder c'est maintenant une épreuve individuelle, et l'exécution sera notée selon la plus ou moins bonne réussite du condamné à l'affronter avec courage. Le courage est avant tout exigé des condamnés politiques ou des célèbres condamnés pour des faits divers, car on attend d'eux qu'ils mettent dans leur mort la même fougue qu'ils avaient pu avoir au moment de leur action. Par exemple, au lendemain de l'exécution militaire du communard marseillais Gaston Crémieux — exécution unanimement contestée à gauche —, *Le Petit journal* insiste beaucoup sur le sang-froid et la volonté de mourir comme un républicain, dans la fermeté et le contrôle de soi, qu'a affichés Crémieux en permanence²⁶. De même, relatant l'exécution de l'anarchiste Auguste Vaillant, *Le Progrès de Lyon* écrit : « Vaillant est mort courageusement, sans forfanterie, on pourrait presque dire froidement, et un des hauts fonctionnaires de la police présent à l'exécution a pu dire : "C'est un homme qui vient de mourir." »²⁷

La surveillance du courage du condamné devient donc un élément et un enjeu essentiels du dispositif exécutif. Il ne s'agit plus d'édifier les spectateurs en proposant une démonstration de pouvoir, il ne s'agit pas non plus d'effrayer le crime en montrant ce qu'il advient des criminels, mais d'exposer le courage individuel lors d'une épreuve ultime. Ce que l'exécution donne à voir désormais est un spectacle combatif, dont la réussite est déterminée par la valeur de son principal protagoniste. L'exécution montre une forme d'affrontement guerrier en miniature, pendant lequel le condamné à mort doit mobiliser des ressources héritées du temps de guerre, et démontrer qu'à ses yeux la violence qu'il subit est acceptable. D'autant que certains condamnés à mort sont d'anciens soldats de 1870 ou de 1914, encore habités par la violence des combats et l'importance d'une mort héroïque, même sur l'échafaud. Un certain Eugène Meunier, par exemple, exécuté en 1891, convoque explicitement son passé militaire, et crie qu'un « bon soldat » comme lui ne craindra pas la

²⁴ Cité dans Berlière (Jean-Marc), *Le crime de Soleilland (1907). Les journalistes et l'assassin*, Paris, Tallandier, 2003, p. 219.

²⁵ Mery (Gaston), « Le Retour de la Veuve », *La Libre parole*, 8 janvier 1909.

²⁶ *Le Petit journal*, 4 décembre 1871.

²⁷ *Le Progrès de Lyon*, 6 février 1894.

mort. Et les témoins de l'époque affirment qu'il a eu plus de sang-froid que toute l'assistance²⁸.

Brutalisation et valeurs martiales ont transformé l'exécution en une ordalie, une épreuve à laquelle le souverain soumet les condamnés à mort, et un spectacle de mesure de l'homme. C'est le courage du supplicié qui justifie maintenant l'exécution, et c'est avec son exaltation qu'il faudrait édifier le public présent, pour lui dire de se conformer à cette nouvelle forme de mort exemplaire. Dans l'idéal, le condamné vraiment courageux devrait accepter son sort, et ne même pas demander sa grâce, ce qui serait une preuve de lâcheté. L'exécution n'est supportable qu'à la condition que le condamné ne la « gâche » pas en s'agitant ou en manquant de courage.

Le courage du condamné devient alors une voie d'entrée vers l'acceptation de la violence et vers l'exaltation des valeurs mortifères que la guillotine incarne. Et cette attirance pour des valeurs martiales est dès l'époque perçue comme un moyen d'exalter le maintien de la peine de mort et de sa publicité. Et de fait, elle devient un enjeu politique. A l'extrême gauche, par exemple, *Le Cri du peuple*, journal de Jules Vallès, affirme que l'absence de courage du condamné ne témoigne pas de sa couardise mais disqualifie en fait la guillotine, et en montre la violence. La prétendue lâcheté du supplicié serait en fait la démonstration éclatante de l'inhumanité de la peine de mort, et la marque de la répression du régime. Au contraire, à l'autre extrémité de l'échiquier politique, le courage visible du condamné est une invitation à maintenir la peine de mort publique dans le droit. Ainsi, à propos de l'exécution d'un dénommé Antonio Pozzi en 1905, *La Libre parole* choisit de titrer sur « Le sang-froid d'un condamné ». Pour le journal, signaler ce sang-froid est politiquement important parce qu'ici il accrédite l'image d'une exécution dépassionnée qui ne peut que nourrir les orientations rétentionnistes du journal. En effet, le condamné déclare mériter la mort et accepter son châtement. Le journal de Drumont rapporte que le procureur demande au condamné d'avoir du courage, et qu'alors « Pozzi, avec un sang-froid extraordinaire, a répondu qu'il en aurait et qu'ayant tué, il doit être tué »²⁹. Pour l'extrême droite, le courage du condamné est la marque du respect du droit, y compris du droit d'être tué, dans une société d'ordre.

Mais dans tous les cas, les tentatives partisans de politisation des exécutions ne se calent jamais sur les modes de politisation que les autorités essaient d'imposer. La publicité des exécutions n'est plus comprise comme un vecteur de l'édification des citoyens ou de dissuasion des criminels, mais elle est dotée de nouveaux sens, qui en font alternativement une marque de l'archaïsme juridique de la III^e République, ou au contraire une marque du régime d'autorité que la République devrait être dans sa lutte contre la criminalité. L'exécution est donc politisée par le regard des spectateurs dans des directions qui échappent qui à la volonté étatique. Et cette distance entre visibilisation et politisation interdit finalement une quelconque acculturation républicaine par le biais des exécutions. C'est même l'inverse

²⁸ Bataille (Albert), *Causes criminelles et mondaines de 1891*, Paris, E. Dentu, 1892, p. 238.

²⁹ *La Libre parole*, 6 octobre 1905. Antonio Pozzi, de nationalité italienne, est exécuté à Belfort le 6 octobre 1905.

qui s'est produit historiquement, puisque la III^e République n'est jamais parvenue à s'approprier totalement la mise à mort pour en faire une cérémonie d'édification républicaine, à l'image d'autres rituels politiques.

Pour conclure, il est possible de lancer deux pistes de réflexions alternatives sur la question de la politisation par le regard. La première piste concerne la brutalisation. Une partie des travaux sur la brutalisation tendent à penser que la culture du temps de guerre bute régulièrement sur la culture civile, qui prévient pendant un conflit le basculement individuel dans la violence et l'oubli des autocontraintes et des interdits appris³⁰. Mais encore faut-il savoir ce que recoupe exactement cette culture civile. Il n'est pas sûr qu'elle soit à ce point « pure » de toute militarisation, comme le montre l'usage brutalisant des exécutions. Et dès lors, il nous faut plutôt penser une culture civile traversée par des valeurs militaires et d'exaltation de la violence. Et il faut penser une continuité relativement marquée entre une culture civile, d'où la violence n'est pas absente, et une culture du temps de guerre où elle est davantage présente. Si comme le note Nicolas Mariot³¹, la culture de guerre ne « s'attrape » pas pendant la guerre, et que les soldats y font simplement leur métier, alors il faut interroger la culture qui leur permet d'accepter si facilement de faire ce métier de violence ?

La seconde piste porte sur l'analyse de la suppression de la publicité des exécutions en 1939. Cette dépublicisation est le fait du pouvoir républicain qui juge que l'écart est devenu de plus en plus important entre l'impact espéré des exécutions et l'usage brutalisant qui en est fait, qui s'oppose à l'idéal républicain d'un espace urbain pacifié. Les exécutions disparaissent de la sphère publique à la fois parce que la politisation qui en est faite va à l'encontre des ambitions du pouvoir, et parce que la brutalisation entre en conflit direct avec les sensibilités hostiles à la violence, qui deviennent les sensibilités dominantes. Visiblement, les autorités ont cru à une politisation par implication spectatorielle, et ont préféré supprimer le spectacle des mises à mort. Cette dépublicisation est également due à un épuisement du regard, et à la disparition de la société des spectateurs de type XIX^e siècle. C'est la fin de la démocratisation du spectacle des exécutions, et c'est la fin d'un mode particulier de regard direct sur les cérémonies politiques, au profit de l'information à distance et de la médiatisation de l'activité politique que nous connaissons jusqu'à aujourd'hui. Dans les sociétés pacifiées, c'est désormais la télévision qui est devenue l'arène publique centrale d'exposition de la violence politique et des exécutions.

³⁰ Prost (Antoine), « Les limites de la brutalisation. Tuer sur le front occidental, 1914-1918 », *Vingtième siècle*, 81, janvier-mars 2004.

³¹ Mariot (Nicolas), « Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre », *Genèses*, 53, décembre 2003.