

ST 8 / Pour une politique des émotions

Crystal CORDELL PARIS (CESPRA-EHESS, Sciences Po)
crystal.cordellparis@sciencespo.fr

Passions viriles, émotions féminines ? Généalogie de la construction genrée des affects politiques

En dénonçant sur Twitter, suite au crash d'un avion de la compagnie Germanwings le 24 mars 2015, « l'attitude d'un président qui n'est que dans le commentaire compassionnel » le député UMP des Alpes-Maritimes Lionnel Luca a formulé une double critique vis-à-vis de « l'attitude » du président de la République : le « commentaire » est opposé implicitement à l'action, de même que la « compassion » et, plus généralement, l'émotion est opposée implicitement à la raison. Suivant les analyses de l'anthropologue américaine Catherine Lutz, ces oppositions sont bien ancrées dans différents types de discours (culturels, scientifiques...) occidentaux : « *To be emotional is to fail to process information rationally and hence to undermine the possibilities for sensible, or intelligent, action.* » (Lutz 1988, 60). Ainsi, dans la culture occidentale, la rationalité et la capacité d'agir sont considérées comme complémentaires, tandis que l'émotion est conçue comme un obstacle tout autant à la raison qu'à l'action. Par conséquent, « *To label someone 'emotional' is often to question the validity, and more, the very sense of what they are saying.* » (Lutz 1988, 60). En politique, cependant, qualifier un adversaire d'émotionnel ou de compassionnel n'équivaut pas simplement à l'accuser d'irrationalité ou d'inaction. L'adversaire ainsi qualifié est par là même accusé de manipulation ou de « flatterie » du peuple, pour emprunter le terme platonicien employé dans le célèbre dialogue critiquant la rhétorique, le *Gorgias*. Cette stratégie de flatterie des sentiments du peuple est susceptible de se déployer dans tout régime soucieux de susciter l'approbation du *dèmos*, qu'il soit démocratique ou autoritaire (cf. Vasquez Lezama, 2014). Dans cette configuration politique et stratégique, celui qui manipule ou met en scène ses propres émotions ou celles des autres maintient ainsi le contrôle de ses paroles et son image. Selon Arnaud Mercier, « *Dans ce genre de tragédies [le crash du 24 mars], les politiques cherchent toujours à réagir le plus vite possible afin de montrer qu'ils ne sont pas des monstres froids et afin d'éviter d'apparaître comme des êtres insensibles*¹. » Loin de diminuer la maîtrise de soi, la mise en scène de l'émotion devient alors une ressource politique à utiliser de manière calculée. On comprend dès lors que c'est aussi (ou surtout) contre l'utilisation d'une ressource politique par un adversaire que se dirige le tweet de L. Luca. Les émotions et, plus spécifiquement, leur mise en scène², représentent en effet une ressource politique ambiguë car la seule sincérité – disposition subjective – serait à même de prévenir leur instrumentalisation à mauvais escient. Là réside l'enjeu de l'intervention dans l'Hémicycle

¹ Entretien à FigaroVox (25 mars 2015), « Crash de l'A320 : les politiques doivent-ils se rendre sur les lieux des tragédies? » (<http://www.lefigaro.fr/vox/politique/2015/03/25/31001-20150325ARTFIG00277-crash-a320-les-politiques-doivent-ils-se-rendre-sur-les-lieux-des-tragedies.php>).

² La reprise de la formule « *I feel your pain* » pour qualifier – et critiquer – l'attitude compassionnelle du candidat puis président démocrate Bill Clinton met l'accent sur la mise en scène des sentiments de compassion et remet implicitement en question la sincérité de tels sentiments.

(séance des questions au gouvernement du 24 mars) de la député PS de l'Ardèche Sabine Buis, lorsqu'elle entend affirmer la sincérité de la compassion gouvernementale : « *Je souhaite dire combien nous sommes sous l'émotion de ce terrible accident aérien et choqués qu'un député UMP puisse ironiser sur ce crash, via un tweet notamment* ». Elle réagit alors à l'insensibilité du député UMP³, en s'appropriant le registre de la sincérité. Il ne s'agit pas d'opposer émotion et action, mais d'opposer émotion authentique et indifférence railleuse, compassion sincère et dérision insensible.

S'affrontent dans cette séquence communicationnelle deux positionnements contrastés par rapport aux émotions. D'une part, s'exprime une dénonciation de la stérilité du discours émotif en politique. L' élu se positionne dès lors en dehors et au-dessus de l'émotion, qu'il prétend commenter froidement. D'autre part, se formule une critique du défaut de compétence émotionnelle en politique. L' élue se positionne explicitement à l'intérieur de l'émotion ; elle assume le point de vue des élus qui se trouvent « sous l'émotion » pour apporter un jugement, qui se veut à la fois sensible et délibéré (« nous sommes choqués que... »), sur l'incompétence émotionnelle d'un élu.

Partant de ces différents positionnements par rapport aux émotions, il nous semble opportun de revenir sur un certain nombre de questionnements concernant la manière dont les émotions ont pu être construites en tant qu'objet, tantôt décrié, tantôt célébré, en politique. Ce qui nous intéressera tout particulièrement, c'est l'articulation entre *émotions et action*. Cette dernière renvoie ici à un ensemble d'activités qui se déroulent au sein d'associations extrafamiliales et, *a fortiori*, dans la sphère publique. Fortement articulées entre elles dans la philosophie politique occidentale, la raison et l'action relèvent, à partir de la philosophie socratique, de l'art politique bien conçu. Le⁴ bon gouvernant incarnait chez Aristote cette excellence pratique, la *phronèsis* ou prudence pratique, consistant à allier calcul rationnel, justesse de visée et capacité d'agir (Aristote, 1997). L'action (*praxis*) se distinguait dans le monde gréco-romain non seulement de l'ensemble d'activités « économiques » liées à la maisonnée (*oikos, oikia*), mais aussi de la contemplation (*theôria*) (Arendt, 1998). Si la vie politique⁵ était assimilée à un degré élevé de prestige auprès de la jeune élite masculine, c'est parce qu'elle incarnait noblesse (*to kalon*) et virilité (*andreia*, souvent traduit par « courage ») (Platon, 2002 ; Thucydide, 2000). Ainsi, la conception du citoyen et du gouvernant était fondée sur une conception de ce que c'était que d'être *homme* (*anèr*⁶). A ce propos, il est pertinent de signaler, sans pouvoir approfondir ces questions ici, que certains aspects de la philosophie platonicienne ou aristotélicienne peuvent contribuer à une remise en cause partielle des rôles genrés et de l'idéal de la citoyenneté virile (Balot, 2004 ; Okin, 1979 ; Salkever, 1986). Dans le même temps, force est de constater que dans la civilisation de la Grèce antique, la citoyenneté et la politique étaient, à la fois sur le plan lexique, symbolique et philosophique, fortement connotés par des références à la virilité. En effet, une des composantes les plus décisives de la conception ancienne de la virilité est la notion d'activité par opposition à la passivité, c'est-à-dire la capacité d'initier une action dans la sphère publique (I). Si cette assimilation de la vie active à la virilité sera retravaillée à partir du 18^e siècle, notamment sous l'influence d'une recomposition des relations sociales, davantage

³ Le tweet en question : « On croyait avoir perdu FH depuis ce week-end électoral meurtrier. On vient de le retrouver comme commentateur du crash de l'A320!Reconversion » (L. Luca, 24 mars 2015).

⁴ Nous utilisons le masculin uniquement lorsque cela permet d'éviter l'anachronisme.

⁵ Rappelons que la démocratie antique n'est pas un régime où la politique est professionnalisée. C'est pourquoi, malgré l'existence de droits politiques égaux pour tous les citoyens masculins non-esclaves, la politique est réservée dans les faits à une élite qui avait un certain niveau de vie et bénéficiait par conséquent de loisir (*skholè*) (Arendt, 1998 ; Finley, 2003). Elle était donc une « vie » (*bios*) ou, pour reprendre les termes wébériens, une « vocation » bien plus qu'une « profession » (Weber, 1963).

⁶ Ce terme est la racine du vocable *andreia* et distingue l'homme de la femme. Il est à distinguer du terme *anthrôpos*, qui distingue les êtres humains d'autres espèces animales.

mixtes, la différenciation entre hommes et femmes, masculinité et féminité, ne sera pas pour autant délaissée dans la conception de la citoyenneté (II). Enfin, nous serons conduits à nous interroger sur l'utilisation même du terme « émotions », à la fois dans le contexte du 18^e siècle et à l'époque contemporaine. En particulier, la comparaison entre les vocables « émotion » et « passion » nous semble pertinente, en ce qu'elle permet de mettre en lumière la dichotomie genrée entre activité et passivité (III). En définitive, celle-ci demeure prégnante aujourd'hui et continue, nous semble-t-il, de revêtir une symbolique genrée qui n'est pas sans lien avec le dualisme émotion-rationalité.

I. *Vita activa, virilité et érôs*

« *Le courage ... est exigé de nous par la nature même du domaine public. Car ce monde qui est le nôtre, par cela même qu'il existait avant nous et qu'il est destiné à nous survivre, ne peut simplement prétendre se soucier essentiellement des vies individuelles et des intérêts qui leur sont liés ; en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital. ... Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce que, en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu.* » (Arendt, 1972, 203).

Ces lignes écrites par Hannah Arendt sont fortement imprégnées de son interprétation de l'éthos politique grec. La séparation entre sphères privée et publique qui est ici soulignée est caractérisée par une division du travail entre le souci du corps et celui des affaires communes. C'est dans la vertu politique du « courage » que s'incarne l'orientation vers la chose publique, tandis que veiller à la « sécurité du processus vital » renvoie à la vie du seul individu ou à l'administration économique (cf. Arendt, 1972, 202). Pour Arendt, c'est en ne se réduisant pas au souci du corps que la politique devient action (*praxis*). Lieu de la singularité humaine, la scène politique parviendrait à échapper à cette « tranquille et aveugle régularité du jour et de la nuit, de la vie et de la mort » qui rythme notre existence corporelle (Arendt, 1998, 106).

La politique se définissait dans l'antiquité grecque comme le lieu où se déployait l'action, ce que Hannah Arendt appellera la *vita activa* (Arendt, 1998). Or, l'action ou l'agir se distingue chez Arendt de la passivité ou du pâtre. L'*action* permettrait d'initier (*archein*) quelque chose qui dépasse la seule utilité, de ne pas subir la nécessité et, en définitive, de « dépasser la mortalité de la vie humaine et la fugacité des actes humains » (Arendt, 1998, 177 ; Arendt, 1972, 96). C'est la politique qui donne accès, selon Arendt, à ce dépassement de l'éternel retour (*ewige Wiederkehr*⁷) auxquels l'ensemble des processus biologiques (*life process*) sont assimilés. A travers l'activité politique, il devient possible pour l'homme d'écrire son « histoire » (*story*), sa « biographie » (Arendt, 1998, 97). S'appuyant sur la *Politique* d'Aristote, Arendt souligne la distinction entre *zoè* (qui signifie la vie d'un être vivant quelconque) et *bios*, ce dernier correspondant à la *vita activa* que représente la vie politique (notamment antique) menée par les hommes politiques illustres, tel Périclès.

Si rationalité et activité sont articulées à la vie politique, la passivité, de même que l'émotivité, sont articulées à la vie privée. Suivant la lecture arendtienne de la pensée politique grecque, celle-ci correspond notamment au domaine de la nécessité, réservé à la satisfaction des besoins nécessaires, c'est-à-dire du corps. Ce sont les femmes et les esclaves, considérés dans l'antiquité gréco-romaine comme socialement inférieurs aux hommes libres, qui sont assignés aux tâches de la maisonnée. Tout ce qui relève de la sphère domestique est

⁷ Arendt emprunte le terme employé par Nietzsche (*The Human Condition*, p. 97).

ainsi vu comme étant inférieur à la politique (et à la philosophie)⁸. Tandis qu'Arendt assimile la procréation au *labor*, la pensée grecque la considère, pour ce qui concerne la femme, comme une fonction passive. Comme l'attestent plusieurs textes antiques, le rôle du corps de la femme dans la fonction procréatrice était interprété comme étant passif⁹. L'homme aurait la tâche noble de conférer à l'enfant sa forme humaine, alors que la femme ne ferait que le nourrir. Dans le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque (ca. 85-90 EC), Pisius et Protogène comparent la femme dans une relation destinée à la procréation aux veaux et aux volailles que nourrisseurs et cuisiniers « engraisent dans des endroits obscurs » (750 c).

Il est alors fréquent de penser que la citoyenneté exige non seulement la liberté par rapport aux tâches nécessaires de la vie, mais encore la liberté par rapport aux émotions liées à la famille. De la proposition de l'abolition de la famille dans la *République* de Platon à l'évocation rousseauiste dans l'*Emile* de la mère spartiate insensible à la mort de ses cinq fils dans une bataille contre l'ennemi, la tension entre sentiments liés à la famille et dévouement civique constitue un fil rouge de la philosophie politique grecque et de celles sur lesquelles elle a eu une influence. Tout se passe comme si les femmes étaient incapables de cumuler leurs identités de mères et de citoyennes, de superposer deux séries d'engagements, l'une envers la cité et l'autre envers la famille.

Cela s'explique par deux raisons interconnectées. En effet, la prégnance de la guerre dans le monde antique faisait que le sacrifice ultime d'un fils n'était pas chose rare. Ce sacrifice ne semblait pas toucher les pères. Certes, les hommes étaient touchés par les pertes d'amis et d'amants sur le champ de bataille, à l'image d'Achille qui perd Patrocle dans l'épopée homérique. Mais tandis que le deuil des femmes devait être gardé sous silence¹⁰, les émotions des hommes trouvaient un exutoire dans l'activité guerrière elle-même ainsi que dans des émotions érotiques « civiques ». La saillance de l'érôs comme émotion politique dans les discours politiques antiques suggère que la symbolique politique était fortement érotisée, en particulier dans l'Athènes péricléenne (Ludwig, 2002). On peut dire que l'Oraison funèbre de 430 AEC signale une réorientation de la symbolique politique érotique : « *Pericles exhorts Athenian citizens to become erotic lovers (erastai) of Athens. Not only is a new, unusual object (the city) supposed to arouse eros, but citizens are also required to play the social role of lover in relation to the city, imitating the gallantry which homoerotic lovers were thought to show toward their beloveds. ... Myths and metaphors in which the native land was one's mother, together with the common paternal or ancestral designation of the 'fatherland' (patris, patroia gè) bespeak an attitude more properly called filial love. In place of the love a child owes to a parent, Pericles substitutes the more energetic passion of the lover* » (Ludwig in Balot, 2012, chap. 19). C'est cet aspect singulier de la démocratie antique que Montesquieu reprend dans son analyse du principe républicain – la « vertu » – comme étant fondé sur l'amour du régime républicain (*Esprit des lois* I, III, 5).

L'analyse de Montesquieu suggère que la citoyenneté grecque était pensée comme étant inséparable d'une vertu ou excellence de caractère (*aretè*), d'une part, et d'une disposition émotive, d'autre part – la première étant l'*andreia* (virilité ; courage), la seconde l'érôs. Or, même si de nombreux textes (discours, traités philosophiques, œuvres

⁸ Cf. Aristote, *Politique*, I, 7, 1255 b 33-37.

⁹ Par exemple : « La raison nous dit encore que, dans des êtres où les fonctions sont séparées, il faut bien que la nature de l'agent soit autre que celle du patient. Si donc le mâle peut être regardé comme le moteur et l'agent, et que la femelle soit en quelque sorte passive en tant que femelle, il s'ensuit que, dans la semence du mâle, la femelle apporte, non pas de la semence, mais de la matière. » (Aristote, *Traité de la génération des animaux*, livre I, chap. 14). Il est important toutefois de rappeler que le théâtre grec antique nous donne de nombreux exemples de femmes qui agissent : *Antigone* de Sophocle (441 AEC) ; *Lysistrata* d'Aristophane (411 AEC), ou encore *Les Thesmophories* d'Aristophane (411 AEC).

¹⁰ Dans son Oraison funèbre, la seule parole que Périclès adresse aux veuves est de « faire parler d'elles le moins possible parmi les hommes, en bien comme en mal » (Thucydide, 2000, livre II, 45).

dramatiques...) mettent en avant un courage qui n'est pas incompatible avec le jugement individuel ou la délibération collective, le courage était, avant tout, une vertu martiale qui contribuait largement à définir la masculinité (Balot, 2014 ; 2004). En temps de guerre, la tension entre les défenseurs de la guerre et de la virilité et ceux qui prônaient davantage de modération (*sôphrosunè*) et de réflexion était amplifiée (Thucydide, 2000), conduisant à l'exacerbation de la différenciation genrée des émotions et des vertus : « *As andreia came to be more starkly opposed to sôphrosunè in political discourse, sôphrosunè was rendered effeminate. Although it had once been a virtue of law-abiding citizens in the early democracy, it was now viewed as the virtue opposed to the quintessential manly excellence, andreia* » (Balot, 2004, 92). Interprétée comme symbolisant la violence de la victoire militaire (Balot, 2004, 76-77 ; Smith, 1999 ; mais cf. Gruen, 2010, 42-44), l'œnochoé d'Eurymédon¹¹ évoque la proximité entre violence sexuelle et violence politique. L'idéal du citoyen actif trouve dans l'activité sexuelle (la pénétration) un symbole puissant, d'autant plus que la distinction entre passivité et activité sexuelle recoupe celle entre passivité et activité politique et, plus généralement, entre servilité et liberté (Nussbaum, 1999, 306-308). Ainsi, dans l'idéal de virilité se cristallisait l'idéal du citoyen libre et actif à la fois dans ses relations sexuelles et dans la défense de sa cité.

II. Sensibilité et politesse : vers une « déstabilisation du discours genré »

Face à la prégnance de l'idéal viril dans la culture grecque, les philosophes du quatrième siècle AEC (notamment platonicienne, xénophontique, aristotélicienne) se proposèrent de retravailler l'idéal politique en faisant du *kalos kagathos*, terme que l'on peut traduire par « gentilhomme », le modèle du citoyen vertueux. Dans la *République* de Platon, la *Politique* d'Aristote ou encore les *Ethiques* aristotéliciennes, l'équilibre des différentes dispositions et émotions (colère, courage, modération, mais aussi justice et sagesse, etc.) constitue un enjeu majeur, d'où par exemple l'importance de la musique comme moyen d'influer sur les dispositions des jeunes gens et les citoyens. Aristote souligne, par exemple, que la musique et, plus généralement, la contemplation des œuvres d'art produisent des émotions (*pathè*) et influent sur les dispositions éthiques. Dans la mesure où les mélodies sont des « imitations des dispositions éthiques » (*Politique*, livre VIII, chap. 5), elles doivent faire partie de l'éducation des gentilshommes comme de celle des artisans. La musique (les mélodies doriennes en particulier) peut favoriser le courage chez les jeunes, permet de purifier les passions (*katharsis*) comme la pitié, la crainte ou l'enthousiasme et permet au peuple de se divertir¹². Comparant l'éducation musicale du gentilhomme à l'éducation spartiate, Aristote observe : « Ni chez les animaux, ni chez les peuplades {barbares} nous ne voyons le courage aller avec les mœurs (*èthè*) les plus farouches, mais avec les mœurs les plus douces » (*Politiques*, 1990, VIII, 4, 525-526). Mieux valait donc éviter que les enfants ne subissent une éducation par trop brutale ; l'*andreia* devrait pouvoir se marier avec douceur.

La figure du *kalos kagathos*, du gentilhomme chez qui courage et douceur se côtoient, fait-elle signe, deux millénaires avant l'heure, vers l'« honnête homme » ou le *gentleman* de la république commerciale, dont un des traits caractéristiques sera la modération des passions guerrières par une forme de sensibilité et de politesse ? Si nous ne pouvons donner ici une réponse complète à cette question, nous tenterons néanmoins de montrer qu'une des spécificités du « processus de civilisation » moderne que Norbert Elias décrira concerne la renégociation des rôles genrés, tandis que l'éthique du *kalos kagathos* n'entraîna pas une

¹¹ Sur cette œnochoé qui daterait de 460 AEC figure un homme grec nu en érection qui avance vers un homme habillé dans un style oriental et incliné vers l'avant.

¹² *Politique*, VIII, 7. Cf. Aristote, *Poétique*, chap. 6 à propos des effets cathartiques de la tragédie.

réinterprétation des émotions et des vertus censées modérer l'ethos guerrier comme étant féminines.

Un élément d'explication de cette différence tient sans doute à la persistance de la guerre à l'époque antique, là où la « pacification relative des sociétés » va permettre le processus de « curialisation » (extension des mœurs pacifiées de la cour à l'ensemble des élites et puis à la société) qui s'enclenchera à partir du Moyen Age (Traïni, 2011, 15). Avec la monopolisation progressive de la violence légitime par l'Etat (Weber), l'ethos guerrier qui caractérisait l'aristocratie depuis l'époque antique allait subir une transformation profonde. Dévalorisation de la violence, intensification du dégoût devant le sang et d'autres fluides corporels, augmentation de la sensibilité émotionnelle... (Traïni, 2011, 14-16) : ce sont autant de transformations qui vont contribuer à une rupture dans la conception de la citoyenneté fondée sur la virilité martiale, entraînant ce que Leonard et Tronto (2007) appellent une « *destabilization of gender discourse* » (36).

En quoi cette déstabilisation du discours genré consistait-elle ? Il s'agissait tout d'abord d'une modification de la valeur sociale attachée à la violence. S'opère dès lors un « abaissement du seuil de tolérance à l'égard de l'agressivité qui explique la prohibition grandissante non seulement de la mise en œuvre directe de la violence, mais encore de la possibilité de l'apprécier en tant que simple spectateur » (Traïni, 2011, 14). Cela signifie dans le même temps une augmentation de la sensibilité au dégoût lié à la mort, au sang, à des supplices corporels et à la violence en général¹³. Si bien que Alexander Hamilton exprime son « dégoût » devant le spectacle violent des cités antiques¹⁴ : « *It is impossible to read the history of the petty republics of Greece and Italy without feeling sensations of horror and disgust at the distractions with which they were continually agitated, and at the rapid succession of revolutions by which they were kept in a state of perpetual vibration between the extremes of tyranny and anarchy. If they exhibit occasional calms, these only serve as short-lived contrast to the furious storms that are to succeed. If now and then intervals of felicity open to view, we behold them with a mixture of regret, arising from the reflection that the pleasing scenes before us are soon to be overwhelmed by the tempestuous waves of sedition and party rage* » (*Fédéraliste*, n° 9 ; nous soulignons). Si le courage et la modération ne sont pas explicitement mentionnés dans ce passage, on peut dire que la description formulée par Hamilton des séditions et la « rage » des partis antiques qui laissent déferler des « tempêtes furieuses », évoque la tension entre *andreia* et *sôphrosunè* si prégnante dans la philosophie et l'historiographie antiques. La virilité passionnelle de l'époque antique se manifeste dans cette « vibration perpétuelle entre les extrêmes de la tyrannie et de l'anarchie », tandis que la modération des mœurs douces ne se manifeste que dans ces moments de « calme » si rares.

Hamilton donne expression ici à une perspective répandue au 18^e et 19^e siècles et adoptée par des auteurs tels que Montesquieu, David Hume, le baron d'Holbach, Jean-Louis Delolme ou encore Benjamin Constant, qui associaient la politique antique à l'instabilité, à la violence et à la cruauté. Certes, les cités antiques cultivaient aussi cette « vertu » et ce dévouement que ne manque de relever Montesquieu ; mais en fin de compte c'est au prix de l'inhumanité que les républiques antiques achètent l'amour de la patrie. « *Love of country, enthusiasm for independence, and the jealous passion of striving to maintain equality with one's fellow citizens – these and other defining aspirations were reconceptualized as the causes of rudeness, incivility, and want of humanity* » (Leonard et Tronto, 2007, 36). Or, ces passions civiques définissaient à la fois la vertu du citoyen actif et la masculinité du *kalos*

¹³ Il est intéressant de noter, suivant Traïni (2011), que cette sensibilité accrue liée à la violence s'accompagne d'un accroissement de la sensibilité au dégoût lié à l'ensemble des fonctions du corps, y compris sexuelles (14-15).

¹⁴ De manière analogue, B. Constant (1819) qualifiera l'ostracisme de « révoltante iniquité ».

kagathos. Les rejeter signifiait un pas vers la séparation entre citoyenneté et masculinité définie comme virilité. Voilà la seconde étape de la déstabilisation du discours relatif au genre que décèlent Leonard et Tronto au cours du long dix-huitième siècle.

En effet, le « républicanisme classique » apparaît comme singulièrement inadapté à l'ère « commerciale et polie » (Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge UP, 1998, cité par Leonard et Tronto, 36) qui voit l'essor du « doux commerce » (Montesquieu). C'est peut-être dans la pensée d'Adam Smith que l'on voit de la manière la plus frappante la double préoccupation de l'adoucissement et de l'humanisation des mœurs (*Théorie des sentiments moraux*, 1759), d'une part, et l'essor du libre commerce (*Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776). Dans son premier ouvrage, Smith s'efforce de mettre à jour les fondements d'une sympathie naturelle, qu'il trouve dans le désir d'approbation sociale et les « passions sociales » que favorise celui-ci (Cordell Paris, 2013). Or, on pourrait dire que ces passions sociales – la générosité, l'humanité, la bonté, la compassion, l'amitié ou encore l'estime – sont destinées à remplacer les passions viriles du républicanisme civique, de même que la liberté des modernes, ce que Benjamin Constant définissait comme « la jouissance paisible de l'indépendance privée », était destinée à remplacer la liberté des anciens, cette « participation active et constante au pouvoir collectif ». Dans la mesure où les passions sociales sont moins intenses que les passions civiques, le « plaisir vif et répété » que procure la citoyenneté active doit se trouver diminué dans l'exercice moderne de la citoyenneté : « *L'exercice des droits politiques ne nous offre donc plus qu'une partie des jouissances que les anciens y trouvaient, et en même temps les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l'époque, la communication des peuples entre eux, ont multiplié et varié à l'infini les moyens de bonheur particulier* » (Constant, 1819).

La politesse, pratiquée dans le cadre de relations sociales mixtes dans les cours de la noblesse ou les salons bourgeois, faisait partie de ces « moyens de bonheur particulier » que prônait un certain nombre de penseurs, dont les philosophes écossais John Millar ou David Hume (Leonard et Tronto, 2007, 37). L'art de la conversation apparaissait alors comme le pendant féminin de l'art rhétorique ; il substituait le raffinement à l'ardeur, la sensibilité esthétisante à la passion politique (cf. Barker-Benfield, 1996). La politesse était la vertu dont la république commerciale avait besoin. Elle provenait d'abord du commerce social, qui annonçait la montée en puissance du commerce économique (Cordell Paris, 2013). S'agissait-il d'une vertu « féminine » pour une forme de sociabilité – et de citoyenneté – « féminine » ?

Si les partisans de la liberté des modernes ou du « privatisme » (Leonard et Tronto) voyaient en la politesse une forme salutaire de mixité sexuelle, les défenseurs modernes du républicanisme classique étaient aussi réticents devant ce nouvel idéal social que devant la nouvelle société commerciale qu'ils considéraient comme antithétiques à la véritable citoyenneté et, ultimement, à la liberté elle-même. Cette perspective était celle d'un penseur plutôt conservateur comme Adam Ferguson aussi bien que d'une théoricienne féministe comme Mary Wollstonecraft. Cette dernière écrivait dans *Vindication of the Rights of Woman* (1792), par exemple, que : « *Women are in common with men, rendered weak and luxurious by the relaxing pleasures which wealth procures* » (citée par Leonard et Tronto, 37). Il s'agissait pour Wollstonecraft d'alerter les lectrices et les lecteurs quant aux dangers d'une vie publique « efféminée » ; c'est dans cet esprit qu'elle critiqua le « soldat moderne » : « *surely the present system of war, has little connection with virtue of any denomination, being rather the school of finesse and effeminacy, than of fortitude* » (1792, chap. 9).

Ce que la pensée de Wollstonecraft nous aide à comprendre, c'est que la référence à l'« efféminée » ne coïncidait pas avec une référence aux *femmes* ; tout en prônant l'extension des droits à l'éducation et l'autonomie des femmes, elle formulait sa critique de la mollesse de la société commerciale dans les termes genrés caractéristiques du républicanisme classique. « *Throughout most of the eighteenth century, expliquent Leonard et Tronto, to be effeminate*

was to be concerned with one's private interests, and the term could be intelligibly applied to males and females, and indeed any who indulged their passions – including their sexual passions – to the detriment of their public responsibilities » (37 ; nous soulignons). Ainsi, les défenseurs du républicanisme civique moderne continuaient de mettre en avant une distinction genrée des rôles sociaux et politiques, alors même qu'on commençait à penser le rôle public des femmes¹⁵. S'opère dans le même temps un glissement sémantique qu'il convient de relever : le terme péjoratif « efféminer » (les mots apparentés en anglais sont : *emasculate, effeminate, effeminacy*), qui signifie, plus que féminiser, *affaiblir*, est désormais privilégié. L'affaiblissement de l'attachement à la chose commune est assimilé à la mollesse, au manque de vigueur et de puissance. S'il devient possible d'envisager des femmes imbues de l'esprit civique, ce dernier est encore caractérisé de « viril » (Wollstonecraft emploie les termes « *manly virtues* » et « *masculine women* », citée par Leonard et Tronto, 38, 41). Pour certains penseurs du 18^e siècle, notamment anglo-saxons, l'enjeu principal de la politesse concernait l'effémination du *gentleman*. Ainsi, le comte de Shaftesbury (*Characteristics of men, manners, opinions, times*, 1711) ou encore David Fordyce (*Dialogues concerning Education*, 1745) considéraient que la politesse (à la française) risquait d'enlever aux *Englishmen* à la fois leur identité en tant qu'Anglais et en tant qu'*homme* (Hitchcock et Cohen, 1999 ; Cohen, 1996). Pour les critiques féministes du nouvel idéal social comme Wollstonecraft, les caractéristiques comme la délicatesse et le raffinement ne pouvaient que renforcer l'image des femmes comme appartenant au « sexe faible » (Leonard et Tronto, 2007, 40).

III. Passions actives, émotions passives ? La persistance des rôles sociaux et politiques genrés

Le sujet de la faiblesse supposée des femmes mériterait évidemment un développement à part entière. Sans pouvoir présenter une analyse exhaustive de cette question (qui est à la fois anthropologique, sociologique, politique, économique, psychologique et philosophique), il nous semble important d'en souligner deux aspects qui permettront de compléter la réflexion qui précède. D'une part, la distinction entre le caractère efféminé de la sphère privée et la virilité de la chose publique, distinction à laquelle font référence de nombreux textes datant du long 18^e siècle, continue de s'articuler à la distinction que nous avons examinée dans la première partie entre *activité et passivité*. D'autre part, l'opposition entre activité (politique) et passivité (privée) renvoie à une dichotomie structurante de la culture occidentale, à savoir celle entre *émotion et raison*.

Si la vertu civique continue d'être assimilée à la virilité à partir du 18^e siècle, c'est parce que l'enjeu décisif de la citoyenneté républicaine, à savoir la liberté, est pensée en tant que contraire de l'esclavage et, par extension, de la servilité. L'homme libre ne se laisse pas *dominé* par un tyran, à l'image des amants Harmodios et Aristogiton, célébrés à Athènes pour avoir tué le tyran Hipparque qui aurait tenté de séduire Harmodios (Thucydide, 2000). On retrouve un exemple frappant d'un discours républicain genré dans le premier tome de la *Démocratie en Amérique*, lorsque l'auteur regrette « *cette virile candeur, cette mâle indépendance de la pensée, qui a souvent distingué les Américains dans les temps antérieurs, et qui, partout où on la trouve, forme comme le trait saillant des grands caractères. ... Il est vrai que les courtisans, en Amérique, ne disent point : Sire et Votre Majesté, grande et*

¹⁵ La lutte pour obtenir le droit de vote est toutefois plus tardive ; elle prend son essor aux Etats-Unis à partir de 1848 et la Convention de Seneca Falls. Au Royaume-Uni, le premier *women's suffrage committee* est fondé par Lydia Becker en 1867, la même année où J. S. Mill présente au parlement une pétition en faveur du suffrage féminin dans le cadre de l'adoption du *Reform Act*.

capitale différence ; mais ils parlent sans cesse des lumières naturelles de leur maître ; ils ne mettent point au concours la question de savoir quelle est celle des vertus du prince qui mérite le plus qu'on l'admire ; car ils assurent qu'il possède toutes les vertus, sans les avoir acquises, et pour ainsi dire sans le vouloir ; ils ne lui donnent pas leurs femmes et leurs filles pour qu'il daigne les élever au rang de ses maîtresses ; mais, en lui sacrifiant leurs opinions, ils se prostituent eux-mêmes » (Tocqueville, 1986, 385-386 ; nous soulignons). Il est, en effet, éclairant d'observer qu'en prônant le « patriotisme véritable » comme remède contre les « effets de la tyrannie de la majorité » (cette dernière formule figure dans le titre du chapitre dont est tirée la citation), Tocqueville a recours à une symbolique fortement genrée de la citoyenneté. L'idéal de citoyenneté qu'il prône est un idéal masculin, qui assimile l'« indépendance de la pensée » et l'attachement à la liberté à l'homme viril. De manière significative, l'esprit de cour est assimilé à la femme et, plus précisément, à la prostituée. L'homme imbu de l'esprit de cour « se prostitue » : il perd la maîtrise de sa puissance sexuelle ; il se transforme de citoyen actif en objet passif.

Dans des régimes impérialistes, l'opposition entre liberté et asservissement conduit à rapprocher liberté et domination, faiblesse et asservissement (cf. Balot, 2014, 123-125). La liberté présuppose non pas seulement la capacité d'agir, mais les habitudes d'âme (le terme *hexeis* est employé par Aristote dans ses *Ethiques*), ce que Bourdieu appellera l'*habitus*, à même de produire l'action. Chez Aristote, la capacité d'agir dépend au premier chef de la faculté délibérative, autrement dit de la rationalité. Or, cette faculté est, selon lui, distribuée de manière inégale selon qu'on est enfant ou adulte, homme ou femme, libre ou esclave¹⁶ : « l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité (*akyron*), l'enfant la possède mais imparfaite (*ateles*)¹⁷ » (Aristote, 1990, 131). De même que la femme joue un rôle passif dans les processus de procréation, elle joue un rôle également passif dans la vie publique, ne maîtrisant pas complètement sa rationalité.

Or, dans la psychologie antique, la relation entre la raison et les désirs, appétits et passions était symbolisée par un rapport de domination hiérarchique. Ainsi, chez Platon, les parties impulsives (*thumoeides*) et appétitive (*epithumètikon*) de l'âme devaient obéir à la partie rationnelle ou calculatrice (*logistikon*) (*République*, livre IV). Il nous semble qu'Aristote introduit une modification importante de cette psychologie en faisant place au désir, au sein même de l'âme calculatrice¹⁸. Nonobstant cette modification, cependant, la psychologie moderne a largement conservé l'idée que le principe directeur de l'action se trouvait dans la rationalité, qui puisait son efficacité dans la capacité de l'agent d'assujettir ses désirs et ses passions (Marcus, 2002).

Les rôles sociaux associés aux femmes et aux hommes reflètent, par conséquent, une division sexuelle des capacités rationnelle et irrationnelles : « *Dans les cultures occidentales la croyance en la femme émotionnelle et l'homme raisonnable est bien documentée et en grande partie approuvée par les individus des deux sexes. Les femmes sont considérées comme le sexe tendre, ayant une plus grande clairvoyance émotionnelle, c'est-à-dire une plus grande réactivité émotionnelle, et également une plus grande empathie et sensibilité pour les sentiments des autres. ... Conformément aux stéréotypes de genre existants, l'homme typique [est] censé exprimer plus de colère, mais censé globalement contrôler et rationaliser ses émotions* » (Niedenthal et. al., 2009). Tandis qu'au 18^e siècle, la sensibilité se trouvait opposée au dévouement civique, elle est aujourd'hui de plus en plus admise comme qualité pertinente pour la vie publique, mais toujours selon une division sexuelle du travail (politique) (Achin, 2007). Aujourd'hui en France, les femmes politiques s'occupent la plupart du temps de portefeuilles liés aux fonctions prises en charge par l'Etat providence : éducation des

¹⁶ Je laisse de côté ici les débats interprétatifs quant à la notion d' « esclave naturel » chez Aristote.

¹⁷ *Pol.*, I, 13, 1260 a 12-14.

¹⁸ Cf. C. Cordell Paris, *Pour une philosophie pratique féministe*. A paraître.

enfants, soin des malades, soin des personnes âgées, etc., que ce soit au sein des commissions parlementaires ou des délégations municipales (Dulong et Matonti, 2007, 263). Ces dossiers sont souvent pensés comme compatibles avec une certaine sensibilité (féminine), par opposition aux dossiers plus stratégiques liés au *pouvoir* de l'Etat (« *high politics* » à la Stanley Hoffman, 1966¹⁹). Cette division sexuelle du travail politique correspond aux stéréotypes genrés repérés par les études psychologiques : « *Les différents rôles sociaux des hommes et des femmes créent des attentes de rôle de genre, c'est-à-dire, des attentes concernant les qualités et comportements socialement appropriés et acceptables pour les hommes et les femmes. On s'attend ainsi à ce que les femmes possèdent des qualités communales : qu'elles soient amicales, sensibles aux besoins des autres, chaleureuses et prévenantes, et à ce qu'elles se comportent de manière affiliative et soucieuse de leurs rapports avec leur entourage. Des hommes, on attend des qualités agentiques comme l'indépendance, l'autorité, la confiance en soi et la compétence.* » (Niedenthal et. al., 2009 ; nous soulignons).

Aux attentes de rôle de genre liées aux qualités agentiques (lesquelles renvoient à la dichotomie activité/passivité), s'ajoutent celles liées à la prise de parole. La distinction entre rhétorique (« masculine », publique et politique) et conversation (« féminine », privée et sociale) paraît tout autant prégnante aujourd'hui qu'aux époques précédentes. En effet, la prise de parole politique²⁰ (et plus ou moins publique, selon l'institution, le type de séance, la présence de caméra...) marque encore aujourd'hui une différence importante entre hommes et femmes. La fréquence, la longueur et les types d'intervention orale des élus et des élues continuent de favoriser le rôle et la posture actifs et affirmatifs des hommes par opposition au rôle et à la posture plus passifs et dociles chez les femmes, qui posent des questions, s'excusent ou renoncent à une intervention bien plus fréquemment que leurs collègues hommes (Dulong et Matonti, 2007). Qui plus est, les échanges aux relents sexualisants sont loin d'avoir disparu, comme l'atteste l'échange rapporté par Dulong et Matonti entre deux élus hommes à propos d'une citation de La Fontaine (« Voyez mes ailes, je suis oiseau, voyez ma queue, je suis souris ») (263), ou encore les réactions grivoises de la part des élus hommes en voyant une collègue à un écran diffusant les débats de séance plénière de conseil régional (259). Tout se passe comme si les femmes, même en étant actives dans la vie professionnelle, même en briguant des postes politiques, restaient cantonnées à leur statut d'objet passif, voire sexuel (Dulong et Matonti, 2005).

Sont-elles pour autant les seules à incarner les émotions en politique, par opposition aux hommes, froids calculateurs qui décident et agissent de manière rationnelle ? Il y a là, nous semble-t-il, une ambiguïté qui mérite éclaircissement. Car l'historiographie et la science politique ne s'accordent pas pour dire que c'était la seule politique antique qui était empreinte de passions (viriles). Au contraire, comme le suggèrent des travaux consacrés aux révolutions modernes (cf. François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, 1995 ; Hamit Bozarslan, Gilles Bataillon & Christophe Jaffrelot, *Passions révolutionnaires. Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, 2011) et aux phénomènes totalitaires du 20^e siècle (cf. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 1951 ; Friedrich & Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 1965), les passions ont souvent été incriminées comme étant à l'origine des plus grands événements politiques de la période récente (Ost, 2004, 232). En particulier, les passions extrêmes ont contribué, selon ces analyses, à des actes d'une violence et d'une cruauté inégalées dans les époques antérieures.

¹⁹ L'article de Hoffman contient 72 instances du mot « *power* » et mentionne deux fois le terme « *potency* ».

²⁰ Et, pourrait-on ajouter, dans la vie sociale en général, de prises de parole très banales comme passer une commande dans un restaurant, aux prises de parole plus prestigieuses, comme lorsqu'un couple mixte est interviewé par un-e journaliste de télévision ou de radio.

Or, ce qui nous semble révélateur à ce propos, c'est le choix du vocable « passion » pour identifier les mobiles révolutionnaires. En réalité, les « passions » constituent en science, philosophie et histoire politiques un objet politique tout à fait légitime voire central, au moins depuis Hérodote et Thucydide. Ce n'est pas le cas des « émotions ». Comme l'observe David Ost, « *studies of power never had much to say on the topic of emotions. In the dominant realist tradition, power-holders have been assumed to be rational actors* » (Ost, 2004, 233). Se pose ainsi une question fondamentale quant à la manière dont des penseurs politiques perçoivent la différence entre ces deux concepts. Quelle signification cette différence revêt-elle ? Il nous semble qu'il s'agit d'une différence tout autant sémantique que conceptuelle. Nous ne pouvons qu'indiquer ici quelques éléments de réponse ; ceux-ci tendent à confirmer ce que nous avons suggéré à propos de la prégnance de la dichotomie activité-passivité dans les rôles sociaux genrés.

Dans son texte consacré à « La revanche des passions », Pierre Hassner écrit : « *Ce qui nous intéresse, c'est la dimension affective de la vie sociale et politique. Si nous mettons l'accent sur les passions plutôt que sur les sentiments ou les émotions, c'est parce que ces dernières, combinant l'intensité propre aux émotions et la durabilité propre aux sentiments, sont les plus susceptibles de constituer les forces dynamiques qui affectent l'évolution des sociétés et celle leurs rapports* » (Hassner, 2005, 301). Dans la suite du passage, le spécialiste de relations internationales cite la « *classification de trois passions fondamentales qui font agir les peuples et leurs dirigeants* », faisant référence à Thucydide et à Hobbes en particulier. Aux trois « passions » (la peur, l'avidité, l'honneur) s'ajoutent l'amour, la haine, la cruauté et la pitié, qui semblent être classifiés implicitement par l'auteur comme des « passions » ; puis viennent les « sentiments » d'amitié et de solidarité ; s'ajoutent ensuite des « émotions comme la colère, la rage ou le désespoir » ; enfin, sont évoqués des « passions composites », à savoir le ressentiment et le désir de vengeance (*ibid.*).

Dans un premier temps, l'auteur propose ainsi une classification des « affects » selon leur « intensité » et leur « durabilité », les « émotions » étant les plus intenses et les « sentiments » les plus durables. Ensuite, il propose, plutôt qu'un critère, une définition des passions : elles sont « *les plus susceptibles de constituer les forces dynamiques qui affectent l'évolution des sociétés et celle leurs rapports* ». Plus loin, les « passions » reconnues par des grands auteurs de la tradition occidentale sont décrites comme ce qui fait « *agir les peuples et leurs dirigeants* ». Si l'on peut supposer que l'intention de l'auteur n'était pas de fournir dans ce texte une analyse conceptuelle rigoureuse, l'analyse reste éclairante en ce qu'elle suggère une définition des « passions » qui se veut distincte de celle de concepts connexes. On doit relever d'abord le lien intime entre « passions » et *action*, « passions » et *forces dynamiques* qui changent le cours de l'histoire. Les « émotions » et les « sentiments » ne présentent ni ce lien avec l'action, ni cette force. Cependant, les critères utilisés pour distinguer ces trois concepts semblent discutables. Le désespoir est-il nécessairement plus intense que la peur ? La solidarité est-elle plus durable que l'avidité ? La colère est-elle moins liée à l'action que l'honneur ?

L'observation précitée de D. Ost peut contribuer à éclaircir ces questions, dans la mesure où elle suggère que la différence entre « passions » et « émotions » tient, au moins en partie, à une volonté méthodologique de creuser la distance entre deux concepts qui, selon lui, doivent être analysés ensemble, à savoir, les *émotions* et le *pouvoir*. Comme P. Hassner, Ost classe la « colère » (à laquelle est consacrée son étude) comme une « émotion » ; mais à la différence du premier, il souhaite rapprocher l'analyse de cette émotion de l'ensemble de ces « forces dynamiques » dont parle Hassner, c'est-à-dire des dirigeants aussi bien que des peuples. En particulier, Ost s'efforce de montrer que les « émotions » ont souvent été identifiées aux non-élites : les « masses » seraient mues par les émotions ; les dirigeants, quant à eux, seraient guidés par un « calcul rationnel de l'intérêt » (Ost, 2004, 229). Les

travaux sur le totalitarisme soulignent, en effet, la manipulation des masses par les élites. Ost affirme, en outre, que certains travaux consacrés aux mobilisations sociales (il pense à la théorie des mobilisations des ressources en particulier) tendent à renforcer l'idée que les émotions relèvent des « *outsiders* ». Ce faisant, il attire l'attention sur un effet de délégitimation et de stigmatisation des mouvements sociaux comme étant essentiellement émotifs, tandis que la politique des élites serait essentiellement rationnelle (235-236). Les « émotions » sont plus généralement attribuées aux *victimes*, à ceux qui *subissent* et non à ceux qui *agissent*, là où les « passions », si elles renferment des potentialités dangereuses, apparaissent comme des ressorts légitimes de l'action des élites. D'où de nombreuses critiques récentes à l'égard de la montée en puissance d'une politique démocratique qui serait excessivement « compassionnelle » (Erner, 2006 ; Eliacheff et Daniel Soulez- Larivière, 2006 ; Fassin et Richard Rechtman, 2007 ; Revault d'Allonnes, 2008 ; Richard, 2006). Dans un entretien avec Olivier Barrot, Michel Richard a commenté que « *le boulot d'un gouvernant, ça n'est pas de pleurer, c'est d'agir* ».

Les larmes de la compassion seraient-elles donc incompatibles avec l'action, la synthèse voulue par les partisans de l'humanisation de la sensibilité une utopie ? Force est de constater, à tout le moins, la difficulté avec laquelle se mène la négociation au sein de la sphère politique entre activité et passivité, rôles féminins et masculins, émotion et raison. Il apparaît d'après notre analyse que les « émotions » et les « sentiments » demeurent aujourd'hui empreints d'une symbolique de la passivité et de l'impuissance. L'alternative qui se présente aux femmes et aux hommes politiques semblerait se résumer à celle entre se positionner « sous l'émotion » et se positionner au-dessus d'elle, ou bien pour la dominer, ou bien pour la manipuler.

Références

- Achin, Catherine (dir.) (2007). *Sexes, genre et politique*. Paris : Economica.
- Arendt, Hannah (1972). *La crise de la culture*. Paris : Gallimard.
- Arendt, Hannah (1998, 1958). *The Human Condition*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Aristote (1997). *Ethique à Nicomaque*. Paris : Vrin. Traduction de J. Tricot.
- Aristote (1990). *Les politiques*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris : GF Flammarion.
- Balot, Ryan K. (2014). *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Balot, Ryan K. (2012). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Balot, Ryan K. (2004). « The Dark Side of Democratic Courage ». *Social Research* 71:1.
- Barker-Benfield, Graham J. (1996). *The Culture of Sensibility. Sex and Society in Eighteenth Century Britain*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Michèle (1996). *Fashioning Masculinity : National Identity and Language in the Eighteenth Century*. New York: Routledge.
- Constant, Benjamin (2010, 1819). *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris : Mille et une Nuits.
- Cordell Paris, C. (2013). *La philosophie politique*. Paris: Ellipses.
- Dietz, Mary G. (1987). « Context Is All: Feminism and Theories of Citizenship ». *Daedalus* 116:4.
- Dulong, Delphine et Frédérique Matonti (2007). « Comment devenir un(e) professionnel(le) de la politique ? ». *Sociétés et représentations*, n° 24.
- Dulong Delphine et Frédérique Matonti (2005). « L'indépassable "féminité". La mise en récit des femmes en campagne », in Lagroye, Jacques, Patrick Lehingue, Frédéric Sawicki (dir.), *Mobilisations électorales. Le cas des élections municipales de 2001*. Paris : PUF.
- Eliacheff, Caroline et Daniel Soulez- Larivière (2006). *Le temps des victimes*. Paris : Albin Michel.
- Erner, Guillaume (2006). *La société des victimes*. Paris : La Découverte.
- Fassin, Didier et Richard Rechtman (2007). *L'empire du traumatisme, enquête sur la condition de victime*. Paris : Flammarion.
- Finley, Moses I. (2003). *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris : Payot.

- Gruen, Erich S. (2010). *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton : Princeton University Press.
- Hamilton, Alexander, John Jay et James Madison (2001, 1787-88). *The Federalist*. Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- Hassner, Pierre (2005). « La revanche des passions ». *Commentaire* 110.
- Hitchcock, Tim et Michèle Cohen (dir.) (1999). *English Masculinities, 1660-1800*. New York: Longman.
- Hoffman, Stanley (1966). « Obstinate or Obsolete ? The Fate of the Nation-State and the Case of Western Europe ». *Daedalus* 95:3.
- Hume, David (1985, 1742). *Essays Moral, Political, and Literary*. Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- Kingston, Rebecca (2011). *Public Passion. Rethinking the Grounds for Political Justice*. Montreal : McGill-Queen's University Press.
- Leonard, Stephen et Joan Tronto (2007). « The Genders of Citizenship ». *The American Political Science Review* 101:1.
- Ludwig, Paul (2002). *Polis and Eros : Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, Catherine (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Marcus, George (2002). *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. Philadelphia, PA: Pennsylvania State University Press.
- Niedenthal, Paula, Silvia Krauth-Gruber et François Ric (2009). *Comprendre les émotions. Perspectives cognitives et psycho-sociales*. Bruxelles : Mardaga.
- Nussbaum, Martha C. (2010). *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Okin, Susan M. (1979). *Women in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ost, David (2004). « Politics as the Mobilization of Anger: Emotions in Movements and in Power ». *European Journal of Social Theory* 7:2.
- Platon (2002). *Alcibiade*. Introduction de Marie-Laurence Desclos, trad. de M. Croiset. Paris : Les Belles Lettres.
- Revault d'Allonnes, Myriam (2008). *L'homme compassionnel*. Paris : Seuil.
- Richard, Michel (2006). *La République compassionnelle*. Paris : Grasset.

- Salkever, Stephen (1986). « Women, Soldiers, Citizens : Plato & Aristotle on the Politics of Virility », *Polity* 19:2.
- Smith, Amy C. (1999). « Eurymedon and the Evolution of Political Personifications in the Early Classical Period ». *Journal of Hellenic Studies*, 119.
- Thucydide (2000). *La guerre du Péloponnèse*. Préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris : Folio.
- Tocqueville, Alexis de (1986, 1835). *De la démocratie en Amérique I*. Paris : Gallimard.
- Traini, Christophe (2011). *La cause animale, 1820-1980. Essai de sociologie historique*. Paris : PUF.
- Vasquez Lezama, Paula (2014). *Le Chavisme ou le militarisme compassionnel*. Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'homme.
- Weber, Max (1963). *Le savant et le politique*. Paris : Editions 10/18.
- Wollstonecraft, Mary (1975, 1792). *A Vindication of the Rights of Woman*. New York : Norton.