

Les émotions de la pandémie

Thierry Simonelli

www.thsimonelli.net – [Profil Academia.edu](https://www.academia.edu)

Conférence du 26 septembre 2025 à Liège

Organisée par Liège-Décroissance (www.liege.decroissance.be) et le Centre Culturel Arabe en Pays de Liège (CCAPL, www.ccapl.be)

Introduction

Il existe, en philosophie politique, une opération intellectuelle assez courante : celle qui consiste à séparer le politique de l'émotion. L'idée fondamentale en est que la vie politique ne commence véritablement qu'au moment où l'on se débarrasse des affects, des passions, soit des ressentis trop humains qui troubleraient le jugement rationnel et empêcheraient la prise de décision politique.

Nous pouvons évidemment retrouver ce geste jusqu'aux origines occidentales de la pensée politique, jusqu'à la figure du philosophe roi de Platon, de l'homme vertueux des stoïciens, du contrôle des passions des doctrines chrétiennes, ou encore dans l'idée des Lumières de l'association sociale par une décision rationnelle.

Nous pourrions donc distinguer deux approches opposées qui nous serviront de boussole : l'une qui consiste à jeter l'opprobre sur le *pathos* (émotion), appelons cela l'approche platonicienne, et l'autre, qui consiste à voir dans les *pathé* (le pluriel de *pathos*) l'équivalent de jugements issus de l'expérience, appelons cette approche l'approche aristotélicienne des émotions. Je préciserai toutefois au passage que pour Aristote, les émotions ne sont pas nécessairement rationnelles ou cognitives en elles-mêmes. Pour cela, il faut que ce soient les émotions des « bonnes » personnes, c'est-à-dire d'hommes suffisamment conscients de leur statut social et de leur honneur.

La distinction, telle que je viens de l'esquisser, est évidemment un peu rapide ; il ne faudra pas la prendre de manière trop exacte. Mais elle nous permet tout de même de construire un contraste entre deux grandes orientations historiques de la pensée politique.

Grâce à cette orientation, nous pourrions alors retrouver le modèle platonicien chez les stoïciens, chez Augustin, chez les penseurs modernes comme Descartes, Hobbes, Kant parmi les modernes : Machiavel, Montaigne, Montesquieu et Hume, et parmi les contemporains, John Rawls et Jürgen Habermas..

Dans la lignée aristotélicienne, nous pourrions citer Cicéron (qui insiste sur le rôle civique des passions, notamment l'indignation, et développe une rhétorique où l'orateur mobilise légitimement les affects pour persuader), Thomas d'Aquin, et puis, parmi les modernes Machiavel, Montaigne, Montesquieu, et Hume. Chez les plus contemporains, nous aurions des penseurs comme Nietzsche, Freud, Durkheim et Carl Schmitt par exemple.

Et comme de bien entendu, il existe aussi des auteurs qui échappent à cette dichotomie, qui la transforment, la dépassent ou la rejettent purement et simplement. Pour mon propos, qui consiste dans la remise en question de l'opposition émotion/raison, il suffira de rester avec la dichotomie (je l'admets, un peu sommaire).

Voyons d'abord la lignée platonicienne moderne, telle qu'elle se manifeste dans les pensées de Kant au 18^e siècle, et puis, au 20^e siècle, de John Rawls et de Jürgen Habermas qui jusqu'à ce jour fournissent les modèles les plus propagés de la raison politique. Chez ces penseurs, la raison présente deux caractéristiques intéressantes :

1.) **Une caractéristique normative** : la raison dite universelle se présente, en principe, comme également accessible à tous, indépendamment du statut social, de l'éducation, de la fortune et des possessions. Elle implique l'idée d'une égalité rationnelle des personnes. Chez Kant, toute personne raisonnable est, au sens moral, à la fois sujet de la loi et législatrice de la maxime qu'elle peut vouloir universelle. Cette prétention d'égalité n'implique

évidemment pas que l'accès effectif soit partout réalisé. Il s'agit d'un idéal, ou d'une idée régulatrice qui oriente l'organisation du comportement social et politique.

2.) **Une caractéristique historique** : la prétention d'universalité contribue à la naissance d'une « sphère publique » bourgeoise. La sphère publique institue un espace de discussion et de critique adressé en principe à tout citoyen. C'est par cette sphère publique que la politique peut devenir une affaire de (presque) tout le monde. En réalité, la sphère publique a cependant fonctionné avec des limites d'accès et avec des exclusions (suffrage censitaire, exclusion des femmes, exclusion de certaines classes sociales...). Les théories contemporaines de la démocratie délibérative se réclament de cet héritage tout en le révisant. C'est-à-dire qu'elles cherchent à élargir les conditions d'inclusion à la sphère publique, pensée comme le lieu où les décisions politiques se débattent, et donc à corriger les limites de la première modernité.

La signification politique de la sphère publique implique néanmoins que les débats et les discussions se mettent en œuvre comme un exercice de la raison. Elle reposerait donc, comme pratique sociale, sur les règles générales et impersonnelles de la raison et elle se présenterait comme un espace d'arguments publics. Une telle sphère de délibération se méfie nécessairement des émotions. Elle doit privilégier la mise en œuvre de la raison plutôt que l'expression de peurs, de terreurs, d'enthousiasmes, de colère ou de rages incontrôlées.

Cet idéal n'est pas anodin. Il a fonctionné comme l'un des fondements implicites de la culture démocratique moderne. Et on en retrouve par ailleurs la trace jusque dans certaines premières critiques du fascisme, comme étant le contraire le plus radical de la démocratie libérale. Ces critiques qui dénoncent le fascisme, et qui en voient des échos dans les formes actuelles du populisme de droite, oublient rarement de signaler le rôle des affects et des émotions dans ces politiques destructrices et dangereuses.

Pour rapidement illustrer ces critiques du fascisme et du populisme à la lumière de la raison universelle, je citerai deux exemples :

1) Le philosophe allemand Walter Benjamin pensait que le fascisme consistait dans l'esthétisation de la politique c'est-à-dire dans le recours aux émotions collectives comme instrument structurant de mobilisation et de légitimation dans les régimes autoritaires, notamment fascistes. Le fascisme relèverait, selon la formule de Benjamin, de l'esthétisation de la politique. L'organisation esthétique des masses est censée produire une fusion affective et une disponibilité à l'obéissance. Le spectacle synchronise l'enthousiasme et légitime la guerre. L'esthétique est donc le moyen de réaliser la fin affective et politique de la mobilisation générale.

2) Certaines critiques actuelles du « populisme » argumentent dans une direction similaire. Les populismes articuleraient et orchestreraient des affects tels que l'indignation, la peur, le ressentiment, la colère. Ils essaieraient de mobiliser des espoirs d'unité retrouvée. Et ils le feraient en réponse à des formes de gouvernement libérales perçues comme froides, technocratiques et ignorantes les intérêts du peuple. Le populisme serait alors un style politique de mobilisation affective. Et dans ce sens, comme politique de mobilisation des affects, le populisme resterait le petit-fils du fascisme.

Dans ce qui suit, j'examinerai l'opposition entre raison et émotion et la manière dont elle conduit à exclure ces dernières au profit d'une raison dite universelle et tenue pour désintéressée. J'essaierai de montrer que les émotions participent à la formation du jugement public et qu'elles peuvent être décrites, réglées et évaluées au sein d'institutions démocratiques.

Je propose d'analyser les effets de cette mise à distance des émotions sur la configuration des régimes politiques et sur les formes de subjectivité démocratique. Je montrerai que les émotions, loin d'être des résidus irrationnels, sont des opérateurs du lien politique et de la conflictualité démocratique, d'une part, et des dispositifs de normalisation et de pouvoir, d'autre part.

L'actualité récente, la gestion de la pandémie de Covid-19, a montré les limites d'une conception purement rationaliste de

l'action publique. Quelles qu'aient été les proclamations de scientificité, des documents fuités ont établi que l'expertise scientifique, c'est-à-dire la raison, a été incorporée à des dispositifs de décision et de communication gouvernementaux de cadrage émotionnel et de mise en scène.

Les « RKI Files »¹ en Allemagne et les « Lockdown Files » au Royaume-Uni en fournissent des exemples bien documentés. Ils révèlent des délibérations internes sur les objectifs, les justifications publiques et la tonalité des messages.

On y voit que les émotions ont été délibérément mises au cœur de la fabrique du consentement sanitaire, notamment par des appels à la peur et à la confiance, parfois relayés par des répertoires d'indignation et de méfiance dans les discussions et les débats de l'espace public lui-même.

Il semble donc pertinent, à partir de cet exemple extrême, de réexaminer la fonction des émotions en démocratie à partir des outils de l'histoire et de la sociologie des émotions.

I. L'effacement moderne des émotions dans la pensée politique

Rappelons un fait historique : une partie décisive de la modernité politique s'est pensée comme art de maîtriser et de canaliser les passions, les intérêts et les affects. Cet héritage rationaliste des Lumières a privilégié la stabilité, la prévisibilité et la justification publique.

Pour être plus précis toutefois, la modernité ne supprime pas purement et simplement les émotions. Elle les transforme, les discipline, les convertit en ressorts sociaux, moraux et économiques. Dans les traités de l'époque, le mot passion reste fréquemment associé à la déraison, à l'instinct et à la foule. En même temps, cette qualification négative coexiste avec une requalification en sympathie, sensibilité et intérêt.

Pour rester sur la lignée platonicienne, chez Kant, l'autonomie du sujet pratique signifie que la maxime de l'action doit être déterminée exclusivement par la raison et non par l'inclination. Agir moralement, c'est agir par devoir, par respect pour la loi que la raison se donne à elle-même. Les émotions existent, comme de bien entendu, mais elles ne doivent pas déterminer la volonté.

La politique n'est pas le simple prolongement de la morale, mais elle en partage le principe. Elle relève du droit, qui vise l'extériorité des actions et la compatibilité des libertés sous des lois publiques. Et ces lois, pour être universelles, ne dépendent d'aucune inclination ni d'aucune fin empirique. Elles relèvent d'un principe a priori publiquement partageable. D'après Kant, le droit vise la compatibilité des libertés sous des lois publiques, au-dessus des intérêts particuliers et surtout des passions individuelles. Le peuple souverain ne décide pas en fonction de ce qu'il ressent, mais en fonction de ce qui est juste. En politique, l'émotion est suspecte, parce qu'elle introduit de la particularité dans l'universel.

Ce modèle abstrait traverse une part décisive de la modernité. Il postule un citoyen rationnel, désaffecté et impersonnel. Il s'agit d'une **fiction normative** à effets performatifs, bien sûr. Elle a façonné des institutions, des styles argumentatifs et des attentes civiques. Elle a orienté les procédures de justification et les codes de civilité.

Pourtant, il est important de le reconnaître aussi que cette fiction n'est pas restée sans contestations. On pense aux analyses de la sphère publique et des contre-publics, aux critiques féministes des normes discursives, aux lectures pragmatistes des publics en formation, ainsi qu'aux révisions de la démocratie délibérative qui reconnaissent un rôle aux émotions, au récit et au témoignage.

Le modèle demeure un idéal régulateur puissant et il a été déplacé plutôt que reconduit tel quel dans les théories contemporaines. Prenons John Rawls, dans *Théorie de la justice*. La « position originelle » de Rawls place des représentants de citoyens libres et égaux derrière un « voile d'ignorance ». Ils ne savent pas quelles sont leurs appartenances, leurs talents, leurs fortunes, leurs attachements particuliers. Cette abstraction ne nie pas l'existence des émotions ni des expériences vécues.

La situation est similaire pour Habermas. L'espace public doit être un lieu de discussion rationnelle orientée vers l'entente, vers le consensus. Pour que ce travail collectif de justification fonctionne, il faut mettre entre parenthèses les intérêts privés et les affects au moment de l'argumentation. L'idée est que dans le débat politique, le meilleur argument l'emporte. Pour cette raison, il est impératif que l'on discute selon des règles partagées. Évidemment, quand on oublie qui parle et d'où il parle, des problèmes surgissent. Les corps, les expériences et les inégalités de langage ne disparaissent pas parce qu'on les fait taire. Le modèle habermassien valorise la raison publique. Il risque en revanche de marginaliser ceux dont le discours n'est pas reconnu comme raisonnable ou conforme aux normes dominantes de la délibération.

Pourtant, pendant la pandémie, Habermas lui-même était prêt à suspendre le débat public et l'argumentation, voire la fonction politique de la « sphère politique » dans son ensemble. L'État, pensait-il, avait le droit de suspendre tout débat pour « protéger la vie ». L'argument de Habermas était d'une simplicité étonnante pour un penseur aussi compliqué : comme la survie est la condition de tout débat démocratique, nous devons suspendre la démocratie quand il faut protéger la vie. Donc, quand la survie devient l'argument total, tout le reste, la démocratie elle-même, devient négociable. Une position pour le moins étonnante pour le penseur le plus radical de la démocratie délibérative...

Ces théories sont élégantes, cohérentes et puissantes. Mais elles reposent pourtant sur une norme rarement interrogée : on ferait de la politique sans affect. Comme si la légitimité pouvait naître sans sensibilités partagées, sans peurs, sans colères, sans espoirs, sans différences vécues.

Dans ce sens, la pandémie a servi de révélateur. Chez Habermas, en temps de danger, la raison publique peut être mise entre parenthèses. On confie la décision à une autorité tenue pour indiscutable. Mais il y a lieu de penser que quand le débat se ferme, lorsque la raison est suspendue, les affects gouvernent en coulisse. Il vaut donc mieux les nommer et les travailler au grand jour.

II. Réhabilitations critiques : penser les émotions politiquement

Face à l'exclusion des émotions, une réhabilitation s'est mise en place. Plusieurs penseurs nous aident à la penser. J'en retiens quatre. Commençons par Chantal Mouffe, pour esquisser le cadre de cette réhabilitation. Puis, nous verrons plus en détail comment, concrètement, on peut penser le rôle des émotions en politique.

Mouffe critique l'idéalisme procédural de Habermas. Pour elle, la démocratie n'est pas un salon de discussion neutre et de consensus purement rationnel. La démocratie est un champ de conflits, ou un « sport de combat », comme disait l'autre. Les conflits sont traversés par des affects, par des passions, par des émotions. Nous le savons de notre propre expérience : quand nous débattons, lorsque nous nous « querellons », nous ne supprimons pas les passions, bien que d'un autre côté, nous essayons de ne pas nous laisser emporter. Nous travaillons les émotions. Nous les mettons en forme. Nous les canalisons dans des dispositifs symboliques qui en permettent l'expression sans violence. Voilà

¹ Voir mon article sur le blog de Lasurent Muccielli : Simonelli, Thierry. 2024. « La politique du virus : ce que révèlent les documents fuités de l'État allemand (RKI Files) ». [https://gg.media/blog/laurent-muccielli/la-](https://gg.media/blog/laurent-muccielli/la-politique-du-virus-ce-que-revelent-les-documents-fuites-de-letat-allemand-rki-files/)

[politique-du-virus-ce-que-revelent-les-documents-fuites-de-letat-allemand-rki-files/](https://gg.media/blog/laurent-muccielli/la-politique-du-virus-ce-que-revelent-les-documents-fuites-de-letat-allemand-rki-files/).

le rôle des institutions, des rituels, des règles du jeu. Elles fournissent des codes de confrontation.

Notons au passage la similarité avec la procédure psychanalytique. La cure analytique ne supprime pas l'affect, elle le symbolise dans un cadre. La démocratie « agonistique » de Mouffe demande un cadre, des règles, des rituels. Elle pense un espace d'affrontement qui autorise le conflit sans basculer dans la destruction. La cure analytique fonctionne de manière similaire. Elle propose un cadre, un lieu, un temps, une règle fondamentale très simple. Et ce cadre permet de rendre la parole aux émotions.²

Toute formation politique repose sur des identifications affectives. Le peuple, par exemple, n'est pas une donnée naturelle. Ce n'est pas une volonté purement rationnelle. C'est une construction imaginaire. Et cette construction se fabrique avec des récits, des symboles, des figures. Elle se nourrit d'espoirs partagés et d'indignations communes. Elle trace des lignes de partage entre « nous » et eux.

Pour Mouffe, l'enjeu démocratique n'est pas d'effacer ces lignes. L'enjeu est de les rendre accessibles à la dispute. La discorde devient une affaire d'adversaires plutôt que d'ennemis qui devraient être exclus du discours et de la formation des décisions politiques. Ce que le populisme de droite réussit souvent à faire, c'est précisément de mobiliser des affects que la démocratie libérale laisse en friche. Le défi des politiques de gauche, pense Mouffe, ne peut pas consister dans l'exclusion des émotions du politique, mais de les investir autrement.

Voilà pour le principe plus abstrait, voyons maintenant quelques possibilités de penser de manière plus concrète les émotions en politique.

L'historien William Reddy propose une notion décisive, celle de « régime émotionnel ». Un régime émotionnel est un ensemble de normes qui règle ce qu'il est permis de ressentir, ce qu'il est attendu de ressentir, et la manière légitime de l'exprimer. Il ne s'agit donc pas d'émotions privées. Il s'agit d'attentes et d'exigences collectives et de codes publics. Ils définissent des émotions convenables et en disqualifient d'autres. Ils fixent des seuils de peur et de confiance. Ils distribuent la gratitude et l'indignation.

Le pouvoir politique agit pour une part par cette canalisation. Il ne gouverne pas seulement par des lois et des budgets. Il gouverne par des climats affectifs. Par exemple : il met en scène le deuil commun, il valorise la fierté nationale, il requalifie la colère en fonction de ses cibles, il encourage la haine et incite au conflit armé. Les dispositifs symboliques inscrivent ces attentes par des minutes de silence, des cérémonies d'hommage, des rituels de reconnaissance, des parades militaires. À chaque fois, une partition émotionnelle est proposée et socialisée.

Et Reddy ajoute un point décisif. Les émotions se font par des actes de parole. Il les appelle des « émotifs ». Dire merci, appeler au calme, nommer une menace, proclamer un état d'urgence, voilà autant d'énoncés qui ne se contentent pas d'**exprimer** une émotion. Ils la **produisent**, ils la réorientent et la **renforcent** ou l'**apaisent**. Avec l'émotif, l'émotion peut devenir une **pratique sociale normée**. Étudier ces pratiques émotionnelles permet dès lors de comprendre la fabrique de la légitimité. On peut analyser alors quelles émotions sont requises, lesquelles sont tolérées, lesquelles sont réprimées, et selon quelles justifications publiques.

Cette grille éclaire de manière concrète la dynamique démocratique. Elle explique pourquoi certaines politiques s'entourent d'une économie de gratitude et d'espoir, tandis que d'autres mobilisent des registres de vigilance et de crainte. Elle permet de montrer dans quelle mesure la contestation aussi travaille les émotions. Elle permet de transformer la colère, le sentiment d'injustice, le raz-le-bol en indignation légitime. Dans le cas idéal,

elle peut faire circuler des signes, des images et des récits qui reconfigurent le seuil de ce qui paraît acceptable.

Prolongeons ce cadre d'analyse par l'apport de l'historienne Barbara Rosenwein. Elle permet de passer du régime émotionnel aux « communautés émotionnelles », c'est-à-dire aux groupes qui partagent des évaluations, des styles expressifs et des horizons moraux distincts.

Rosenwein critique l'idée d'un régime émotionnel unique par époque, et insiste sur la pluralité des styles affectifs au sein d'une même société. Une communauté émotionnelle est donc un groupe qui partage certaines normes émotionnelles : ce qu'il est permis de ressentir, de montrer, de dire. Dans une société, plusieurs communautés coexistent et entrent parfois en conflit. La politique devient alors le lieu privilégié où ces styles émotionnels s'affrontent. Ce qui est en jeu ne relève donc pas seulement des idées. Certainement pas d'une raison universelle désincarnée. Ce qui se joue, ce sont des sensibilités collectives qui orientent l'attention, sélectionnent ce qui compte et tracent la frontière entre l'indignation juste et l'indifférence tolérée.

Ces perspectives ont un point commun. Elles refusent l'opposition entre raison et émotion. L'affect n'est pas l'ennemi du politique. Il en est l'une des conditions, un des éléments constitutifs. Toute politique est aussi une politique des affects. On peut les mobiliser, on peut les instrumentaliser, on peut les refouler. On peut les reconnaître. Parfois, on les exige. Idéalement, l'enjeu démocratique est de les rendre visibles, discutables et responsables.

Mais en réalité, les démocraties aussi travaillent les émotions. Ce n'est pas le fait exclusif des dictatures, du nazisme ou des populismes. Les campagnes, les commémorations, les politiques sécuritaires, la santé publique : toutes ces pratiques, tous ces discours mobilisent la peur, la fierté, l'empathie, l'indignation selon les visées stratégiques à atteindre. En démocratie, la question n'est donc pas s'il y a de l'émotion. La question plus importante est qui la fabrique, avec quels dispositifs, au bénéfice de qui, et qui peut la contester. C'est là que se joue la différence. Ce qui distingue la démocratie de la dictature, ce sont les garanties de publicité, le droit de critique, la pluralité des communautés émotionnelles. C'est lorsque ces garde-fous s'affaiblissent que la frontière se brouille et que l'esthétisation du politique, c'est-à-dire l'instrumentalisation calculée des émotions, gagne du terrain.

III. Gouvernance émotionnelle pendant la pandémie : peur, confiance, culpabilité

Je parle de **gouvernance émotionnelle** lorsqu'une autorité publique ou parapublique prescrit des attentes émotionnelles et les diffuse par des canaux institutionnels, médiatiques et rituels. L'on peut alors observer, sur une période donnée, la cooccurrence mesurable de slogans normatifs, de rituels publics, de formats médiatiques récurrents et de sanctions symboliques qui valorisent ou pénalisent certaines expressions émotionnelles.

La pandémie de Covid-19 ne fut pas seulement un événement sanitaire. Elle fut une expérience politique totale. Elle a engagé la manière dont les États conçoivent l'exercice du pouvoir, la relation au citoyen, les formes de légitimation. Pendant des mois, la vie démocratique a été suspendue, remodelée, ré-encadrée par des dispositifs d'exception. Ce qui m'intéresse ici, ce n'est pas d'abord la restriction des libertés juridiques. C'est la recomposition du lien affectif entre gouvernés et gouvernants.

Les émotions n'ont pas été des épiphénomènes. Elles ne furent ni des débordements, ni des effets secondaires. Elles furent au cœur du processus. Matériau de gouvernement. Vecteur d'adhésion. Vecteur de rejet. J'appelle gouvernance émotionnelle l'ensemble des mécanismes par lesquels le pouvoir ne s'impose pas seulement par la norme, mais aussi par l'organisation des affects jugés légitimes, sous couvert de neutralité.

² Cette analogie a évidemment des limites quant à l'échelle, quant aux finalités, quant à la publicité, quant à la temporalité etc. L'analogie éclaire exclusivement le rôle du cadre et de la mise en forme des affects.

Le récit de la rationalité

Tout a commencé par un récit de légitimation. La science commande. Nous suivons les données. Nous écoutons les experts. La vérité viendra du laboratoire.

Ce récit a installé un régime de rationalité présenté comme incontestable. Chaque mesure apparaissait comme le prolongement logique d'un impératif scientifique. La politique s'effaçait en apparence pour laisser parler la virologie, l'épidémiologie, la modélisation.

Or, aucune science ne parle d'une seule voix. Le passage du savoir à la norme suppose toujours des choix de valeurs et des arbitrages politiques. Surtout, pendant que l'objectivité était proclamée, les affects étaient mobilisés. La peur, la culpabilité, la gratitude, la colère. Autant d'émotions orchestrées, instaurées pratiquement, mais rarement nommées comme telles.

Il s'est alors formé un double discours, une situation paradoxale. D'un côté, l'affirmation d'une rationalité pure et de l'autre, une mobilisation affective massive. Et ce paradoxe jamais formulé, jamais thématiqué, a produit un sentiment d'étrangeté. On demandait aux citoyens de **ressentir** certaines choses, tout en répétant que seules les **données scientifiques** « **neutres** » en apparence comptaient.

La peur comme affect légitime

Dès le début, la peur a servi d'affect pivot. Elle a justifié l'urgence, l'exception, la réorganisation des rythmes de vie. Cette peur était réelle et partagée. Et elle a été volontairement et savamment amplifiée par la mise en scène médiatique du danger. Nous nous souvenons des images de morgue, des sirènes d'ambulances, des courbes exponentielles. Autant de scénarios de catastrophe pour lesquels la peur devenait un devoir civique. Ne pas avoir peur, ou pas assez, paraissait irresponsable. C'était la réaction de complottistes, d'antivax, d'égoïstes irresponsables, de l'extrême-droite, voire de négationnistes. De telles catégories sont performatives : elles ne décrivent pas seulement, elles délimitent le dicible et produisent de l'exclusion symbolique.

Pour reprendre William Reddy, un **régime émotionnel** s'est alors imposé. Avoir peur du virus était, appréciez le paradoxe, raisonnable et solidaire. Avoir peur des mesures, des effets économiques ou psychiques, était irrationnel et égoïste. La peur de perdre des droits, d'être surveillé, d'être divisé, restait interdite. La gratitude face à la suppression temporaire des droits et libertés démocratiques fondamentaux était un signe de solidarité et d'humanité.

Ce régime émotionnel a produit un effet de consensus. Les mesures exceptionnelles semblaient s'imposer d'elles-mêmes, puisque le péril était clair et partagé. Il s'agissait donc de fabriquer une atmosphère. Un climat moral. Chacun devait faire sa part. Penser aux autres. Sacrifier un peu de soi pour le bien commun. Cette atmosphère était saturée d'émotions.

La morale émotionnelle : culpabilité, honte, gratitude

Très vite, la peur s'est trouvée encadrée par une grammaire morale. Il ne suffisait pas de se protéger, il fallait surtout protéger autrui. Les slogans ont fixé ces redéfinitions : tu ne restes pas chez toi pour toi, mais pour les autres. Ta liberté s'arrête où commence la vie d'autrui. Ces appels relevaient d'une interpellation émotionnelle et personnelle. Autre paradoxe donc : la solidarité devenait une affaire de responsabilité individuelle.

Une culpabilité implicite a entouré les comportements jugés non conformes. Ceux qui ne respectaient pas les règles, ou qui les interrogeaient trop tôt, sont devenus des figures d'incivisme. Souvent, la sanction sociale précédait la sanction juridique. On photographiait et on signalait des écarts. On dénonçait sur les réseaux. Le voisin devenait suspect. Les proches étaient perçus comme dangereux. Des discours publics ont diffusé l'idée que certains comportements étaient irresponsables, voire mortifères. Cette dynamique a reconfiguré les liens de solidarité en climat de suspicion.

En parallèle, on a vu une rhétorique de la gratitude s'imposer pour les soignants, les caissiers, les livreurs... On applaudissait aux balcons. On affichait des messages. Cette gratitude était sans doute sincère, mais elle était aussi politiquement structurante. La critique des mesures en devenait symboliquement coûteuse. Comment contester quand des soignants mouraient, quand les caissiers ou les livreurs se sacrifiaient ? Comment dénoncer les inégalités quand le mot d'ordre était l'unité nationale ? De ce côté, la colère, le doute, la tristesse figuraient comme des émotions interdites.

Tout ce régime ne tenait qu'à une condition : que certaines émotions restent silencieuses face à certaines questions. Il ne fallait pas trop s'indigner des décisions absurdes, ni trop douter de la parole officielle. Il ne fallait pas exprimer sa colère contre les effets sociaux des confinements, ni sa tristesse devant les séparations imposées, les deuils sans présence, les solitudes non choisies.

Ces émotions ont pourtant existé. Mais elles ont été disqualifiées. La colère face aux mesures était assimilée au complotisme, le doute, à l'ignorance, la tristesse, à la faiblesse.

C'est ici que les lectures inspirées par Reddy et Rosenwein prennent toute leur force : la pandémie n'a pas seulement imposé une norme émotionnelle dominante, elle a produit une exclusion des styles émotionnels déviants. Il y avait une manière socialement correcte de ressentir, et d'exprimer, la pandémie. Ceux qui échappaient à ce cadre n'étaient pas seulement invisibilisés, ils étaient soupçonnés moralement.

L'émotion comme outil d'exclusion politique

Dans ce contexte, l'émotion ne fut pas seulement une variable psychologique. Elle devint une frontière politique. Le « liage émotionnel » s'est déployé avec une efficacité redoutable. Ceux qui ressentaient juste étaient dans le camp du bien. Les autres devenaient des figures de menace. Non pas parce qu'ils disaient de fausses choses, mais parce qu'ils ressentaient autrement.

Ce déplacement est essentiel : il ne s'agit plus de disqualifier des arguments. Il s'agissait de disqualifier un style affectif, une manière d'habiter le monde, une façon de douter, de protester, ou même de souffrir autrement. La démocratie, qui suppose un espace de pluralité, s'est ainsi réduite à une scène d'unanimité affective. Soit ce que Reddy nommait un « régime émotionnel strict ».

Conclusion

Je conclus. Il ne s'agit pas de rendre la politique émotionnelle. Elle l'est déjà. Il ne s'agit pas non plus de remplacer la raison par les affects. Dans les crises et les états d'exception, cela se produit de fait. L'enjeu est ailleurs. Il s'agit d'accepter que la politique est un lieu de tensions affectives structurantes. C'est vrai des dictatures. C'est vrai aussi des démocraties.

Toute prise de parole **engage un corps**, une sensibilité, une position. Les émotions ne sont pas des parasites de la raison. Elles sont des signaux, des langages, des formes de subjectivité. Elles indiquent ce qui compte, ce qui blesse, ce qui relie. Elles doivent donc être mises au travail par des institutions qui les reconnaissent, les encadrent et les rendent discutables.

Autrement dit : ce qui menace la démocratie, ce n'est pas l'émotion. C'est l'incapacité à reconnaître les conflits qu'elle porte, à accueillir les sensibilités qu'elle exprime, et à démasquer, le cas échéant, l'appel à la raison quand il sert de masque. Une démocratie adulte ne se méfie pas des émotions. Elle les nomme, elle les dispute, elle les transforme.

Il s'agit donc d'intégrer les émotions à une pensée du politique qui accepte sa propre densité humaine. À cette condition, la démocratie devient un espace habitable. Non pour des sujets idéaux. Pour des êtres sensibles, vulnérables, parfois irrationnels, souvent contradictoires. En un mot, politiques.

Annexe

Tableau comparatif des approches politiques des émotions

Période	Modèle platonicien (défiance, neutralisation)	Modèle aristotélicien (intégration, régulation)	Au-delà de la dichotomie (transformation, dépassement)
Antiquité	Platon : passions perturbatrices. Stoïciens : idéal d' <i>apatheia</i> . Augustin : passions ordonnées par la charité.	Aristote : émotions comme jugements évaluatifs. Cicéron : rôle rhétorique. Thomas d'Aquin : passions naturelles éduquées.	Intuitions chez Platon tardif : l'Éros comme moteur vers le Bien.
Modernité (17^e)	Descartes : passions soumises à la volonté. Hobbes : passions destructrices à canaliser par le Léviathan. Kant : passions menacent la liberté rationnelle.	Machiavel : usage politique lucide des passions. Montaigne : rôle des émotions dans la sagesse pratique. Montesquieu : passions fondatrices des régimes. Hume : sympathie, primat des passions.	Spinoza : affects comme variations de puissance, ni bons ni mauvais ; libération par la connaissance adéquate.
18^e – 19^e	Hegel : passions absorbées dans la ruse de la raison. Comte : discipline affective au service de l'ordre.	Rousseau : pitié comme passion originaire. Adam Smith : sympathie comme base morale. Tocqueville : passions démocratiques. Marx : colère et indignation comme forces historiques.	Schopenhauer : volonté et compassion au-delà de raison/affect. Nietzsche : affirmation des forces affectives créatrices de valeurs.
20^e siècle	Rawls : neutralisation des préférences affectives derrière le voile d'ignorance. Habermas : exclusion des affects du discours rationnel.	Durkheim : émotions collectives comme ciment social. Freud : pulsions, identification affective. Sorel : mythe mobilisateur. Carl Schmitt : intensité affective de l'ami/ennemi. Martha Nussbaum : intelligence des émotions.	Arendt : ambivalence, natalité, enthousiasme révolutionnaire. Merleau-Ponty : émotions comme modalités incarnées de l'être-au-monde. Deleuze/Guattari : affects comme intensités. Chantal Mouffe : passions dans l'agonisme démocratique.
		William Reddy : régimes émotionnels. Barbara Rosenwein : communautés émotionnelles. Judith Butler : vulnérabilité, deuil, colère.	William Connolly : politique des affects.