

LA SCÈNE RÉVOLUTIONNAIRE ET L'OUVRIER ÉMANCIPÉ (1830-1848)

Jacques Rancière

Editions Kimé | *Tumultes*

2003/1 - n° 20
pages 49 à 72

ISSN 1243-549X

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-tumultes-2003-1-page-49.htm>

Pour citer cet article :

Rancière Jacques, « La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848) »,
Tumultes, 2003/1 n° 20, p. 49-72. DOI : 10.3917/tumu.020.0049

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Kimé.

© Editions Kimé. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848)

Jacques Rancière
Université Paris 8

La scène

Il n'y a pas de processus révolutionnaire. Il y a une scène révolutionnaire. Sans doute toutes sortes d'actions et d'enchaînements d'actions s'y présentent-ils auxquels on peut donner, en eux-mêmes ou dans leur composition, le nom de processus : techniques de prise du pouvoir, formes spécifiques de conflits, formes de manifestation, types de rapports entre les pouvoirs et la rue, entre le centre et la périphérie, etc... La Révolution justement consiste d'abord en cela : la prolifération du politique. Elle est le temps dans lequel « tout est politique ». Entendons par là non pas que tous les comportements, toute la vie, relèvent de regards ou de décisions politiques, mais le fait que la politique démultiplie à l'infini ses lieux et ses formes de représentation. L'évidence de ce qui lie les co-partageants de la communauté politique s'y représente partout, au plus près de chaque membre, sous son regard ou par sa parole. La révolution est ouverture : déclaration du nouveau à partir de quoi s'ouvre un espace agrandi de visibilité auquel le politique va pour un temps s'identifier. La révolution est d'abord la modification du visible liée à l'interruption brusque de la distribution normale des

pouvoirs et des prestiges, des droits de regard et de parole et des formes de symbolisation de leur exercice. Ce n'est pas exactement cette déchirure du symbolique que décrit Claude Lefort, pas non plus cet *ordo novus saeculorum* dont Hannah Arendt a repris l'énoncé. C'est plutôt une dispersion des attributs symboliques du pouvoir, des représentations du lien. Toutes les formes du *dire* et du *faire voir*, toutes les combinaisons de l'un et de l'autre (défilé, banquet, fête, théâtre, tribunal, etc...) s'y manifestent, s'y emploient à rendre visible en n'importe quel lieu, en n'importe quel sujet l'éclat du lien. La révolution n'est pas le *millenium*. Elle est l'éclat de l'interruption représenté dans l'éclat du lien.

L'éclat est règne de l'apparence et fatalité de la dispersion. Deux personnages au moins s'en désolent : le politique et l'historien, du moins dans leurs figures modernes. Tous deux posent le même postulat : la révolution est un processus ou elle n'est rien. Pour l'un et l'autre l'éclat, superficiel ou trompeur, du nouveau et de l'apparence doit être traversé dans deux directions qui permettent d'établir la consistance du changement. Il y a une direction spatiale : retrouver sous les événements spectaculaires, les discours et les parades, les formes qui les amènent au visible, celles dont les poids respectifs, les compositions et les conflits définissent la situation révolutionnaire : forces de classes, de groupes sociaux définissables dans leurs propriétés fondamentales, leur évolution, leur situation, leurs aspirations. Et il y a une direction temporelle : derrière la rupture visible qui s'opère en quelques heures ou quelques jours d'affrontement de rues (juillet 1830, février 1848), déterminer les causes : l'évolution des situations et des rapports de force qui la rendait nécessaire et probable, qui détermine les figures qu'elle peut prendre, la possibilité pour le politique de la conduire, et pour l'historien de représenter son fil conducteur.

Il se trouve que cette entreprise, recommandée par le réalisme politique comme par le sérieux scientifique, conduit généralement à une déception où le politique et l'histoire tantôt cumulent, tantôt échangent leur ressentiment. Le maléfice de cette révolution qui dévore ses enfants semble se poursuivre dans la façon dont la traversée des apparences révolutionnaires trahit ses propres servants. Derrière l'historien micheletiste qui

faisait voir l'apparence révolutionnaire comme l'apparition en personne de la patrie républicaine est venu l'historien social. Averti des distinctions marxistes — démocratie formelle et démocratie réelle, révolution bourgeoise et révolution prolétarienne — celui-ci dénonce l'unanimité du premier. Sous les éclats et la parade des acteurs révolutionnaires, il nous invite à retrouver les forces de classes alliées ou antagonistes qu'ils représentent. Mais derrière lui est venu l'historien révisionniste qui a décidé de le prendre à son propre jeu, celui de l'identification des classes. Patiemment il accumule les traits qui réfutent l'identification de l'acteur révolutionnaire (Girondins, sans-culottes, etc...) à telle classe ou fraction de classe (bourgeoisie d'affaires, petite bourgeoisie, prolétariat...). Et il conclut que, sur le terrain même où l'autre déterminait les causes et les forces du processus réel — celui des rapports de production et de propriété —, il ne s'est rien ou presque rien passé qui mérite l'épithète de révolutionnaire. Ainsi le démenti de la réalité à l'apparence se trouve-t-il à nouveau démenti. A la limite la manifestation révolutionnaire se réduit à un épisode, trompe-l'œil, aberration ou blocage par rapport à l'enchaînement des processus de transformation du corps social.

Logique paradoxale de la démystification : la recherche de ce qui s'est *vraiment* passé a pour limite toujours proche l'affirmation qu'il ne s'est *au vrai* rien passé. Lors même que l'historien positiviste fait de cette logique une arme de guerre contre l'« idéologie » marxiste, il poursuit encore le même mouvement par lequel, chez les pères fondateurs eux-mêmes, la réalité cachée derrière l'apparence se dissout à son tour en apparence. Le modèle en est donné par l'analyse en termes de classe de la Révolution de 1848 chez Marx et Engels. Le premier ne fait l'analyse de classe de la révolution qu'au prix de montrer chaque classe absente au rendez-vous, incapable d'accomplir sa tâche historique, décomposée ou transformée en sa propre caricature jusqu'au point où elles peuvent être en bloc escamotées par un fantôme. Et le second qui voyait en juin 1848 deux classes s'affronter en personne dans la rue tranche en 1851 : « Une révolution est un phénomène purement naturel qui

obéit davantage à des lois physiques qu'aux règles qui déterminent en temps ordinaire l'évolution de la société¹. »

Disons-le autrement : la révolution est le phénomène qui met en déroute la prétention scientifique à séparer l'apparence et la réalité, la forme et le contenu, la cause et l'effet, la force et la manifestation. La révolution est l'apparence qui ne se laisse pas séparer de la réalité. Elle est une forme nouvelle de *l'apparaître*. Le « jour nouveau » ou le « soleil levant » que célèbrent les proses du premier enthousiasme révolutionnaire ne relèvent pas de la simple naïveté qui croit le royaume de Dieu arrivé. Elles enregistrent une mutation effective du visible. L'écart de la « révolution » à la « révolte » tient d'abord à cela : une opération brutale de délégitimation a affecté le foyer traditionnel des pouvoirs et des prestiges, des regards et des paroles. Une lumière nouvelle organise la scène du politique, la position des acteurs, les usages de la parole, la distribution des rôles. Cette optique n'est ni la manifestation ni la dissimulation d'une biologie souterraine. Elle a ses règles et son histoire propres. On peut sans doute identifier en arrière ou au travers de la scène divers processus analysables en termes de forces ou rapports de force. Mais la révolution n'est pas le résultat, la somme, l'ensemble de ces processus. Elle est la scène qui les rend visibles dans leur co-appartenance, dans l'unité d'un même sens.

Les révolutions de juillet 1830 et février 1848 sont, à cet égard, exemplaires pour trois raisons. Tout d'abord, elles éclatent sur un terrain qui n'est pas celui de l'affrontement des forces sociales mais celui du droit de regard et de parole, de l'exercice du regard et de la parole (ordonnances sur la presse de 1830, banquets de 1848). Et l'aisance de leur succès « militaire » tient à la puissance de l'opération de délégitimation que l'affrontement met à nu. Des souverains se trouvent désarmés le jour où le coup de force qu'ils tentaient pour définir ce qui peut être dit et vu se retourne contre eux, où ils découvrent que la puissance qu'ils croient exercer légitimement ne tient plus au corps de leur souveraineté, que le foyer virtuel de cette puissance n'est plus le souverain mais le public et que la sûreté même des forces de

1. Engels à Marx, 13 février 1851, *Correspondance Marx-Engels*, Editions sociales, 1971, tome II, p. 143.

maintien de l'ordre est rendue douteuse par ce divorce. Le souverain s'effondre devant la brutalité de cette révélation : sans le savoir, il a exercé sur le *voir* et le *dire* un pouvoir que le regard public ne lui *voit* plus, ne lui reconnaît plus. Sans doute les dictateurs de l'avenir sauront-ils se passer de cette reconnaissance. Mais la science moderne des moyens de consolidation du pouvoir et de contrôle des populations est encore dans son enfance. Et surtout un souverain ne gouverne pas par ce qu'il sait, il gouverne par ce qu'il est. Il ne survit pas à la manifestation qu'il ne l'est plus, à la découverte qu'il est nu.

L'exemplarité de cette manifestation tient au second caractère marquant des révolutions de juillet et de février : elles se situent dans la pure opposition de la république et de la monarchie. Elles n'imaginent pas à la république d'autre fin qu'elle-même. La république n'est pas le moyen de rendre possible un contenu de la révolution qui excéderait sa forme. L'acte de la révolution est tout entier dans la forme républicaine. La forme républicaine n'est pas d'abord un ensemble de dispositions constitutionnelles. C'est d'abord un dispositif de visibilité ou de reconnaissance : une manière pour les citoyens de proclamer l'accès de tous à la lumière, de se regarder les uns les autres et de considérer le lien de leur communauté. La question du « contenu » de la république n'est pas celle du rapport de l'instrument à la fin, elle est celle de l'extension de la forme. La république est-elle simplement république ? Est-elle république démocratique ? République démocratique et sociale ? Il s'agit de savoir ce à quoi la forme républicaine engage ou n'engage pas, ce que prescrit la façon nouvelle de regarder les co-partageants de la communauté politique, jusqu'où s'étend la scène républicaine. Il s'agit par exemple de savoir si et sous quelle forme (organisation du travail, droit au travail...) la sphère du travail est comprise dans l'espace public républicain. Proclamer la république démocratique et sociale, ce n'est pas simplement dire que la république doit servir les intérêts des travailleurs. C'est poser que la représentation de ces intérêts ne se distingue pas de cette présence du peuple à lui-même qui est identique à la forme même de la république. Ce n'est pas proposer un contenu supplémentaire à cette forme, c'est poser que cette forme est plus par elle-même que la constitution et le

gouvernement républicains, qu'elle est la permanence de la révolution, la permanence des principes de reconnaissance et de publicité. Demander l'*organisation du travail*, ce n'est pas demander son étatisation, mais sa républicanisation : sa soumission à la justice des règles publiques, à des conventions qui comportent reconnaissance mutuelle. L'exploitation du travail était liée à son obscurité : obscurité d'un système de relations de travail qui échappe au regard public, obscurité d'un travailleur dépendant unilatéralement d'un regard du maître qui ne le voit même pas. L'émancipation du travail est alors la stricte conséquence du principe républicain qui destitue tout regard souverain et tout pouvoir secret pour imposer la visibilité égale des rapports réciproques de l'espace public.

Naturellement cette « pureté » de la manifestation révolutionnaire ne ressortit pas à la création *ex nihilo*. Elle a une histoire. Mais cette histoire a peu à voir avec celle de l'évolution des conditions économiques ou des rapports sociaux. La pré-histoire de la révolution de 1848, ce n'est pas la crise économique, ce ne sont pas les émeutes de Buzençais ou du Faubourg Saint-Antoine. Sa préhistoire, c'est la trace d'une autre révolution, d'une autre ouverture, celle de juillet 1830, laquelle elle-même est impensable sans la révolution de 1789. Troisième trait marquant : 1830 et 1848 sont des révolutions de la répétition. N'entendons pas par là les simples effets de parodie recensés par Marx ou Blanqui en 1848. Entendons par là qu'elles se situent dans l'histoire d'une ouverture. Le nouveau a déjà eu lieu. La république manifestée dans les rues de juillet 1830 peut avoir été confisquée dans les lieux où s'exercent les techniques de passation et de reproduction du pouvoir, son histoire propre n'en continue pas moins. Et si les grèves ou les mouvements sociaux des années 30 et 40 préparent la révolution de 1848, ce n'est pas tant parce qu'ils accumulent des griefs, mobilisent des forces, forment des combattants, etc... C'est dans la mesure où inlassablement ils se pensent, se déclarent, se manifestent dans l'éclairage des « jours de juillet », en scandent la répétition, improvisent sur son thème de nouvelles variations, inventent la ligne de son avenir.

Les hommes de la lumière

« Citoyens, frères et compagnons, assez longtemps nous avons vécu dans l'oubli, assez longtemps le secret enveloppa nos associations corporatives, assez longtemps nos pensées restèrent ignorées, nos sentiments méconnus, nos plaintes sans écho. Depuis l'origine des siècles, nos générations passent et se succèdent sans laisser d'autres traces que les monuments sortis de nos mains laborieuses. L'histoire, si prompte à illustrer les noms des conquérants dévastateurs, est muette pour les travailleurs qui réparent les maux que le glaive a causés. En vain avons-nous soumis les éléments, multiplié les découvertes, accumulé les prodiges pour le bien-être et la gloire de la société humaine, le monde ne nous connaît pas. Il a recueilli le fruit de nos efforts, il s'est agrandi par notre concours, éclairé à notre contact, nourri de toute notre vie ; et il n'a pas voulu nous connaître et il a laissé s'accomplir sans éclat, dans nos flancs déchirés, le mystère douloureux de la production !

Si depuis vingt années à peine, les producteurs commencent à sortir de cette obscurité séculaire, c'est que quelques travailleurs ont eux-mêmes pris la parole en faveur de leurs compagnons ignorés². »

Difficile, en lisant les termes de cet « Appel aux travailleurs » publié en 1851 par les sociétaires de la Presse du Travail, de ne pas évoquer ce texte de l'un des fondateurs de la république américaine commenté par Hannah Arendt dans *l'Essai sur la Révolution* : « La conscience du pauvre est claire ; pourtant il a honte... il est dans la nuit comme il le serait dans un grenier ou dans une cave. On ne le désapprouve pas, on ne lui reproche rien ; simplement, on ne le voit pas... »³. Hannah Arendt dit citer ces lignes de John Adams à cause de leur caractère exceptionnel. « Cette conviction que l'obscurité plutôt que le besoin est la plaie de la pauvreté est extrêmement peu répandue dans la littérature moderne », assure-t-elle, en expliquant que seul un homme politique et un penseur lui-même

2. Texte cité par Rémi Gossez, *Les Ouvriers de Paris*, La Roche-sur-Yon, 1967, p. 357.

3. John Adams, *Discourses on Davila*, cité par Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, 1967, p. 97.

à l'abri de la misère pouvait atteindre à cette compréhension qui « ne pouvait absolument pas être partagée par les pauvres eux-mêmes » et pouvait ainsi difficilement « exercer une quelconque influence sur la tradition révolutionnaire⁴ ».

On voit bien ce qui fonde l'assurance de Hannah Arendt quant à la rareté de ce « savoir privilégié » et à l'impossibilité pour les pauvres eux-mêmes d'y avoir accès. A ce prix seulement se maintient la claire distinction de l'action de l'œuvre et de la vie, le fragile mythe politique d'une aristocratie des égaux fondée sur la stricte relégation des nécessités de la vie dans l'obscurité de l'espace domestique et menacée par l'irruption des hommes du besoin, apparaissant comme tels sur la scène réservée à l'éclat des actions et des paroles. Or cet « Appel aux travailleurs » met un désordre inextricable dans ce bel édifice. A la place de l'alternative (la conscience du besoin *ou* celle de l'obscurité) apparaît une conséquence qui met à la place décisive le terme supposé « absent »: l'abandon des travailleurs dans la détresse du besoin est la conséquence d'une non-reconnaissance, d'une relégation dans l'obscurité. Et il est bien vrai que la dénonciation de cette obscurité prête à double interprétation : est-ce simplement le travailleur qu'il faut rendre au jour de la chose publique ? Ou est-ce la production qu'il s'agit de mettre à la place du roi ? Mais d'une part cette duplicité est exactement symétrique de la duplicité de la pensée arendtienne qui commande la relégation dans l'ombre des nécessités de la « vie » ; d'autre part le privilège de l'une ou l'autre interprétation est justement la conséquence des événements de la scène révolutionnaire. Au départ, au moins, une chose est sûre : la sortie de l'abandon est rendue possible d'abord par la démarche de ceux qui ont su s'arracher à la sphère du besoin, se tourner par leur propre effort vers la lumière. Cette conversion singulière d'individus qui, en changeant le foyer de leur visée propre, inventent un avenir nouveau de la communauté porte un nom qui est, au XIX^e siècle, le maître-mot de l'espérance ouvrière et révolutionnaire. Ce mot est celui d'émancipation. Celui qui, dans l'intervalle de deux interprétations, se fait le témoin privilégié du jour et le porteur de l'avenir, c'est l'ouvrier émancipé.

4. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 98.

Etudier cet ouvrier émancipé sur sa scène, dans son temps, exige que l'on renonce à un certain nombre de schémas sociologiques ou ethnologiques qui en feraient le porteur d'une culture du groupe ou l'expression d'un milieu. L'ouvrier émancipé ne représente pas un groupe ou un milieu. Il s'en sépare pour lui proposer un autre avenir. Il n'est pas un ouvrier d'avant-garde, un travailleur qualifié, un artisan d'élite. Toutes les tentatives pour fonder la conscience militante dans une culture ouvrière, enracinée dans la pratique de travailleurs qualifiés et fiers de l'être, plaquent des inférences *a priori* (un ouvrier est un homme dont la pensée suit la main, dont la vision du monde réfléchit la pratique professionnelle) sur des réalités pliées de toute force à ces préjugés. Ainsi, en constatant la prédominance des ouvriers tailleurs et cordonniers dans les mouvements idéologiques, politiques et sociaux du temps, on en a conclu sans rire que leur particulière qualification et fierté professionnelle les mettait à l'avant-garde de l'artisanat qualifié et conscient, au mépris de la réalité des conditions d'exercice de ces métiers, des trajets sociaux dans lesquels ils s'inscrivaient, des motivations de leurs acteurs, de leur considération réelle dans l'échelle des valeurs ouvrières et de la tradition multiséculaire qui fait de la cordonnerie le métier ignoble entre tous.

J'ai proposé ailleurs d'autres explications de cette prédominance⁵. Mais, en tout état de cause, la pensée de l'émancipation ne relève pas d'une histoire du travail, elle relève d'une histoire du regard. Emancipation signifie conjointement promotion à la visibilité et promotion à l'intégralité des pouvoirs de l'être parlant. Il y a des ouvriers émancipés dans tous les métiers et à tous les degrés de qualification et de fortune. Un ouvrier émancipé est un ouvrier qui a découvert qu'il n'était pas seulement un être de travail et de besoin, pas seulement une fraction d'une masse considérée par son nombre et son poids, mais un être intellectuel, un individu qui réfléchit sur ce qu'il fait et communique à d'autres cette réflexion. Cette communication peut prendre plusieurs formes, souvent combinées : propagande politique, écriture poétique, prédication apostolique, science

5. Jacques Rancière, « *The Myth of the Artisans* » in *Work in France* éd. Steven L. Kaplan et Cynthia Koepp, Cornell University Press, 1986.

sociale, invention de machines et procédés, médecine parallèle... Une de ces « compétences » va rarement sans une ou deux autres. Toutes participent d'une même entreprise de réhabilitation intellectuelle. A la veille de 1830 deux théoriciens marchant en-dehors des sentiers officiels ont fixé le sens de cette réhabilitation, le sens de l'émancipation intellectuelle. C'est d'abord Ballanche, le visionnaire : l'émancipé est pour lui le plébéien qui sort de l'obscurité anonyme, se nomme, se reconnaît le signe de l'intelligence et oblige le patricien à lui parler et à traiter avec lui. C'est ensuite Jacotot, le pédagogue anti-pédagogue : l'émancipé est pour lui l'homme qui prend conscience de ce qu'il fait et de ce qu'il est dans l'ordre social, qui reconnaît l'identité de la puissance intellectuelle dans la diversité de ses manifestations et s'engage dans le travail interminable de vérification de l'égalité des intelligences⁶.

L'ouvrier émancipé est un ouvrier qui a « vu le jour ». Il y a deux expériences exemplaires de cette illumination. C'est d'abord l'illumination individuelle, le hasard de la rencontre — l'initié présent dans l'atelier, le livre dépareillé à l'éventaire du bouquiniste, une porte ouverte pour voir, quelques mots entendus déchiffrés au passage... — qui donne accès à la grande parole : celle des poètes, des philosophes ou des prêtres de quelque religion ancienne ou nouvelle, révélant au jeune travailleur tout ce que peuvent les mots pour faire partager aux hommes la communauté des pensées et des émotions et lui découvrant la part qu'il peut avoir à cette puissance. C'est aussi l'illumination collective : le soleil de ces jours de juillet où les hommes du peuple ont fait en commun l'expérience de leur communauté, ont fait exister le peuple non point comme rassemblement furieux des misères et des révoltes mais comme puissance de la communauté qui ne connaît plus la division des castes.

L'émancipé est celui qui vit dans la coïncidence de ces deux jours, dans l'effort pour faire coïncider — pour lui et pour tous — la découverte singulière de l'émancipation intellectuelle et l'expérience fugace des grands jours de l'émancipation collective, la lumière dans la nuit de chacun et le soleil de juillet.

6. Jacques Rancière, *Le Maître ignorant*, Fayard, 1987.

Il est l'homme qui essaie de vivre à la hauteur de cette lumière et d'amener ses frères jusqu'à cette hauteur où l'on peut connaître la lumière et en jouir. L'émancipation est l'acte singulier qui correspond à l'ouverture publique de la révolution, qui la prolonge et la prépare. Elle non plus ne connaît pas la séparation du moyen et de la fin. Elle est sa fin à elle-même. L'émancipé n'est pas d'abord quelqu'un qui milite pour une cause, il est d'abord quelqu'un qui change sa manière d'être, qui opère une stylisation de sa conduite. L'émancipation ne connaît pas pour autant la séparation de l'individuel et du collectif. La lumière ne se divise pas. La même puissance réside dans l'effort individuel pour avancer dans la connaissance, dans l'ardeur à propager les idées émancipatrices, dans le dévouement pour conduire une grève ou organiser une association. Et elle ne permet pas à l'émancipé de se retirer dans la seule jouissance de la lumière découverte en laissant à ceux qui se satisfont de la vie matérielle le sort qu'ils méritent. La même lumière éclaire et brûle, la jouissance de l'émancipation oblige à la douleur du sacrifice.

C'est dire que la pensée de l'émancipation oblige à remiser les idées et les images simples qui composent les concepts canoniques de *prise de conscience* et de *lutte des classes*. L'émancipation n'est pas la prise de conscience de la situation faite au travailleur exploité, la connaissance acquise du mécanisme de cette exploitation. Elle n'est pas la prise de conscience d'une évolution historique portant un nouveau monde industriel et social. Elle n'est pas la reconnaissance des moyens propres à passer de la situation présente à celle qui sera. Il n'y a au principe de la souffrance ouvrière nul secret. Les mécanismes de l'exploitation et de la plus-value sont exposés dans les brochures et journaux ouvriers sans qu'il y ait besoin ni d'attendre la venue de la science ni de crier au génie précurseur. Ces choses-là sont bien connues. Ce qui, en revanche, ne va pas de soi et doit être connu, c'est qu'elles ne sont pas la seule réalité. Elles sont la loi du monde matériel, des intérêts matériels. Toute la question tient dans l'invocation que les journaux des ouvriers émancipés adressent continuellement à leurs frères : êtes-vous *seulement* des êtres matériels ? Voulez-vous *seulement* vivre la vie *abrutissante* des intérêts matériels où le simple assouvissement égoïste des besoins se soumet fatalement à la loi

égoïste de l'exploitation ? Ou bien, vous reconnaissez-vous une autre destinée - celle des êtres doués de la puissance intellectuelle et morale - et un autre lieu - la République des égaux ? L'adhésion particulière à tel ou tel système de réorganisation sociale et la foi indistincte dans le progrès salvateur présupposent cette reconnaissance première de soi et des autres comme appelés à une autre destinée que celle de l'égoïsme et de l'exploitation.

L'émancipation est la puissance en acte de l'égalité des êtres intellectuels. Elle n'est pas et ne peut pas être la puissance d'une classe, adéquate à ses propriétés constitutives ou aux caractéristiques de son combat contre une autre classe. Toute classe appartient au passé, appartient au temps de la domination. Une classe est une caste, un ensemble d'hommes parqués à l'intérieur d'une certaine désignation, d'un certain regard. Parcage qui se matérialise dans le *coin* où les ouvriers peintres parisiens attendent qu'on vienne les embaucher ou dans la *cage* où les chefs d'atelier lyonnais attendent pendant des heures de l'ouvrage ou leur paiement de négociants ou de commis dont ils sont séparés par des grilles. Proclamer la lutte des classes, c'est se reconnaître comme une classe, se dénier le droit à l'égalité. Inlassablement le discours de l'ouvrier émancipé proclame à l'inverse : *il n'y a pas* de classes, leur proclamation est l'acte de la domination qu'il faut réfuter. Le journal des tisserands lyonnais qui proteste contre la cage et ouvre un concours pour remplacer le nom ridicule de *canut* martèle ce refus « la société est partagée en deux classes, les prolétaires et les hommes de la propriété, voilà ce qu'on ne cesse de répéter aujourd'hui. Nous l'avons dit pour nous servir des termes usités ; mais telle n'était pas notre conviction [...]. Nos lois condamnent cette erreur et puisque tous les citoyens sont égaux devant elles, le pauvre et le riche ne forment donc pas deux classes dans le même peuple⁷. »

Dans ce qui existe d'espace public entre deux révolutions, le travail de l'émancipation est de prouver inlassablement, par la parole et par l'action, l'inanité de tout discours et de toute pratique fondée sur le partage des classes. Pour être exemplaire, pour s'inscrire dans l'ouverture de juillet, tout mouvement doit se

7. *L'Echo de la Fabrique*, n° 27, 6 mai 1832.

construire comme une preuve. Arrêter le travail, empêcher ceux qui voudraient le continuer ou le reprendre peut être nécessaire. Mais cela ne prouve rien. Ce n'est encore que force matérielle contre force matérielle, un conflit du travail, non un moment de l'émancipation. Pour prouver, il faut d'abord donner ses raisons et ses chiffres, réfuter ceux des autres, établir que les siens sont fondés en droit et en fait. Il faut conduire le mouvement en prouvant qu'il est celui d'hommes agissant par dévouement individuel, discussion publique et discipline collective. Il faut l'accompagner d'une attention au discours de l'autre qui relève dans ce discours tout ce qui peut être montré faux (dans les comptes ou dans l'énoncé des faits) et, plus encore, tout ce qui contrevient aux règles de la discussion raisonnable et aux principes d'égalité citoyenne. Il faut à l'occasion montrer que les règles d'égalité auxquelles on obéit peuvent aussi être mises en pratique dans le domaine même de la production. L'atelier national ou le restaurant coopératif fondés à l'occasion de telle ou telle grève ne sont pas des embryons d'« autogestion » ou de « pouvoir ouvrier ». Ils sont la démonstration que l'atelier et la vie économique relèvent eux aussi de l'empire de la citoyenneté, que la puissance de l'égalité peut y devenir puissance du travail et qu'en conséquence sont dus aux travailleurs ces « rapports d'indépendance et d'égalité avec les maîtres » demandés en 1833 par les ouvriers tailleurs parisiens⁸.

Demander l'égalité avec les maîtres, c'est poser le caractère double du rapport maîtres/ouvriers. La dépendance de l'ouvrier par rapport au maître qui procure l'ouvrage est une chose. Mais, à côté de ce rapport inégal, ou plutôt en deçà de lui, se tient la relation égalitaire, la déclaration républicaine qui est la trace dans la Charte monarchique de la révolution confisquée de Juillet : tous les Français sont des citoyens libres et égaux devant la loi. Au système de relations sociales qui s'engendre à partir de la dépendance on peut et doit opposer un autre système de relations sociales qui est l'actualisation du principe républicain : des règles de négociation qui aboutissent à une objectivation des prestations entre celui qui est propriétaire de

8. Sur ces aspects de la grève des tailleurs parisiens de 1833, cf. les brochures de Grignon et Bannet, reproduites in A. Faure et J. Rancière, *La Parole ouvrière*, U.G.E., 1976.

son capital et celui qui est propriétaire de son travail sur la base d'une reconnaissance mutuelle, des règles de comportement quotidien qui rendent devoir pour devoir et hommage pour hommage, comme il sied dans une société policée d'hommes égaux. Le mouvement de l'émancipation n'est pas la lutte d'une classe contre une autre, il est la lutte de l'égalité contre l'inégalité. De par son principe même cette lutte épouse une stratégie classique : imposer à l'ennemi son terrain, convoquer l'inégalitaire sur le terrain de l'égalité, lui démontrer que ses façons de parler et de faire, en contredisant l'égalité inscrite dans le pacte communautaire, se trompent de temps et de lieu, présupposent un espace monarchique qui a perdu toute source de légitimité. Naturellement, prouver sa raison n'a jamais obligé l'autre à la reconnaître et l'adversaire peut toujours se dérober là où il est convoqué et emporter la victoire par d'autres armes. Mais une grève perdue est une chose dans l'histoire du travail, un procès où la partie adverse s'est dérobée en est une autre dans l'histoire de l'émancipation.

C'est dire que la pratique de l'émancipation se situe aussi en deçà du partage séparant le politique et le social. Ce partage est toujours second, il est l'interprétation d'une déception. L'égalité sociale à laquelle travaille l'ouvrier émancipé ne s'oppose pas à l'égalité juridico-politique comme le réel au formel. Elle est l'extension du rapport républicain, le travail pour le rendre effectif dans l'ensemble des rapports de l'espace public comme du travail ou de la vie quotidienne, partout où, dans des manières de dire, de voir et de faire, se joue un rapport qui peut être soit égal soit inégal. Cela ne veut pas dire que l'ouvrier émancipé ne soit pas constamment écartelé par les polarisations du terrain où se situe son activité, celui de l'opinion publique progressiste : d'un côté les purs républicains veulent circonscrire la république dans les formes du gouvernement représentatif et l'action émancipatrice dans les techniques éprouvées — douces ou violentes, parlementaires ou insurrectionnelles — de la prise et de l'exercice du pouvoir. De l'autre les purs théoriciens du socialisme disent secondaire la forme du gouvernement et seul important le contenu de l'action sociale, l'application de la science seule capable de transformer en réalité solide les rêves de l'ouvrier émancipé. L'ouvrier émancipé doit répondre aux

sollicitations sur ce terrain, affirmer avec le saint-simonien ou le fouriériste qu'aucune transformation sociale n'est à attendre d'un coup de main heureux, mais affirmer aussitôt contre lui qu'il n'y a pas plus à attendre d'une science sociale qui se proposerait autre chose que la réalisation des trois principes républicains. L'histoire des relations complexes entre ouvriers émancipés et chefs d'écoles utopistes le manifeste : pour les premiers, la République est la véritable utopie, le lieu où tout est possible, la forme infinie de sa propre transcendance. Et ils savent au besoin obliger leurs chefs, selon l'adage connu, à suivre leurs troupes sur ce terrain. « J'ai toujours dit que République et Communisme, c'était absolument la même chose »,⁹ proclame Cabet dans l'enthousiasme du printemps 1848. Bien évidemment le chef des Icariens n'avait jamais proféré une telle hérésie. Mais il est porté là par des auditeurs dont cette hérésie a toujours été la foi véritable. Le divorce de la république et du communisme, du politique et du social viendra plus tard quand l'ouvrier émancipé aura traversé l'expérience la plus douloureuse : celle du *dédoublement* de cette république qui réunissait les contraires, dédoublement matérialisé quand l'affrontement de part et d'autre des barricades de Juin 1848 aura posé à l'ouvrier émancipé la question de sa passion : faut-il prendre les armes contre le gouvernement républicain ou le défendre avec les ennemis de la république ?

La république dédoublée

« La révolution nous a pris au dépourvu et tout au plus avons-nous le temps de nous entendre et de nous connaître pour assurer le triomphe de la démocratie dans les prochaines élections¹⁰. »

C'est ainsi que les délégués ouvriers à la Commission du Luxembourg s'adressent à leurs commettants au cœur de la bataille électorale, au moment où ces hommes délégués par les corporations ouvrières à une commission chargée d'étudier les

9. Cabet, *Discours à la Société fraternelle centrale*, 8^e séance, 10 avril 1848.

10. « Les Délégués du Luxembourg à leurs commettants » in R. Gossez, *op. cit.*, p. 250.

« questions du travail » s'avisent que la représentation des « intérêts du travail » est en fait suspendue à une représentation politique du peuple dont le succès dépend d'une « connaissance de soi » dont le peuple n'a pas le *temps*.

« Nous avons été pris au dépourvu... à peine avons-nous le temps... ». Cette déclaration est d'abord un constat pratique : ceux qui n'avaient avant Février 1848 ni qualité d'électeurs, ni possibilité de se réunir et de s'associer sont démunis en face des privilégiés qui ont de longue date, avec les moyens de « se connaître », l'art de « faire » des élections. Mais ce simple retard renvoie à un problème plus fondamental : dans quelle mesure, de quelle façon l'ouvrier émancipé est-il le contemporain de la révolution ? Sans doute a-t-il intériorisé les propriétés de la lumière révolutionnaire, porté sa permanence. Le temps de l'émancipation est le prolongement, la dilatation des propriétés du *jour* révolutionnaire. Mais comment peut-il se resserrer à nouveau, se faire contemporain de la brusquerie de la révolution nouvelle ? Le problème de coïncidence est aussi celui du sujet de la révolution. L'acteur de la révolution, celui devant lequel s'effondre le pouvoir délégitimé, celui qui réalise en un jour le long rêve de l'ouvrier émancipé, c'est le peuple. Le peuple est l'opérateur de l'ouverture par laquelle advient la lumière et s'ouvre l'infini des possibles porté par la République. Comment maintenir cette présence du peuple ? Comment garantir que cette présence reste bien celle de la lumière nouvelle, que le peuple reste bien semblable à soi, à la hauteur de son acte inaugural ? Trois coïncidences apparaissent ainsi problématiques : celle de l'ouvrier émancipé avec le peuple, celle du peuple avec lui-même, celle du temps de l'émancipation avec le temps de la révolution. Comment cette triple coïncidence est-elle possible ? Et comment peut-elle à son tour coïncider avec les calculs à court, moyen et long terme, avec les avancées et les stabilisations, les attentes et les décisions de l'art politique ? Y a-t-il une politique de l'émancipation ?

La question peut se résumer en 1848 autour de la représentation du peuple. Avant même toute question théorique sur le fait de savoir si le peuple est représentable, il faut partir de ce fait : le suffrage universel est une nouveauté absolue, le peuple est pour la première fois convoqué à *se* représenter. Ce

qui en général se représente, ce sont des intérêts et, par définition, le peuple est la suppression de tels intérêts, la suppression des castes et des multitudes particulières. Les grandes journées où le peuple se fait reconnaître sont celles où il se présente en personne : *le* peuple, dans les combats de juillet 1830 ou de février 1848, s'impose comme l'existence immédiate de son propre concept : il est la suppression des castes, la suppression aussi de la distance entre les deux manières dont le peuple est ordinairement nommé, comme concept du détenteur de la souveraineté ou comme image de la population laborieuse et souffrante. Il est le concept présent, la multiplicité réelle effectivement ramenée à l'unité, la multitude disciplinée par une règle, une vertu qui lui est immanente. Dans *ce* peuple l'ouvrier émancipé peut reconnaître l'acteur victorieux de son long combat, il peut s'y fondre comme dans son élément, son sol natal et sa terre promise enfin réconciliée. Mais le problème aussitôt se pose : comment maintenir dans l'exercice du suffrage universel, dans l'exercice de la représentation, cette présence indivisible par laquelle il y a peuple. Hors de cette présence perpétuée, l'abstraction glorieuse se sépare à nouveau de la présence laborieuse et souffrante, le peuple des barricades se dissout en individus et en multitudes particulières qui retournent à leurs anciens égoïsmes et à leurs anciens liens de dépendance et laissent le soin de leur représentation à ceux qui, de longue date, s'entendent et se connaissent — au prix même de quelques querelles de partis : ceux qui savent en même temps représenter des intérêts et incarner des attributs collectifs ; ceux qui ont, ensemble ou séparément, l'habitude de faire travailler les ouvriers à leur profit, de leur parler ou de parler en leur nom, de s'occuper de leurs souffrances et de leurs querelles individuelles ou collectives, en bref, de les patronner aux divers sens du mot.

Est-ce à ces hommes, demandent en mars et avril 1848, les journaux des ouvriers émancipés, qu'un peuple à nouveau décomposé en multitude va confier *sa* représentation, est-ce eux dont il va reconformer, rebaptiser le privilège ? Réponse exemplaire de l'éditorial du premier numéro de *La République*, « organe des intérêts du peuple » publié à Lyon : « Oh non, le peuple chargera de le représenter ceux qui, vivant de sa vie, souffrant de ses douleurs, sauront comprendre, parce qu'ils les

sentent comme lui, les besoins de toutes sortes auxquels il faudra bien, quoiqu'on veuille, donner satisfaction.

Mais il faut pour cela que le peuple se connaisse et il l'apprendra en se fréquentant lui-même dans les clubs qu'il veut et va fonder¹¹. »

La réponse est exemplaire d'abord par le nœud singulier qu'elle établit entre une relation transitive facile à exprimer et une relation réflexive énigmatique. Relation transitive simple : le peuple doit choisir pour représentants ces ouvriers instruits qui sortent de ses rangs, qui à la fois connaissent ses souffrances et sauront exprimer adéquatement ses plaintes et ses vœux. Mais pour que cette relation simple s'accomplisse, il faut que le peuple « se connaisse », qu'il « se fréquente » dans les clubs qu'il « veut » fonder. Ne pourrait-on inviter plus simplement le peuple à venir dans les clubs que les ouvriers émancipés fondent ou auxquels ils s'associent, à les écouter et à se rassembler autour de leur candidature ? Le journaliste ouvrier pourtant ne fait pas de simples fleurs de rhétorique. De fait, la simple relation transitive passe par le détour d'une « connaissance de soi » du peuple où l'abstrait se mêle au concret, le temps de l'émancipation à celui de la révolution, les raisons du peuple fondateur à celles du peuple souffrant et le rapport de l'émancipé au peuple au rapport du peuple à lui-même.

Essayons de démêler quelques fils de l'écheveau :

1. En droit le peuple n'est ni souffrant ni travailleur. Le peuple, c'est la collectivité, l'instance de la souveraineté qui n'est telle qu'en ignorant les besoins et les souffrances particuliers, les divisions et les castes. Mais cette simplicité se trouve en 1848 doublement décalée. D'une part — et ce, grâce au travail de symbolisation effectué par les ouvriers émancipés —, la présence du peuple « en personne » se donne à voir comme elle ne l'avait jamais encore fait, comme apparition à la lumière de ceux dont l'obscurité entretenait les souffrances ; d'autre part l'instauration du suffrage universel fait apparaître un clivage entre ce peuple et les spécialistes de la représentation des intérêts, les « spécialistes » des intérêts et de la représentation.

11. *La République*, n°1, 2 mars 1848.

La représentation *propre* du peuple vient alors d'identifier à la représentation spécifique de ces obscurs qui ont, de tous temps, donné leur travail pour le profit des autres.

2. Cette multitude doit donc prêter son oreille et donner sa voix à ceux qui, souffrant de ses souffrances, sauront le représenter. Le raisonnement est simple mais spécieux. Souffrir ne donne pas de droit. Ce qui qualifie les ouvriers émancipés pour représenter leurs frères, c'est qu'ils sont pour leur compte sortis du cercle obscur de la souffrance et de la réclamation, qu'ils ont pris conscience d'eux-mêmes comme êtres intellectuels, choisi le labeur de l'étude et le risque de l'apostolat. Ce qui les qualifie, c'est qu'ils sont *différents* de la multitude souffrante, qu'ils ne souffrent pas *comme elle*. Ce qui les qualifie, c'est qu'ils ont représenté le peuple dans son absence, porté seuls le principe que les nouvelles journées du peuple ont fait triompher. Vérité impossible à dire au peuple, non par ruse ou lâcheté, mais parce que *précisément* l'œuvre de l'émancipé et l'œuvre du peuple *ne sont pas contemporaines*, parce que les deux acteurs ne sont jamais exactement en face l'un de l'autre, que lorsque l'émancipé se met à parler au peuple, c'est que déjà, d'une certaine façon, le peuple s'est retiré, a commencé à se dissoudre. En face de l'ouvrier émancipé qui écrit dans *La République* et prend la parole dans les clubs lyonnais, il y a une multitude virtuellement décomposée où les ouvriers émancipés sont pris dans la masse de ces travailleurs entraînés par la fièvre de février, qui sont « républicains de cœur » mais non encore « de tête », qui n'ont pas accédé individuellement à la lumière de l'émancipation intellectuelle. C'est pourquoi ils sont toujours menacés d'agir à nouveau à l'ancienne manière, de déchoir de leur propre hauteur pour faire confiance aux aristocrates affublés des insignes nouveaux du peuple et de la république. Ce qu'il faut établir, c'est la confiance du peuple en ses représentants naturels, les ouvriers émancipés, ce qui peut aussi se dire confiance du peuple en lui-même : confiance en la capacité intellectuelle que tout homme du peuple, qui a pris conscience de ce qu'il est fait et de ce qu'il est, peut acquérir, confiance en la capacité des hommes égaux.

3. Forme privilégiée de la présence à soi, de la confiance en soi du peuple, le club est donc deux choses à la fois. D'une

part il est la scène maintenue de l'ouverture, le maintien du peuple qui a fait la révolution, le refus de le laisser se disperser en multiplicités à nouveau asservies. Mais aussi, hors du jour de son affrontement singulier avec le principe monarchique, le peuple, si nombreux soit-il n'est plus qu'une collection d'hommes du peuple, d'hommes qui n'ont pas encore accédé individuellement à la puissance qu'ils ont exercée collectivement. Il n'est plus le peuple qu'il était dans l'instantanéité de son action, pas encore celui qu'il doit devenir : un rassemblement d'hommes émancipés, capables de confiance mutuelle, et de discipline collective à la mesure même de leur émancipation individuelle. Bref le peuple est à refonder et cette refondation est une œuvre d'instruction. Scène de la présence maintenue de ce qui fut le peuple, le club est l'école où viennent s'asseoir pour être instruits, élevés individuellement à leur propre hauteur collective, les hommes d'un peuple à venir. La révolution est à la fois l'instantané toujours à maintenir de la rupture et le temps infini d'une éducation.

Scène idéale au lieu de quoi ce qui se propose au printemps 1848 à la manifestation de la présence du peuple et à son instruction par les ouvriers émancipés, c'est une pluralité de lieux traversés par autant de lignes de dissociation, de séparation du peuple avec lui-même, recomposant dans cette dispersion autant de figures particulières d'un peuple saisi dans telle ou telle forme de captation politique. Les clubs où le peuple devait apprendre à se connaître et à choisir des ouvriers « probes et intelligents » aptes à le représenter sont traversés par tous les clivages et toutes les proscriptions politiques : *National* contre *Réforme*, Barbès contre Blanqui... La Commission du Luxembourg où la « jeune émancipation des travailleurs » doit se fortifier « en se réchauffant à un centre de lumière [...] créé et entretenu par eux »¹² est elle-même prise entre les luttes de clans gouvernementales qui l'ont mise à cette place et la multiplicité des groupes corporatifs qu'elle doit représenter : groupes corporatifs où les travailleurs ne sont présents en personne et organisés républicainement qu'au prix de pulvériser la permanence du peuple dans une infinité de micro-républiques

12. Texte de la « commission chargée du travail », cité par R. Gossez, *op. cit.*, p. 22.

prêtes à présenter chacune son représentant à la liste des candidats qui devraient représenter pourtant non point l'addition des quatre cents métiers de Paris mais l'unité du peuple ouvrier. Les rassemblements de rue sont continuellement dénoncés comme le théâtre, réel ou fantasmatique, de l'activité de « prétendants » versant l'or à poignées pour lever contre la république les armées de l'émeute. Le Banquet du Peuple, grand projet de rassemblement fraternel du peuple parisien autour d'un repas à vingt-cinq sous, est l'objet d'une inlassable polémique, dénonçant la provocation à laquelle, sciemment ou inconsciemment, il expose le peuple républicain. Ainsi se multiplient, en chaque lieu, dédoublements et divisions qui, de la déception électorale (un seul élu sur la liste des vingt candidats ouvriers parisiens) conduit à la tragédie de juin, à la division en deux de la république de février.

Placé au centre, à la croix de toutes ces dissociations, l'ouvrier émancipé est livré à la passion d'une éducation du peuple dont la nécessité toujours mieux démontrée fait cercle avec la vanité toujours plus durement éprouvée : le peuple n'a confiance qu'en ceux qui le trahissent, ces « souteneurs de monarchie » qui connaissent la « ficelle dorée avec laquelle on fait jouer la machine¹³ » : belles paroles, fraternisations de théâtre, plantations d'arbres de la liberté... En vain semble lui être adressée l'invocation du combattant toujours sur la brèche qui, par là même, s'avoue toujours vaincu : « Écoute ceux qui ne veulent être que tes frères [...] nous, pauvres démocrates, qui avons vieilli dans les prisons, qui avons été blessés dans les barricades et qui, tous les jours, oublions souvent le nécessaire pour courir jour et nuit les places publiques, les clubs, pour parler, pour écrire, afin de soutenir les esprits chancelants et pour chasser le venin que l'aristocratie infiltre dans les esprits faibles¹⁴. »

Comment donc ce peuple serait-il convaincu qu'il n'y a « point d'autre remède à ses maux que l'instruction¹⁵ » sinon au

13. Fonteret, citoyen de l'univers, *Le Pain de l'âme dédié à mes frères les producteurs*, Lyon, 1849.

14. Delente, « Au peuple », *Le Tocsin des travailleurs*, 19 juin 1848.

15. Fonteret, *op. cit.*

terme d'une instruction qui vient toujours trop tard ? Mais ce « toujours trop tard » de l'instruction, n'est-ce pas justement le présent de la politique ? La question était de savoir s'il y a une politique de l'émancipation, quelle peut être cette politique sur la scène des dédoublements, sur la scène d'un peuple pris entre son *déjà plus* et son *pas encore*. Or une réponse troublante vient à se dessiner : il y a bien une politique de ces dédoublements, mais c'est justement la politique des autres : l'art de se loger dans la distance à soi du peuple, d'accrocher à son char cette multitude bâtarde — peuple déjà décomposé et agrégat d'individualités non encore émancipées — de lui proposer les symboles et les insignes de « son » pouvoir pour faire rebaptiser au sceau du peuple l'exercice de la domination. Ou plutôt, c'est la politique comme telle qui apparaît comme l'art des autres, l'art de monarchiser la république en jouant sur les divisions et les agrégations qui bloquent la confiance populaire, empêchent le peuple de « se » connaître, de connaître l'identité de sa puissance et de la puissance émancipatrice. C'est ce que résume dans *Le Peuple* du 20 décembre 1848, en donnant sa démission, le président du « Comité central des ouvriers », survivant de la Commission du Luxembourg : « La politique n'est à présent que l'art de haïr et de diviser les hommes¹⁶. »

A la politique, il oppose l'*association* qui est « l'art de les unir et de les rendre heureux ». Entendons bien la portée du mot : l'association n'est pas simplement la pratique de l'association corporative ou de l'association de production : elle est la scène nouvelle sur laquelle cette pratique se pense, le lieu où se déplace la double exigence de la présence à soi constante et de la longue éducation. Opposer l'association à la politique, ce n'est ni découvrir la vraie scène des rapports de production et de l'organisation de classe opposée à l'illusion de la république formelle, ni oublier les exigences politiques de la lutte des classes pour se replier sur la seule scène économique et le petit groupe ouvrier. L'association est la forme dans laquelle se déplace une espérance républicaine qui a été non pas déçue par la république mais frustrée de sa république, confisquée par les formes et les techniques de la politique. La proclamation du socialisme ou de l'association — mots alors équivalents — prend

16. Cité par R. Gossez, *op. cit.*, p. 323.

acte du dédoublement de la république. Détournée, confisquée par l'art monarchique de la politique, la république doit être refondée. Le principe de cette refondation, ce ne peut plus être l'unanimité du peuple faisant tomber les murailles de la forteresse monarchique, ce doit être la spécificité des travailleurs inventant une nouvelle civilisation. Le peuple ne se *connaîtra* jamais, il ne peut être le lieu d'une *réflexion* sur soi, ce qui condamne sa représentation à être toujours l'objet de la captation politique, forme nouvelle du monarchisme diffusée dans l'espace républicain. Mais le travailleur peut être appelé à se connaître, à connaître dans leur rigueur et leur richesse la science, l'art et la morale immanents à son acte, à séparer cette puissance — individuelle et collective — impliquée dans l'acte industriel des liens de dépendance dans lesquels le prolétaire se complaît lors même qu'il fait tapage démocratique et s'imagine mener la guerre aux bourgeois¹⁷. La république du peuple se refonde comme république des travailleurs, nouvelle scène éducative installée maintenant sur une terre propre des travailleurs. Ainsi se conclut l'« Appel aux travailleurs » dont on a analysé le début :

« Si, depuis vingt années à peine, les producteurs commencent à sortir de cette obscurité séculaire, c'est que quelques travailleurs ont eux-mêmes pris la parole en faveur de leurs compagnons ignorés. Continuons, amis, ce que ceux-là ont entrepris ; mais, éclairés par l'expérience qu'ils ont faite, évitons les écueils qui les ont arrêtés. Elevons une tribune qui soit vraiment la nôtre, à nous, travailleurs. N'oublions pas ceux de nos confrères qui inventèrent la presse. Nous qui faisons fonctionner chaque jour cet admirable instrument au profit d'idées souvent indignes de la lumière qu'il leur donne, sachons nous en servir pour notre usage. Tandis que d'autres n'y trouvent qu'un moyen puissant de mensonge et de divisions funestes, employons-le, nous, à la gloire de la vérité : qu'il serve entre nos mains à répandre la lumière sur la vie du travailleur ; qu'il dise au monde ses mérites et ses défauts, ses souffrances et son espoir, son génie et ses malheurs ; que tous apprennent ainsi

17. Sur ce thème, cf. tout particulièrement le texte implacable de Proudhon, « Bourgeoisie et plèbe » in *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise. Notes et éclaircissements*, Bruxelles, 1870, tome VI, pp. 86-123.

qu'en ce temps de désordre matériel, moral et intellectuel, les idées d'organisation et de justice ont repris racine quelque part, et qu'une civilisation supérieure à celle qui achève de disparaître germe au sein de nos Corporations nouvelles¹⁸. »

Bien sûr, entre l'immédiateté de l'adhérence à soi du groupe travailleur et l'avenir d'une civilisation des travailleurs, individuellement et collectivement conscients du principe de leur pratique, une nouvelle et infinie distance se profile, distance où se logera un autre personnage, une figure inédite du pouvoir : non plus le politique exercé à la pratique du mensonge qui divise mais l'éducateur armé de la toute-puissance rassemblante de la vérité¹⁹.

18. R. Gossez, *op. cit.*, p. 357.

19. Ce texte a été présenté au séminaire « Processus révolutionnaires en France et en Espagne, 1789/1939 », organisé à la *Casa Velasquez* à Madrid en février 1988. Inédit en français, il a été publié en espagnol dans *Historia social*, n° 2, Valencia, automne 1988.