

AVERTISSEMENT : Ces extraits de lectures sont destinés à attirer l'attention sur des ouvrages que nous avons remarqués. Ils tentent de donner un fil conducteur parmi ceux proposés par l'auteur. Nous indiquons, soit en changeant de paragraphe, soit par l'indication (...) le fait d'avoir omis un passage, court ou long. Bien évidemment, nous incitons le lecteur à retrouver le texte intégral et acquérir l'ouvrage, ne serait-ce que par esprit de soutien.

Martin Breugh
 L'expérience plébéienne
 Une histoire discontinue de la liberté politique
 Payot 2007

Préface	page 2
Partie 1 Qu'est-ce que la plèbe ?	page 4
1. Naissance historique du principe plébéen	
République romaine : la première sécession plébéienne (494 av JC)	page 4
Florence : la révolte des Ciompi (1378)	page 6
Romains : carnaval et révolte (1580)	page 10
Naples : la révolte de Masaniello (1647)	page 12
Excursio 2 : sur l'"intraitable"	page 15
2. Genèse philosophique du principe plébéen	page 18
De Leon : les chefs de la plèbe	page 20
Partie 2 La question des formes d'organisation politique	page 26
Liminaire : sur la configuration politique dominante de la modernité	page 26
3. Sociétés sectionnaires et sans-culottes parisiens	page 27
4. Société de correspondance londonienne et Jacobins anglais	page 37
5. Commune de Paris de 1871 et Communards	page 38
Partie 3 La nature du lien humain	page 46
6. Les sans-culottes : un lien politique de fraternité	page 46
7. Les Jacobins anglais : un lien politique de la pluralité	page 47
8. Les Communards : un lien politique de l'association	page 47
Conclusion	page 48

Préface

Pour Machiavel, le conflit permet une *extension de la liberté* au sein de la communauté politique : « Dans toute république, il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple ; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition. (...) On ne peut pas davantage qualifier de désordonnée une république où l'on voit briller tant de vertus : c'est la bonne éducation qui les fait éclore ; les bonnes lois, à leur tour, sont le fruit de ces agitations que la plupart condamnent inconsidérément (...) »

Le désir plébéen de liberté n'est toute fois pas à l'abri d'une re-chute dans la domination puisque le désir de liberté peut basculer en son contraire, le désir de servitude. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le désir de liberté n'est pas totalement immunisé contre le désir de servitude. Or une véritable intelligence politique de l'expérience plébéenne ne peut faire l'économie d'une réflexion sur l'énigme de la « servitude volontaire » tel que développée par Etienne de La Boétie dans *Le discours de la servitude volontaire*.

C'est désormais du côté des dominés qu'il faut interroger l'origine de la domination et pas seulement du côté des maîtres. (...) la servitude volontaire ne tient pas à la peur de la mort (« couardise ») ni même à l'habitude. Elle tient plutôt à un enchantement, un ensorcellement suscité « par le seul nom d'un ». Et c'est précisément cet ensorcellement qui dénature l'homme en l'éloignant de la liberté.

A la naissance grecque de la démocratie, deux termes désignent le grand nombre : *démos* et *hoi polloi*. Lors de la République romaine, les termes latins *populus* et désignent eux aussi le grand nombre. A l'aube des révolutions modernes, on parlera du « peuple-nation » et de la « multitude » (ou de la « populace »). (...) Grosso modo, on peut dire que l'histoire de l'avènement politique du « démos », du « *populus* » et du « peuple-nation » est celle d'une série de réformes institutionnelles visant à intégrer les demandes politiques des catégories exclues de la prise de décision politique.

Au cœur du présent travail se trouve l'idée que l'expérience plébéenne naît précisément lors de la première sécession de la plèbe romaine en 494 avant notre ère. Avec cette première sécession se met en place une *configuration politique récurrente*, car lorsque la plèbe fait sécession à Rome, elle inaugure une tradition *discontinue* de la liberté politique dont on peut repérer les traces à différentes époques de l'histoire occidentale. Ce qui ne veut pas dire qu'il y a une simple « répétition » de la sécession plébéenne. Cela signifie plutôt que se met en place une pratique politique permettant de rendre intelligible un certain nombre de luttes pour la liberté et pour l'émancipation.

Les premières années de la République romaine sont marquées par des tumultes politiques suscités par la situation économique de la plèbe. En proie à l'endettement, les plébéens pouvaient être réduits à l'esclavage pour cause de dette impayée. Le caractère injuste de cette situation tient à ce que les plébéens devaient défendre la République en servant dans l'armée. Une situation paradoxale se dessine alors : la plèbe doit protéger la liberté de Rome à l'étranger tout en subissant la menace d'un assujettissement intérieur. Cette situation suscite, d'après Tite-Live, une « haine intense » entre patriciens et plébéens ; haine qui est au fondement d'un important conflit des ordres dans la République qui atteint son apogée lorsque la plèbe se retire sur le mont Aventin. Elle y constitue un camp « sans général », c'est-à-dire sans chef, et elle ne lance pas d'offensive contre Rome ni ne subit

d'attaque des patriciens. Cette sécession pose d'énormes problèmes pour les patriciens puisqu'une pénurie de main-d'œuvre fragilise la Ville éternelle et la rend vulnérable aux invasions barbares.

La fable de l'estomac et des parties fait de l'ambassade d'Agrippa un succès : la plèbe accepte de délaisser son camp « sans général » pour revenir à Rome. (...) Inviolables, les deux tribuns de la plèbe obtiennent la loi Sacrée et devenant ainsi des « personnages *sacrosanctus* », c'est-à-dire religieusement intouchables. D'une non-description symbolique dans la cité, la plèbe accède à un double statut, politique et religieux, à Rome.

La plèbe joui(ssa)it (dès) lors d'un statut infrahumain, incapable d'exprimer autre chose que du bruit (phone), c'est-à-dire la manifestation du plaisir et de la douleur. Or, lors de son ambassade sur le mont Aventin, Agrippa commet une erreur désastreuse pour la domination patricienne : en racontant cette fable, il postule que la plèbe peut *comprendre et parler*, ce qui a pour effet d'ouvrir une brèche dans le règne du petit nombre.

L'expérience plébéienne participe à une tradition révolutionnaire « communaliste » ou « conseilliste », c'est-à-dire une approche qui repose sur l'action directe des sujets agissant. IL peut certes sembler quelque peu anachronique de qualifier un événement historique issu de l'Antiquité de « communaliste » mais cette appellation permet de distinguer les révolutions effectuées « par le haut » des révolutions effectuées « par le bas ». (...) O. Anweiler énonce trois critères à l'aune desquels il est possible de déterminer si nous sommes en présence ou non d'une révolution « par en bas » de type conseilliste ou communaliste : « 1. Assujettissement (d') une catégorie sociale placée dans une relation de dépendance ou d'oppression, 2. Démocratie directe, 3. Mode révolutionnaire d'institution ».

Peur du peuple au pouvoir, l'agoraphobie politique est aussi un mépris des capacités politiques du peuple. Inversement est « agoraphile » le régime ou la pratique politique qui ouvre au grand nombre la possibilité de participer à la vie politique. Ici, la politique est résolument démocratique puisqu'elle s'institue dans et par l'action politique du grand nombre.

A ces deux caractéristiques de l'expérience plébéienne, s'ajoute une dernière qui tient à la spécificité temporelle de l'action de la plèbe. De manière générale, on peut dire que la temporalité plébéienne est celle de la « brèche » ; au sens où l'entend H. Arendt, c'est-à-dire une irruption événementielle qui rompt provisoirement l'ordre de la domination. En tant que telle, l'expérience plébéienne ne pourra s'inscrire dans la durée.

Comme l'affirme l'historien Boris Porchnev : « Les effets de chaque soulèvement plébéien ne s'étendaient pas seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps ; (...) un mouvement ne disparaît jamais sans laisser de traces : pendant bien des années, il reste vivant dans l'esprit des masses populaires, et oriente leur comportement ultérieur ».

C'est à la reconnaissance de ces trois traits constitutifs –communalisme, agoraphilie et une temporalité de la brèche qui laisse des traces- que nous pouvons déterminer si nous sommes en présence ou non d'une expérience plébéienne.

Afin de frayer une voie d'accès à cette « expérience plébéienne », un triple corpus historique retiendra notre attention : les sans culottes parisiens lors de la Révolution française (l'an II et III), les jacobins anglais lors de la formation de la classe ouvrière anglaise (1792-1799) et les communards lors de l'insurrection communale à Paris, en 1871. Deux grandes

interrogations politiques baliseront cette analyse : « quelle est la *forme d'organisation politique* mise en place par la plèbe ? » et « quelle est la *nature du lien humain* généré lors de ces expériences politiques ? »

Partie I

Qu'est-ce que la plèbe ?

1- Naissance historique du principe plébéen

REPUBLIQUE ROMAINE : la première sécession plébéienne (494 av. JC)

Période politiquement tumultueuse, la République romaine se situe à la charnière de deux grandes époques de la civilisation romaine : le Royauté et l'Empire. (...) La plèbe ne représente pas un acteur politique au moment de la fondation de Rome. Cette dernière ne le devient qu'au moment de la République.

La *res publica*, autre notion clé de la pratique politique romaine, désigne le type de régime qui accorde à tous une part active dans la vie politique. Elle suppose la participation populaire aux affaires publiques sans toutefois affirmer le principe d'un gouvernement du peuple. (...) Les patriciens et autres détenteurs de l'autorité et de la dignité y jouent toujours un rôle prépondérant.

(...) Le dénuement, la disette, les problèmes de logement, un taux de mortalité élevé étaient, parmi d'autres épreuves, le lot de la vie quotidienne plébéienne. Cette implacabilité de la vie conjugée à un contexte politique plus ouvert qu'à l'époque royale conduit à la « naissance » de la plèbe en tant que sujet politique. (...) La plèbe (...) paralysera le fonctionnement économique de la ville éternelle grâce à la première sécession plébéienne (494 avant JC). On comptera trois sécessions plébéiennes à Rome. La première demeure toutefois fondatrice puisque c'est à ce moment que la plèbe advient en tant que sujet politique.

Suivant Tite-Live, le problème des dettes est à l'origine d'importants tumultes politiques survenus à Rome dans les premières années de la République. Les indigents sont susceptibles de perdre leur statut d'homme libre en devenant esclaves pour cause de dette impayée. Cet état des choses apparaît d'autant plus injuste que les plébéiens sont appelés à défendre la République romaine en servant dans l'armée. Cette situation paradoxale –défense extérieure de la liberté de Rome mais assujettissement intérieur- provoque une « haine intense » entre les patriciens et les plébéiens qui a pour effet d'assurer le conflit des ordres.

Une attaque surprise contre Rome de la part des Volsques sème l'effroi chez les patriciens. De combattre sur le double front externe et interne mènerait sans doute à la ruine de Rome. Les plébéiens accueillent toutefois avec joie l'annonce de cette agression : « (Ce sont) (...) les dieux qui viennent punir l'orgueil des pères ». La plèbe profite de cette situation pour exercer une pression sur les patriciens en encourageant les plébéiens à ne pas s'enrôler dans l'armée. Cette tactique arrache au sénat un édit interdisant de pénaliser un citoyen romain pour cause de dette impayée. Il s'agit là, sous-entend Tite-Live, d'un compromis qui vise à pacifier les luttes internes et assurer la victoire de Rome contre ses ennemis extérieurs.

La victoire de Rome enhardit les patriciens : ils sévissent aussitôt contre les débiteurs, y compris les anciens combattants. Tite-Live explique que « n'attendant plus de secours des

consuls, ni du sénat », la plèbe a recours à une action directe visant à perturber les séances qui traduisent les débiteurs en justice. (...) la plèbe noie la sentence du consul parmi les cris, ce qui permet au débiteur de feindre ignorer le sort qu'on lui réserve.

Les patriciens se rallient à l'idée de nommer un dictateur, sympathique à la cause plébéienne, afin de dénouer la crise et d'assurer la défense de Rome. Mais la plèbe n'est pas dupe. Elle sait pertinemment que le dictateur Marius Valérius est nommé pour mettre un terme à son agitation. Sa bonne réputation et sa disposition favorable à l'égard des plébéiens les convainquent tout de même de cesser leurs tumultes et de s'engager dans la défense de la République. L'enthousiasme de la plèbe est tel que Rome est témoin d'une mobilisation jusqu'alors inédite. L'armée romaine doit se battre simultanément contre trois adversaires : les Eques, les Volsques et les Sabins. L'ampleur des effectifs permet à Rome de remporter une triple victoire. Les succès militaires sont encore une fois suivis de discords intérieures. Car, écrit Tite-Live « à force de protection et d'intrigues, les usuriers avaient pris leurs dispositions pour frustrer l'espoir de la plèbe et du dictateur lui-même ».

La plèbe se retire alors sur le mont Aventin. Elle constitue à cet endroit un camp « sans général », c'est-à-dire sans chef, et y demeure sans lancer d'offensive contre Rome et sans subir d'attaques des patriciens. C'est le début de la sécession plébéienne. Au même moment, la terreur sévit à Rome. Les quelques plébéiens qui y restent craignent les représailles du sénat qui, lui, redoute leurs violences. La séparation plébéienne est d'autant plus problématique pour les patriciens que la main d'œuvre fournie par la plèbe manque au bon fonctionnement de la ville et met considérablement en danger l'avenir immédiat de Rome. Il n'y a, par exemple, personne pour s'occuper des récoltes et assurer l'alimentation quotidienne des Romains. Les patriciens ne trouvent de « soutien (qu') auprès des clients ».

L'ambassade du sénat) vise à retrouver l'unité romaine perdue en ramenant la plèbe à Rome. Pour ce faire, Agrippa s'adresse directement à la plèbe et raconte la fable de l'estomac et des parties. Dans cette fable, les parties du corps humain s'indignent de devoir se mobiliser intégralement en vue d'approvisionner l'estomac en aliments « tandis que lui (l'estomac), oisif au milieu d'eux, n'avait qu'à jouir des plaisirs qu'on lui procurait ». Cette différence de travail et d'effort entre les parties et l'estomac suscite un tel ressentiment des parties que celles-ci, en guise de contestation, refusent de l'alimenter. Or, en abandonnant leurs responsabilités, les parties ont affaibli l'estomac tout autant qu'elles-mêmes. Il est en effet impossible d'isoler l'estomac du corps entier. De la sorte, écrit Tite-Live, les parties ont : « compris que la fonction de l'estomac n'était pas non plus une sinécure, que, s'ils le nourrissaient, il les nourrissait, en renvoyant à toutes les parties du corps ce principe de vie et de force réparti entre toutes les veines, le fruit de la digestion, le sang (...) Faisant alors un parallèle entre la révolte interne du corps et la colère des plébéiens contre le sénat, (Agrippa) les fit changer de sentiment. »

(...) c'est à travers cette « commune insurrectionnelle » qu'advient une véritable expérience plébéienne. Si la cause première du mécontentement plébéen est la situation économique de la plèbe romaine, c'est en raison d'une mission *politique* (celle de M. Agrippa) et d'une intégration *politique* (création de tribuns) que la plèbe accepte de quitter son camp retranché sur l'Aventin. Bien que les motivations plébéiennes soient de nature économique ou sociale, il a fallu que le patriciat romain consente à une approche politique débouchant sur l'établissement d'institutions politiques proprement plébéiennes pour mettre un terme à la crise.

Refuser la hiérarchie permet aux plébéiens d'affirmer leur égalité radicale et de déjouer les pièges et les problèmes que pose l'avènement d'un dirigeant ou d'un groupe de dirigeants. La désignation d'un chef de la plèbe peut en effet susciter autant, sinon plus, de problèmes qu'elle n'en règle. L'établissement de tribuns oblige néanmoins la plèbe à accepter une certaine différenciation entre ses membres. S'insinue alors dans la pratique plébéienne une hiérarchie, une reconnaissance de l'inégalité politique qui peut porter atteinte à la qualité démocratique du mouvement.

FLORENCE : la révolte des Ciompi (1378)

Autre époque, autre région, même combat. La révolte des Ciompi à Florence en 1378 participe à l'histoire des pratiques politiques plébéiennes dans la mesure où elle est une révolte des couches populaires florentines politiquement exclues. Elle représente ainsi un « effort suprême » de la « démocratie » qui permet aux « ouvriers (de prendre) une place au gouvernement ».

« Cette insurrection, écrit Simone Weil en 1934 (Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV^e siècle, in *Ecrits historiques et politiques*, Gallimard 1960 p.85), connue sous le nom de soulèvement des Ciompi, est sans doute l'aînée des insurrections prolétariennes. Elle mérite d'autant plus d'être étudiée à ce titre qu'elle présente déjà, avec une pureté remarquable, les traits spécifiques que l'on retrouve plus tard dans les grands mouvements de la classe ouvrière ».

Le XIV^e siècle est particulièrement marqué par les tumultes, les révoltes et les révolutions « populaires ». On entend par « populaire » la participation active des petits, du menu peuple et des nécessiteux. Or ces désordres politiques sont le fruit d'une conjoncture économique et politique prenant racine dans le siècle précédent. La fin du XIII^e siècle européen connaît en effet un développement économique d'une grande ampleur. L'avènement de nouvelles formes de production et de concentrations économiques suscite des tensions et provoque des conflits sociaux. Ces conséquences sont fortement ressenties dans les grandes villes d'Europe où s'établissent des familles qui, profitant de cette conjoncture, sont devenues extrêmement riches. Ces mêmes familles forment des dynasties dont la puissance financière n'a d'égale que l'influence politique.

Les nantis réussissent à déjouer le principe de l'égalité des contributions au Trésor public, laissant aux pauvres la responsabilité de financer les initiatives politiques, et surtout l'initiative politique médiévale par excellence : la guerre. Le mépris des Grands vis-à-vis des petits, jugés « plus stupides que les ânes », est réciproque, les petits considérant les Grands comme des « loups rapaces ». Les petits ne forment par contre pas un groupe homogène. Ils sont plutôt divisés en deux camps. « Le *popolo* c'est d'abord l'ensemble des métiers organisés. » Au sein de ce groupe se trouvent, d'une part, « les marchands des principaux métiers, les Arts majeurs, (qui) constituaient une sorte d'aristocratie aisée ». Ce sont leurs intérêts davantage que leurs ambitions qui opposent cette bourgeoisie, appelée « *popolani grassi* », aux *magnati*, la véritable aristocratie des grandes villes italiennes. On trouve, d'autre part les « *popolani minuti* » composés des artisans des Arts moyens et mineurs ainsi que des indigents. C'est la composante la plus pauvre qui doit arbitrer les conflits entre les *grassi* et les *magnati*, oui, pour reprendre les termes plus modernes, entre la bourgeoisie et l'aristocratie florentines. Pour compléter ce tableau des divisions sociales à Florence, il faut ajouter le pouvoir détenu par les partisans du parti guelfe, favorables au pape. Historiquement, les guelfes se sont opposés aux gibelins, fidèles à l'empereur du Saint Empire romain

germanique. Mais à l'époque des Ciompi, les guelfes ont déjà remporté la victoire contre les gibelins. Ils sont devenus riches et puissants à Florence en confisquant les biens de leurs adversaires. Le parti des guelfes est « devenu l'organisation politique de la haute bourgeoisie (qui) domine la cité, (...) fausse les scrutins, et profite d'une mesure d'exception (...) pour écarter ses adversaires des fonctions publiques ». Le parti guelfe permet en outre aux *magnati* de s'allier aux grandes familles bourgeoises de la cité italienne.

A la domination économique des nantis à Florence, s'ajoute leur domination politique. Les riches florentins forment un « patriciat, c'est-à-dire un groupe de familles qui, se perpétuant au gouvernement municipal, en exerçait le monopole ». Par conséquent, « loin d'être une démocratie l'Etat florentin est directement aux mains du capital bancaire, commercial et industriel ». De multiples dispositifs politiques permettent aux patriciens de conserver le monopole des affaires publiques : la pratique de la cooptation, des restrictions sur le nombre d'électeurs, etc. L'hégémonie du patriciat semble avoir été tolérée jusque dans la seconde moitié du XIII^e siècle.

Dès 1284, le gouvernement municipal de Florence formule « le principe que toute décision devait être délibérée en présence des *magnati*, des *popolani* et des artisans ». (...) Toutefois, celles qui profitent le plus de ce nouveau partage du pouvoir sont les couches supérieures des *popolani*, dites *popolani grassi*. Cette bourgeoisie souhaite à tout prix éviter que les *popolani minuti* prennent part au pouvoir politique, et ce même s'ils ont très soutenu les *grassi* dans des luttes les opposant aux nobles.

En principe donc, les *popolani grassi* accèdent au pouvoir. En réalité cependant, la puissance des artisans du parti guelfe est telle que le pouvoir demeure entre les mains des richissimes familles de la cité italienne. Ce « pouvoir parallèle » du parti guelfe porte donc atteinte à la qualité inclusive des structures politiques de Florence. (...) Ainsi contribue-t-elle au mécontentement des couches populaires que sont les Ciompi.

Il ne faut toutefois pas surestimer le rôle des motifs économiques dans le déclenchement des événements de 1378. La révolte des Ciompi répond à une période de répression politique intense, voire de terreur, amorcée et dirigée par le parti guelfe. Cette répression se caractérise par une politique de proscriptions (« *ammonizione* ») que les guelfiens appliquent, sans discrimination, aux membres des différentes couches sociales à Florence jugées partisans du défunt parti gibelin. La condamnation est particulièrement sévère « puisqu'elle comportait la perte de l' »état » social, (elle) privait ainsi de toute influence et rendait inaccessible aux offices ; par surcroît, elle était héréditaire ». C'est donc dire que le motif premier des Ciompi est d'ordre politique. Plus précisément, cette révolte est suscitée par le désir des *popolani minuti* de ne plus subir la domination du patriciat florentin inféodé au parti guelfe.

L'arrivée à la seigneurie de Florence d'un gonfalonier (titulaire d'une haute magistrature) de justice sympathique aux *popolani minuti*, Salvstro dei Medici, met provisoirement un terme aux proscriptions guelfistes. Ce dernier tente de « réprimer l'insolence des Grands ». Les attaques des partisans guelfes à l'encontre du gonfalonier ainsi que la reprise des proscriptions contre les *popolani* engendrent un climat politique propice à la révolte. Le 18 juin, Salvstro dei Medici quitte ses fonctions, provoquant de la sorte une émeute. Les révoltés mettent le feu à plusieurs palais de la ville. C'est le début de la révolte des Ciompi.

Afin de pacifier le climat, le gouvernement municipal prend des mesures visant à brider la puissance des Grands. Des « gibelins » sont inculpés et les proscrits obtiennent le droit de faire appel contre les proscriptions. Malgré ces quelques concessions politiques, le climat demeure tendu au point que certaines grandes familles patriciennes se dotent de gardes personnelles. En dépit des manœuvres du gouvernement, la révolte « tombe » sous la direction « du prolétariat ».

Les Ciompi décrètent aussitôt la peine de mort contre les pillards et ne pratiquent pas la violence. Selon S. Weil, ils préfigurent de la sorte les « insurrections prolétariennes françaises et russes ». Les Ciompi préparent également une pétition visant à démocratiser le système politique et le fonctionnement des corps de métiers en rendant plus égalitaire le traitement des différentes couches sociales à Florence. Ils exigent par exemple la création d'un corps de métiers pour le menu peuple ainsi que l'allègement des impôts pour la plèbe. Mais la lenteur de la réaction de la seigneurie provoque la fureur des Ciompi.

Quatre foyers d'agitation s'embrasent simultanément. La seigneurie riposte en arrêtant les suspects, dont un des présumés chefs de l'insurrection, Simoncino. La révélation des tortures et des sévices que les autorités florentines infligent à ce dernier provoque une intensification de la révolte. Le 20 juillet, un grand rassemblement de Ciompi réclame la libération du détenu et des incendies sont allumés à travers la ville (...) Le lendemain, des brasiers brûlent toujours. Le bourreau de la ville est tué et pendu par les pieds et l'étendard urbain, symbole important de Florence, est saisi par les émeutiers. Les Ciompi exercent ainsi avec puissance leur pouvoir de révolte.

Après le temps des révoltes, les Ciompi et les Arts mineurs s'allient en vue de réaliser un programme politique. Ce programme, élaboré sous la forme de deux pétitions, exige la mise en place de solutions pratiques à l'inégalité et à la terreur pratiquées par le patriciat florentin.

Cette mutation prend la forme d'une révolution démocratique puisque la plèbe se substitue aux autorités politiques pour réaliser le programme des Ciompi et des Arts mineurs. En effet, le 21 juillet 1378, malgré des tentatives infructueuses pour gagner du temps, les membres du gouvernement municipal à Florence cèdent leur place à la foule rassemblée aux portes de la seigneurie. Les *popolani minuti* disposent alors des rênes du pouvoir et peuvent procéder à la mise en place de réformes symboliques et pratiques visant à instaurer un régime radicalement démocratique à Florence.

Une nouvelle *balia*, c'est-à-dire un conseil assumant l'ensemble des pouvoirs législatifs et exécutifs, est élue par acclamation et Michele di Lando, un « cadreur de laine devenu contremaître », est nommé gonfalonier de justice. Exception faite de cinq membres dont les familles ont des antécédents politiques à Florence, la *balia* est entièrement renouvelée. Elle se constitue de membres des couches *popolani*, les *minuti* aussi bien que les *grassi*, ce qui assure sa qualité inclusive et démocratique. De plus, afin de symboliser le retour à un fonctionnement démocratique, Michele di Lando fait brûler « les bourses qui renfermaient les noms de ceux qui devaient entrer en charge » et provenant du patriciat florentin. Il éradique par ce geste les tendances oligarchiques du système politique.

Toutefois l'appui des Ciompi à M. di Lando et à la nouvelle *balia* est de courte durée. Afin d'établir la paix civile à Florence, le gonfalonier distribue équitablement les titres et fonctions politiques parmi les aristocrates, les bourgeois et les plébéiens. Sa tactique est de

faire accepter la politique de la plèbe par les Grands en diluant la victoire du peuple suivant « cette idée première que plus la révolution se ferait humble devant ses adversaires, plus elle désarmerait (les) rancunes » (E. Quinet). Ces réformes politiques discréditent la seigneurie aux yeux des Ciompi. Fin août, une mesure qu'ils jugent inacceptable leur fournit le prétexte nécessaire pour manifester leur déception et se révolter contre la nouvelle *balia*. Cette mesure consiste en une indemnité de fonction pour les membres de la *balia* : di Lando s'attribue une rente, S. dei Medici obtient le « revenu des boutiques du Ponte Vecchio » et « divers autres avantages de ce genre (sont) accordés à plusieurs amis de la plèbe ».

Furieux, les Ciompi se rassemblent devant la seigneurie et réclament le départ immédiat des nouveaux magistrats. Mais di Lando tient au pouvoir et prononce un discours visant à apaiser la plèbe. Mais celui-ci a l'effet contraire. Les Ciompi refusent tout compromis avec celui qui incarne « l'usurpateur et le traître » à la cause plébéienne. Ils se retirent dans l'église Santa Maria Novella et désignent de nouveaux représentants. Ces nouveaux élus « étaient des élus au plein sens du terme, puisqu'on les appela « les Huit Saints du Peuple de Dieu » ». Ils ont pour mission de remplacer la *balia* et de supprimer les avantages que perçoivent ses membres. Les Ciompi souhaitent également que les « Huit Saints » se transforment en une institution politique permanente. « Florence avait donc deux gouvernements qui siégeaient face à face », dira Machiavel. Pour S. Weil, ce gouvernement extralégal ressemble singulièrement à un soviet », conseil ouvrier né lors de la Révolution de 1905.

Une puissante alliance de circonstance se forme entre di Lando et « un grand nombre de bourgeois guelfes (...) qui l'appelaient leur sauveur ». Ainsi les manigances de l'ancien leader ciompi provoquent-elles un déferlement de violence dans les quartiers populaires qui culmine le 31 août 1378 : « La passion et la haine des possédants et des non-possédants firent de cette journée l'une des plus sanglantes de l'histoire de Florence ».

Le 31 août marque la défaite de la révolte des Ciompi. Toutefois, la « liquidation » des acquis politiques et sociaux des Ciompi prendra plusieurs années. Le gouvernement de Florence se dote d'une sorte de police politique afin de traquer les agissements démocratiques. A terme, cet épisode de l'histoire de Florence se solde par une réconciliation entre les *magnati* et les *popolani grassi*. Lentement, mais inexorablement, les patriciens reprennent le contrôle politique et affermissent leur emprise sur la cité italienne : La hantise, durable, de la subversion sociale durcissait (ainsi) une forme oligarchique de démocratie ».

Il nous semble que la leçon de la révolte des Ciompi tient justement dans ce qu'elle nous apprend de la présence paradoxale, voire néfaste, d'un chef dans le déroulement de l'action politique de la plèbe.

Simone Weil soutient que l'action de M. di Lando s'explique, car il « fait ce qu'aurait à sa place n'importe quel bon chef d'Etat social-démocrate : il se retourne contre ses anciens compagnons de travail ». En dressant une analogie entre le chef de la plèbe et les chefs sociaux-démocrates du début du XX^e siècle, S. Weil dévoile la nature *récurrente* du problème posé par l'existence d'un chef de la plèbe. Elle semble indiquer que ce problème surgit périodiquement dans l'histoire politique du grand nombre. E. Quinet n'affirme-t-il pas lui aussi la présence récurrente de ce problème lorsqu'il conclut son récit de la révolte des Ciompi en écrivant : « Une lumière terrible jaillit des palais incendiés de Florence. La révolution des Ciompi fit le tour de l'Italie. Les ouvriers de Sienne, les *Lazzare* de Naples, les

Carpettes de Gênes eurent chacun aussi leur journée ; pour des causes analogues, ces victoires du peuple finirent toutes par l'anéantissement du peuple. »

Peut-être sommes-nous ici en présence des effets de l'énigme de la « servitude volontaire », telle que pensée par La Boétie. L'émergence du chef symbolise précisément le moment où le désir plébéen de liberté se retourne en son contraire, la servitude.

ROMANS : carnaval et révolte (1580)

Le carnaval, fête plébéenne par excellence du Moyen Âge et de la Renaissance, permet au peuple de connaître une « seconde vie » fondée sur le rire et sur la remise en cause des principes qui sous-tendent la domination politique, sociale et économique. Le carnaval ne se réduit toutefois pas à un jeu, il est une expérience concrète. Expérience ne s'inscrivant certes pas dans la durée, mais qui demeure importante, car le grand nombre y fait l'expérience de « sa renaissance et sa rénovation sur de meilleurs principes ». Ces « meilleurs principes » sont ceux –utopiques par rapport à l'état politique existant- de l'égalité, de l'abondance et de la liberté.

La fête joue un rôle primordial au Moyen Âge. Les fêtes officielles pullulent et servent à renforcer et à consolider les rapports de domination qui structurent la vie quotidienne. Elles font l'éloge de la permanence et de la constance de l'ordre établi ainsi que des valeurs inégalitaires et hiérarchiques qui sont le propre du *nexus* théologico-politique au Moyen Âge.

C'est pourquoi le carnaval demeure une épreuve de la transgression, c'est-à-dire de la désobéissance aux lois et aux normes en vigueur, et ce au nom de ces « buts supérieurs de l'existence humaine » que sont la liberté, l'égalité et la fraternité. Le carnaval en tant que transgression de la domination constitue donc une expérience de la liberté.

Pour la durée du carnaval, la plèbe supprime les distinctions hiérarchiques et met en place un espace égalitaire. (...) Le rire-ensemble plébéen comporte donc une dimension d'autodérision qui tient au fait que la plèbe se considère comme participant pleinement au caractère ludique du monde et des choses humaines. (...) Le rire plébéen, par son ambiguïté, revêt un caractère utopique puisqu'il ridiculise les formes de la « supériorité » en vigueur. En se moquant de la domination, la puissance de négation de ce rire s'ouvre à son contraire qu'est l'émancipation.

(...) La révolte du carnaval de Romans en 1580 est une exception par rapport à la longue histoire du carnaval en Europe. (...) Le carnaval de Romans met en scène un conflit entre les notables qui dominent l'espace politique et économique et les couches moyennes de petits propriétaires artisans. Ces couches moyennes, tout en conservant le monopole du leadership de la révolte, sont capables de rallier les couches inférieures à leur combat. Malgré cette dernière distinction, E. Le Roy Ladurie soutient qu'il faut, pour bien comprendre la révolte à Romans, un « concept global (...) qui correspond à l'ensemble groupé des artisans et des paysans urbains qui fournissent à la fois la piétaille et l'encadrement pour le mouvement de la *plèbe* ». Ce concept global, E. Le Roy Ladurie le trouve dans l'idée d'un « menu peuple » qui, comme à l'époque des Ciompi à Florence, s'oppose au « *peuple gras*, une élite minoritaire, marchande, juridique, bourgeoise à prétentions parfois nobiliaires ».

Le pouvoir politique des patriciens à Romans est en apparence partagé, mais en réalité unique. (...) Cette situation de quasi-monopole du pouvoir entre les mains d'un patricien tout-

puissant est le résultat d'un « putsch » municipal qui, en 1542, a permis aux nantis de prendre le contrôle politique de la ville.

1580 constitue également l'aboutissement d'une contestation plébéienne datant du carnaval précédent. A l'occasion d'un jour férié (la Saint-Blaise) au début du carnaval de 1579, la plèbe de Romans décide de prendre une mesure inhabituelle pour manifester son mécontentement politique : elle désigne un chef susceptible de donner une voix et une direction cohérente à ses revendications. Ce « leader plébéen » est Jean Serve, dit Paumier, un homme de métier d'origine rurale. Malgré ce qu'en dit le témoignage partisan légué par le juge Guérin, il semblerait que Paumier n'ait pas été un barbare violent et assoiffé de sang, mais bien un leader capable de faire preuve de retenue et de réflexion. Les revendications qu'il met en avant s'articulent notamment autour de l'inégalité fiscale et de la suppression des exonérations d'impôts dont bénéficient les membres de la noblesse. Par-delà ces revendications, l'élection d'un représentant politique de la plèbe au sein d'une ville gouvernée par l'ordre patricien est l'acte fondateur de la révolte de Romans.

A partir de 1579, il existe donc une situation de « *double pouvoir* » à Romans. Le leader de la plèbe, Paumier, contrôle les remparts de la ville, les portes et quelques-uns des quartiers populaires. Il peut de plus compter sur l'appui d'une fraction politique du conseil de la ville, dite « extraordinaire-surnuméraire ». Face à ce pouvoir partiel plébéen, le détenteur du vrai pouvoir à Romans, Guérin et ses quatre consuls assurent la gouverne effective de la ville.

Les drapiers de Romans, pour signaler le début de la période carnavalesque, font leur défilé traditionnel avec Paumier à la tête du cortège et somment le peuple de prendre les armes. En brandissant fléaux et autres « armes », les drapiers « crient très haut qu'avant trois jours la chair du chrétien se vendra à six deniers la livre ». Ces propos carnavalesques sèment l'effroi chez les patriciens qui prennent au pied de la lettre la bravade des drapiers.

C'est à la sortie de la messe du dimanche que la confrontation entre les Grands et les petits a lieu. La parade des patriciens croise à ce moment celle des plébéiens. Le défilé des révoltés est composé de plébéiens portant déjà les couleurs du deuil (le rouge et le bleu) et proclament à nouveau que la chair de leurs oppresseurs se vendra « à six deniers ». Les patriciens « prêtent à la foule artisanale et paysanne l'horrible dessein de les tuer tous (...) le jour du mardi gras, pour épouser leurs femmes – et pour faire le partage de leurs biens ». Cette conspiration carnavalesque est de nature à mettre « le monde à l'envers » et suscite une peur et une haine viscérales chez les détenteurs du vrai pouvoir à Romans. Haine et peur qui culmineront, le jour du mardi gras, dans un massacre antiplébéen.

La fin de la révolte plébéienne à Romans s'amorce avec l'assassinat de Paumier. Les hommes du juge Guérin se rendent à sa résidence et le tuent de sang-froid. A la peur des Grands succède la peur des petits qui, sachant Paumier mort, redoutent la suite des événements. (...) Quartier par quartier, les forces patriciennes s'attaquent aux forces plébéiennes qui sont aussi éparpillées que mal préparées pour le combat. Bien que la résistance plébéienne soit forte dans certains quartiers, la puissance des hommes du juge Guérin et les subterfuges du juge lui-même lui permettent de reprendre le contrôle de la ville, et, surtout, d'empêcher les renforts paysans de la campagne environnante de se joindre aux plébéiens de Romans. (...) Une véritable « boucherie de paysans » a lieu dans les mois suivant le soulèvement plébéen.

(...) E. Le Roy Ladurie soutient que l'acteur historique qui porte la « micro-révolution » de 1580 correspond à celui identifié dans les travaux d'E.P. Thompson sur la formation de la classe ouvrière anglaise : « L'historien anglais parle, jusqu'au XVIII^e siècle britannique, d'une *plèbe* urbaine composée d'artisans et de boutiquiers indépendants. » Or, puisque E.P. Thompson rapproche sa conceptualisation du menu peuple de celle proposée par Albert Soboul dans ses travaux sur les sans-culottes de la Révolution française, E. Le Roy Ladurie soutient que la plèbe à Romans représente « l'éternelle sans-culotterie des villes traditionnelles ». E. Le Roy Ladurie reconnaît tout de même que les plébéiens de Romans n'articulent pas de « nouvelles *valeurs* égalitaires » comme le font les sans-culottes. Ces nouvelles valeurs sont, d'après lui, en train de se développer à travers les multiples expériences politiques de la plèbe.

L'expérience plébéienne du carnaval de Romans en 1580 montre également que le menu peuple détient une capacité politique. Malgré l'échec ultime de la révolte romanaise, la plèbe a su s'organiser de manière à désigner un leader politique dont l'autorité, réelle mais limitée, est reconnue dans les quartiers les plus pauvres de la ville.

NAPLES : la révolte de Masaniello (1647)

C'est justement à la faveur d'une fête religieuse que la révolte napolitaine de Masaniello prend forme. (...) Depuis 1559, Naples est sous la domination de la couronne espagnole. C'est contre cette dernière que se dirige la révolte de Masaniello de 1647, révolte qui figure parmi les événements les plus spectaculaires du XVII^e siècle.

La référence à Masaniello, charismatique pêcheur plébéen qui se transforme en leader des révoltés, est récurrente dans la tradition révolutionnaire occidentale. Au XVII^e siècle, Naples est une des villes les plus importantes d'Europe. Elle compte plus de 300 000 habitants, un port actif, une grande industrie de soierie et une université. C'est également le siège administratif d'un royaume de plus de trois millions de personnes. Le représentant de la couronne espagnole dans la région, le duc d'Arcos, y réside ainsi qu'une aristocratie qui l'entoure et qui habite de luxueux palais entretenus par une pléthore de domestiques. De plus, la ville recense un nombre important de fonctionnaires et d'avocats qui assurent la gouverne du royaume pour le compte de l'Espagne. L'aristocratie des nobles et la bourgeoisie des fonctionnaires et des administrateurs forment une classe patricienne qui détient le contrôle politique et économique de Naples. A ce patriciat s'ajoute un nombre considérable de « *Lazzari* », issus de l'immigration et des couches les plus défavorisées de la société napolitaine. Inactifs pour la plupart, les *Lazzari* surpeuplent les quartiers populaires et représentent une source constante d'inquiétude pour les patriciens de Naples.

Dans le contexte particulier de l'été 1647, la ville se trouve en proie à des tensions politiques et sociales importantes en raison de l'imposition d'une nouvelle taxe sur les fruits (dite « gabelle »). Cette mesure, qui accable davantage les indigents que la patriciat, vise à financer la guerre espagnole contre la France. En instaurant une gabelle, le duc d'Arcos souhaite faire reposer le fardeau de guerre sur les épaules du menu peuple plutôt que sur celles de la riche classe patricienne.

En mai 1647, à Palerme, autre cité sous contrôle espagnol et qui subit la même mesure fiscale, un soulèvement populaire contre la couronne étrangère et sa taxe sur les fruits réussit à faire reculer les autorités. Les nouvelles de ce succès arrivent à Naples en juin et suscitent l'admiration et la volonté de se révolter chez les *Lazzari*. Une attaque contre les bureaux de

taxation a lieu et des affiches critiquant la politique du vice-roi sont placardées à travers la ville. Il manque toutefois au mécontentement populaire une direction claire capable de galvaniser les forces d'opposition et de canaliser les énergies révolutionnaires.

C'est à la faveur d'une fête religieuse qu'un inconnu se métamorphose en leader du mouvement populaire. Lors d'un tournoi entre deux composantes de la cité napolitaine, les *Alabres* et les *Lazzari*, Masaniello se distingue en armant les Lazzari de bâtons « plus gros que de coutume ». En agissant de la sorte, le pêcheur napolitain met en cause l'autorité du vice-roi, le duc d'Arcos, et s'impose comme leader et porte-parole du mécontentement populaire. Au fait, la force de Masaniello est de proposer une direction à la révolte plébéienne et une stratégie visant à faire advenir un régime libre et autonome à Naples. Mais Masaniello, tout en acceptant de diriger le mouvement d'insurrection, refuse obstinément les marques ostentatoires du pouvoir. Ainsi conserve-t-il son habit de pêcheur, même en exerçant ses nouvelles fonctions.

Une autre attaque contre le bureau de taxation ainsi qu'une grande manifestation contre les politiques du duc d'Arcos ont lieu. Les patriciens napolitains sont déconcertés. Apeuré par la résolution et la force de la plèbe, le vice-roi s'enfuit, abandonnant son palais à la fureur populaire. (...) De sa forteresse nouvellement gagnée, le vice-roi et les membres éminents du patriciat et du clergé tentent de restaurer l'ordre dans la ville. Le recours à des patriciens connus pour leur sympathie à l'égard de la plèbe et l'usage de symboles religieux ne réussissent toutefois pas à apprivoiser les révoltés. Bien au contraire, ces derniers sont outrés de voir les Jésuites et les Dominicains invoquer la symbolique chrétienne au nom de l'ordre politique espagnol alors qu'ils croient Dieu de leur côté.

Tant de succès immédiats décident Masaniello à transformer les tumultes plus ou moins spontanés en une révolte organisée. Il ordonne la libération des prisonniers, exception faite des assassins, fait appel à la garde civile et constitue des milices populaires auxquelles participent même des femmes. Il donne comme objectif à cette force militaire de s'attaquer aux biens (mais non aux personnes) des grandes familles patriciennes responsables de la crise actuelle et de l'assujettissement du grand nombre. Les milices populaires saccagent et mettent le feu aux palais des collaborateurs de la couronne espagnole ainsi qu'aux luxueuses résidences des grands financiers de Naples. Toutefois le pillage au profit des insurgés est strictement interdit et sévèrement puni. Tout en épargnant les images et icônes religieuses trouvées, les révoltés détruisent ou distribuent le butin saisi aux plus démunis des quartiers populaires. Le caractère ordonné et efficace des offensives plébéiennes provoque le départ de plusieurs familles patriciennes de Naples, ouvrant ainsi la voie à une expérience politique proprement plébéienne au sein de la cité napolitaine.

Masaniello est l'objet d'une tentative d'assassinat perpétrée par deux frères proches de patriciens souhaitant prendre sa place afin de domestiquer les insurgés et de restaurer l'ordre ancien. Cette tentative à laquelle échappe Masaniello provoque une double réaction. D'une part, la plèbe napolitaine s'insurge violemment contre les assassins en puissance. Les deux frères sont tués par une foule et leurs corps sont traînés dans la rue et décapités. (...) D'autre part, cette attaque contre la personne de Masaniello renforce son prestige. Il est désormais considéré comme un émissaire divin et on lui réserve un traitement digne d'un roi. Même le vice-roi, cherchant sans doute à éviter tout conflit direct avec lui, le traite avec des égards princiers.

La tentative d'assassinat trouble toutefois profondément Masaniello. Il devient obsédé par la trahison et pense percevoir autour de lui des complots visant à mettre un terme à sa gouverne. Il renonce à sa politique démocratique et bienveillante, et adopte « une politique arbitraire, dure, quasi terroriste ». C'est le début de la fin de l'expérience plébéienne à Naples. Le meneur de ce mouvement s'égare dans sa paranoïa et se détourne de la direction libre et démocratique qu'il avait d'abord donnée à la révolte.

Pour retrouver l'ordre ancien, le patriciat napolitain tente d'exercer une pression sur Masaniello à travers la personne de l'archevêque. Celui-ci réussit, non sans difficultés, à convaincre le pêcheur plébéen de rencontrer le duc d'Arcos. Toutefois, Masaniello refuse de se vêtir noblement pour sa rencontre. Il prétend conserver son habit de pêcheur de manière à se garder des signes extérieurs du pouvoir des Grands. Malgré son obstination, l'archevêque parvient à persuader Masaniello de prendre des habits nobles.

Un nouveau Masaniello voit le jour : « Au corps souffrant du pêcheur indigent se substitu(e) soudain le corps glorieux, presque seigneurial, du nouveau chef de Naples. » Cette métamorphose n'est pas sans effet sur Masaniello. Ce dernier traite désormais avec déférence le vice-roi et semble même prêt à lui obéir. D'un rapport d'égalité avec le représentant de la couronne espagnole, Masaniello passe à un rapport de subordination. En acceptant de se conformer aux codes vestimentaires des Grands, c'est comme si Masaniello se conformait au modèle politique patricien et perdait ainsi la différence qualitative et symbolique qui le sépare des Grands. L'intraitable devient traitable et la ruine de Naples, cité autonome et libre, ne saura tarder.

A deux reprises, pendant des discours, Masaniello déchire ses vêtements de seigneur afin de montrer que son action politique n'est pas au profit de sa personne, mais pour le mieux-être du grand nombre. En se montrant nu devant la plèbe, il offre à tous le spectacle de son corps doublement ravagé : par la souffrance de son indigence, mais aussi par le poids des responsabilités politiques qu'il assume depuis le début de la révolte.

Un complot patricien, ordonné par le vice-roi, réussit. Le pêcheur plébéen est assassiné et c'est la fin de la cohérence de la révolte de 1647. La première réaction d'une partie de la plèbe à l'annonce de la mort de celui qui s'était transformé en tyran en est une de soulagement, voire de joie. (...) Cependant, à la lumière des agissements du duc d'Arcos, le peuple se ravise sur le compte de Masaniello. Le gouvernement du vice-roi commet en effet l'imprudence d'introduire une mesure qui s'attaque au bien-être du peuple (...) Cette mesure rappelle aux Napolitains que, contrairement à Masaniello, la couronne espagnole demeure résolument inféodée aux intérêts des patriciens. La mémoire populaire est remodelée et accorde désormais au pêcheur plébéen le respect, voire la révérence de la plèbe.

Cette expérience politique plébéienne demeure importante. En organisant le pillage des riches, non pas pour le profit des insurgés, mais pour celui des pauvres, et en constituant des milices populaires capables de faire reculer les troupes d'occupation espagnole, Masaniello prouve que la plèbe peut se consacrer aux affaires publiques aussi bien que le patriciat. D'ailleurs certains observateurs étrangers contemporains des événements ont été frappés par cette illustration de la capacité politique du grand nombre. Le traducteur anglais d'une histoire de la révolution napolitaine, parue peu après la révolte de 1647, constate une « contradiction entre ce qui est arrivé à Naples et la tradition de pensée politique qui accordait la capacité de direction politique et d'organisation militaire aux membres des classes supérieures ».

La révolte de Masaniello illustre bien la question de « l'intraitable ». Celui-ci suppose qu'une résistance aux tentatives de domestication des forces politiques populaires est possible tant et aussi longtemps que la plèbe demeure dans la séparation d'avec l'ordre politique dominant.

EXCURSIO 2 : sur l' « intraitable »

L'intraitable (...) ne peut se faire intégrer par un système. Par suite, il montre le caractère mensonger de la totalité. (...) L'intraitable ne peut être localisé (...). Ainsi est-il un « secret, d'où, selon Jean-François Lyotard, toute résistance tire son énergie ». Enfin, l'intraitable ne se trouve plus là où il s'est manifesté historiquement, c'est-à-dire dans les luttes sociales et politiques, mais plutôt dans les marges de l'être-ensemble contemporain. Il faut toutefois se garder de rabattre ces marges sur ces nouvelles figures possibles du « sujet historique » (femmes, fous, sans-papiers, etc).

Dans « Futilité en Révolution », J-F Lyotard s'attache à comprendre en quoi la campagne de dé-christianisation en 1793 témoigne de l'intraitable. Il dénote deux manières par lesquelles celle-ci dénote son caractère non domesticable. La première, interne au déroulement de la Révolution, renvoie au système politique des jacobins qui n'a pas pu « neutraliser » le mouvement de déchristianisation. La seconde tient à ce qu'un certain système d'interprétation historiographique contemporaine n'est pas à même de comprendre la déchristianisation. Lyotard cible ici l'œuvre de l'historien Daniel Guérin.

(...) la déchristianisation est une initiative politique qui émane des milieux populaires, plus précisément des hébertistes. Elle jouit, sinon de l'accord, du moins du « préjugé favorable de la bourgeoisie révolutionnaire », en l'occurrence les jacobins. Les hommes politiques jacobins se sont toutefois méfiés du caractère tumultueux et désordonné de la campagne de déchristianisation, ce « torrent irrésistible ». Robespierre est particulièrement hostile à ce qu'il perçoit comme des agissements « ultra-révolutionnaires », donc faussement révolutionnaires.

La rigidité de son système interprétatif (inspiré des thèses de Léon Trotski) empêche Guérin de rendre compte des événements de 1793, autrement qu'en les réduisant à une manœuvre visant à diverter la lutte des classes. Guérin tente, de cette manière, de faire entrer la déchristianisation dans le moule de la « révolution permanente » (Trotski). Ainsi soumet-il « ce mouvement à une unité externe » qui échoue à comprendre la nature véritable du mouvement. Pour J-F Lyotard, le geste interprétatif de Guérin s'apparente donc à l'attitude de Robespierre face à la déchristianisation : « Quelque admiration que l'on ait pour le livre de Guérin, il relève du même terrorisme performatif (...) c'est la même procédure qui gouverne la pensée de Robespierre ». Seule une histoire libidinale et païenne permet de rendre compte de l'intraitable des campagnes de déchristianisation selon Lyotard. Car celle-ci est attentive à l'irréductible altérité des événements et aussi à la force des pulsions qui guident de tels moments.

(...) Masaniello demeure fidèle aux principes politiques de la plèbe jusqu'au moment où il cède au haut clergé qui le presse de se vêtir noblement et de rencontrer le duc d'Arcos. Cette concession symbolique à l'ordre établi amorce le début de la fin de sa gouverne démocratique. En agissant de la sorte, il se laisse *traiter* par le patriciat. (...) Le passage de « l'intraitable » au traitable dans cette expérience politique plébéienne pose problème

puisqu'il marque la rupture avec les principes premiers de la révolte. La question de l'intraitable lors de la révolte de 1647 conduit également à la question, aussi récurrente qu'épineuse, du chef de la plèbe.

Masaniello semble en effet participer à la fois à la grandeur de la révolte napolitaine et à sa misère. En effet, force est de reconnaître en Masaniello un être exceptionnel, doué de grandes qualités politiques. En donnant une cohésion et une direction ouvertes et démocratiques au mécontentement populaire, il a su assurer une gouvernance juste. Par ses actes modestes et intelligents, Masaniello a incarné, le temps de la révolte, ce qu'il y a de mieux dans l'« être-ensemble » plébéen. Mais il participe également de la misère de 1647. Sa chute dans la folie et la paranoïa entraîne avec elle la ruine des possibilités nouvelles inaugurées par l'établissement d'un régime politique libre à Naples.

*

Une constante essentielle traverse cette constitution historique d'un principe plébéen : le désir de liberté éprouvé par la plèbe). Il est en effet possible de repérer, à chaque moment de notre « brève histoire de la plèbe », une volonté d'ouvrir aux dominés la participation aux affaires publiques. (...) Lors de la première sécession romaine, la plèbe force le patriciat à élargir la *res publica* à une participation accrue de la plèbe grâce à la création des tribuns. Dans le cas de la révolte des Ciompi, la plèbe lute pour qu'advienne une *balia* réellement démocratique où le pouvoir politique ne serait plus partagé entre quelques grandes familles patriciennes. Pour les plébéens romains, le pouvoir limité, mais réel qu'ils exercent dans les quartiers populaires de la ville crée un espace politique ouvert à la participation de tous. Enfin, la révolte napolitaine de Masaniello prend forme dans une expérience d'autonomie et de liberté politiques pour la ville sous tutelle étrangère.

Or une autre caractéristique de la politique plébéenne surgit lorsque ce même désir plébéen de liberté se heurte à la question du chef de la plèbe. (...) Pour E. Quinet et S. Weil, les agissements de di Lando sont emblématiques d'un chef pris de peur devant sa « réussite » (Quinet) ou prêt à trahir ses anciens compagnons d'armes afin d'asseoir son propre pouvoir (Weil). Pour Machiavel toutefois, on peut penser que di Lando tente de « fonder » le pouvoir plébéen et qu'il reste ainsi digne de « ceux qui ont rendu un service à leur patrie ». (...) Il se crée ainsi de nouveaux « Grands », ce qui a pour effet ultime la mise en place d'une logique de la domination.

Le carnaval de Romans vient nuancer ce portrait du problème du chef de la plèbe. Le rôle de J. Paumier, « chef » de la plèbe, s'apparente plutôt au « porte-parole » qu'au leader politique. Contrairement à M. di Lando, Paumier ne semble pas vouloir se substituer au mouvement plébéen. Il tâche davantage d'*articuler* les désirs et les revendications de la plèbe. (...) Si Paumier n'est pas un leader comme les autres, c'est peut-être en raison du contexte particulier de son ascension politique. Paumier est en effet désigné « chef » lors du carnaval de 1579. À suivre les analyses de M. Bakhtine, le carnaval permet la transgression et la mise en cause de l'ordre hiérarchique de la domination patricienne. Un « chef » désigné lors d'un carnaval ne peut donc pas être un chef « normal » (...) Sa désignation comme « chef » a tout de même eu pour effet néfaste de créer une cible facile pour les détenteurs du pouvoir patricien à Romans.

En ce début de révolte à Naples, Masaniello se présente davantage comme un « porte-parole » que comme un chef politique. C'est la tentative d'assassinat contre lui qui vient

troubler la qualité libre et antiautoritaire de sa gouverne. Le second moment de la révolte se fait alors sous le signe de la mutation de Masaniello en véritable chef de la plèbe. (...) La métamorphose de Masaniello en leader politique tyrannique met un terme à l'expérience de la plèbe à Naples. Elle indique le caractère paradoxal et néfaste de la présence d'un chef au sein d'un mouvement politique qui souhaite abolir la domination.

Le chef plébéen constitue peut-être un des points aveugles de l'expérience politique de la plèbe. La désignation d'un chef plébéen pose problème parce qu'elle renvoie à l'édification d'un *pouvoir-sur-autrui*, c'est-à-dire un pouvoir coercitif alors que la transformation de la plèbe en sujet politique représente justement la tentative d'édifier un *pouvoir-avec-autrui*, un pouvoir non coercitif. La complexité du problème tient à la nécessité de distinguer entre les chefs qui sont davantage des « porte-parole » du mouvement plébéen (Paumier et le « 1^{er} » Masaniello) et ceux qui s'arrogent le pouvoir plébéen pour le transformer en outil de domination politique personnelle (di Lando, le 2^e Masaniello).

Pour approfondir la question du chef, il faut également renverser la perspective, c'est-à-dire s'interroger sur le rôle de la plèbe dans la désignation d'un chef. Nous avons vu qu'elle concourt parfois à l'avènement d'un chef de la plèbe (di Lando, Paumier, Masaniello). Or, suivant Etienne de La Boétie, le désir de liberté, qui reste une constante de l'expérience plébéenne, peut aussi basculer en son contraire, le désir de servitude. Précisons d'abord que La Boétie affirme que la servitude volontaire ne tient pas à la coutume. Ce n'est pas parce que les dominés ont l'habitude de subir la domination qu'ils cherchent à la reproduire. La servitude volontaire prend forme lorsque les êtres humains cèdent à l'enchantement du « *seul nom d'un* ». Ainsi, c'est en cherchant à se reconnaître dans un chef, en cherchant à retrouver l'unité perdue dans le nom d'un seul qu'advient la servitude volontaire. Pour Claude Lefort, lecteur attentif de La Boétie, la servitude volontaire est à mettre en rapport avec la division originaire du social. Les hommes, en proie au vertige devant l'abîme créé par la division du social et la menace concomitante de son implosion, cèdent au désir de servitude : le peuple se veut nommé : mais le nom dans lequel s'abolissent la différence d'un à un, l'énigme de la division sociale (...) est le nom d'un tyran ». Reste donc à voir comment on peut comprendre, pour chacune des expériences plébéennes, le moment de la servitude volontaire.

L'action de Paumier, chef désigné, prend une forme plus égalitaire que hiérarchique, plus démocratique qu'autoritaire. Bref, la plèbe à Romans ne cherche pas à se retrouver dans le nom de Paumier. La révolte de Masaniello semble toutefois basculer dans la servitude volontaire. Dès le début des événements, la plèbe napolitaine paraît être en proie au désir de l'Un : la désignation de Masaniello comme chef de la plèbe intervient lors d'une célébration religieuse et l'expérience politique de la plèbe naît au moment même où Masaniello devient chef.

Les quatre expériences le montrent : la temporalité plébéenne est celle de la brèche, donc de l'incapacité à s'inscrire dans la durée, bien qu'il s'agisse d'une brèche qui laisse des traces. Au mieux, l'expérience plébéenne se solde par une neutralisation du pouvoir de la plèbe (Rome, Florence), au pire, par un massacre antiplébéen (Romans, Naples). Comme l'écrit Georges Bataille : « A l'unité césarienne qui fonde le chef s'oppose la communauté sans chef liée par l'image obsédante d'une tragédie. La vie exige des hommes assemblés, et les hommes ne sont assemblés que par un chef ou par une tragédie. Chercher la communauté humaine sans tête est chercher la tragédie : la mise à mort du chef elle-même est tragédie ; elle demeure exigence de la tragédie ». malgré son caractère tragique, l'expérience plébéenne laissera des traces, elle en interpellera d'autres qui subiront la même domination politique.

Malgré sa brièveté relative, elle inaugurera tout de même une histoire *discontinue* de la liberté politique.

II Genèse philosophique du principe plébéen

Sept penseurs participent à cette « pensée de la plèbe » : trois auteurs « classiques » - Machiavel, Montesquieu et Vico – et quatre autres, marginaux ou contemporains – P.-S. Ballanche et D. De Leon pour les marginaux, M. Foucault et J. Rancière pour les contemporains. Une telle sélection est certes limitée. Elle laisse de côté des penseurs tels Spinoza ou, plus près de nous, G. Sorel, qui traitent également de la plèbe. (...) L'absence de Karl Marx, penseur de l'émancipation, appelle, quant à elle, des précisions. Bien que la plèbe en tant que catégorie d'analyse soit présente de manière secondaire dans son œuvre, nous ne pensons pas que Marx contribue à cette genèse philosophique du principe plébéen que nous souhaitons mettre à jour. L'accent qu'il met sur le prolétariat, c'est-à-dire sur la dimension ouvrière du peuple, ainsi que les distinctions qu'il effectue entre les figures de la domination (lumpen, etc) présentes au XIX^e siècle tendent à négliger la spécificité plébéenne. (...) Penseur incontournable de l'émancipation, certes, Karl Marx n'est cependant pas un penseur de la plèbe entendue comme le sujet politique porteur des traditions communaliste et agoraphile.

C'est notamment au chapitre 4 du livre premier des *Discours*, « Que les différends entre le Sénat et le peuple ont rendu la République romaine puissante et libre », que Machiavel affirme avec force sa conception de ce qui a fait la grandeur de Rome. Il écrit : « Je soutiens à ceux qui condamnent les querelles du sénat et du peuple qu'ils condamnent ce qui fut le principe de la liberté, et qu'ils sont beaucoup plus frappés des cris et du bruit qu'elles occasionnaient sur la place publique que des bons effets qu'elles produisaient ». (...) Il est en effet le premier philosophe qui accorde aux petits le mérite de la loi, de la liberté et de la grandeur.

Mais cette idée selon laquelle les Grands ne cherchent que le maintien de l'ordre repose sur une tromperie patricienne dévoilée par Machiavel. Les Grands sont eux aussi mus par un désir insatiable d'acquisitions « lié à la jouissance sans frein de la possession, de la puissance et du prestige ». Ce désir d'acquisition des Grands peut mettre en danger l'existence de la liberté puisqu'il repose sur la domination de la plèbe. Autrement dit, l'image d'un patriciat conservateur et soucieux de la paix n'est qu'un trompe-l'œil visant à mieux asseoir les instruments politiques de sa domination sur les petits. C'est donc à la plèbe qu'il faut confier la responsabilité de la « garde de la liberté ». (mais... dans) *Le Prince* (...) Machiavel conseille au prince d'agir de manière à rendre le peuple « émerveillé (...) et stupide (...) »

Pour Montesquieu, la haine du peuple envers les dominants est « de tout temps ». La première sécession plébéenne permet de plus au peuple d'obtenir des tribuns. (...) Ainsi affirme-t-il que « le gouvernement de Rome fut admirable en ce que, depuis sa naissance, sa constitution se trouve telle, soit par l'esprit du peuple, la force du Sénat, ou l'autorité de certains magistrats, que tout abus du pouvoir y put toujours être corrigé ».

Le raisonnement de Montesquieu est le suivant : une république guerrière nécessite que ses citoyens puissent devenir des soldats. Un esprit d'agressivité à l'étranger ne peut que se répercuter en agitations intérieures. Avec une plèbe qui doit se transformer en armée, les

affaires publiques romaines étaient nécessairement effervescentes. C'est donc la visée expansionniste de Rome qui a transformé « les tumultes populaires (...) en guerres civiles ». Il existe également, pour Montesquieu, une « règle générale » qui s'énonce comme suit : « Toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un Etat qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas ».

Pour Léo Strauss, les écrits de Machiavel signalent le début du triomphe de la raison sur la religion. Les travaux de Machiavel congédient toute référence à une entité transcendante capable de juger, de manière extérieure, la valeur des entreprises humaines.

L'apport de Montesquieu à une « pensée de la plèbe » revient alors à concevoir la plèbe comme *l'acteur politique qui refuse la tranquillité et la quiétude au profit des tumultes nécessaires à la liberté et à la dissonance qui assurent l'unité conflictuelle d'une communauté politique libre*.

Les gains politiques de la plèbe romaine sont au nombre de trois : accès à la propriété, accès au mariage et, enfin, accès aux droits politiques. Avec la première loi agraire, Servius Tullius accorde à la plèbe le « domaine bonitaire des champs » en échange du respect du cens et d'une participation à la guerre. Le domaine bonitaire permet aux plébéiens de travailler la terre et de jouir de ses fruits.

Pour la plèbe, l'interdiction du mariage à Rome implique qu'elle n'a « ni descendance, ni parenté, ni famille, c'est-à-dire que (les plébéiens) ne pouvaient faire valoir aucun des motifs qui assuraient la légitimité des héritages ». La plèbe cherche alors à obtenir le droit au mariage. Or la revendication d'un accès égalitaire au mariage n'est pas anodine à Rome.

Une modification du cens, par exemple, permet à la plèbe de verser une redevance au trésor public plutôt qu'aux nobles, ce qui renforce leur autonomie. Les tribuns obtiennent de même le droit de faire des lois, droit proprement politique. Les patriciens s'opposant systématiquement aux revendications plébéiennes, ces victoires de la plèbe occasionnent conflits et tumultes à Rome. Les désordres politiques sont tels que les Romains ont recours à un dictateur capable de régler les nombreux litiges entre la plèbe et les patriciens. Paradoxalement, c'est grâce au dictateur Publius Philon que Rome se transforme en véritable république populaire. Philon décrète notamment qu'il est interdit de faire une loi contraire au plébiscite, accordant de facto un droit de veto à la plèbe. Le dictateur va jusqu'à octroyer au peuple le pouvoir de faire des lois qui outrepassent la volonté du sénat, institution politique patricienne.

Vico explique que lorsque le peuple détient le pouvoir, il se fragmente et se scinde entre les parties qui luttent pour sa mainmise exclusive. L'auteur de *La Scienza nuova* soutient que pour mettre un terme à cette forme de lutte oligarchique pour le pouvoir, la plèbe se tourne vers la monarchie, règne politique de l'Un. Après l'expérience de la liberté politique incarnée par la république populaire le peuple s'ouvre à la servitude volontaire qui sous-tend l'adhésion à la monarchie.

La contribution vichienne (de Vico) à la « pensée de la plèbe » est somme toute de concevoir la plèbe comme un *agent de changement et de transformation de l'ordre établi qui, dans son rapport conflictuel à la domination, assure le développement de la liberté au sein de la communauté politique. Incapable toutefois d'assumer l'extension maximale de cette liberté au sein de la communauté politique. Incapable toutefois d'assumer l'extension maximale de*

cette liberté lors de l'avènement de la république populaire, la plèbe cherche inévitablement à s'en défaire sous la monarchie.

Le retour du religieux après l'offensive révolutionnaire de 1789, trait marquant de la première moitié du XIX^e siècle français, se retrouve aussi dans la pensée de Ballanche. (...) Contre les libéraux, Ballanche affirme la nécessité de la religion pour le progrès de l'humanité. Car la religion ne représente pas la simple conservation de l'ordre hiérarchique propre à l'univers monarchique. Elle est garante de progrès. La pensée politique de Ballanche se présente alors comme un alliage d'idées progressistes et d'idées conservatrices. (...) Le moteur de l'évolution de l'humanité se trouve dans la lutte entre deux principes : le principe stationnaire ou conservateur et le principe du mouvement ou du progrès. Le conflit entre ces deux principes permet à l'homme d'accéder à une part de plus en plus importante de liberté. Pour Ballanche, c'est la providence qui est à l'œuvre dans cette lutte entre la conservation et le progrès.

Si la première sécession plébéienne accorde à la plèbe la conscience de son existence propre face aux patriciens, la seconde permet à celle-ci d'intégrer les institutions de la vie civique romaine. La deuxième sécession, sur le mont Crustulmérien en 449 av. JC, advient suite au martyre d'une jeune plébéienne « tuée par son père pour protéger son honneur ». La source de l'infanticide se situe dans le refus opposé par un décemvir, Appius Claudius, à l'éducation des plébéiens à l'extérieur du foyer patricien. (...) ce dernier s'indigne du fait que la plébéienne sans nom puisse s'intégrer à une école, elle-même répréhensible puisque « formée pour instruire les enfants d'une race qui devait rester à jamais exclue de toute science et de toute doctrine (et qui) était un signe trop caractéristique d'une funeste tendance à l'émancipation ». Selon Claudius, il faut absolument garder la plèbe « dans l'abrutissement, afin qu'elle ne (soit) pas tentée de sortir d'un état passif, nécessaire à l'harmonie civile ». (...) la plèbe accède à certaines institutions civiques dont le mariage (...)

La troisième et dernière sécession plébéienne a lieu sur le mont Janicule en 286 av JC dans un contexte de recul des acquis de la plèbe. En effet, le sénat romain souhaite « abroger des droits déjà accordés, surtout les noces légitimes ». (...) Le succès de cette sécession est assuré par l'établissement de la loi Hortensia qui « réalise « l'initiation » des plébéiens à la cité et complète leur avènement au pouvoir ». Les plébéiens sont désormais des citoyens à part entière, et le principe de l'isonomie, acquis lors de la deuxième sécession, est mis en pratique. (...) La liberté et l'égalité de la plèbe règnent dans la Ville éternelle.

DE LEON : les chefs de la plèbe

Le SLP est l'héritier direct de l'Association internationale des travailleurs (AIT) fondée par Karl Marx en 1864. (...) En 1877, le Socialistic Labor Party abandonne le recours à la voie réformiste et opte pour la révolution. Pour marquer ce changement de direction, il devient le Socialist Labor Party.

En 1890, lorsque D. De Leon adhère au parti, celui-ci n'est qu'un groupuscule germanophone sans influence auprès de la classe ouvrière américaine. En disséminant la pensée socialiste, le SLP devient, sous la direction intellectuelle de De Leon, une force importante quoique éphémère dans l'organisation du mouvement ouvrier aux Etats-Unis. Le SLP prône, dans un premier temps, l'infiltration des trade-unions américains (syndicats réformistes) afin de faire avancer la cause révolutionnaire. Ses rapports avec l'American Federation of Labor (AFL) sont particulièrement difficiles puisque le président de celui-ci,

Samuel Gompers, préconise la doctrine du syndicalisme « pur et simple », c'est-à-dire une approche réformiste et résolument apolitique des luttes syndicales. L'antimarxisme de Gompers fera de lui une cible récurrente de la prose de Leon. Néanmoins, les tentatives d'infiltration par les militants du SLP demeurent sans succès. L'AFL ainsi que l'autre grand syndicat américain, Knights of Labor, résistent aisément aux manœuvres du SLP.

C'est pourquoi en 1895, sous l'influence décisive de De Leon, le SLP abandonne l'idée d'infiltrer les syndicats réformistes et crée son propre syndicat aux orientations révolutionnaires. Le Socialist Trades and Labor Alliance (STLA) devient ainsi la branche économique et syndicale du SLP. Mais la question du rapport aux syndicats réformistes provoque un schisme au sein du parti. Une fraction importante du SLP, favorable à la politique d'infiltration et craignant la marginalisation face aux grands syndicats, quitte le SLP pour fonder le Socialist Party of America (SPA). Cette scission est d'autant plus difficile pour le SLP que le STLA est mort-né. De Leon et le SLP tentent alors de former une alliance avec un nouveau syndicat de tendance révolutionnaire, Industrial Workers of America (IWW, mais un désaccord politique met fin à celle-ci après trois années seulement. Ainsi, la préoccupation première et centrale de l'action politique du SLP et de De Leon porte sur la nature des rapports qu'il faut entretenir avec le syndicalisme.

D'inspiration marxiste, D. De Leon est un penseur et un militant du « syndicalisme industriel révolutionnaire ». Récusant l'idée selon laquelle l'étatisation des entreprises est nécessaire, De Leon préconise, par le terme « syndicalisme industriel révolutionnaire », la prise en charge démocratique des industries par le truchement des conseils ouvriers. Ce faisant, il veut mettre un terme à l'exercice coercitif du pouvoir en abolissant l'Etat ainsi que les multiples formes de domination de l'homme sur l'homme. Pour atteindre ce but, il souhaite que le SLP prenne démocratiquement le pouvoir. Privilégier la voie électorale implique un respect pour les procédures démocratiques de la Constitution américaine. Selon De Leon, le recours à l'élection permet au mouvement ouvrier de déjouer les pièges de la conspiration, celle-ci ne pouvant qu'attiser la méfiance et provoquer la violence de l'Etat. De Leon redoute un massacre des ouvriers par les détenteurs du « monopole légitime de la violence » aux Etats-Unis. Toutefois la participation électorale du SLP ne vise pas l'exercice du pouvoir politique. Aussitôt au pouvoir, la tâche première du parti serait de remettre le contrôle des industries aux ouvriers eux-mêmes. Les conseils ouvriers se substitueraient aux organes décisionnels du secteur privé. Par ailleurs, la gestion des domaines d'intérêt public, comme l'éducation, la santé et l'agriculture, serait assurée par des délégués élus par les ouvriers. Une fois ce nouveau système de gouvernement mis en place, le SLP mettrait un terme à son existence puisqu'il aurait effectué le passage du gouvernement des hommes à « l'administration des choses ».

Le chef syndical est, d'après De Leon, une espèce propre au monde anglo-saxon. Elle apparaît en Angleterre, aux Etats-Unis, au Canada et en Australie, mais ne semble pas présente, sous la même forme, ailleurs en Occident. Qu'un seul homme soit à la fois le représentant et le leader d'un syndicat et bénéficie ainsi pleinement des pouvoirs de celui-ci n'est pas sans susciter de questions ou poser de problèmes. (...) (De Leon) souhaite également déterminer si le chef syndical sert davantage à promouvoir les intérêts du mouvement ouvrier ou ceux des partisans du système capitaliste.

De Leon se tourne vers Rome pour comprendre comment la République a pu faire face à la question sociale. Pour lui, la période républicaine est essentielle pour comprendre l'évolution de Rome puisqu'elle marque le début de la fin de cette civilisation. C'est son

traitement de la question sociale qui met en place les éléments menant au déclin de la République romaine. (...) Il existe, d'une part, des patriciens qui détiennent un statut religieux, un pouvoir politique et économique et l'usage exclusif de la parole publique. D'autre part, face aux détenteurs du prestige des grandes familles, se trouvent les plébéiens. Or ces derniers se définissent plus difficilement que les patriciens. Il faut d'abord se défaire de l'image habituelle du plébéien qui circule depuis le *Coriolan* de Shakespeare. Les plébéiens, dans cette pièce, sont réduits à leur seule dimension économique. Dans le *Coriolan*, le plébéien c'est le pauvre. Récusant cette mésinterprétation de la plèbe, De Leon souligne que certains plébéiens étaient riches et que le sens véritable de cette appellation est la « multitude ». C'est donc dire que la plèbe ne désigne pas un statut économique, mais bien le « grand nombre » par opposition au « petit nombre » que sont les patriciens. En fait, la différence fondamentale entre les patriciens et les plébéiens réside dans le fait que ces derniers ne peuvent jouir que d'un pouvoir économique.

Pour expliquer les divisions de classe qui marquent la plèbe, De Leon reprend une terminologie moderne : il y a des plébéiens « bourgeois », une « classe moyenne » plébéienne et des plébéiens « prolétaires ». Les plébéiens prolétaires sont sans doute majoritaires dans la Ville éternelle. Les plébéiens bourgeois sont, pour leur part, de grands propriétaires terriens. La classe moyenne, enfin, est propriétaire de petits terrains. Cette situation engendre des jeux d'alliance au sein de la République romaine : les patriciens et les riches plébéiens peuvent s'associer en vue d'augmenter leur richesse au détriment des plébéiens prolétaires. La classe moyenne se trouve, comme son nom l'indique, entre les deux. Mais sa précarité face aux appétits des grands propriétaires patriciens et plébéiens fait d'elle une alliée habituelle de la cause des plébéiens prolétaires.

Les fondements de l'exploitation économique des plébéiens prolétaires se situent dans les conquêtes militaires romaines. Puisque la République est souvent en guerre et qu'elle remporte habituellement la victoire, des territoires conquis sont régulièrement annexés. En principe, ces nouvelles terres devraient être également réparties parmi les Romains. En réalité, les grands propriétaires terriens accaparent la majorité de celles-ci. La classe moyenne peut obtenir une concession symbolique alors que les plébéiens prolétaires sont exclus du butin. Une alliance entre les patriciens et les bourgeois plébéiens prend rapidement forme. L'objectif de celle-ci est de réduire la classe moyenne au statut de prolétaire afin d'avoir un accès exclusif aux profits de guerre. De plus, l'arrivée massive de nouveaux esclaves issus de la victoire sur les ennemis de Rome provoque un marasme économique pour les prolétaires plébéiens réduits à l'inactivité économique. Le mécontentement de la classe moyenne conjugué à celui des plébéiens prolétaires, provoqué par le remplacement de leur main d'œuvre par celle des esclaves, crée un mélange social explosif. La lutte économique des classes défavorisées rend la situation politique instable. Ainsi débute le conflit des ordres à Rome.

Une nouvelle alliance entre la classe moyenne plébéienne et les plébéiens prolétaires provoque un rapprochement encore plus important entre les patriciens et les plébéiens bourgeois. Puisque ces derniers souhaitent obtenir une part de la puissance publique afin de consolider leur place au sein de la République, les patriciens acceptent l'idée d'un « chef de la plèbe » invariablement issu des rangs des premiers. La création d'une telle fonction est donc, suivant De Leon, le fruit d'une politique conjointe des patriciens et des plébéiens bourgeois. Celle-ci vise à satisfaire symboliquement la grogne plébéienne tout en fortifiant la position des grands propriétaires terriens. Le chef de la plèbe, choisi par les consuls patriciens, occupe un siège au sénat romain, mais ne peut y prendre la parole. Il doit exprimer son approbation

ou son désaccord en frappant des pieds. Pour De Leon, ce mutisme du chef plébéen est reproduit par celui du chef syndical, qui ne peut accepter les honneurs du système capitaliste qu'à condition de se taire.

L'établissement d'un chef de la plèbe marque la première « victoire » de la plèbe, du moins de sa composante bourgeoise. Car, affirme De Leon, la présence d'un plébéen au sénat romain « n'a pu soulager aucun des fardeaux économiques » de la plèbe. Une preuve éloquente du caractère intéressé du chef de la plèbe est la première sécession plébéenne, celle-ci survenant après la création de ce poste. Les multiples mécontentements économiques poussent la plèbe à quitter Rome, et ce, malgré la présence d'un plébéen au sénat. Cette sécession illustre également la dynamique à l'œuvre depuis que les patriciens ont accordé un certain pouvoir aux plébéens bourgeois. Le retrait de la plèbe sur le mont Aventin oblige le patriciat à instituer une nouvelle charge publique exclusivement plébéenne : les tribuns de la plèbe. Parce que ces tribuns ne reçoivent aucun salaire, il est pratiquement impossible qu'un plébéen issu de la classe moyenne ou du prolétariat accède à cette fonction. Seuls les bourgeois plébéens, ceux qui ont déjà accès au poste de chef, peuvent devenir tribuns.

C'est pourquoi l'émancipation de la plèbe ne peut passer par ces nouvelles charges. Les bourgeois plébéens utilisent donc le sentiment de révolte des autres plébéens afin de consolider leur pouvoir politique.

La création d'un chef de la plèbe inaugure une série de victoires politiques et économiques pour la bourgeoisie plébéenne. A chaque moment de ce parcours, patriciens et riches plébéens s'assurent de l'assujettissement économique de la multitude. Ainsi, les « concessions » des patriciens ne réussissent pas à mettre un terme aux discordes internes à Rome. De fait, les bourgeois plébéens dissimulent les revendications économiques du grand nombre en traduisant systématiquement les exigences plébéennes sur un plan autre qu'économique. Par exemple, alors que la détresse de la plèbe des classes moyenne et prolétarienne est à son comble, les chefs de la plèbe luttent pour que leurs filles aient le droit d'épouser des patriciens. « La masse plébéenne exigeait du pain », écrit De Leon, « le chef de la plèbe obtient le droit de devenir le beau-père de jeunes patriciens ». Voilà pourquoi la seule concorde possible à Rome sous la République se tisse entre les patriciens et les bourgeois plébéens.

Il en résulte que la lutte des ordres à Rome n'est pas une lutte entre les patriciens et les plébéens, mais bien entre les grands propriétaires et la multitude. Les chefs de la plèbe ne travaillent pas en vue de mettre un terme à la condition plébéenne. Ce sont plutôt des acteurs politiques « pratiques » qui ne souscrivent à aucun idéal, hormis de la protection de leurs propres intérêts. Dans la consolidation de leur situation sociale et économique à Rome, les plébéens bourgeois jouissent d'une arme particulière efficace pour faire avancer leur cause : le titre de « plébéen ». La désignation partagée des bourgeois plébéens et des autres plébéens crée l'illusion qu'ils participent à une « cause commune ».

Tout au long de son analyse des victoires de la bourgeoisie plébéenne, De Leon dresse un parallèle entre la conduite intéressée des chefs de la plèbe et celle des chefs syndicaux. Il est possible de ressentir le dédain de De Leon envers ceux, comme le chef de l'AFL Samuel Gompers, qui profitent du titre « ouvrier » pour préconiser la voie réformiste en refusant toute transformation de l'ordre capitaliste. Pour De Leon, ces chefs sont des « fakirs », c'est-à-dire des magiciens ou des charmeurs de serpents qui ensorcellent le mouvement ouvrier. Le parcours des chefs syndicaux réformistes montre bien que ces

derniers ne font que donner une caution ouvrière à l'économie libérale. Tout comme les chefs de la plèbe, les leaders syndicaux considèrent le système économique au sein duquel ils œuvrent comme étant indépassable. De plus, les deux sont « pratiques », cherchant uniquement à minimiser les dysfonctionnements du système. Enfin, autant les chefs de la plèbe que ceux des syndicats dénie à la classe ouvrière toute capacité d'autoémancipation.

Les effets funestes pour la classe ouvrière de la caution procurée par les « fakirs » syndicaux rendent impérative la neutralisation de ce château fort stratégique du capitalisme qu'est le chef syndical. La seule voie possible pour ce faire consiste en l'action politique autonome et révolutionnaire des ouvriers. La lutte que mènent les chefs syndicaux contre celle-ci.

L'histoire des Etats-Unis d'Amérique au XX^e siècle le montre : les efforts de De Leon et du SLP consacrés à l'organisation de la révolution socialiste aux Etats-Unis n'ont rencontré aucun succès. (...) Toutefois, « l'héritage » de De Leon et de sa pensée de la plèbe n'est pas « sans testament ». Il est en effet possible de constater que les *Two Pages* ont suscité une attention particulière, significative même, en Grande-Bretagne au début du XX^e siècle. En 1903, un groupe de militants politiques de gauche, nommé les *impossibilists*, s'inspire de la pensée de De Leon et fonde le British Socialist Labor Party (BSLP). Deux initiatives fondamentales émanent de ce parti politique : d'une part, le besoin de saisir le pouvoir industriel plutôt que politique, d'autre part, la nécessité de mettre en place des instances d'éducation populaire destinées aux ouvriers. Cette seconde initiative découle directement de la pensée de De Leon qui soutient que la domination du système capitaliste s'exerce autant sur l'esprit que sur le corps des ouvriers.

En 1908, des militants du BSLP mettent sur pied une organisation nationale de promotion de l'éducation populaire. S'inspirant des *Two Pages*, ils prennent le nom de Plebs League. La philosophie de l'éducation du Plebs League est résolument politique et vise à initier les ouvriers à l'idéologie et à la culture du socialisme révolutionnaire. On constitue donc un établissement central, le Central Labor College, qui reçoit plus de six cent militants mobilisés pour organiser et dispenser des cours d'éducation populaire aux ouvriers britanniques. A l'apogée de son existence, le College, qui poursuit ses activités jusqu'en 1964, accueille plus de trente mille étudiants. (...) le Plebs League crée un journal qui dure jusqu'en 1969, *The Plebs*. Celui-ci favorise un climat de débat et d'échange sur les grandes questions théoriques, voire philosophiques du mouvement ouvrier.

D. De Leon participe à la pensée de la plèbe en édifiant une analogie politique qui souligne le point aveugle de la pratique politique plébéienne : la question du chef. Nous l'avons vu au premier chapitre, l'histoire politique de la plèbe est marquée par les difficultés engendrées par la présence paradoxale d'un leader politique. (...) La pensée de De Leon appelle alors à la méfiance envers les chefs et, surtout, l'idée que le mouvement ouvrier doit s'en remettre à ses propres initiatives pour assurer l'événement du socialisme. (...) En procédant à l'éloge de l'autoémancipation, en incitant des militants à forger, avec les ouvriers, les outils intellectuels nécessaires à cette même autoémancipation, D. De Leon participe fortement à la pensée de la plèbe. Pour lui, *l'histoire de la plèbe romaine sert à rappeler la nécessaire autoémancipation du grand nombre doté d'une capacité politique et qui, par conséquent, ne doit pas se laisser aveugler par ceux qui se prétendent leur chef.*

Foucault récuse d'abord la distinction entre le prolétariat et les marginaux. Il affirme plutôt l'existence d'une « masse globale de la plèbe » et « la plèbe non prolétarisée ». Cette

division de la masse plébéienne est nécessaire au bon fonctionnement du système capitaliste. C'est pourquoi les institutions disciplinaires modernes ne cessent de creuser l'écart entre le prolétariat et la plèbe non prolétarisée.

La peur qui habite le bourgeois « depuis 1789, depuis 1848, depuis 1870 », reste celle de la révolte ou de l'émeute. L'ordre bourgeois cherche à diviser la « masse globale » afin de prévenir toute possibilité séditeuse ou révolutionnaire. La scission entre le prolétariat et la plèbe évite le « dangereux ferment d'émeutes » causé par leur alliance. Pour créer la division, les institutions de la société capitaliste inculquent à la plèbe des valeurs et des normes relevant d'un « système de pouvoir entre les mains de la bourgeoisie ». La plèbe, du coup, se transforme en prolétariat. Grâce à ce travail d'éducation aux valeurs, la bourgeoisie tente de faire comprendre aux classes laborieuses l'impossibilité d'une « action directe et violente ». Ainsi neutralise-t-elle la plèbe qui se voit amputée de sa spécificité conflictuelle envers la bourgeoisie régnante. Une fois la scission établie, la différenciation entre la plèbe et le prolétariat ne cesse de se creuser. Suivant Foucault, le prolétariat ne partage pas « l'idéologie de la plèbe » et la plèbe n'a pas « les pratiques sociales du prolétariat ». Par conséquent, le problème politique premier est de montrer au prolétariat le caractère idéologique des valeurs imposées par la bourgeoisie. Si le prolétariat comprenait le rapport de pouvoir qui sous-tend l'adoption de telles valeurs, il pourrait alors rompre avec l'ordre capitaliste et fonder une alliance durable avec la plèbe non prolétarisée. Pour Michel Foucault, la plèbe est ici ce qui « reste » des forces révolutionnaires après la mise en place de l'archipel disciplinaire moderne.

(...) Ce quelque chose serait alors la « plèbe », une sorte d'énergie de résistance qui existe chez les hommes et qui permet d'éluder les dispositifs de pouvoir. Voilà pourquoi Foucault affirme que la plèbe n'existe pas en tant que telle. Cependant, précise-t-il, « il y a « de la » plèbe ». Il trouve des traces de cette résistance partout dans le corps social et humain : les bourgeois et les prolétaires ont « de la » plèbe comme on peut en trouver dans les âmes et les individus.

(...) Toutefois, Foucault souligne que le fonctionnement des relations de pouvoir en Occident nécessite l'existence de la liberté : « Le pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres » - entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place ». Il ne faut pas concevoir le rapport entre le pouvoir et la liberté comme un « face-à-face, prétend Foucault, (...) avec entre eux un rapport d'exclusion (...) mais (plutôt) un jeu beaucoup plus complexe ».

(...) Affirmer que Ben Laden, d'une part, et les mollahs de la Révolution iranienne, d'autre part, sont des figures de la plèbe relève d'une grossière méprise, voire d'une opération de mystification, de l'histoire politique de la plèbe.

(...) En aliénant la responsabilité de l'émancipation à un enchantement à un chef, la plèbe se délivre de l'exigeante tâche que représente l'affranchissement de la domination. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre la fatigue de la plèbe sous les républiques populaires qui, selon Vico, cherche le « repos » dans le règne de l'Un, le monarque. Or le chef de la plèbe tend à domestiquer la force politique de la plèbe : « Le tribun encadre, canalise et institutionnalise les révoltes de la plèbe, il les contient dans des limites supportables pour que le système continue à marcher ». La simple présence d'un chef au sein de l'expérience

politique de la plèbe s'oppose au désir de liberté et, surtout, à l'impératif de l'autoémancipation ».

(...) C'est en analysant la question de l'autorité lors des événements de 1848 que Déjacque dégage une voie autre qui permettrait d'asseoir la liberté humaine. Cette autorité n'était bien sûr pas celle de Bonaparte ou de Cavaignac, c'est-à-dire celle des représentants du gouvernement français, mais bien celle de Proudhon. En effet, Proudhon a pu incarner le mouvement à l'origine de 1848. Son autorité provenait uniquement de la grandeur de son génie et de son travail d'intellectuel. Détenteur d'une véritable autorité « naturelle » et « morale », Proudhon « n'a que faire des prétoriens (...) ».

La proposition de Déjacque pourrait aussi se nommer l'autorité de l'éducation. Ce qu'il préconise, c'est essentiellement la mise en place d'une « éducation pour l'émancipation », c'est-à-dire d'une éducation qui vise à accroître l'autonomie et la réflexion critique. (...) Une résolution possible du problème du chef de la plèbe se trouve donc du côté de *l'éducation pour l'émancipation*. Afin de mieux comprendre la situation de la plèbe par rapport à la question du chef, il faudra donc être attentif au rôle éducatif joué par les instances politiques de la plèbe. Ainsi pourrions-nous déterminer si elle réussit à déjouer les pièges engendrés par la présence encombrante d'un leader plébéen.

Partie II

La question des formes d'organisation politique

Liminaire : sur la configuration politique dominante de la modernité

Comme le souligne Raymond Carré de Malberg, il existe deux doctrines de la « représentation ». La première, inspirée par Rousseau, suppose que les élus du peuple sont des « commissaires », c'est-à-dire de « purs mandataires, placés dans la dépendance de leurs commettants ». La représentativité ne s'impose qu'en raison de l'étendue territoriale des communautés politiques modernes. Les élus ne sont pas en mesure de décider au nom du peuple. Leur rôle consiste à transmettre la volonté du peuple aux instances politiques populaires. La seconde doctrine, inspirée par Montesquieu, considère la représentation nécessaire parce que la « masse commune des citoyens ne possède pas, à un degré suffisant, la capacité et la prudence qui sont nécessaires (...) pour discerner les mesures que peut commander l'intérêt national ». (...) Ainsi la représentation vise-t-elle à sélectionner des personnes possédant des qualités supérieures.

Sélectionner les magistrats par voie électorale concrétise cette volonté de créer une forme politique aristocratique. L'élection a le mérite d'assurer un « principe de distinction » entre élus et citoyens tout en rendant légitime la prise de décision politique. On parle de « principe de distinction » parce que ce mode tend à choisir des personnes dont les qualités sont supérieures à la moyenne, contrairement au tirage au sort, autre méthode possible de sélection des magistrats, qui consacre « l'égalité stricte » des citoyens. Si l'élection assure le caractère aristocratique (ou patricien) du système représentatif, elle donne néanmoins un « vernis » démocratique à l'action politique. (...) Le gouvernement représentatif a été institué avec la claire conscience que les représentants élus seraient et *devaient être* des citoyens distingués, socialement distincts de ceux qui les élaient ».

L'apparition des partis politiques coïncide avec l'extension progressive du suffrage et l'arrivée conséquente du grand nombre sur la scène politique. (...) Ils ont été conçus de manière à canaliser et à régir les nouvelles forces politiques. Avec l'entrée en scène des partis politiques, notamment des partis ouvriers, naît l'espoir que le peuple puisse enfin accéder au pouvoir politique. Les partis devraient en effet mettre un terme aux conséquences aristocratiques de la représentation. Mais comme le montre Robert Michels dans sa célèbre analyse des « tendances oligarchiques » des partis politiques, ceux-ci ne feront que renforcer le caractère exclusif de la représentation. Le parti deviendra rapidement le lieu d'une ascension sociale pour une « aristocratie » possédant des capacités précises, telles la ferveur militante et les compétences organisationnelles. Pour comprendre la portée politique de cette forme inédite d'organisation, il importe d'en saisir les deux caractéristiques fondamentales : son caractère permanent et son caractère totalisant.

(...) « la bureaucratie n'existe que par les bureaucrates, que par leur intention commune de constituer un milieu à part, à distance des dominés, de participer à un pouvoir socialisé, de se déterminer les uns par rapport aux autres en fonction d'une hiérarchie qui garantit à chacun soit un statut matériel, soit un statut de prestige » (Claude Lefort).

En participant à la neutralisation de la politique moderne, la bureaucratie sone le glas de la participation effective du grand nombre à la politique et porte atteinte à la pluralité de l'espace politique. En définitive, une compétition entre différentes catégories de patriciens (notables, militants et technocrates) pour l'exercice du pouvoir politique ne peut constituer un espace public véritablement démocratique.

III Sociétés sectionnaires et sans-culottes parisiens

Dans sa lutte contre l'Ancien Régime et contre la coalition de pays étrangers en guerre avec la France révolutionnaire, il manque en effet à la bourgeoisie une force capable d'assurer la double victoire contre les ennemis intérieur (l'aristocratie) et extérieur (la coalition). C'est grâce au concours des sans-culottes que la bourgeoisie révolutionnaire parvient à consolider son emprise sur la France au détriment de l'Ancien Régime et des monarchies étrangères.

Nous savons néanmoins qu'issus du menu peuple, les sans-culottes émanent d'une « structure sociale essentiellement préindustrielle où l'antagonisme entre employeurs et salariés est moins fort que ceux entre les « petits » et les « grands ». D'un point de vue sociologique, les sans-culottes forment alors une couche sociale hétérogène qui rassemble ceux qui sont du côté des « petits », donc des plébéiens, c'est-à-dire ceux qui se trouvent dans un état d'indigence économique et d'exclusion politique. Mais il y a aussi une composante de la sans-culotterie qui provient des milieux petits-bourgeois marqués par la pauvreté et l'exclusion politique. En somme, les sans-culottes reflètent la population parisienne : artisans, boutiquiers, rentiers, salariés, domestiques, compagnons, ouvriers, petits patrons, etc. Dès lors, ce n'est pas leur appartenance à une même catégorie sociale qui les unit, mais plutôt le fait de subir la même domination politique et sociale, principalement celle de l'aristocratie mais également celle de la bourgeoisie montante.

Il est possible de dégager trois grands principes politiques partagés par les sans-culottes qui ont fait la force de leur mouvement : l'égalité, l'action et la publicité. Si les sans-culottes sont particulièrement sensibles à la question de l'égalité, cela n'implique pas forcément le désir de répartir également les biens économiques. C'est plutôt que les sans-

culottes récusent la croyance aristocratique en une inégalité naturelle entre les hommes. (...) si la bourgeoisie admet que les hommes sont égaux en droit, ouvrant ainsi une brèche dans l'idée d'une nécessaire inégalité naturelle, les sans-culottes, eux, poursuivent cette dynamique jusqu'à son aboutissement politique logique, à savoir une participation égale de tous à la chose publique.

Cette volonté d'agir politiquement se réalise par des formes d'organisation politique capables d'exprimer la souveraineté populaire : les sociétés sectionnaires, les sociétés populaires, etc., autant d'instances d'action politique qui témoignent d'une volonté de mettre en place une démocratie directe. C'est pourquoi « l'aspiration à la démocratie directe (est) le clef de voûte de la mentalité sans-culotte ». Toutefois, la politique plébéienne tend à dépasser le simple cadre institutionnel et intègre l'insurrection comme mode d'action politique. Dans son désir de liberté, la sans-culotterie se soulève contre les pouvoirs dominants et l'ordre établi, que ce soit celui de l'Ancien Régime ou celui cherchant à s'y substituer.

Quelle que soit leur nature (insurrectionnel, délibératif, etc.), les actions politiques des sans-culottes doivent être conduites à la vue de tous. Ce désir de publicité découle d'une « conception fraternelle que le sans-culotte se fait des rapports sociaux ». Le principe de publicité comporte des conséquences non négligeables pour la pratique et la représentation politiques des sans-culottes : les délibérations des instances populaires se déroulent en public, les votes se font à voix haute et la dénonciation devient un devoir civique. La publicité représente à la fois un principe directeur et un moyen révolutionnaire particulièrement efficace des crises politiques.

Les principes de l'égalité, de l'action et de la publicité prendront une forme concrète grâce aux sociétés sectionnaires. Or cette forme d'organisation politique de la plèbe apparaît sur la scène de la Révolution française à un moment clé des événements : l'insurrection contre les Girondins. Le 2 juin 1793, à la suite d'une crise politique opposant Girondins et Montagnards, la Montagne prend le pouvoir en s'imposant à la Convention grâce à l'appui populaire des sans-culottes. C'est principalement au sein des quarante-huit sections parisiennes, disposant chacune d'une assemblée générale réunie en permanence et jouissant d'un certain nombre de pouvoirs et de comités importants sur le plan local, que s'affirment politiquement les sans-culottes. Les sociétés sectionnaires naissent donc dans le sillage d'une insurrection politique perpétrée contre la Convention girondine. Cette origine insurrectionnelle marquera durablement l'action politique des sans-culottes.

Au moment de la prise de pouvoir de la Montagne, les sans-culottes ne contrôlent pas l'ensemble des sections. Ainsi l'attitude de nombreuses sections face à la crise qui a écarté la Gironde du pouvoir est-elle ambivalente. Les sections de l'ouest de la ville sont plutôt contrôlées par les éléments modérés et les sections du centre subissent leur influence. Elles sont donc plutôt favorables aux Girondins. En revanche, les sans-culottes disposent généralement des sections de l'est et du centre (malgré l'influence des modérés) qui sont alors partisans des Montagnards. Il en résulte un équilibre fragile et instable entre les modérés et les sans-culottes à Paris.

Les décisions des assemblées générales se modifient au gré de la présence d'une majorité soit de sans-culottes, soit de modérés. « La permanence permettait au parti décidé à agir de se présenter en force, généralement à une heure tardive, après dix heures, pour caser les décisions antérieurement prises et renouveler les autorités sectionnaires ». Pour les sans-culottes les plus perspicaces, le développement d'une organisation politique de base constitue

le fondement même de l'action politique. C'est pourquoi l'ensemble des efforts des sans-culottes à l'été 1793 sera axé sur la conquête des assemblées générales et de leurs comités qui sont aux mains des modérés.

Trois mois de combats des sans-culottes contre les sections modérées permettent de mettre un terme à l'influence des modérés dans la plupart des sections. Mais la situation politique des Comités du gouvernement est trop fragile pour supporter la présence des modérés, même si ce n'est que dans quelques sections. Le gouvernement révolutionnaire souhaite également contrôler les organisations sectionnaires. Il décide alors de prendre d'importants moyens afin d'éradiquer l'influence modérée et assurer une main mise sur les sections en supprimant leur permanence. Dès lors, la consolidation du gouvernement révolutionnaire se fera au prix d'une atteinte à « l'autonomie des organisations populaires ».

Le décret du 9 septembre 1793 supprime la permanence des sections et introduit une indemnité, fixée à quarante sous, pour les participants aux assemblées générales. Plus qu'une simple tactique visant à consolider les assises du Gouvernement révolutionnaire et de ses Comités par rapport aux modérés et aux sans-culottes, la suppression de la permanence renvoie à deux conceptions politiques distinctes, celle des sans-culottes et celle de la bourgeoisie révolutionnaire.

La bourgeoisie révolutionnaire, a pour sa part, une vision politique qui suppose que la souveraineté populaire est fondée en théorie mais non en pratique puisque le peuple délègue ses pouvoirs à des mandataires qui en assurent l'exercice.

Pour contourner le problème de la suppression de la permanence et afin de préserver une capacité d'action politique, les sans-culottes établissent des sociétés populaires d'un genre nouveau : les sociétés sectionnaires. Réunies les jours où les assemblées générales n'ont pas le droit de le faire, elles apparaissent en septembre 1793 et se multiplient dans les différentes sections parisiennes. Pour chacun des quarante-huit sections, il y a une société sectionnaire qui joue le rôle de comité directeur des assemblées générales et oriente l'action des sans-culottes. En rétablissant ainsi la permanence tout en se dotant d'une instance capable de canaliser les efforts des sans-culottes dans une section, les sociétés sectionnaires illustrent la vitalité politique du mouvement populaire ainsi que la volonté de poursuivre l'exercice direct de la souveraineté populaire. « Les sans-culottes (...) concevaient la section non seulement comme un organe régulateur de la politique générale (...) mais encore comme un organisme autonome, s'administrant lui-même : la section est souveraine, ses affaires intérieures ne relèvent que de son assemblée générale » (Soboul, Les Sans-Culottes parisiens).

Le rôle des sociétés sectionnaires est essentiellement double : instruire et surveiller. D'une part, les sociétés s'emploient à promouvoir l'éducation de leurs militants par le biais de la lecture à voix haute de publications, des décrets et des discours politiques. D'autre part, elles surveillent les fonctionnaires au moyen de certificats de civisme qu'elle délivre et procèdent à la vérification de la qualité des « fournitures militaires ». En s'acquittant de cette double mission, les sociétés sectionnaires deviennent rapidement le centre de la vie politique dans les sections.

La tentative de fédérer les sociétés sectionnaires par le Club central du département de Paris (dit « Comité de l'Evêché ») se solde par un échec. L'idée que le gouvernement révolutionnaire puisse assurer la tutelle des sociétés sectionnaires se heurte au désir ardent d'autonomie des sans-culottes. Par le biais de pratiques telles que l'épuration, les sociétés

sectionnaires sont devenues de formidables instances d'action politique qui prétendent exercer une influence sur le Gouvernement révolutionnaire. Les sociétés sectionnaires demeurent essentiellement des foyers politiques autonomes.

La pratique de l'épuration, entendue comme l'exclusion de certains éléments jugés indésirables au sein des sociétés sectionnaires ainsi que dans les administrations de section, répond à un objectif politique fondamental pour les sans-culottes : mettre un terme à l'influence des nobles et autres adversaires politiques. (...) Puisque seuls les militants les plus fidèles y survivent, les sociétés sectionnaires sont vigoureuses et efficaces. Mais le prix à payer pour cette vigueur est le déclin du nombre des adhérents et du retentissement de leur action. Autrement dit, l'épuration permet de concentrer les énergies révolutionnaires au sein des sociétés sectionnaires tout en les isolant quelque peu du grand nombre. Mais il faut aussi comprendre que l'épuration s'inscrit dans un contexte global de radicalisation politique de la Révolution française. La prise du pouvoir par les Montagnards implique l'instauration d'un gouvernement qui met la Terreur à l'ordre du jour. C'est le 5 septembre 1793 (quelques jours avant l'abolition de la permanence visant à mettre en échec les modérés) que le Gouvernement révolutionnaire décide de donner suite aux revendications populaires en faveur de l'accélération de la répression des ennemis intérieurs de la révolution. L'épuration participe ainsi à ce climat de suspicion inauguré par la Terreur jacobine.

Le gouvernement de salut public tend à contrôler l'ensemble des éléments de la vie politique française, y compris le mouvement populaire. Le décret du 4 décembre 1793 (14 frimaire an II) fonde les assises de son autorité et met en place le Gouvernement révolutionnaire. Cette volonté d'établir des bornes à l'action des sans-culottes et de les contraindre à respecter ces bornes se manifeste notamment par l'élimination des sans-culottes qui osent s'en prendre au pouvoir exécutif. C'est le début de « l'offensive jacobine contre les sociétés sectionnaires » qui s'affirme en septembre 1793 et ne prend fin qu'au printemps suivant.

Création des sans-culottes, les sociétés sectionnaires réussissent à éviter la mainmise aussi bien des autorités gouvernementales que des organismes municipaux. La société populaire des jacobins aurait souhaité jouer le rôle de « société mère » après des sociétés sectionnaires, ce qui aurait pu avoir comme effet d'approprier le pouvoir des sans-culottes et de transformer les sociétés sectionnaires en caisse de résonance du Comité de salut public. Mais la véritable discorde entre les jacobins et les sociétés sectionnaires se trouve au niveau de la composition des nouvelles sociétés. Les jacobins souhaitent que l'adhésion soit ouverte à l'ensemble des citoyens patriotes et non seulement aux militants sans-culottes habitant la section en question. Cette proposition aurait pu transformer la vocation de sociétés en « organes de discussion académique », portant ainsi atteinte à leur capacité d'action révolutionnaire.

Autre source de discorde entre le Gouvernement révolutionnaire et les sociétés sectionnaires : le conflit avec les comités révolutionnaires. Pour chacune des quarante-huit sections à Paris, il y a un comité révolutionnaire disposant d'un certain nombre de pouvoirs et qui émane à l'origine de la sans-culotterie. Cependant, ces comités « se sont (rapidement) intégrés dans l'appareil bureaucratique par le décret du 4 décembre (14 frimaire) qui les place sous la tutelle d'un des Comités du gouvernement, le Comité de sûreté générale. Les comités révolutionnaires obtiennent d'importants pouvoirs, dont celui d'établir des listes de suspects, les transformant en une sorte de « police d'Etat ». Par conséquent, les comités

révolutionnaires suivent la politique dictée par le Gouvernement révolutionnaire et tentent d'orienter l'action des assemblées générales en ce sens.

En revanche, les rapports entre le conseil général de la Commune de Paris et les sociétés sectionnaires sont nettement moins marqués par l'hostilité. (...) En utilisant le terme « assemblée populaire », la Commune reconnaît la légitimité de la nature sectionnaire des sociétés. En plaçant pour une seule assemblée par section, elle démontre un certain souci quant à l'efficacité du mouvement populaire. C'est de cette façon que la Commune se distingue de la politique des Comités de gouvernement et du club des Jacobins.

Ce désir d'autonomie à l'égard de la Commune et du Gouvernement révolutionnaire montre bien la qualité proprement plébéienne des sociétés sectionnaires. Celles-ci deviennent rapidement très puissantes. Lieu de rassemblement des composantes du mouvement révolutionnaire populaire, elles prennent la direction et le contrôle du mouvement en se substituant aux assemblées générales qui se transforment en simple instance d'enregistrement des décisions prises par elles. Dans bien des cas, les assemblées générales de section cèdent des pouvoirs aux sociétés sectionnaires, tel l'émission des certificats de civisme, ajoutant ainsi à leur vigueur. De plus, les sociétés sectionnaires finissent par obtenir le pouvoir de rédiger des rapports et des arrêtés, de procéder à des nominations et de prendre les décisions à la place des assemblées générales. Cette nouvelle puissance des sociétés sectionnaires attise la méfiance déjà grande des instances gouvernementales. Si le mouvement populaire demeure trop fort et la double menace intérieure et extérieure trop présente pour que le gouvernement puisse s'en prendre directement aux sociétés sectionnaires, il n'empêche que les Comités du gouvernement tentent, par des agissements et des moyens occultes, de contrôler le mouvement populaire. Par le truchement des comités révolutionnaires notamment, le gouvernement jacobin souhaite infiltrer les sociétés sectionnaires afin de manipuler les décisions des assemblées générales. (...) Toutefois, les méthodes des sans-culottes (épuration mais aussi surveillance et dénonciation) ainsi que le zèle employé pour les mettre en œuvre renforcent le discrédit des instances plébéiennes. Le Gouvernement révolutionnaire demeure en effet préoccupé par l'équilibre social existant entre les composantes de la nation et cet équilibre est mis en cause par les épurations. Ainsi, A. Soboul écrit-il que « les sociétés sectionnaires ne furent jamais plus près de leur ruine, qu'à l'apogée de leur puissance ».

L'hostilité gouvernementale face à la démocratie sectionnaire prend la forme d'une concentration de plus en plus forte des pouvoirs politiques aux mains des autorités gouvernementales. La centralisation a pour conséquence de dévier les énergies populaires vers l'effort de guerre ainsi que vers la campagne de déchristianisation. De fait, « le gouvernement, devenu révolutionnaire sous la pression des masses, s'efforça-t-il de canaliser et de neutraliser à la fois le mouvement populaire et l'action des sorps constitués de Paris pour les orienter vers l'objectif qu'il s'était fixé, le salut de la Révolution, mais sous une forme bourgeoise ».

Pour Albert Soboul, la destruction des sociétés sectionnaires par le gouvernement jacobin en l'an II reste « le coup le plus rude, le plus lourd de conséquences » des nombreuses atteintes gouvernementales aux institutions proches ou issues du mouvement populaire. En attaquant les sans-culottes, le Gouvernement révolutionnaire détruit les instances fondatrices du mouvement populaire. Certes, les jacobins n'ont plus à craindre une journée révolutionnaire. Mais le prix à payer pour cette quiétude d'esprit reste la perte d'un formidable « moyen de pression », jadis employé pour confisquer le pouvoir des Girondins. C'est pourquoi la domestication de la force politique autonome des sans-culottes manifeste

« l'antagonisme irréductible de la sans-culotterie et de la bourgeoisie jacobine (...) (qui) prépara le chemin de thermidor ».

Le décret du 14 frimaire confirme l'usurpation du pouvoir de nomination des membres des comités révolutionnaires par le Comité de salut public. Cette mesure représente une étape importante dans le processus de centralisation, car l'objectif du gouvernement jacobin agissant par le truchement des comités révolutionnaires (devenus des « relais dociles de l'impulsion centrale ») est d'assujettir les assemblées générales de section. Le Gouvernement révolutionnaire supprime aussi le droit des sections de choisir et de surveiller leurs représentants auprès de la Commune de Paris. Au principe de l'exercice direct de la souveraineté populaire se substitue la centralisation au nom de l'efficacité administrative et de l'unité révolutionnaire. De fait, le processus de centralisation est graduellement consolidé jusqu'au 14 frimaire. Les assemblées générales, par exemple, perdent le contrôle des comités de surveillance qui obtiennent ainsi des pouvoirs additionnels, notamment au niveau de la police.

Le renforcement des comités révolutionnaires agissant sous l'emprise du gouvernement jacobin suscite l'animosité des sans-culottes. Il revient aux Enragés, c'est-à-dire aux révolutionnaires rassemblés autour de Jacques Roux et proches des revendications des sans-culottes, d'avoir dénoncé en premier, et avec une grande perspicacité, le mouvement centralisateur des institutions étatiques. Dans plusieurs sections, cette rancune se manifeste publiquement et les plaintes des sans-culottes se multiplient. Les militants sans-culottes se doutent peut-être que la centralisation vise à mettre un terme au pouvoir du mouvement populaire en renforçant l'hégémonie jacobine sur la vie politique française.

La lutte des sans-culottes contre la centralisation se heurte à une difficulté de taille : comment combattre les institutions garantes de la Terreur (et capables de contenir la contre-révolution) sans pour autant mettre en danger le cours de la Révolution en ouvrant à la possibilité d'une offensive des modérés ? Afin de surmonter ce problème, les sans-culottes auraient peut-être pu militer afin de mettre en œuvre eux-mêmes la politique de la Terreur. Ce qui aurait eu comme conséquence d'opposer à l'exercice d'un pouvoir centralisateur propre à la bourgeoisie révolutionnaire une pratique plébéienne, directe et locale de la souveraineté populaire.

Si les sans-culottes soutiennent largement la Terreur, ils ne militent pas pour la mettre directement en œuvre, ce qui semble indiquer qu'il n'existe pas de conception proprement plébéienne de la Terreur. Voilà ce qui permet de mettre en doute une hypothèse quant aux origines prétendument « plébéiennes » de la Terreur. François Furet souligne en effet que, pour certains historiens du XIX^e siècle, la politique de la Terreur s'explique par l'avènement au pouvoir d'une couche sociale autre que celle de « la bourgeoisie cultivée ». Avec la mainmise jacobine sur la Convention, c'est le menu peuple, dit « multitude » ou « plèbe », qui prend les rênes du pouvoir. Ce changement de garde politique entraîne la transformation de 1789 et entache la « dignité historique » de la Révolution. Ainsi F. Furet affirme-t-il que « la nature plébéienne de cet épisode permet de comprendre comment la Terreur est aussi le produit de réflexes politiques élémentaires, à la fois égalitaires et punitifs ». Mais même Furet reconnaît que l'idée d'une plèbe au pouvoir ne réussit pas à expliquer la Terreur. Les sans-culottes appuient peut-être massivement la politique de la Terreur, mais les plaidoyers pour la Terreur émanent d'acteurs politiques « qui n'ont aucun rapport privilégié avec l'activisme sans-culotte », tel un Barère exigeant à l'été 1793 la « destruction totale de la Vendée ». L'épisode terroriste ne tient donc pas uniquement à la pression populaire exercée par le menu

peuple de Paris. En somme, la politique de la Terreur ne s'explique pas par sa nature prétendument plébéienne.

L'idée que la politique suppose une participation active de tous à l'espace public implique la fin de l'exclusivisme politique. La politique n'est plus conçue comme étant l'apanage du petit nombre doté (ou non, comme dans le cas de la tyrannie) de titres à gouverner. Elle devient concrètement l'affaire du plus grand nombre dont le titre à gouverner réside dans la condition nécessairement politique de l'homme. Les pratiques politiques plébéiennes des sans-culottes parisiens marquent un retour effectif du grand nombre à la politique, même si, notamment dans le cas des sociétés sectionnaires, ce retour l'a pu perdurer et reste marqué par des épurations de plus en plus rigoureuses.

Face aux « chefs » attirés de la Révolution (tels les Girondins et les jacobins), les sans-culottes opposent une existence et une pratique politiques qui témoignent de leur égalité capacitaire. (...) Outre la fin de l'exclusivisme politique et la manifestation des capacités politiques propres aux êtres humains, la lutte *contre* la centralisation marque une prise de position féconde pour la liberté. Bien que l'opposition ou le conflit entre les sans-culottes et la bourgeoisie révolutionnaire ne soit pas total puisque les sociétés sectionnaires aiment à critiquer le gouvernement mais n'hésitent pas à participer à l'effort de guerre et aux manifestations de patriotisme, il reste que l'existence même des sociétés sectionnaires est une source d'antagonisme pour le gouvernement jacobin. Les objectifs politiques des sans-culottes entrent directement en conflit avec les impératifs politiques de la bourgeoisie montagnarde. Il y a, dans l'articulation d'une position « contre » (contre l'aristocratie mais aussi contre la bourgeoisie), la manifestation d'une dynamique productrice de liberté.

Les sans-culottes luttent sur deux fronts : contre les vestiges de l'Ancien Régime mais aussi contre l'établissement d'un Etat nouveau qui manifeste le désir de dominer les institutions politiques émergentes. Le combat politique des sans-culottes contre la centralisation est aussi un combat contre un instrument de la domination des « nouveaux grands ». (...) Pour les sans-culottes, c'est au sein du jacobinisme gouvernemental que se loge ce désir naissant de dominer. Mais celui-ci se manifeste également dans une caste dirigeante d'un type nouveau : celle des « grands spécialistes ».

Lors de la Révolution française, ce sont ceux que Daniel Guérin appelle les « grands spécialistes » qui, de par leur expertise dans un domaine précis, profitent de la centralisation administrative en cours pour acquérir un pouvoir politique considérable auprès de la bourgeoisie révolutionnaire. Parmi les grands spécialistes au cœur du pouvoir bourgeois, se trouvent notamment : Cambon le spécialiste des finances, Carnot le stratège militaire, Barère aux affaires étrangères et militaires et Jeanbon Saint-André qui s'occupe de la marine. Ces grands spécialistes forment un groupe à part des membres du Gouvernement révolutionnaire plus politiques, tels Robespierre et Saint-Just. (...) « ce furent eux qui eurent effectivement le pouvoir. Ils détiennent, en effet, les leviers de commande essentiels, ceux dont dépendent tous les autres ; et, maîtres de ces leviers, ils purent sans peine imposer à leurs collègues non spécialisés et totalement incompetents en telle ou telle matière les solutions soi-disant techniques, mais, en réalité, éminemment politiques ».

Malgré le retournement des grands spécialistes, qui passent du camp des Girondins à celui des Jacobins, ils conservent tout de même de nombreux liens avec le camp des modérés, et ce tout au long de leur engagement avec les jacobins. Le fait que les grands spécialistes échappent à la répression thermidorienne reste fort éloquent. (...) Le propre d'un spécialiste

de l'administration publique est d'appliquer le principe de l'efficacité aux solutions proposées par le pouvoir politique. Le principe de l'efficacité n'est pas neutre. Il comporte en soi un jugement de valeur et une vision du monde qui reste la réduction de plus en plus importante de l'écart entre moyens et fins. L'application de ce principe à l'ensemble des problèmes politiques suppose alors une uniformisation du regard posé sur la politique, car tout doit être soumis à la rationalité administrative. Le travail des grands spécialistes ne se situe donc pas par-delà la politique, c'est-à-dire par-delà le conflit manifeste des valeurs et des pratiques au sein de la cité, mais demeure bien une application, voire une extension, d'une logique politique et d'une technique précises, celles de l'Etat moderne.

Comme l'affirme une section parisienne en 1792, l'insurrection durera jusqu' »au moment où la France sera purgée de ses tyrans ». « Ultime recours », peut-être, mais pas un recours illégal ou défendu par la loi. A partir du printemps 1793, l'insurrection est un droit constitutionnel reconnu qui figure dans la Déclaration des droits de l'homme décrétée le 29 mai 1793. A l'article premier de la Déclaration, il est affirmé que la « résistance à l'oppression » est un des « droits de l'homme en société » au même titre que « la liberté, l'égalité, la sûreté (et) la propriété ». L'article 29 est encore plus explicite à cet égard puisqu'il stipule que « dans tout gouvernement libre, les hommes doivent avoir un moyen légal de résister à l'oppression ; et lorsque ce moyen est impuissant, *l'insurrection est le plus sain des devoirs* ». Ce devoir sera réaffirmé dans l'acte constitutionnel du 24 juin 1793. La Constitution de 1793 ajoute une dimension supplémentaire à la pratique de l'insurrection puisque celle-ci est désormais conçue comme étant à la fois un devoir et un droit. L'article 35 affirme : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, *le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs* ». Fait révélateur, la Constitution de l'an III (1795) ne reconduit pas ce droit et ce devoir qu'est l'insurrection populaire. Cet « oubli » n'est ni fortuit ni anodin.

Etrangement peut-être, les insurrections des sans-culottes sont souvent pacifiques. Par exemple, en l'an I, une section parisienne affirme être en état d'insurrection, ce qui suppose « un état continuel de défiance utile, d'activité, de surveillance, de sollicitude patriotique, dans lequel tous les bons républicains doivent être jusqu'à ce que la liberté soit consolidée sur des bases inébranlables ». (...) il existe une sorte d' "insurrection morale", c'est-à-dire une insurrection pacifique, qui vise à faire infléchir l'action politique par des actes et des propos non violents.

Face à cette « insurrection morale », il existe néanmoins une « insurrection brutale ». Lorsque les moyens pacifiques de suffisent pas à mettre un terme à la domination politique, les sans-culottes n'hésitent pas à recourir à la violence ou à la menace de la violence. (...) l'insurrection armée, elle, ne peut alors qu'être « la manifestation extrême de la souveraineté populaire ». Autrement dit, la prise d'armes n'est pas une mesure que les sans-culottes adoptent à la légère. L'insurrection brutale est une mesure exceptionnelle qui répond à des circonstances exceptionnelles. (...) Comme l'affirmait un militant sans-culotte, « quand le tocsin sonnait, la Convention n'était plus rien ». C'est dire que l'appel populaire à l'insurrection (sonner le tocsin ou battre la générale) indique la dissolution des pouvoirs établis et l'invalidation des lois. (...) La plèbe doit se faire à la fois pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, ce qui suppose une vigilance soutenue et une habileté politique exemplaire.

L'insurrection contre les Girondins marque en quelque sorte l'acte de naissance de cette forme d'organisation politique de la plèbe qu'est la société sectionnaire. (...) Daniel Guérin écrit : « Il était nécessaire que quelques hommes, assez proches du peuple pour

ressentir ses souffrances, mais non assujettis au long labeur quotidien, ayant appris sur les bancs des collèges bourgeois l'art de s'exprimer, prissent la parole au nom et à la place des bras nus. Les enragés : Jacques Roux, Théophile Leclerc, Jean Varlet furent en 1793 les interprètes directs et authentiques du mouvement des masses.

Au gouvernement représentatif, système politique de la bourgeoisie révolutionnaire, ils souhaitent substituer une démocratie directe. Les représentants seraient alors investis d'un mandat politique populaire auquel ils ne pourraient se déroger. C'est l'incarnation pratique de l'idée du « mandat impératif », chère aux Enragés. (...) Afin de mieux comprendre cette lutte entre deux types de démocratie, il importe d'esquisser brièvement les enjeux politiques entourant la destitution de la Gironde.

L'insurrection populaire qui se solde par la chute des Girondins prend source dans un « divorce » ou une « scission » au sein de la bourgeoisie révolutionnaire. Les Girondins, tout comme les jacobins, sont favorables à la propriété privée, reconnaissent l'importance du travail et sont partisans de la démocratie représentative. Par contre, les deux factions divergent lorsqu'il s'agit de mettre en application ces principes communs. De plus, alors que les jacobins souhaitent conserver l'appui du mouvement populaire, les Girondins manifestent une méfiance certaine vis-à-vis des sans-culottes, celle-ci se transformant parfois en un mépris ouvertement exprimé.

Selon D. Guérin, l'antagonisme au sein de la bourgeoisie révolutionnaire atteint son paroxysme lorsque les Girondins choisissent de faire « passer leurs intérêts immédiats avant les intérêts supérieurs de leur classe (en n'acceptant) aucune des mesures d'exception sur le plan économique, aucun des moyens radicaux qui seuls pouvaient sauver la Révolution en lui assurant le concours du peuple ». (...) la faction jacobine « (a)près bien des tergiversations, écrit D. Guérin, (...) se décida à expulser les chefs girondins du pouvoir ». Pour réussir cette délicate opération, les jacobins doivent avoir recours à des moyens efficaces et relativement sûrs. Sans entrer dans la minutie des multiples intrigues qui conduisent et marquent les journées insurrectionnelles du 31 mai et du 2 juin 1793, on peut dire que les jacobins font appel aux Enragés afin d'attiser la méfiance des sans-culottes à l'égard des Girondins et d'encourager les idées insurrectionnelles. Le grand jeu des jacobins consiste alors à inciter à la révolte par le truchement d'« organes extralégaux », notamment le Comité de l'Evêché, sorte de « Comité central » des sections parisiennes. Celui-ci met justement en place un « Comité insurrectionnel » sur lequel siège l'Enragé Jean Varlet. Toutefois, ce n'est pas parce que Robespierre et les jacobins souhaitent se servir de ce Comité insurrectionnel comme arme contre les Girondins qu'il constitue forcément un agent passif de la manipulation montagnarde. Bien au contraire, la présence de Varlet ajoute une dimension autrement plus radicale aux travaux du Comité.

Les jacobins jouent ici un « jeu politique d'une rare virtuosité » puisqu'ils doivent à la fois remettre en cause la légitimité des députés de la Gironde tout en préservant la légitimité du système parlementaire et représentatif. Pour prendre une image contemporaine, la frappe contre les Girondins conventionnels devait être « chirurgicale » afin d'éviter les « dommages collatéraux » qui pourraient détruire l'autorité de la Convention et, par suite, le pouvoir politique des jacobins. C'est pourquoi Robespierre s'emploie à restreindre l'action populaire à une insurrection contre les députés « corrompus ». Comme le suggère l'historien M. Slavin, Robespierre souhaite une insurrection « morale » plutôt qu'une insurrection « brutale ». Une telle insurrection préserverait l'autorité de l'institution politique de la bourgeoisie révolutionnaire qu'est la Convention tout en neutralisant ses adversaires politiques.

Robespierre dévoile, encore une fois, son attachement à une conception représentative de la démocratie.

(...) l'action des Enragés se présente comme un « laboratoire » de la politique plébéienne. Face à la volonté jacobine d'encadrer, voire de domestiquer, l'insurrection, se dresse, à travers les propos de Varlet, la détermination d'outrepasser le cadre strict de la démocratie représentative. Le combat des Enragés présage ainsi la lutte des sans-culottes parisiens pour l'exercice direct de la souveraineté politique dans les sociétés sectionnaires. Le conflit entre ces deux conceptions de la démocratie se manifeste dans l'action politique des Enragés. Par exemple, le 31 mai, sous la direction de J. Roux et J. Varlet, les sans-culottes investissent la Convention et présentent des pétitions en faveur de « la création d'une armée de sans-culottes (et) le monopole du droit de vote aux seuls sans-culottes ».

Bien que l'arrestation des députés de la Gironde conduite à une radicalisation de la Révolution (sociétés sectionnaires, politique de la Terreur, etc.), elle n'implique pas la transformation en profondeur du système politique représentatif. Certes, le projet politique des Enragés s'incarne, pendant un certain temps, dans la démocratie sectionnaire des sans-culottes. Pour les historiens libéraux toutefois, l'insurrection contre la Gironde marque un point de non-retour pour la Révolution française. Car c'est à partir de ce moment que la « hideuse » révolution surgit et entache les mérites de la « belle révolution » de 1789. Le caractère effrayant, aux yeux de certains, de la Révolution au printemps 1793 tient justement à l'atteinte portée au parlementarisme lors de l'insurrection. Ce parti pris est particulièrement bien exprimé par D. Richet lorsqu'il écrit : « Le 2 juin 1793 marque un tournant important dans l'histoire de la Révolution. Jusqu'alors toute la révolution bourgeoise, même dans ses rêves démocratiques, reposait sur le dogme du système représentatif. C'était la nouveauté du XVIII^e siècle finissant. En réveillant la vieille passion populaire pour le pouvoir direct, le 2-Juin portait un coup mortel au parlementarisme. L'Assemblée s'était trouvée prisonnière et peu importe que ce fût par les sections ou, comme quelques années plus tard, par l'armée (...) Du jour où il avait accepté le viol du principe représentatif, le pouvoir parlementaire reniait sa propre légitimité ».

De plus, plutôt que de se présenter comme de « nouveaux grands » souhaitant exercer une forme de domination autre sur le mouvement plébéen, les Enragés ont davantage été des porte-parole que des « chefs » de la plèbe. ((D. Guérin soutient que les Enragés étaient bel et bien des « chefs » mais des « chefs déficients ». Il nuance quelque peu ses propos en ajoutant qu'ils « étaient moins des guide que des porte-parole, davantage des miroirs que des pôles d'attraction » -)). Ainsi ont-ils pu éviter les pièges du chef plébéen.

Si l'insurrection contre la Gironde marque le début de la démocratie sectionnaire des sans-culottes et du foisonnement de la politique plébéienne en l'an II, l'insurrection contre les thermidoriens en l'an III marque sans doute la fin de l'expérience politique des sans-culottes parisiens. Car « la période qui va du 9 thermidor an II à l'avènement du Directoire est marquée par une violente réaction et une tentative de stabilisation bourgeoise de la Révolution. Cette « réaction » et cette « stabilisation » passent notamment par une neutralisation de la force politique de la plèbe parisienne et, plus particulièrement, par une éradication « des idées démocratiques de 1793 et de l'an II ». Le régime thermidorien vise alors à mettre explicitement un terme à l'action politique populaire et à l'idée d'un exercice direct de la souveraineté politique des sans-culottes.

En définitive, la pratique de l'insurrection chez les sans-culottes a comme objectif de démocratiser la sphère politique et non d'engendrer une nouvelle forme de domination de l'homme sur l'homme.

IV Société de correspondance londonienne et jacobins anglais

(...) les bastions des jacobins anglais ne sont pas les villes récemment industrialisées, mais les vieux centres industriels urbains en voie de désœuvrement à cause des nouvelles fabriques et dont la composition socio-économique reste celle de l'artisanat urbain, parfois spécialisé. Les cordonniers forment le « noyau dur » du jacobinisme anglais, ce qui renforce la comparaison avec les sans-culottes de l'an II. (...) Tout comme chez les sans-culottes parisiens, la composition sociale du mouvement est hétéroclite. Les jacobins anglais jouissent de l'appui « de petits commerçants, de libraires et d'imprimeurs, de médecins, de maîtres d'école, de graveurs, de petits maîtres et de prêtres dissidents d'un côté ; de portefaix, de charbonniers, de manœuvres, de soldats et de marins de l'autre ».

Par rapport à sa contrepartie française, le jacobinisme anglais reste un « jacobinisme d'opposition » qui prend son essor « à l'extérieur du pouvoir ». (...) Un jacobinisme d'opposition demeure résolument antityrannique dans sa pensée et dans son action, ce qui a pour effet de la « soustraire à l'accusation » d'être la matrice des régimes totalitaires à venir. (...) la *Glorious Revolution* de 1688 semble être plus présente à l'esprit de la plèbe anglaise au XVIII^e siècle que celle de 1640-1642, première révolution moderne. Bien que les jacobins anglais reprennent des revendications mises en avant par les « niveleurs » (*levellers*), cette reprise n'indique pas que la référence à la première révolution anglaise soit centrale pour eux.

L'adresse de la SCL à la nation du 8 juillet 1793 vise à « réveiller la raison endormie » des citoyens anglais, ce qui confirme la croyance en une égale possibilité de participer à la *res publica*. (...) A un premier niveau, la SCL est réceptive à la dissension et au conflit comme en témoigne le fait qu'elle n'impose pas de doctrine ou d'idéologie à ses adhérents. Au-delà de l'adhésion à des revendications minimales en faveur d'une réforme parlementaire, la SCL n'exige pas de profession de foi politique de ses membres. C'est d'ailleurs peut-être, dans une perspective strictement stratégique, une de ses faiblesses organisationnelles que de ne pas s'assurer d'une plus grande cohésion interne. (...) Dans son autobiographie, Francis Place écrit : « Les discussions dans les divisions (...) obligeaient les adhérents à écouter et à tenter de comprendre des perspectives nouvelles. Ils étaient contraints, en raison de ces discussions, à fonder leurs opinions sur la raison, ainsi que d'accepter celle des autres. Il est fort probable qu'une telle occasion soit inédite ». (...) Mais les jacobins anglais, fortement impressionnés sans doute par l'audace des révolutionnaires français, ont su passer par-delà les préjugés et les rivalités de l'époque pour accueillir l'Altérité française.

E.P. Thompson décrit de cette manière les travaux de la SLC : « Chaque citoyen membre d'un comité était censé jouer son rôle ; la présidence des comités était souvent attribuée par roulement, et l'on se méfiait des ambitions des dirigeants. » Trois constats découlent de cette description. D'abord, l'accent est clairement mis sur la participation de tous aux affaires communes. Cela semble être une constante dans le jacobinisme anglais qui refuse d'exclure quiconque des fonctions politiques. Ensuite, l'attribution de la présidence par roulement rappelle cette méthode de désignation oubliée par la modernité démocratique qu'est le tirage au sort. Comme mode de sélection, le tirage au sort représente un procédé

profondément démocratique qui consacre l'égalité de tous avec tous. C'est pourquoi on peut opposer le sort à l'élection dont les effets sont aristocratiques.

Cette dialectique, dont le ressort intime est de transformer la tentative d'émancipation en son contraire, c'est-à-dire la domination, s'avère mortifère pour la liberté et pour l'égalité de la plèbe. D'où l'importance de désamorcer toute tentative de recréer un écart entre les dominants et les dominés. De la même façon, cette méfiance vis-à-vis des ambitions des dirigeants potentiels provient peut-être d'une volonté d'empêcher une professionnalisation de la politique, entendue comme l'émergence d'une oligarchie composée de carriéristes s'arrogeant le droit de parler et de décider au nom et au lieu de la plèbe. Pour qu'il y ait un espace véritablement démocratique, il faut que l'accès à la parole et à la puissance publiques soit ouvert à tous et non pas aux seuls « professionnels » de la chose publique. Aucun des « leaders » de la SCL n'agissait comme véritable chef. De par sa vocation éducative, la SCL mise sur l'autorité « de l'Intelligence » ou de l'éducation (...)

V Commune de Paris de 1871 et Communards

La Commune de Paris demeure une réfutation en acte d'une certaine pensée qui considère l'Etat comme étant souhaitable, voire incontournable pour assurer le vivre-ensemble des modernes. Mais l'action politique des communards n'est pas à l'abri du mythe, notamment celle de la Grande révolution, comme en témoigne l'établissement d'un ersatz de « Comité de salut public », événement qui sonne le glas de cette expérience de liberté. Entreprise fragile qu'est la Commune de Paris, exposée au désir de l'Un, cette expérience de liberté ne cesse d'être menacée de s'inverser en son contraire.

(...) les instances politiques de la Commune n'ont pas été l'apanage d'une seule classe socio-économique mais bien le lieu de rassemblement et de l'expression d'une même volonté révolutionnaire d'affirmation comme sujet politique. Voilà pourquoi Jacques Rougerie affirme que le communard « n'est en aucune façon le prolétaire moderne ». La cohésion des communards est plus de nature politique que socio-économique.

La période qui précède la mise en place de la Commune de Paris est particulièrement effervescente sur le plan politique et révolutionnaire. Rétrospectivement, il est possible de considérer celle-ci comme étant une étape d'apprentissage politique pour le mouvement communaliste. Cette formation sera décisive, car les forces communalistes apprennent à travailler de manière concertée pour mettre en avant leur projet politique.

Grâce à la légalisation des réunions politiques instaurée par Napoléon III, les multiples opposants au règne de la bourgeoisie peuvent se rencontrer et se faire connaître auprès d'un public qui déborde le seul cadre des militants politiques. Les partisans d'Auguste Blanqui par exemple s'illustrent par leur talent oratoire et par leur capacité d'attirer la sympathie des étudiants et des travailleurs parisiens. L'Association internationale des travailleurs (AIT), fondée en 1864, participe également à la préparation à la Commune de 1871.

La création du Comité central républicain des vingt arrondissements de Paris (dit comité central) en septembre 1870 sera capitale pour la Commune à venir. Ce comité, fondé à l'instigation de militants issus justement de l'internationale, trouve des adhérents dans plusieurs comités et groupes politiques d'opposition à Paris. Pour chaque arrondissement, un comité de vigilance est créé. Le comité central demeure l'instance fédératrice assurant la

coordination des efforts pour l'ensemble de la capitale. Les comités de vigilance ont comme « double objectif » la défense de Paris et de la République. Gustave Lefrançais décrit ainsi les responsabilités de ces nouvelles instances politiques plébéiennes : « les vingt comités de vigilance seront (...) des espèces de municipalités révolutionnaires, recueillant tous les renseignements possibles sur la marche des administrations officielles pour en signaler le véritable caractère à un comité central composé des délégués qu'ils y enverront. Le comité central, à son tour, sera chargé de coordonner toute action ayant pour but de s'opposer aux menées réactionnaires de l'Hôtel de Ville ou de les dénoncer à la population parisienne ».

Le 31 octobre 1870, ils (les parisiens) s'insurgent contre le gouvernement de Défense nationale. Si c'est l'action spontanée des Parisiens qui est à l'origine de l'insurrection, ce sont les organisations populaires, et plus précisément le comité central, qui lui offrent un cadre directeur. Celui-ci décide de marcher sur l'Hôtel de Ville et exige que soient tenues des élections pour l'établissement d'une Commune à Paris. Malgré une confusion certaine quant aux dirigeants de la révolte, (au moins trois personnes du comité central ont, en quelque sorte, joué ce rôle : G. Lefrançais, G. Flourens et A. Blanqui), le maire de Paris accepte la tenue d'élections. Pendant que le comité central négocie à l'Hôtel de ville, les comités de vigilance mènent l'assaut contre une dizaine de mairies locales dans les arrondissements. Pour M. Johnson, cette simultanéité est plus qu'une simple coïncidence : elle atteste l'existence d'un certain niveau de coordination des organisations populaires pendant le siège. L'insurrection du 31 octobre n'est toutefois pas initiée par le comité central. Elle résulte de l'action spontanée des parisiens conjuguée à la coordination militante des organisations populaires.

Le gouvernement de Défense nationale n'a pas l'intention de laisser les insurgés instaurer une Commune à Paris. Tôt le matin du 1^{er} novembre 1870, il prend le contrôle de l'Hôtel de Ville abandonné par la plupart des révolutionnaires qui croyaient la victoire acquise. Afin d'amadouer ceux qui restent (dont Blanqui), le gouvernement promet la tenue d'élections municipales. Ce stratagème permet au général Trochu, président du gouvernement de défense nationale, de reprendre le contrôle de la situation politique à Paris. Il ordonne bien que des élections soient tenues, mais cela uniquement en vue de renouveler les mairies d'arrondissement. Il promet également de redoubler d'ardeur dans son combat contre les Allemands, renforçant ainsi ses assises politiques à Paris. Le gouvernement revient enfin sur sa promesse d'amnistie aux révolutionnaires et arrête les acteurs de l'insurrection du 31 octobre.

En plus de l'arrestation de certains acteurs essentiels au mouvement communaliste (dont Blanqui, Lefrançais, Pyat et Vallès), les révolutionnaires parisiens accusent un coup dur lors du plébiscite tenu par le gouvernement de défense nationale et qui a comme objectif d'affermir ses assises politiques. Plus de 322 000 Parisiens y votent en faveur du gouvernement et seulement 54 000 contre. Trochu profite de cette conjoncture politique favorable pour consolider son emprise autoritaire sur Paris. Les leaders de l'opposition révolutionnaire sont donc conduits à repenser la stratégie globale du mouvement. De la première coalition, somme toute plutôt modérée, naît une coalition plus radicale et révolutionnaire à la fois dans ses intentions et ses méthodes et qui tire les leçons de l'échec du 31 octobre et des subterfuges du gouvernement Trochu. De la radicalisation de l'opposition parisienne émergent de nouvelles organisations alors que le comité central s'éclipse momentanément. Trois nouvelles organisations plébéiennes prennent la relève du comité central : La Légion garibaldienne, le Club central et la Ligue républicaine de défense à outrance.

Des réunions fermées et secrètes sont organisées pour déjouer les forces de l'ordre ; les révolutionnaires s'appuient davantage sur ces activités clandestines que sur les réunions publiques. Depuis le 31 octobre, la conception de la Commune à instaurer s'est également modifiée. Les révolutionnaires luttent maintenant pour une Commune révolutionnaire c'est-à-dire issue, non pas du suffrage populaire, mais des clubs et des comités parisiens. Le rôle des blanquistes dans cette évolution est décisif, car ils réussissent à convaincre les composantes du mouvement communaliste du bien-fondé d'une telle méthode. Les résultats du plébiscite contribuent d'ailleurs à discréditer le recours aux urnes chez les partisans de la Commune. Le 1^{er} janvier 1871, le « Comité central républicain des vingt arrondissements » devient la « Délégation des vingt arrondissements », indiquant ainsi une volonté renouvelée d'instaurer une Commune à Paris et même ailleurs en France. (...) L'assemblée générale des comités locaux de vigilance (d'arrondissement) qui vote le changement de nom proclame également la dissolution du comité central. (...) la Délégation représente une nouvelle coalition de gauche qui, à la suite des événements de la fin octobre et du début novembre, opte pour la voie révolutionnaire pour l'établissement de la Commune à Paris.

En fait, la Délégation des vingt arrondissements se considère elle-même comme la Commune à instaurer. La mise en place d'un « comité d'exécution » (également appelé « comité d'initiative ») formé d'un nombre restreint de membres choisis parmi les plus dévoués à la cause communaliste indique que la Délégation prépare avec sérieux son arrivée à l'Hôtel de Ville. La tâche qui incombe au comité est d'organiser l'insurrection contre le gouvernement de Défense nationale. Pour ce faire, le comité se réunit en permanence, et met en avant l'idée d'une « affiche rouge » placardée dans la ville et qui annoncerait l'insurrection et articulerait les exigences du mouvement communaliste. Ces dernières répètent les demandes minimales des clubs et des comités révolutionnaires de Paris : la distribution des denrées aux nécessiteux, une répartition sociale plus équitable des privations engendrées par le siège, etc. (l'affiche) incite également les Parisiens à une sortie en masse contre le blocus et les encourage à renverser le gouvernement de défense nationale. Cette initiative indique le niveau de coordination et d'organisation des instances révolutionnaires plébéiennes. Les multiples réunions des partisans de la Commune qui précèdent la publication de l'affiche à travers Paris (6 janvier 1871) confirment le caractère séditieux et révolutionnaire de celle-ci. Les orateurs précisent la démarche à suivre afin d'assurer la prise du pouvoir par les communards.

(...) mais c'est là sous-estimer la foi que les Parisiens conservent en leur gouvernement. L'affiche rouge ne suscite pas l'enthousiasme des masses, ni même des foules. Quelques centaines de personnes seulement se mobilisent. Pis encore pour le mouvement communaliste, un tel nombre d'affiches est déchiré le jour même de leur placardage qu'un club communaliste vote une nouvelle impression.

(la signature d'un armistice) rend futiles aux parisiens les sacrifices et les souffrances endurées par les Parisiens. C'est pourquoi les militants communalistes et plus précisément la Délégation des vingt arrondissements organisent une tentative de prise de pouvoir pour le 22 janvier. Les clubs et les comités d'arrondissements s'activent à la préparer et un comité secret « d'exécution » assure la coordination des efforts entre les différentes composantes du mouvement communaliste. Comme pour l'affiche rouge, une masse importante d'insurgés manque au rendez-vous du 22 janvier 1871. Le gouvernement mate brutalement l'insurrection.

L'échec du 22 janvier (...) ne peut, selon M. Johnson, être attribué à un quelconque manque d'organisation des instances politiques communalistes. Bien au contraire, le 22 janvier révèle le niveau d'organisation des communards aussi bien que l'absence d'une masse critique nécessaire à tout mouvement révolutionnaire. Pour intimider le gouvernement Trochu, il faut que les parisiens se mobilisent en grand nombre. Pour qu'une telle chose puisse arriver dans le contexte hautement patriotique de 1870-1871, la cause nationale doit rejoindre la cause communaliste.

A cette tentative ratée, le gouvernement Trochu réagit encore plus résolument qu'après la révolte du 31 octobre 1870 en sévissant contre les révolutionnaires. Non seulement il ferme les clubs et interdit les réunions politiques des forces communalistes, mais il censure deux des plus importants journaux d'opposition : *Le Combat* de Félix Pyat et *Le Réveil* de Charles Delescluze. Pour Martin Johnson, l'effet conjugué de la fermeture des clubs, de l'arrestation de plusieurs militants clés ainsi que de la signature de l'armistice (26 janvier 1871) clôt une étape dans le développement du mouvement communaliste.

Au cœur des activités révolutionnaires se trouve la Délégation des vingt arrondissements qui rassemble les militants les plus révolutionnaires issus notamment de l'AIT, des partisans d'Auguste Blanqui et des rangs jacobins. D'autres clubs, telle la Ligue républicaine, ratissent plus large et associent au mouvement communaliste des éléments modérés favorables au républicanisme. Les révoltes du 31 octobre et du 22 janvier permettent à ces instances d'apprendre à travailler de manière concertée afin de mettre en avant un projet politique commun : l'instauration d'une démocratie communaliste à Paris. La période qui précède immédiatement l'instauration de la Commune à Paris (de l'armistice du 27 janvier au 18 mars 1871) voit la mise en place d'une coalition ou mouvement dont l'objectif est de mettre en place un projet politique précis, en l'occurrence une Commune révolutionnaire et socialiste. Par rapport aux clubs et aux associations antérieurs, cette coalition présente une plus grande cohérence idéologique et vise à mieux concentrer les efforts révolutionnaires. Son contenu idéologique est l'avènement politique des travailleurs, la ruine de l'oligarchie politique dominante, la fin du féodalisme industriel et la réalisation de la liberté politique à travers l'égalité sociale. Au centre de ce nouveau mouvement se trouve la Délégation des vingt arrondissements, l'Association internationale des travailleurs et la Chambre fédérale de sociétés ouvrières. Cette coalition se compose donc des instances communalistes les plus dévouées et des militants les plus convaincus.

Parallèlement à l'établissement de ce mouvement, le comité central de la garde nationale est constitué. La mise en place d'un centre de coordination de cette armée populaire qu'est la garde nationale sera décisive pour la prise de pouvoir des forces communalistes. L'objectif du comité central est de fédérer les multiples instances de la garde nationale. Certains membres de ce comité central étant issus du mouvement communaliste, il y aurait une stratégie visant à « fusionner » le mouvement révolutionnaire socialiste et la garde nationale. La journée du 18 mars 1871 est le fruit de cette fusion.

Le résultat des élections en France transforme les centres urbains en îlots républicains au sein d'un « océan de paysans monarchistes ». A Paris, la majorité des élus provient des rangs républicains modérés, mais quelques candidats « révolutionnaires socialistes » sont également élus (B. Malon, H. Tolain et F. Gambon) ainsi que d'autres candidats de gauche. M. Johnson établit le décompte de la liste « révolutionnaire socialiste » à Paris à environ quinze pour cent des voix ; l'option communaliste reste donc minoritaire mais tout de même importante dans la capitale. La victoire écrasante des monarchistes attise les craintes

républicaines et ravive l'appréhension, surtout à Paris, d'une restauration de la monarchie en France. La nouvelle Assemblée nationale, siégeant à Bordeaux, refuse de proclamer la république et constitue un gouvernement composé d'une majorité de monarchistes à la tête duquel est nommé Adolphe Thiers. Invoquant l'état des finances publiques, l'Assemblée refuse payer les soldats de la garde nationale à Paris qui sont incapables de prouver leur indigence.

Le mouvement « révolutionnaire socialiste » est particulièrement actif tout au long de cette période. (...) Une composante telle que l'AIT incite ses adhérents à se faire élire au comité central de la garde nationale afin de rallier cette dernière à la cause communaliste. C'est précisément ce qui se passe dans les premières semaines de mars alors qu'une majorité de militants révolutionnaires socialistes siège au comité central.

Le 18 mars 1871, les partisans de la Commune réussissent enfin à prendre le pouvoir à Paris. Grâce à la fraternisation entre les soldats de Thiers envoyés tôt le matin du 18 afin de prendre le contrôle de la capitale (et aussi des canons de la garde nationale) et le peuple de Paris, les communards prennent d'assaut l'hôtel de ville de Paris ainsi que bon nombre de mairies d'arrondissement. Le retrait des forces de l'ordre dès l'après-midi du 18 scelle la victoire de la Commune et laisse le pouvoir aux mains de la garde nationale, composante désormais essentielle du mouvement communaliste. Sans que le 18 mars soit le fruit d'une planification préalable de la part de la Délégation ou de l'AIT, les communards prennent le pouvoir à Paris grâce à l'expérience politique acquise à travers les comités et les associations. L'apport populaire au renversement de l'Etat français a été plus que décisif.

Lors de la Commune de Paris de 1871, les clubs se multiplient et se donnent comme objectif l'éducation populaire, la discussion et, à terme, l'action politique. On peut y prendre des nouvelles de l'arrondissement, débattre et organiser des actions politiques à venir. En tant que liens entre les instances officielles de la Commune et la plèbe parisienne, les clubs permettent de réduire au maximum la distance entre gouvernés et gouvernants. Au sein des trois grands lieux du pouvoir communal à Paris (l'Hôtel de Ville, les mairies et les rues), les clubs jouent un rôle politique primordial. En effet, les deux tiers des membres élus de la Commune proviennent du milieu des clubs et, sur vingt arrondissements, dix-huit sont majoritairement représentés par des communards issus du mouvement des clubs. Ces derniers sont à ce point importants pour la Commune qu'un haut fonctionnaire du ministère de l'Intérieur souligne avec force la grande responsabilité des clubs et des associations dans la révolution du 18 mars.

Il est possible de distinguer trois niveaux de pouvoir politique communaliste. D'une part, l'administration civile et militaire pour laquelle l'hôtel de ville de Paris reste le haut lieu décisionnel. D'autre part, les mairies d'arrondissement au sein desquelles les comités de vigilance et les clubs communalistes jouent un rôle de premier plan. Enfin, à un niveau plus local, il y a la rue, les squares, et les lieux de rencontres publics. C'est ici que l'opinion publique se forme, s'exprime et les militants communalistes y sont particulièrement présents. En fait, les partisans de la Commune contribuent à tous les niveaux de pouvoir. De plus, la structure du pouvoir communal assure le concours des habitants de la capitale aux instances décisionnelles.

Siégeant à l'Hôtel de Ville depuis le 18 mars, le comité central de la garde nationale décide, suite à des négociations avec les mairies d'arrondissement, de la tenue d'élections, au suffrage universel afin de conférer une légitimité électorale à la révolution communaliste.

Plusieurs acteurs importants de la Délégation des vingt arrondissements souhaitent que la Commune opte pour une voie plus révolutionnaire. Cette dernière se rallie toutefois à l'idée d'élections et met au point une stratégie électorale visant à assurer la présence de ses militants à la mairie de Paris et dans les mairies d'arrondissement de la ville. En agissant de la sorte, la Délégation ouvre le projet communaliste aux républicains modérés et radicaux. Les élections de mars lui accordent une victoire importante et même une « revanche » par rapport aux résultats catastrophiques de février. (...) Mais cette victoire est largement tributaire des comités de vigilance présents dans chaque arrondissement. Parmi les mouvances en concurrence lors de cette élection, seul le mouvement communaliste dispose d'une masse critique de militants expérimentés et dévoués. Un tel avantage numérique et organisationnel confère une majorité aux partisans de la Commune aux élections de mars, ce qui contribue au succès des idées et des candidats communalistes à Paris. La Commune élue demeure ainsi à l'image du mouvement communaliste d'avant le 18 mars et ceci en raison de l'apprentissage politique des clubs et des associations locaux.

Il est difficile de chiffrer précisément le nombre de clubs et d'associations à Paris lors de la Commune. Le caractère éphémère de certains clubs ainsi que le changement de noms et d'emplacements rendent presque impossible un décompte exact. M. Johnson soutient toutefois que le mouvement des clubs et des associations, enclenché avant le 18 mars, prend de l'expansion à partir de cette date. A son apogée (début mai 1871), le mouvement compte entre trente et trente-cinq grands clubs ainsi qu'un nombre encore plus important de comités et d'associations à vocation plutôt spécialisée (sur l'éducation et la question sociale, par exemple). La fréquence des rencontres est également difficile à établir. Certains « avis de rencontre » publiés dans les quotidiens de l'époque indiquent des réunions quotidiennes tandis que d'autres clubs ne convoquent des assemblées que trois fois par semaine.

Les comités locaux de vigilance, instances de base de la Délégation des vingt arrondissements, jouent un rôle de premier plan dans le mouvement des clubs et des associations, jouent un rôle de premier plan dans le mouvement des clubs et des associations de plusieurs arrondissements. Ils parrainent par exemple les activités et les assemblées dans les V^e et VI^e arrondissements. Mais plus encore, les comités de vigilance assurent la liaison entre les différents clubs de l'arrondissement, ce qui consolide les assises du mouvement communaliste tout en permettant au grand nombre de participer aux affaires publiques. Un des objectifs poursuivis par les comités de vigilance consiste précisément en la multiplication des clubs et des associations à travers la ville. Dans le XIX^e arrondissement par exemple, le comité de vigilance souhaite diviser l'arrondissement en districts et doter chacun d'eux d'un club communaliste.

La fréquentation des clubs et des comités diffère selon la nature de leur vocation. En général, les grands clubs dédiés aux affaires d'un seul arrondissement rassemblent les habitants de l'arrondissement en question. En revanche, les associations et comités plus spécialisés, portant sur l'éducation ou sur la place des femmes dans la révolution communaliste, attirent des citoyens de divers arrondissements. Toutefois, les associations spécialisées réunissent peu de participants. Cela est sans doute dû à la dispersion de celles-ci à travers Paris. Néanmoins, comme l'affirme W. Serman, les clubs restent le lieu où « la masse anonyme de l'opinion s'exprime oralement ».

La réunion des clubs et des associations d'arrondissements se caractérisent par la présence de femmes et même d'enfants. L'espace public communaliste s'ouvre ainsi à des individus considérés jusque-là comme étant « apolitiques ». Cette participation élargie, voire

soutenue, est d'autant plus étonnante que le contexte de guerre civile dans lequel se meut la Commune aurait pu dissuader bien des citoyens d'y participer. Or la fréquentation des grands clubs d'arrondissement reste importante tout au long de la brève existence de la Commune.

Des groupes restreints de militants sont chargés du bon déroulement des rencontres des clubs et des associations ainsi que de la rédaction des manifestes et articles de journaux communalistes. La plupart des clubs semblent être dotés d'un tel noyau de militants dévoués occupant les fonctions d'orateur. Il en va de même en ce qui concerne les mairies d'arrondissement et la Commune de Paris dont l'administration civile et militaire est assurée par des militants de base dévoués.

Le combat communaliste pour la laïcisation est mené en grande partie par les militants de base qui peuvent certes prendre certains membres du clergé en otage, mais qui se contentent généralement de les renvoyer des écoles et des hôpitaux. Ce combat est parfois mené avec violence par les communards, une violence tant verbale que physique. C'est la base militante de la Commune qui met les politiques anticléricales en œuvre. La haine suscitée par le clergé permet notamment aux communalistes de prendre possession des églises pour en faire des lieux de rencontre pour les clubs et les associations. (...) si les révolutionnaires de juin 1848 pensent que la religion demeure compatible avec la révolution, force est de constater que ce n'est pas le cas en 1871.

(...) il importe de le souligner, les communards acceptent les divergences d'opinion quant au fonctionnement et aux orientations de la Commune. Autrement dit, un espace de discussion et d'action est ouvert à ceux qui acceptent le principe de la Commune. On peut librement mettre en cause les acteurs principaux de celle-ci ainsi que les actions du comité central. Par contre, la tolérance politique ne s'étend pas aux réfractaires. C'est ainsi que les militants des clubs et des associations d'arrondissements arrêtent et emprisonnent certains adversaires de la Commune. En plus des prêtres, les anciens policiers et les propriétaires sont des cibles prisées par les communards. Les instances politiques de base de la Commune sont plus que de simples lieux de discussion politique : elles sont des lieux d'action politique directe.

Les salaires des fonctionnaires et représentants de la Commune sont plafonnés de manière à ce qu'ils ne dépassent pas quatre fois le salaire moyen d'un ouvrier. (...) Parmi les renversements marquants se trouve la mise en état d'arrestation d'anciens policiers par des détenues politiques. La justice révolutionnaire nécessite parfois la détention de ceux qui ont porté l'autorité destituée. On peut également noter le rassemblement d'athées dans les églises, les discours anticléricaux prononcés depuis la chaire même du prédicateur ainsi que « le travestissement des idoles en effigies de cantinières ou de gardes nationaux ».

Enfin, l'égalité prônée par les communards suppose la triple destitution des classes dominantes : destitution politique, économique et sociale. Ce renversement reste sans doute le plus important effectué par la Commune de Paris. Ce qui explique peut-être en partie le torrent de haine et la soif de revanche déployés par la bourgeoisie lors de la semaine sanglante.

Enfin, la mise en place d'un Comité de salut public traduit la volonté d'inscrire la Commune dans la tradition révolutionnaire française. L'établissement d'un tel comité représente également une étape décisive dans l'histoire de 1871, car elle rompt l'alliance révolutionnaire entre ceux (majoritaires) qui souhaitent se doter de moyens radicaux et

autoritaires pour défendre la Commune et ceux (minoritaires) qui préfèrent une voie plus démocratique. (...) L'impulsion première en faveur d'un Comité de salut public provient du comité de vigilance du XIX^e arrondissement. Aucun club ni association ne se prononce contre l'idée d'un Comité de salut public ; plusieurs y sont même favorables. (...) De plu, la minorité démocratique se voit renvoyée des commissions de la Commune, notamment de la commission militaire. Le 15 mai 1871, ces derniers se retirent temporairement du conseil de la Commune et publient un manifeste expliquant leur opposition au Comité de salut public. Pour les minoritaires, « préoccupés de mesures sociales et antiautoritaires », l'établissement d'un Comité de salut public représente la centralisation des pouvoirs ainsi que la mise à l'écart de l'idéal démocratique que doit incarner la Commune. (...) Le peintre Gustave Courbet, membre minoritaire du conseil de la Commune, exprime (bien) l'impossibilité d'un retour en arrière ressentie par la minorité lorsqu'il affirme : « ... nous ressemblons à des plagiaires, et nous rétablissons à notre détriment une terreur qui n'est pas de notre temps. Employons les termes que nous suggère notre révolution ». Parmi les minoritaires se trouvent également des antirobespierristes, tel Jules Vallès (...)

(...) on peut penser la Commune (...) comme étant en proie à l'Un, à une volonté d'unification sous la figure de Comité de salut public. Le recours à cette dernière serait alors le début de la dégénérescence de la Commune en tant que régime politique libre. L'établissement d'un tel comité implique l'introduction de « chefs de la plèbe » et donc la *possibilité* d'une « Dictature ».

(...) le « secret » de la Commune suivant Marx est justement qu'elle est le « *gouvernement de la classe ouvrière* », c'est-à-dire la forme politique capable de « réaliser l'émancipation économique des travailleurs ». En tant qu'aboutissement de la lutte entre dominants et dominés ou entre ouvriers et bourgeois, la Commune de Paris représente la mise en place d'une administration politique dont les objectifs correspondent aux besoins des dominés. C'est pourquoi la Commune demeure une révolution contre l'Etat, mais non contre l'idée de gouvernement.

Le gouvernement communal ne souhaite pas diriger, comme le fait l'Etat *gubernator*, mais accepte qu'il y ait une réciprocité entre les instances gouvernementales et les instances démocratiques locales. L'expérience communale tient justement à l'idée d'une souveraineté qui ne se loge pas uniquement dans l'appareil gouvernemental mais qui s'exerce dans les associations et les clubs d'arrondissement. (...) G. Lefrançais (...) émet l'hypothèse que c'est justement cette tentative d'instaurer une configuration politique plébéienne qui a suscité la haine meurtrière des Versaillais exprimée lors de la semaine sanglante : « La Commune a démontré que le prolétariat était préparé à s'administrer lui-même et pouvait se passer de vous, alors que vous vous prétendiez seuls capables de « mener les affaires ». La réorganisation immédiate des services publics que vous aviez abandonnés en est la preuve évidente (...) La Commune a tenté de substituer l'action directe et le contrôle incessant des citoyens à vos gouvernements tous basés sur la « raison d'Etat », derrière laquelle s'abritent vos pilleries et vos infamies gouvernementales de toutes sortes. »

A la « raison d'Etat » et au « machiavélisme » primaire de l'Etat français à Versailles, la Commune oppose donc des formes d'organisation politique respectueuses de la condition politique humaine, c'est-à-dire des formes d'organisation qui sont avant tout soucieuses du grand nombre et qui permettent aux citoyens de prendre une part active aux instances décisionnelles. (...) parmi les indications que nous offre l'expérience communale quant au type de raison qui pourrait se substituer à la raison d'Etat, on peut dégager l'idée d'une

rationalité plutôt préoccupée par la justice que par le rendement économique ou par l'efficacité. C'est ce que l'exemple déjà mentionné de la suppression du travail de nuit des boulangers pourrait confirmer.

Partie III

La nature du lien humain

Plutôt que de politiser l'ensemble des sphères de la vie humaine comme le prétend une certaine vulgate contemporaine, la domination totalitaire veut mettre un terme à la politique en portant atteinte au lien humain, en s'acharnant contre les espaces entre les hommes. (...) En créant des espaces monumentaux, l'architecture totalitaire souhaite abolir la phobie du contact et susciter la volonté de fusion des hommes « en un corps compact ». (...) les régimes totalitaires *abolissent* la distance vitale entre les hommes. Prisonnier de sa compacité, l'homme se voit dépouillé de ce qui le sépare d'autrui.

VI Les sans-culottes : un lien politique de la fraternité

Etre sans-culotte implique alors « un sentiment de solidarité des membres du menu peuple (dépassant) les frontières entre salariés, artisans indépendants et petits patrons ». (...) (il faudra) attendre 1848 pour que la fraternité s'inscrive enfin, avec la liberté et l'égalité, aux frontons de la République. (...) « Il importe donc assez peu qu'elle ne figure pas dans les textes législatifs. Hors des déclarations officielles, elle est présente partout ». Son absence des textes officiels en révèle somme toute le caractère plébéen.

Suivant les termes de cette définition, la fraternité implique l'existence de rapports et de sentiments d'affection réciproques, mais aussi d'une vision collective (« fondus en masse ») et égalitaire de l'action politique. (...) Plutôt que de s'adresser à un inconnu en employant « Monsieur », les sans-culottes ont recours au titre de « Citoyen ». Ce titre est plus politique, mais aussi plus fraternel. (...) les sans-culottes militent pour que le « tu » remplace le « vous » dans le rapport à autrui.

Les 48 sections de Paris siègent de manière permanente, c'est-à-dire que les séances ne se lèvent jamais. Le contrôle des sans-culottes dans les sections dépend en grande partie de la composition socio-économique de la section. Plus la section est pauvre, plus les sans-culottes peuvent s'exprimer. Inversement, dans les sections riches, les modérés et autres adversaires politiques des sans-culottes détiennent les rênes du pouvoir local. Conséquemment à la permanence des sections, une décision peut être renversée suivant l'allégeance politique des participants à l'assemblée. Par exemple, un contingent important de partisans de la modération peut faire voter une mesure « modérée » l'après-midi, mesure qui est ensuite renversée par un contingent important de sans-culottes arrivé en fin de soirée.

C'est précisément pour assurer le contrôle des sans-culottes dans l'ensemble des sections parisiennes que la fraternisation est mise en avant. Celle-ci fonctionne comme une sorte d'appel à l'aide des sections où les sans-culottes sont minoritaires aux sections où ils sont majoritaires. La fraternisation consiste alors à « noyer » une section modérée sous la présence nombreuse de sans-culottes d'une autre section. Elle permet ainsi à une section sous contrôle modéré de basculer dans le camp de la plèbe. Dans la lutte entre Jacobins et

Girondins, la fraternisation renforce les assises politiques de la Montagne tout en fragilisant les partisans de la modération révolutionnaire que sont les Girondins.

La tactique de la fraternisation des sans-culottes se poursuit néanmoins par-delà la prise de pouvoir par les jacobins le 2 juin 1793 (...) L'efficacité de cette stratégie est telle qu'au terme de trois mois de combat contre les modérés, les sans-culottes réussissent à imposer leur volonté dans une majorité de sections parisiennes. (...) la fraternisation comporte également des rites et des gestes qui renouent avec l'idéal de fraternité : « baisers de paix, accolades, serments de rester unis, discours enthousiastes où l'on se congratule d'avoir terrassé « l'hydre du modérantisme » » ?

Par-delà l'influence diffuse, mais importante de la pensée de Rousseau, c'est-il pas possible de constater, dans l'importance accordée à la « fraternité-union-unité » chez les sans-culottes, un basculement du désir plébéien de liberté en désir de servitude ? (...) C'est dire que l'Un se profile dans la pratique politique des sans-culottes.

VII Les Jacobins anglais : un lien politique de la pluralité

VIII Les Communards : un lien politique de l'association

(...) l'action politique au fondement de la Commune met en place un lien humain régi par le principe de « l'association ». Par « association », il faut entendre l'avènement d'un principe de collaboration fondé sur l'égalité et qui refuse toute forme de hiérarchie. La Commune représente l'aboutissement d'un long travail du mouvement social et révolutionnaire qui, depuis 1830, cherche, selon P. Leroux, à établir l'être-ensemble moderne sur le principe de l'association. Or la spécificité de ce lien tient à l'acceptation de la division et du conflit au sein de l'espace public nouvellement établi.

Pour ces deux penseurs (Pierre Leroux et Pierre-Joseph Proudhon), l'association constitue une voie d'accès primordiale à l'émancipation du grand nombre.

(...) les élus de la Commune ne sont pas considérés comme des représentants pouvant imposer des décisions suivant leur propre volonté politique. Ils ne jouissent que d'un « mandat impératif », c'est-à-dire qu'ils sont les émissaires et non les représentants de la volonté populaire.

D'abord, l'influence de plusieurs penseurs se manifeste dans les déclarations et l'action des communards : H. de Saint Simon, P.-J. Proudhon, P. Leroux, Ch. Fourier, A. Comte, A. Blanqui ne sont que quelques-uns d'entre ceux dont les écrits alimentent l'action de la Commune. Ensuite, les acteurs de la Commune sont issus d'un ensemble diversifié d'associations politiques telles que l'Association internationale des travailleurs (A.I.T.), la Ligue d'union républicaine des droits de Paris, le Comité central de la garde nationale et les francs-maçons. (...) Le principe de l'association qui sous-tend le lien humain sous la Commune agit, dans cette situation d'éclatement, comme une variable commune susceptible de rallier le grand nombre sans pour autant effectuer la synthèse des différentes doctrines et approches. Le lien de l'association ne conduit ni à l'unité ni à l'indivision. Il assure une forme d'entente qui repose sur la reconnaissance des différences au niveau des idées et des approches.

Avec des clubs et des associations locales dans les arrondissements qui participent aux affaires publiques, la Commune demeure peut-être le régime politique le plus décentralisé de l'histoire politique récente. (...) Quant à son aspect antihierarchique, la Commune prône une conception politique fondée sur le mérite et non pas sur le clientélisme ou sur la filiation.

Enfin, la scission entre une majorité et une minorité au sein du conseil de la Commune relève également d'une reconnaissance de la division et du conflit. Particulièrement visible lors du débat entourant la désignation d'un Comité de salut public, la division majoritaire / minoritaire est consubstantielle à l'existence même de la Commune. En effet, dès le début des délibérations communales, des différences de sensibilités et d'orientations se manifestent au conseil. Le lien fondé dans l'association ne les a pas atténuées, mais il a néanmoins assuré une certaine collaboration entre les factions présentes au sein de la Commune. Ainsi l'association est-elle un principe qui permet le rapprochement de personnes différentes ; rapprochement qui préserve cette même différence. En définitive, le lien de l'association ne traduit pas une volonté d'indivision, mais témoigne d'une légitimation de la division et du conflit en politique. C'est pourquoi le lien politique sous la Commune se constitue dans une résistance permanente du désir de liberté face à son contraire, le désir de servitude.

Conclusion

(...) ce travail de mise en lumière du principe plébien appelle une suite qui se donnerait pour tâche d'analyser la persistance du désir plébien de liberté du XX^e siècle à nos jours.

L'isonomie, principe fondateur de la démocratie à ses origines grecques, désigne à la fois l'égalité des citoyens devant la loi *et* l'égal participation des citoyens dans l'élaboration de la loi. Or le désir plébien d'une isonomie pleine et entière peut sembler, dont ceux dont les horizons politiques se limitent à l'Etat de droit libéral, utopique. Bien au contraire, il indique plutôt l'extrême importance de celle-ci puisque son caractère utopique nous rappelle que la démocratie moderne ne se résume pas à la seule égalité des citoyens devant la loi.