Dire le peuple pour refaire la révolution. Les *Almanachs du peuple* et la fabrique d'un populisme intégral (1875-1871)

Defining the People in Order to Relaunch the Revolution. The Almanachs du peuple and the Construction of an Integral Populism (1875-1871)

Étienne Furrer
LCSP, université Paris Cité.

Cet article analyse les *Almanachs du peuple* (1875-1871), publiés par des socialistes révolutionnaires en exil après la Commune de Paris, comme une entreprise collective de fabrication d'un peuple autonome. À partir des textes de Benoît Malon, André Léo, Jules Guesde, Gustave Lefrançais, Élisée Reclus et Charles Keller, il montre que le peuple n'est pas considéré comme une réalité sociale préexistante, mais comme une puissance politique à construire. En mobilisant le concept de « populisme intégral », l'article désigne une vision agoraphile du monde, fondée sur la confiance dans les capacités populaires et sur la volonté de produire les conditions symboliques, morales et institutionnelles de l'autonomie collective. Il analyse successivement la délimitation des frontières sociales du peuple, la critique des mécanismes qui le dépossèdent de sa puissance d'agir – propriété, école, justice et suffrage universel – puis les institutions destinées à rendre durable sa liberté politique à travers l'éducation démocratique, les communes fédérées et l'auto-administration populaire.

Mots-clés : Commune de Paris, socialisme révolutionnaire, populisme, populisme intégral, anti-élitisme, critique de l'État, autonomie populaire, liberté populaire

This article examines the *Almanachs du peuple* (1875-1871), published by revolutionary socialists in exile after the Paris Commune, as a collective endeavour aimed at producing an autonomous people. Drawing on texts by Benoît Malon, André Léo, Jules Guesde, Gustave Lefrançais, Élisée Reclus and Charles Keller, it argues that the people are never treated as a pre-existing social reality, but rather as a political capacity that must be actively constructed. Building on the concept of "integral populism", the article defines an agoraphilic worldview grounded in confidence in popular capacities and in the production of the symbolic, moral and institutional conditions of collective autonomy. It successively analyses the construction of the social boundaries of the people, the critique of the mechanisms that deprive them of their agency—property, schooling, justice and universal suffrage—and the institutions designed to sustain their political freedom through democratic education, federated communes and popular self-government.

Keywords: Paris Commune, revolutionary socialism, populism, integral populism, anti-elitism, state critique, popular autonomy, popular liberty

DOI / URL https://www.ouvroir.fr/rhs/index.php?id=221
Licence https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Dans la France de la Commune[1], les socialistes révolutionnaires interprètent l'histoire contemporaine comme celle d'une série de trahisons du peuple par la bourgeoisie. Ainsi, leur conception du peuple prend un double sens, à la fois social et politique : comme peuple-plèbe, cette « part des sans-part[2] » dont la bourgeoisie est exclue, et comme peuple-puissance, peuple-acteur capable d'agir sur l'histoire[3]. Aux yeux des auteurs des *Almanachs du peuple* (1870-1875), la Semaine sanglante est évidemment la dernière en date de ces trahisons[4] et démontre une énième fois la cruauté bourgeoise. Le peuple, s'il veut s'émanciper, ne peut compter que sur lui-même.

En ce sens, cet imaginaire relève d'un *populisme intégral*, c'est-à-dire d'une vision profondément agoraphile du monde, doublée d'une praxis qui vise à produire les conditions symboliques, morales et institutionnelles de cette autonomie[5]. Par populisme intégral, je n'entends donc ni une doctrine homogène ni une catégorie revendiquée comme telle par les acteurs étudiés. Ce concept désigne une configuration politique dans laquelle la valorisation du peuple ne s'arrête ni à son invocation ni à sa représentation : elle commande également les pratiques militantes et les institutions projetées. Il est dit *intégral* parce que cette confiance dans les capacités populaires doit traverser les moyens autant que les fins de

1. Par « France de la Commune », j'englobe l'ensemble des acteurs ayant non seulement participé, mais soutenu le projet communaliste. Ce dernier excède de loin les 72 jours de la Commune de Paris et comprend évidemment les autres expériences communalistes (Lyon, Marseille, etc.). Voir : Jeanne Gaillard, *Communes de province, Commune de Paris (1870-1871)*, Paris, Flammarion, 1971 ; Louis M. Greenberg, *Sisters of liberty: Marseille, Lyon, Paris and the reaction to a centralized state, 1868-1871*, Cambridge, Harvard University Press, 1971 ; Quentin Deluermoz, *Commune(s) 1870-1871 : une traversée des mondes au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2020.
2. Jacques Rancière, *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
3. Samuel Hayat, *Quand la République était révolutionnaire : Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014 ; *Id.*, *Démocratie*, Paris, Anamosa, 2020.
4. Après la fusillade du Champ-de-Mars du 17 juillet 1791 pendant la Révolution s'ajoutent la confiscation des Trois Glorieuses, la répression des insurrections républicaines et ouvrières des années 1830, et surtout les Journées de Juin en 1848, qui referment brutalement l'espoir d'une République sociale.
5. L'expression « populisme intégral » a récemment été employée par Marc Lazar, dans une acception très différente, pour désigner une forme démagogique réunissant notamment valorisation du peuple, rejet des élites et du régime démocratique représentatif, souveraineté populaire sans limite, rôle prééminent du chef et style politique disruptif et provocateur. Voir : Marc Lazar, *Pour l'amour du peuple. Histoire du populisme en France, XIXe-XXIe siècles*, Paris, Gallimard, 2025, p. 37. Ce n'est pas dans ce sens que nous l'utilisons ici. Mon concept de « populisme intégral », issu de ma thèse, est construit à partir du cas russe, les *narodniki* (populistes) des années 1870. Je défends la première mouture de cet argument dans « Quand le populisme était intégral : Russie, 1876-1881. Critique du présentisme en sciences politiques », à paraître dans la revue *A Contrario* en 2027. Pour une critique de l'acception proposée par Lazar, voir : Gérard Bras, « Tous populistes ? », *La Vie des idée*s, 13 avril 2026 ; Federico Tarragoni, « Lazar (Marc) – Pour l'amour du peuple. Histoire du populisme en France XIXe-XXIe siècles », *Revue française de science politique*, 2026, 76, 2, p. 195-197.

l'émancipation[6]. Autrement dit, il ne suffit pas de vouloir libérer le peuple, encore faut-il agir de manière à lui permettre de devenir lui-même l'acteur de cette libération et de sa permanence.

Avant d'aborder le contenu de ces almanachs, il convient de rappeler brièvement la spécificité du support. Au 19e siècle, l'almanach constitue un outil privilégié de diffusion des savoirs au sein du peuple[7]. Son format, mêlant dialogues, poèmes, chansons, nouvelles et articles permet de multiplier les styles pour toucher, émerveiller ou indigner les publics dans leur pluralité sensible. Dans le cas de ces *Almanachs du peuple*, les éditeurs visent à élargir le cercle restreint du lectorat de leurs journaux militants, en proposant par ce biais un panorama représentatif et accessible des idées qu'ils défendent. Ainsi, les textes sont vivants, accessibles et bon marché. Leur forme même repose sur un présupposé fondamental : les travailleurs sont réputés capables de comprendre les mécanismes sociaux et politiques qui déterminent leur condition.

Précisons d'emblée que le premier almanach paraît avant la Commune et contient seulement les contributions de deux militants suisses de la Fédération jurassienne, James Guillaume et Adhémar Schwitzguébel. Je les exclurai donc pour le bien de la démonstration. Quant aux quatre volumes publiés après 1871, plusieurs figures majeures du socialisme révolutionnaire en exil y participent, parmi lesquelles Michel Bakounine, Benoît Malon, André Léo, Jules Guesde, Gustave Lefrançais, Paul Brousse ou Élisée Reclus[8]. Dans leur

---

6. Ce qualificatif radicalise une idéologie dans le sens d'une mise en cohérence des moyens et des fins. Pour le socialisme, Benoît Malon s'est essayé à construire un « socialisme intégral » dans *Le Socialisme intégral. Des réformes possibles et des moyens pratiques*, Paris, Félix Alcan, 1890. À l'opposé, les extrémistes de droite ont également proposé cet usage d'intégral dans le cas du nationalisme, avec Charles Maurras : voir Michel Winock, « 14. Charles Maurras et le nationalisme intégral », dans *Le XXe siècle idéologique et politique*, Paris, Perrin, 2013, p. 233-252.

7. Ronald Gosselin, *Les almanachs républicains : traditions révolutionnaires et culture politique des masses populaires de Paris, 1840-1851*, Paris, L'Harmattan, 1990 ; Christiane Demeulenaere Douyère, « Calendriers et almanachs socialistes et anarchistes (1871-1920). Pour un temps "sans Dieu ni maître" ? », *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, 2010, 129, 4, p. 85-97 ; Jonathan Barbier, « L'éducation du "peuple" par les almanachs au XIXe siècle », *Carnet de recherche de la Bibliothèque nationale de France*, 2020, DOI : 10.58079/m3jd.

8. Cette liste ne doit pas être lue à partir des positions auxquelles ces acteurs seront ultérieurement associés. Au début des années 1870, ils évoluent encore dans une configuration relativement fluide du socialisme révolutionnaire, profondément recomposée par la Commune et par la scission de l'Association internationale des travailleurs (AIT). Tous gravitent alors dans les milieux de l'exil communard, et beaucoup participent de près ou de loin aux activités de la Fédération jurassienne, l'aile « anti-autoritaire » de l'AIT, opposée à Marx et ses alliés. Bakounine demeure alors collectiviste et combine plusieurs registres d'action révolutionnaire, entre insurrectionnalisme populaire et organisation des travailleurs ; Reclus, proche de Bakounine, ne s'est pas encore fixé dans le

imaginaire, l'autonomie du peuple, à l'origine utopique, est devenue une vraie expérience historique : le peuple a prouvé qu'il pouvait s'autogouverner. Dès lors, par un travail collectif de production symbolique, ils vont nourrir la conviction qu'il pourra(it) le faire à nouveau.

Ce peuple n'a toutefois rien d'une évidence en soi. Le peuple n'*est* jamais ; il *devient*. Selon le philosophe Gérard Bras, « si un peuple est une manière d'être d'une multitude, il y a donc plusieurs manières d'être peuple, plusieurs modes d'apparaître comme un peuple, plusieurs manières de faire peuple[9] ». Il les a d'ailleurs utilement classés en trois types, « pays, urnes-parlement et rue-comités[10] », correspondant chacun à une « dramaturgie » – cette chose « réflexive et imaginative [qui] redonne chair au social, instaure de nouveaux foyers d'identification, établit des centres de gravité narratifs et redonne une corporéité symbolique et une épaisseur à la question "Qui sommes-nous vraiment ?"[11] ».

Le peuple n'est donc pas une donnée sociale déjà-là. Il est une potentialité politique à activer par une dramaturgie. Cette opération de mise en forme établit ses conditions symboliques de possibilité et ses orientations axiologiques[12]. Quand les *faiseurs de peuple* se donnent pour mission son autonomie, alors leur dramaturgie se matérialise dans la rue, les comités, les coopératives, les associations, les fédérations ouvrières ou les communes radicales. Ce peuple-plèbe n'a rien de commun avec le peuple-électorat, qui résulte lui d'une dramaturgie électorale le produisant par les urnes et la représentation, ou avec le peuple-ethnie, invoqué dans la dramaturgie nationaliste à travers l'identification à des héros, des traditions, voire à une ethnie – en bref, à une appartenance ethnoculturelle exclusive. Ces différentes dramaturgies peuvent donc être distinguées selon un second

---

communisme anarchiste qui caractérisera ensuite sa pensée ; Brousse, Guesde ou Lefrançais n'ont pas davantage stabilisé les positions auxquelles leurs noms seront plus tard attachés, respectivement le possibilisme, le guesdisme (marxisme à la française) et le communalisme. S'ils peuvent écrire dans les mêmes almanachs entre 1871 et 1875, c'est précisément parce que ces frontières doctrinales et stratégiques demeurent encore poreuses. Leurs trajectoires divergeront beaucoup plus nettement au cours de la décennie suivante.

9. Gérard Bras, *Faire peuples*, Paris, Éditions Kimé, 2024, p. 9.

10. *Ibid.*, p. 10.

11. Laurence Kaufmann, citée dans *Ibid.*, p. 27-28.

12. L'historiographie de la Commune a bien montré cette préparation symbolique/culturelle dans les classes populaires, via les réunions publiques et les clubs : Alain Dalotel, Alain Faure et Jean Claude Freiermuth, *Aux origines de la Commune : le mouvement des réunions publiques à Paris, 1868-1870*, Paris, Maspero, 1980 ; Martin Phillip Johnson, *The Paradise of Association: Political Culture and Popular Organizations in the Paris Commune of 1871*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

critère, qui sera décisif ici : la part de puissance que les faiseurs de peuple attribuent effectivement au collectif qu'ils contribuent à produire. Entre un peuple principalement invoqué comme source de légitimité, un peuple appelé périodiquement à décider et un peuple conçu comme puissance durable d'auto-institution, ce ne sont pas seulement différentes images du peuple qui s'opposent, mais différentes distributions du pouvoir politique. Les *Almanachs du peuple*, je le montrerai, tendent vers cette troisième possibilité.

Nous utiliserons dorénavant le mot « peuple » dans cette acception profondément agoraphile, populaire et ouverte. Dès lors, cet article vise à saisir par quelles opérations symboliques ces militants dessinent d'abord les frontières de ce peuple, puis analysent sa dépossession, pour enfin affirmer ses capacités et imaginer les moyens durables de son autoémancipation des institutions.

Le peuple et ses ennemis : les frontières sociales d'une puissance d'agir

« Faire peuple » nécessite de définir à la fois ceux qui en seront et ceux qui n'en seront pas. Comme l'écrivait Gérard Bras, une dramaturgie ne construit pas un seul peuple, mais deux : « celui qui va dans le sens qu'ils [les faiseurs de peuple] engagent, celui qui s'y oppose[13] ». En effet, l'action en politique nécessite une « figuration de la manière d'agir et de la direction de l'action », un récit de l'agir commun qui implique toujours « un autre récit possible », car « une dramaturgie unit et divise en même temps ». Dans nos almanachs, deux textes en particulier aident à saisir comment cette dramaturgie populiste compose et oppose, en produisant les frontières du peuple.

Tout d'abord, le chant « Le droit du travailleur », de Charles Keller[14], a pour ambition de fédérer l'ensemble des travailleurs. Le premier couplet s'adresse à l'ouvrier qui travaille « sans repos ni trêve » pour « le ventre des heureux[15] » ; le second concerne le paysan qui

13. Gérard Bras, *Faire peuples*, *op. cit.*, p. 27.
14. Ce chant mérite d'autant plus l'attention qu'il ne provient pas d'un simple chansonnier militant. Né dans une famille républicaine et bourgeoise en Alsace, Keller est ingénieur de formation. Ancien membre de l'Internationale parisienne, combattant de la Commune puis exilé en Suisse, proche d'Élisée Reclus et d'André Léo, il appartient pleinement aux réseaux socialistes révolutionnaires. Son chant, publié pour la première fois dans cet almanach, a été composé en 1870 et constitue une mise en vers condensée de l'imaginaire politique de ces milieux. On le connaît aujourd'hui sous le titre « Ouvrier, Prends la machine ! »
15. « Le droit du travailleur », dans *Almanach du peuple pour 1874*, Locle, Propagande socialiste,

laboure alors que « l'opulent bourgeois [...] savoure / Le plus clair de ta moisson » ; ensuite, c'est au tour du mineur :

Mineur, qui descends dès l'aube sous terre,
Et dont les jours sont des nuits
Qui, le fer en main, dans l'air délétère,
Rampes au fond de ton puit,
Les riches trésors que ton pic arrache
Aux flancs des rocs tourmentés,
Vont bercer là-haut l'oisif et le lâche,
Dans toutes les voluptés[16].

Les grandes fonctions productives (nourriture, matière première et industrie) sont solidarisées dans un même tout : un peuple. Mais solidarisées par quelles opérations symboliques ? D'abord par l'évocation d'un sentiment de puissance construit dans l'unité, dont le refrain constitue le cœur :

Nègre de l'usine,
Forçat de la mine,
Ilote du champ,
Lève-toi peuple puissant !
Ouvrier, prends la machine !
Prends la terre, paysan !

Ce peuple-puissance opère une synthèse politique de la diversité sociale des positions productives. Ensuite, par la même condition d'exploitation : le paysan, le mineur, l'ouvrier subissent tous la captation parasitaire bourgeoise. Le dernier couplet conclut, comme une solution évidente, à la nécessité de l'expropriation :

Qu'on donne le sol à qui le cultive,
Le navire au matelot,
Au mécanicien la locomotive,
Au fondeur le cubilot,
Et chacun aura ses franches coudées,
Son droit et sa liberté,
Son lot de savoir, sa part aux idées,
Sa complète humanité !

1873, p. 47.
16. *Ibid.*, p. 48.

On le voit, la liste des concernés ne fait que s'allonger. Ce qui se dessine alors, c'est un peuple de travailleurs, complexe, divers, méritant, opprimé toutefois, et toujours par une même minorité oisive. La chanson forme un peuple par un double processus : elle solidarise des identités populaires distinctes ; elle les oppose à un même ennemi.

On pourrait en conclure que Keller propose une vision simpliste de la bourgeoisie. Ne dénonce-t-il pas une abstraction ? Au fond, dans le cas d'espèce, ce n'est qu'une simple chanson et non une étude sociologique des élites. Dès lors, trouve-t-on, dans la pensée socialiste révolutionnaire telle qu'elle se présente dans l'intertextualité de ces almanachs, autre chose qu'un anti-élitisme éthéré ?

Il semble que oui. Dans sa « Nouvelle parabole », Benoît Malon[17] dresse un portrait de la bourgeoisie dans toute sa pluralité. Proposant un contrepoint à la Parabole de Saint-Simon, il commence par expliciter la logique de cette dernière. En 1819, le grand philosophe de l'industrialisme se demandait, dans son journal *L'Organisateur*, ce qui se passerait si « la mort fauchait toute la noblesse depuis le roi jusqu'au plus obscur gentilhomme[18] ». Malon ajoute : « il démontra que ce serait pour la nation un grand bien ». Ensuite, en renversant la question pour l'appliquer aux chefs d'usine, aux armateurs, aux négociants, aux savants, aux artistes, aux chercheurs, aux inventeurs, Saint-Simon démontra à l'inverse, par cette énonciation même, que la nation subirait une « perte inappréciable ». À l'époque, déplore ironiquement Malon, cette parabole lui valut de passer devant les Assises.

En revanche, la parabole malonienne est moins élogieuse pour la bourgeoisie. Elle oppose cette dernière non à la noblesse, mais aux travailleurs. Malon la commence avec malice : « L'ange exterminateur, pour punir les masses populaires de leur négation du principe d'autorité et les livrer, dans les ténèbres de leur ignorance, aux suggestions de l'anarchie, les prive de leurs maîtres et frappe de mort en conséquence ». La liste des ennemis du peuple est alors interminable : les rentiers, les propriétaires en tous genres, les banquiers, les directeurs, les actionnaires, les princes de l'Église, les prêtres, les pasteurs, les rabbins,

17. Né en 1841 dans une famille paysanne pauvre de la Loire, Malon travaille comme berger, puis ouvrier teinturier, avant d'accéder progressivement aux milieux intellectuels socialistes par l'autodidaxie. Communard, exilé en Suisse après 1871, il demeure toute sa vie une figure de médiation entre le monde ouvrier et le monde intellectuel, revendiquant une appartenance au peuple laborieux, duquel il vient intrinsèquement, tout en devenant l'un des principaux théoriciens du socialisme français.

18. « Une nouvelle parabole », dans *Almanach du peuple pour 1873*, Saint-Imier, Propagande socialiste, 1872, p. 26.

les muftis, les officiers, les magistrats, les avocats, les membres de l'Académie française, les savants – « qui, satisfaits d'une position acquise souvent aux dépens de plus modestes, [...] ne poursuivent que la fortune et les positions officielles[19] » –, les littérateurs – de livres à scandale ou de mensonges –, les journalistes et publicistes – ceux « qui se vendaient aux puissances régnantes[20] » –, les titulaires des chaires universitaires – « où l'on n'enseignait aux fils de la bourgeoisie que l'immoralité du succès et l'égoïsme du savoir » –, les notaires, les huissiers, les gros commerçants, les fils de nobles ou bourgeois élevés aux frais de l'État dans les hautes écoles – « polytechnique, Saint-Cyr, de Saumur, Centrale, des Mines, des Forêts, du Commerce, de la Marine, etc., où l'on se préparait aux distinctions officielles et autres grâces d'État » –, les diplomates, les hommes d'État, les représentants de la bourgeoisie bureaucratique – « qui remplissaient les administrations, les ministères, les justices de paix, les perceptions, etc., et de père en fils mangeaient au râtelier de l'État » –, les directeurs d'usines – « qui empilaient les millions en augmentant les fatigues et en diminuant le pain des prolétaires » –, la noblesse, le parti prêtre, la bourgeoisie de robe, de politique, de finance et la « masse des arrivés ». Et de conclure : « c'est-à-dire tout ce qu'un droitier versaillais a nommé les classes dirigeantes ».

Nous sommes loin d'une élite imaginaire et éthérée ; loin d'un anti-élitisme primaire, simpliste, voire complotiste ; loin aussi d'une naïveté démagogique, car Malon reconnaît que quelques ajustements seraient nécessaires pour remplir les fonctions manquantes. Malgré tout, « le peuple se sentirait délivré d'une grande oppression » ; le pauvre « serait sûr du logement et du pain » ; le débiteur « affranchi de la saisie » ; le travailleur « affranchi de l'exploitation humiliante et ruineuse[21] ».

Imitant le geste rhétorique de Saint-Simon, Malon renverse ensuite sa parabole. La liste des composantes de ce peuple exterminé est alors très longue : les cultivateurs, les maçons, les fileurs, les blanchisseurs, les tisseurs, les apprêteurs, les teinturiers, les imprimeurs d'étoffe, les tailleurs, les couturières, les menuisiers, les charpentiers, les charrons, les tourneurs, les polisseurs, les vernisseurs, les tanneurs, les corroyeurs, les selliers, les cordonniers, les mineurs, les forgerons, les mouleurs, les ciseleurs, les plaqueurs, les mécaniciens-ajusteurs, les doreurs, les bijoutiers, les horlogers, les

19. *Ibid.*, p. 27.
20. *Ibid.*, p. 28.
21. *Ibid.*, p. 29.

graveurs, les papetiers, les cartonniers, les typographes, les relieurs, les libraires, les colporteurs, les verriers, les vanniers, les cordiers, les cuisiniers, les blanchisseurs, les peintres en bâtiment, les briquetiers, les bûcherons, les tailleurs de pierre, les tabletiers, les bimbelotiers, les pelletiers, les employés de chemin de fer, les rouliers, les marins, les hommes de peine de tous métiers, les instituteurs et institutrices, les jardiniers, les bouchers, les boulangers, les domestiques, les soldats, les savants modestes qui cherchaient au prix de leurs veilles et de leur fatigue les découvertes utiles à l'humanité, les penseurs et ces amants de la justice et de la perfection – « qui cherchaient des voies meilleures et se vouaient à la propagande de l'idéal qu'ils avaient formulé ou accepté[22] » –, les artistes – « trop honnêtes pour s'enrichir et qui travaillaient au perfectionnement esthétique et moral de l'humanité » –, « tous ceux, enfin, hommes, femmes ou enfants, qui fatiguaient et souffraient pour fournir à tous la nourriture, le vêtement, le logis, l'instruction, et aux classes dirigeantes les objets de luxe et le superflu sans avoir pour eux le nécessaire ». On souffle… Malon est encore plus prolixe quand il s'agit du peuple ; c'est aussi qu'il a navigué dans ses différentes strates.

Les conséquences de cette extermination seraient terribles. Personne pour servir le riche, pour s'occuper des enfants, pour nettoyer ses appartements, pour les nourrir, faire leur lessive et leur ménage. Ni pain ni viande, encore moins de commerce fonctionnel : « il ne reste que le froid, la faim, la solitude et le désespoir, malgré les piles d'or, malgré les liasses de titres qui remplissent le coffre-fort, désormais inutile[23] ». Plus personne ne cultive, ne forge, ne moud le grain, ne coupe le bois, ne creuse la mine, ne tisse ou ne coud : « Tout va manquer !!! Le dénuement !!! ». Malon demande alors, en conclusion : « De la disparition des classes dirigeantes ou de celle des prolétaires, laquelle serait la plus funeste à l'humanité[24] ? »

L'État contre le peuple : identifier les institutions de l'oppression

La mise en forme symbolique d'une communauté morale ne suffit pourtant pas à faire advenir un peuple. Encore faut-il comprendre pourquoi ceux qui auraient intérêt à s'associer

22. *Ibid.*, p. 31.
23. *Ibid.*, p. 32.
24. *Ibid.*, p. 33.

demeurent séparés. Après avoir montré que ce populisme socialisant partage une vision complexe des camps en présence, il s'agit de s'intéresser à la critique des institutions de l'oppression étatique par les auteurs des *Almanachs*. En effet, ceux-ci identifient plusieurs mécanismes de fragmentation du peuple ou de dépossession de sa potentialité, qui sont tous, peu ou prou, liés à l'État : la propriété, la justice, la représentation et l'école, la liste n'est pas exhaustive. L'armée – et plus généralement l'appareil répressif d'État – étant trop évidente dans l'après-Commune, je ne m'y attarderai pas.

La propriété, un facteur de division du peuple

La difficulté à faire peuple résulte notamment de mécanismes qui produisent et renforcent des divisions entre groupes sociaux, pourtant solidaires du point de vue de leur condition plébéienne. Élisée Reclus aborde ce problème à travers la question de la propriété. Dans « Quelques mots sur la propriété » (1873), il commence par rejoindre la critique de la violence d'État en expliquant que les dominants usent de la force, de l'insulte ou de la mitraille pour maintenir le *statu quo*. Dans une société où règne l'idéal de « la lutte pour l'existence », « le droit de la force », « il s'ensuit que les pauvres et les faibles appartiennent à celui qui s'en empare[25] ». Dès lors, suivant les « appétits du maitre », ils « ont à servir de chair à canon, de chair à machine ou de chair à plaisir ; il leur faut vivre pour l'enrichissement et les fantaisies d'autrui, heureux et reconnaissants si le *possesseur* [je souligne] leur laisse de temps à autre un peu de répit dans leur misère ». Reclus commence implicitement à recoder le problème : les dominants sont avant tout des possesseurs ; et ils possèdent les corps et les existences des prolétaires. Il décrit en fait le prolétaire comme une sorte d'esclave moderne.

Plus largement, son texte s'attaque à la propriété comme institution responsable de la division du peuple, et notamment entre ouvrier et paysan. Les adversaires du socialisme aiment à opposer le paysan au prolétaire urbain en présentant ce dernier comme une menace pour la petite propriété rurale. Ce discours fonctionne à plein régime dans les campagnes du Second Empire et de la III^e^ République. Néanmoins, pour Reclus, le petit propriétaire subit lui aussi la concentration croissante des richesses et la domination du capital, donc l'expropriation à moyen ou long terme. Sa prolétarisation future ne sera pas

25. « Quelques mots sur la propriété », dans *Almanach du peuple pour 1873*, Saint-Imier, Propagande socialiste, 1872, p. 5.

due à l'égalitarisme de l'ouvrier des villes, mais à l'avarice des grands propriétaires. Par extension, derrière la séparation apparente entre ouvriers et paysans se cache l'intérêt des classes dirigeantes. La propriété privée, défendue par l'État, ne protège durablement ni les ouvriers ni les travailleurs de la terre ; elle contribue au contraire à les maintenir dispersés, empêchant ainsi la constitution d'un peuple capable de remettre en cause l'ordre social, mais surtout de sortir de sa condition d'esclave moderne.

Le tribunal, un rempart élitiste de la bourgeoisie

Quand la propriété n'est pas respectée, c'est une autre institution d'État qui vient sanctionner les récalcitrants : la justice. Ici, pour s'en faire le critique, Malon a réédité l'un de ses poèmes, « La Grève des mineurs », publié à l'origine à Paris en mai 1870. La répression judiciaire est ici comprise comme l'instrument des élites, véhiculant par ailleurs des représentations du peuple agoraphobes et coupées des réalités populaires. À travers la versification du procès de deux mineurs grévistes du Creusot, Malon oppose deux interprétations irréconciliables du conflit social.

Pour le procureur, les ouvriers ne peuvent être les auteurs conscients de leur propre révolte : ils sont des « ingrats, doublés de révoltés[26] ». Le procureur poursuit :

> Eh bien, je le dirai : l'émeute vous soudoie ! Ce parti qui se fait de la France une proie, ce parti qui, n'osant plus combattre à Paris, veut de tous les Français faire des ennemis ; ce parti sans espoir qui porte pour bannière, en montrant ses poignards, la torche incendiaire ; qui, pour nous ramener à des jours détestés, s'en va semant la grève et troublant nos cités ; ce parti qui poursuit à travers les ténèbres un idéal de sang et des desseins funèbres vous séduit ; vous suivez ses excitations, vous êtes enrôlés dans ses noirs bataillons ; vous vous êtes livrés pour quelques sous de cuivre ; vous marchez quand l'émeute a dit : il faut me suivre !

Le procureur enlève toute agentivité aux grévistes. La grève ne procéderait pas d'une expérience réelle de l'exploitation, mais de la manipulation exercée par quelques agitateurs sur une foule manipulable. On frôle le complotisme. Analytiquement, on peut dire que l'élitisme bourgeois traverse les institutions d'État, si neutres se veulent-elles, par l'appartenance sociale de ses agents.

---

26. « La grève des mineurs », dans *Almanach du peuple pour 1872*, Saint-Imier, Propagande socialiste, 1871, p. 34.

En réponse, le premier mineur, Jean, explique qu'il comprend à peine le « sens de ces grands mots remplis de tant de haine[27] ». Il demande :

> Pourquoi donc tous ces noms de vendus, de sauvages ? Nous n'avons consommé ni meurtre ni pillages, et chez les ouvriers, qu'il l'apprenne aujourd'hui, on vit de son travail, non du travail d'autrui. En peut-il dire autant, le bourgeois parasite ? Qui ne fait rien vit bien, et nous, classe proscrite…

Les mineurs contestent la lecture du procureur en expliquant que leur révolte vient de leur condition même : bas salaires, pénibilité du travail, arbitraire patronal et confiscation des institutions de secours. Pourquoi le tribunal est-il alors si rude contre une grève que la chair même des ouvriers légitime ? Les grévistes en donnent d'ailleurs une explication, en confrontant obligeamment le procureur. C'est parce que derrière le patron, il y a Eugène Schneider, simultanément industriel respecté, maire du Creusot, président du Corps législatif et régent de la Banque de France. Malon, à travers la voix des grévistes, donne à voir la connivence de classe qui traverse les pouvoirs économiques, administratifs et politiques.

Le peuple n'est déjà plus une communauté de producteurs opposée aux oisifs ; il devient une communauté d'expérience confrontée à l'injustice d'un *système* de domination par cooptation symbolique – convergence des intérêts et des vues. Malon, à travers la voix de Jean, résume cette expérience de l'injustice en une question simple : « La loi vient-elle voir si chez nous on a faim ; s'il ne nous reste pas une livre de pain ; si toute la maison pleure désespérée ; si notre pauvre vie est déjà dévorée par le trop de fatigue et de privations : tout cela pour qu'un autre entasse des millions[28] ? » La condamnation finale des grévistes, entre dix-huit mois et trois ans de prison, montre ainsi moins la victoire du droit que celle d'un ordre bourgeois incapable de reconnaître au peuple sa dignité et son autonomie.

Le suffrage universel comme mystification électorale

L'une des principales innovations républicaines, le suffrage universel, se voit lui aussi attribuer sa part de responsabilité dans la dépossession capacitaire du peuple. Dans l'article « Le suffrage universel », Jules Guesde critique avec virulence l'optimisme ouvrier pour ce dispositif. Selon lui, « toute intervention électorale de la classe laborieuse [tourne] fatalement au profit de son ennemi, la bourgeoisie[29] ». Il demande de manière lapidaire :

27. *Ibid.*, p. 35.
28. *Ibid.*, p. 36.
29. « Le suffrage universel », dans *Almanach du peuple pour 1873*, Saint-Imier, Propagande socialiste,

« quel avantage le prolétariat français a-t-il retiré de son activité électorale, de son empressement à faire, à chaque scrutin, acte de souveraineté ? ». Et de répondre :

> La vérité, poursuit-il, est que le travailleur d'aujourd'hui, après 24 années de vote, après une élection présidentielle, trois élections législatives républicaines, trois plébiscites, quatre élections législatives impériales et je ne sais combien d'élections municipales et départementales, n'est ni plus libre, ni plus près de l'être que le travailleur de 1847.

Ni augmentation des salaires, ni existence plus facile, ni diminution des heures de travail pour s'instruire ou trouver « le temps de s'appartenir », ni droit à l'association.

À ses yeux, sans égalité économique, l'égalité civique est une fiction : « Les droits n'ont une valeur [...] que pour ceux qui ont les moyens de les faire valoir. Que m'importe le droit de voir si je n'ai pas d'yeux, le droit d'aller et de venir, si je n'ai pas de jambes ! Or, la classe ouvrière, socialement parlant, n'a ni jambes ni yeux[30] ». Même dans le cas où les travailleurs arrivent à se faire représenter par eux-mêmes, ceux-ci, n'ayant reçu « aucune éducation politique et juridique spéciale, seront nécessairement menés, joués par leurs collègues avocats. Voyez Albert dans le gouvernement provisoire de 1848 et Tolain[31] à Versailles l'année dernière[32] ! ». Et de conclure : « à l'époque du cens, la bourgeoisie était un état-major sans armée. Le suffrage universel lui a fourni cette armée électorale dont elle avait besoin pour se maintenir au pouvoir ».

L'école, la formation des consciences et la propagande d'État

L'article « L'éducation et la Bible » d'André Léo déplace la critique du terrain électoral vers celui de la formation des consciences. Contre l'éducation religieuse, elle met en scène la rencontre d'un « homme élevé par ses parents dans un lieu désert, avec peu de livres, ayant étudié surtout la nature et les sciences exactes[33] » et d'un conseiller d'État d'un pays

1872, p. 15.

30. *Ibid.*, p. 16.

31. Alexandre Martin dit « Albert l'Ouvrier » (1815-1895) est un ouvrier mécanicien socialiste devenu, lors de la révolution de 1848, le premier représentant du monde ouvrier à siéger au sein du gouvernement provisoire de la IIe République. Henri Tolain (1828-1897), bronzier, militant mutualiste et figure de la Première Internationale, fut élu député de la Seine en 1871. Hostile à la Commune de Paris, il s'en éloigna rapidement et s'intégra progressivement aux institutions de la IIIe République. Guesde les mobilise comme exemples des limites d'une représentation ouvrière qui demeure dépendante de l'ordre symbolique créé par la bourgeoisie.

32. « Le suffrage universel », *op. cit.*, p. 17.

33. « L'éducation et la Bible », dans *Almanach du peuple pour 1872*, Saint-Imier, Propagande socialiste, 1871, p. 22.

républicain, qui lui en ferait visiter les institutions, en l'occurrence une école. Alors même que les valeurs apparentes de la République, « liberté, droits du citoyen, souveraineté populaire, justice, fraternité, moralité, ordre, prospérité, science, humanité », semblent convaincre l'homme de science, sa visite de l'école est une totale désillusion. Outré par le cours d'éducation biblique, il demande au conseiller d'État pourquoi un « pays républicain, où chaque citoyen est souverain, où la loi n'est que l'expression de la volonté commune », accepte que les « premières leçons que reçoit chez vous l'enfance soient des leçons d'injustice, de superstition, de cruauté[34] ? » Il poursuit : « au lieu d'exercer vos futurs citoyens à la conception et aux *pratiques de la liberté* [je souligne], vous leur imposez pour dogme l'obéissance ? De deux choses l'une, ou vous êtes les plus inconséquents des hommes ; ou il y a ici une classe régnante de fourbes qui dépravent et aveuglent afin de régner ».

Dans les premières années de la III^e^ République, l'école demeure profondément marquée par l'héritage institutionnel et confessionnel des régimes précédents. Pour André Léo, cette situation n'a rien d'anecdotique. Une société qui prétend fonder sa légitimité sur la souveraineté populaire ne peut simultanément former ses enfants à l'obéissance, à la soumission et au respect des hiérarchies établies. L'éducation par des religieux apparaît comme l'un des principaux instruments de reproduction de l'ordre social. Sous couvert de morale, elle apprend aux futurs citoyens l'obéissance plutôt que la liberté. Dès lors, l'école républicaine qui conserve ces principes n'est pas le signe d'une démocratie accomplie, mais la preuve que subsistent les fondements intellectuels de la domination. Cette éducation dite « républicaine » est le propre d'un « pays d'esclavage » : « Vous vivez, cela saute aux yeux, sous le régime des castes, et cela est logique avec votre enseignement[35] », conclut-elle.

Le peuple contre l'État : valeurs, capacités et institutions des libertés populaires

La « liberté populaire » comme boussole normative

Dans « Une conjuration chez les Atlantes », Malon met en scène l'Atlantide, une société antique idéalisée, « égalitaire et communiste », où « nulle part le peuple n'était aussi

34. *Ibid.*, p. 25.
35. *Ibid.*, p. 26.

heureux[36] ». Pourtant, quatre jeunes Atlantes contestent cet ordre social. Non qu'ils souhaitent le retour de l'inégalité ou de l'exploitation, mais parce qu'ils refusent une existence entièrement réglée par la collectivité : « Nous devons accepter une discipline écrasante, nous lever par ordre, travailler par ordre, manger par ordre, nous reposer, nous réjouir par ordre, penser par ordre. Le corps peut être satisfait, mais l'esprit se sent esclave[37] ». Chargés d'explorer le monde afin de trouver une organisation sociale supérieure à celle de l'Atlantide, ils découvrent au contraire partout les mêmes réalités : domination des prêtres, des militaires ou des propriétaires, oppression des travailleurs, misère populaire et concentration des richesses. À la fin de ce long voyage qui les a guéris de leurs illusions individualistes, ils conservent toutefois ce que Malon appelle leurs « instincts de *liberté populaire* [je souligne][38] ».

Le populisme intégral repose sur cette intrication profonde de la liberté et de l'égalité, que le concept indigène de « liberté populaire » rend merveilleusement bien[39]. Leur projet consiste alors à préserver la propriété collective, condition de l'égalité et obstacle à l'avarice ou à l'individualisme, tout en encourageant le développement de libertés via l'autonomie des associations de travailleurs, l'autonomie des communes et le caractère électif et temporaire des fonctions publiques – contre les conseils des sages. Il s'agirait aussi de « dispenser à tous les enfants les connaissances acquises et à leur apprendre divers métiers de leur choix », tout en fournissant « à chacun l'outillage nécessaire pour entrer dans l'association de travail qu'il aura choisie ». Les « métiers pénibles ou repoussants » devront donc être, eux, gratifiés. Derrière cette fable politique se dessine un idéal qui traverse l'ensemble des *Almanachs du peuple* : non seulement libérer le peuple de l'oppression, mais instituer durablement la « liberté populaire », c'est-à-dire la possibilité pour tous, pour toutes les composantes de cette multitude, de vivre la vie à laquelle ils aspirent. C'est précisément aux moyens de la faire advenir que sont consacrés les deux derniers textes de mon corpus.

---

36. « Conjuration chez les Atlantes (nouvelle) », dans *Almanach du peuple pour 1874*, Saint-Imier, Propagande socialiste, 1873, p. 24.
37. *Ibid.*, p. 29-30.
38. *Ibid.*, p. 33.
39. Une version profane de « l'égaliberté » proposée par Étienne Balibar, *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

Capacités populaires et éducation démocratique

Le texte d'André Léo, « L'éducation démocratique », constitue la suite et le pendant positif de sa critique de l'éducation biblique. Il ne s'agit plus seulement de dénoncer une pédagogie fondée sur l'obéissance et la soumission, mais de réfléchir à la formation d'individus capables de vivre dans une société libre. Pour cela, elle appelle à remplacer l'éducation religieuse par une éducation véritablement démocratique, inspirée par ce qu'elle nomme la « démocratie socialiste[40] », une société où chacun jouirait du bien-être matériel, d'une éducation complète et des mêmes avantages sociaux. À « l'amour divin », elle oppose « l'amour des hommes » ; à la promesse d'un salut dans l'au-delà, « le rêve joyeux et vivant du perfectionnement indéfini de l'humanité » et « l'essor de toutes les généreuses libertés ».

Cette morale démocratique repose sur quelques principes simples : respecter la liberté d'autrui, connaître ses droits et ses devoirs, apprendre à vivre avec ses semblables dans la famille, l'atelier ou la cité. Elle propose une brève synthèse de sa morale démocratique, à partir des trois valeurs cardinales du républicanisme que sont la liberté, l'égalité et la fraternité :

> Respecter la liberté de notre semblable, et faire respecter la nôtre. Aimer des êtres dont les besoins, les sensations, les joies, les chagrins sont les nôtres, dont les facultés, l'activité, sont l'aide, le développement indispensables aux nôtres, dont l'amour nous est nécessaire à tous les âges et à tous les degrés, depuis la simple bienveillance jusqu'à l'union la plus complète. Connaître nos droits et nos devoirs, qui nous donnent la mesure de ce que nous devons aux autres et de ce que les autres nous doivent, et réaliser cette morale dans la famille, dans l'atelier, dans la cité, dans la société[41].

L'enfant ne doit plus être considéré comme un sujet à discipliner, mais comme un « homme libre[42] ». Dès lors, l'éducation doit avoir pour fonction d'apprendre à chacun à exercer sa liberté. Cette conception de l'autonomie possède également une dimension explicitement féministe. Léo prend soin de préciser que le mot « homme » comprend ici « les deux moitiés de l'humanité, hommes et femmes ». Le sujet de l'éducation démocratique ne se réduit donc pas au travailleur masculin : la capacité à être libre doit être reconnue et cultivée chez

40. « L'éducation démocratique », dans *Almanach du peuple pour 1873*, Saint-Imier, Propagande socialiste, 1872, p. 19.
41. *Ibid.*, p. 20.
42. *Ibid.*, p. 21.

toutes les composantes du peuple, chez les femmes comme chez les hommes – ce qui ne coule pas de source dans le mouvement ouvrier d'alors, travaillé par un puissant sexisme.

Sa conclusion radicalise encore ce programme. La contrainte, les punitions et l'autorité verticale produisent peut-être le silence, mais jamais l'autonomie : « L'étude obtenue par la contrainte n'est pas l'esprit, mais seulement la lettre ; ce n'est pas la science de l'homme, c'est celle du perroquet[43] ». Léo imagine que, quelques générations plus tard, on s'étonnera de l'existence passée de ces « espèces étranges disparues » que furent les « prêtres, militaires, gendarmes, geôliers, rois[44] ». L'éducation démocratique n'est donc pas seulement destinée à former des individus libres : elle doit contribuer à rendre superflues les institutions fondées sur la hiérarchie, l'obéissance et la coercition. Ainsi, le maître doit agir par la persuasion, la patience et le respect de « l'humanité dans l'enfant ».

L'intérêt de ce texte ne réside toutefois pas seulement dans sa réflexion pédagogique. André Léo y formule une véritable anthropologie politique, optimiste et agoraphile. À rebours des représentations conservatrices du peuple comme masse ignorante, elle suppose que les capacités nécessaires à la liberté sont largement distribuées. Ces capacités ne sont toutefois ni spontanées ni innées. Elles doivent être développées, entretenues et exercées. L'autonomie populaire n'est pas un état naturel, elle est le produit d'un apprentissage libertaire et démocratique permanent. Apprendre à penser par soi-même, à délibérer, à respecter la liberté d'autrui et à participer aux affaires communes constitue déjà une forme d'exercice du pouvoir populaire. On retrouve ici l'un des présupposés centraux des *Almanachs du peuple* : le peuple est capable de se gouverner, mais il est maintenu dans des conditions qui entravent l'exercice de ses capacités ; pour l'en sortir, il lui faut une éducation démocratique, intrinsèquement socialiste et libertaire en ce qu'elle s'applique à tous, gratuitement, et sans autorité.

Instituer les libertés populaires

Encore faut-il préciser dans quelles institutions politiques durables ces capacités pourront s'exercer. C'est à cette question que répond Gustave Lefrançais dans « Politique socialiste ». L'ancien communard commence par distinguer le rejet du gouvernement représentatif du rejet de la politique elle-même. Selon lui, les « socialistes intransigeants » ne cessent

43. *Ibid.*, p. 23.
44. *Ibid.*, p. 24.

nullement de faire de la politique si l'on entend par là « l'agencement des relations générales qui constituent la vie même des groupes et des sociétés[45] » ; ils refusent simplement la politique comme lutte pour la conquête du pouvoir. Ainsi, il faut encore examiner le contenu de cette politique selon deux modalités : la « lutte des travailleurs pour la conquête de leur droit » – la révolution sociale – et l'organisation des relations à établir « entre les groupes producteurs librement constitués et fédéralisés » – la société postrévolutionnaire.

Pour ce qui est de la lutte des travailleurs, elle se doit donc d'être révolutionnaire, non pas au sens de « l'affirmation des Droits de l'homme », mais au sens d'une réalisation pratique de « ces droits dans de nouvelles institutions économiques correspondantes[46] ». Cette position rencontre la haine du camp républicain, tant elle est antithétique à leurs conceptions. Une « rage qui s'explique aisément » selon lui : les républicains sont des arrivistes, des petits bourgeois qui fantasment de faire partie de la haute bourgeoisie, qui rêvent de parvenir, alors même qu'un vrai socialiste veut détruire les hiérarchies et tous leurs échelons, ceux-là mêmes que les républicains rêvent de grimper. Il résume : « *Il ne s'agit pas, en effet, pour les travailleurs, de savoir par qui ils seront mangés, mais de rechercher les moyens de ne plus être mangés du tout* [souligné par l'auteur]. » Ce faisant, la politique électorale ne peut fonctionner, sachant qu'elle procède essentiellement en groupant les forces derrière une idée. Au contraire, la « politique de combat » socialiste doit faire en sorte que les forces populaires « soient conscientes de l'idée et capables de pourvoir à sa réalisation ».

Le prolétariat, ainsi conscientisé, organisé et acteur de son émancipation, s'expose à la répression des pouvoirs en place ; il doit donc prévoir la manière d'empêcher « ses adversaires de tous ordres de se reconstituer en force capable de s'opposer à son affranchissement définitif[47] » ; il doit « avoir conscience des coups à porter », qu'il « sache exactement ce qu'est cet édifice [social] ». Pour ce faire, il doit inventorier « la situation à liquider pour qu'il puisse procéder sûrement et par lui-même à cette liquidation ». Il s'agit d'adopter une démarche scientifique, maintes fois demandée dans les congrès de l'AIT et encore une fois rappelée au Congrès de Genève en 1873 : la « statistique sociale », qui doit permettre d'abord de connaître l'écart « sans cesse croissant entre le salaire des travailleurs et leurs

45. « Politique socialiste », dans *Almanach du peuple pour 1874*, Saint-Imier, Propagande socialiste, 1873, p. 13.
46. *Ibid.*, p. 14.
47. *Ibid.*, p. 15.

besoins » ; ensuite, les charges exactes de la production ; les profits des capitalistes faits sur les coûts du travail ; enfin « les gaspillages effroyables dont la richesse sociale [...] est l'objet de la part des privilégiés du capital ». L'autonomie populaire n'est donc pas pensée comme une spontanéité révolutionnaire permanente, mais comme le résultat d'un apprentissage permanent et collectif des réalités économiques et sociales.

Cette logique explique également sa distinction entre deux types d'élections. Les élections nationales, orientées vers la législation et le gouvernement, ne peuvent conduire qu'à des déceptions répétées. Même lorsque des ouvriers accèdent aux assemblées, ils demeurent enfermés dans des institutions conçues pour reproduire la domination sociale. Les élections communales, en revanche, présentent un tout autre intérêt. Elles permettent aux travailleurs de participer directement à la gestion des affaires locales et d'acquérir une expérience concrète de l'administration. C'est pourquoi Lefrançais invite les ouvriers à s'emparer « le plus possible des fonctions administratives locales pour apprendre à gérer eux-mêmes leurs affaires[48] ». La commune apparaît ainsi comme une véritable école d'autogouvernement, où les capacités populaires peuvent se développer dans la pratique même des affaires publiques. Par ailleurs, « les relations journalières des administrateurs et des administrés ont l'avantage de permettre aux premiers de rectifier promptement les erreurs que leur inexpérience leur aura fait commettre au début ». Un avantage que ne possèdent pas les assemblées législatives déconnectées des territoires. Enfin, cette prise de possession par le prolétariat « est seule capable d'amener la chute définitive de l'État centralisé[49] ».

Lefrançais est aussi l'un des rares auteurs des almanachs à réfléchir de manière détaillée aux formes institutionnelles d'une société postrévolutionnaire. Les communes fédérées devront coordonner la production, organiser la distribution, entretenir les infrastructures de transport, gérer les ressources naturelles et mettre en place divers services collectifs. En ce sens, puisque la science innerve l'organisation sociale de la production et de la distribution, cette société fédérative nécessite le développement intellectuel de chacun et l'école gratuite, laïque et obligatoire y correspondant. L'instruction publique sera d'ailleurs le premier des services publics, puisqu'elle devra apprendre aux fédérés des compétences allant de la conservation des forêts à la réorganisation de la pêche maritime ou fluviale,

48. *Ibid.*, p. 16.
49. *Ibid.*, p. 17.

en passant par l'amélioration des sols. En ce sens, c'est aussi une école continue, une école tout au long de la vie.

Loin d'imaginer une disparition immédiate de toute administration, Lefrançais cherche à penser les conditions concrètes d'une gestion collective de la richesse sociale. Chez lui, la politique ne disparaît donc pas, elle change de nature. Elle cesse d'être gouvernementale pour devenir sociale. Selon sa formule, « la politique ne devait être autre chose que la science pour tous d'administrer la "chose publique" au mieux des intérêts de chacun. Cette politique, tous y devant participer directement et en bénéficier, tous doivent apprendre à la savoir appliquer[50] ». En résumé, l'autonomie ne peut survivre à la révolution qu'à condition de se cristalliser dans des formes permanentes d'auto-administration communale et fédérative.

Conclusion : le populisme intégral des *Almanachs du peuple*

Nos communards ont décidément une conception maximaliste de ce que doit être un peuple : celui-ci n'est ni une masse à représenter, ni un corps électoral à consulter, mais une capacité collective à s'autogouverner à travers des communes, des associations, des coopératives ou des conseils. Cette conception structure les *Almanachs du peuple*. Le peuple n'y apparaît jamais comme une réalité évidente qui aurait spontanément conscience d'elle-même. Les socialistes révolutionnaires s'efforcent au contraire d'en dessiner les frontières sociales et d'identifier ses adversaires ; ils mettent ensuite au jour les mécanismes qui le divisent ou le dépossèdent de sa puissance d'agir ; enfin, ils cherchent dans l'éducation, l'apprentissage politique et les institutions communales et fédératives, les moyens de rendre durable son autonomie. Le problème n'est donc pas seulement de faire la révolution pour le peuple, mais de le faire participer à sa propre émancipation, sans lui confisquer son autonomie après la révolution.

C'est précisément cette exigence que nous proposons de nommer populisme intégral. Il ne repose pas sur la croyance naïve en un peuple spontanément compétent, qui n'aurait qu'à être libéré de ses chaînes pour déployer sa puissance. Les textes étudiés disent presque le contraire : l'autoémancipation suppose des capacités qui doivent être acquises

50. *Ibid.*, p. 22.

et exercées, ainsi que des institutions qui permettent de les inscrire dans la durée. Le populisme intégral désigne ainsi une politique qui cherche à produire les conditions de la puissance populaire sans la confisquer : contribuer à faire advenir un peuple capable d'agir par lui-même, sans se substituer à lui.