

Sommaire

Introduction — 7

I. Au-delà du « régime cellulaire
de la nationalité » — 17

II. Luxe communal — 51

III. La littérature du Nord — 83

IV. Les graines sous la neige — 111

V. Solidarité — 143

Notes — 177



Introduction

Dans ce livre, j'ai essayé de rassembler les éléments d'un imaginaire qui a nourri ce qu'on appelle la Commune de Paris de 1871, et qui lui a survécu – un imaginaire auquel les communards et moi avons donné le nom de « luxe communal ». Le paysage de la Commune que je brosse ici est un paysage à la fois vécu et conceptuel. Par « paysage vécu », j'entends que les matériaux utilisés pour le composer sont des paroles dites, des attitudes adoptées et des actions physiques réellement accomplies par les insurgés et certains de leurs compagnons de route et soutiens de l'époque. Ce paysage est aussi conceptuel dans le sens où ces paroles et ces actions engendrent elles-mêmes des logiques que je me suis sentie tenue de suivre dans cet ouvrage. J'ai pris comme point de départ l'idée que ce n'est qu'en respectant scrupuleusement la nature et le contexte spécifiques des paroles et des inventions des acteurs de la Commune qu'on peut arriver à ses effets plus centrifuges. Malgré l'impressionnant volume d'analyses politiques qu'a inspiré la Commune depuis près d'un siècle et demi, on ne peut qu'être frappé du peu d'attention qu'a reçue la *pensée* communarde, y compris chez des auteurs et des chercheurs politiquement favorables à l'événement. Pourtant, cette pensée – ce que les insurgés ont fait, ce qu'ils ont pensé et dit de ce qu'ils ont fait, les noms et les paroles qu'ils

L'imaginaire de la Commune

ont adoptés, importés ou contestés – a été très largement disponible, grâce notamment au travail de réédition entrepris par François Maspero lors de la dernière période de grande visibilité de la Commune, les années 1960 et 1970. J'ai préféré m'attarder sur ces voix et ces actions plutôt que sur la litanie des commentaires et des analyses politiques – qu'ils soient approuvateurs ou critiques – qu'elle a suscités. Il ne s'agissait pas pour moi de mesurer les succès ou les échecs de la Commune ni d'établir catégoriquement quelles leçons ont pu ou peuvent encore en tirer les mouvements, les insurrections et les révolutions qui l'ont suivie. En réalité, je ne suis absolument pas certaine que le passé *donne* des leçons. En revanche, je pense avec Walter Benjamin qu'il est des moments où un événement ou un combat particuliers entrent avec force dans la figurabilité du présent, et il me semble que c'est le cas de la Commune aujourd'hui.

En 2011, la scène politique mondiale a été dominée par la figure et la phénoménologie du campement ou de l'occupation et c'est ce retour d'une forme de contestation par l'occupation qui m'a incitée à revenir à la culture politique de la Commune de Paris avec une problématique tout autre que celle qui a animé la poésie historique de la Commune que j'ai écrite dans les années 1980¹. Les grands problèmes politiques du moment – comment retisser une conjoncture internationaliste, l'avenir de l'éducation, du travail et du statut de l'art, la commune comme forme et son rapport avec la théorie et la pratique écologistes – sont incontestablement intervenus dans ma manière d'appréhender aujourd'hui la culture de la Commune puisqu'ils constituent les thèmes structurants de l'ouvrage. En général, je n'ai pas senti le besoin d'explicitier les résonances de la Commune dans les formes de la politique actuelle,

même si je suis convaincue qu'elles existent – de manière parfois très amusante, comme lorsqu'une journaliste du *New York Times* rapporta innocemment que la jeune militante qu'elle interviewait dans les rues d'Oakland en novembre 2011 s'appelait Louise Michel². Il n'est pas utile d'expliquer dans le détail en quoi la vie sous la forme actuelle du capitalisme – l'effondrement du marché du travail et l'essor de l'économie informelle, la façon dont les systèmes de solidarité sociale ont été détruits dans l'ensemble du monde surdéveloppé – rappelle les conditions de travail des ouvriers et des artisans du XIX^e siècle qui ont fait la Commune, qui passaient généralement l'essentiel de leur temps à *chercher du travail*, et non à travailler. Il est de plus en plus évident, notamment depuis la dislocation de sociétés comme la Grèce et l'Espagne, que nous ne sommes pas en passe de devenir des travailleurs immatériels habitant cette techno-utopie capitaliste créative et postmoderne que nous annonçaient les futurologues il y a une dizaine d'années – et qu'ils continuent d'essayer de nous annoncer désespérément aujourd'hui encore. La manière dont les gens vivent aujourd'hui – travaillant à temps partiel, étudiant et travaillant en même temps, écartelés entre le travail et les études, ou entre le travail pour lequel ils ont été formés et celui qu'ils sont obligés d'accepter pour survivre, ou encore par la distance physique entre le lieu de vie et le lieu de travail ou celui où l'on peut espérer trouver du travail, qui impose des trajets quotidiens ou des migrations interminables – tout ceci me laisse penser, à moi comme à d'autres, que le monde des communards nous est en réalité bien plus proche que le monde de nos parents. Il me semble tout à fait raisonnable que des jeunes gens d'aujourd'hui, qui n'auraient pas très envie de faire carrière dans la conception de jeux vidéo, la

L'imaginaire de la Commune

gestion de fonds spéculatifs ou la bureaucratie des smartphones, s'efforçant de trouver une place et des façons de vivre à la lisière de diverses économies informelles, expérimentant les possibilités de *vivre différemment aujourd'hui*, et leurs limites, au sein d'une économie capitaliste mondiale florissante, bien que ravagée par la crise, puissent trouver intéressantes les discussions qui occupaient les réfugiés et compagnons de route de la Commune dans le massif du Jura dans les années 1870, qui amenèrent à la théorisation de ce qu'on appela le « communisme anarchiste » – discussions qui portaient sur les communautés décentralisées, sur la manière de les faire naître et prospérer, et de les « fédérer » par des liens de solidarité.

Si je m'abstiens de souligner plus explicitement les résonances de la Commune dans les événements et la culture politique actuels, c'est notamment parce que ce qui m'intrigue le plus dans cet événement aujourd'hui, c'est la façon dont il s'est détaché – libéré, comme *Le Bateau ivre* de Rimbaud peut-être –, surtout après 1989, des deux historiographies dominantes qui ont fixé la façon dont on pouvait le représenter et le comprendre : l'histoire officielle dictée par le communisme d'État d'un côté, et l'histoire nationale de la France républicaine de l'autre. Maintenant que la Commune est libérée de ces deux lignages et de ces structures narratives écrasantes, je ne tiens pas à lui en imposer tout de suite un nouveau. Je préfère la laisser batifoler un moment dans la sphère de la potentialité. La fin du communisme d'État a délivré la Commune du rôle qu'elle avait joué dans l'historiographie communiste officielle ; après 1989, elle s'est détachée de la danse dans la neige apocryphe de Lénine devant le palais d'Hiver au 73^e jour de la Révolution russe – passant le cap des 72 jours qu'avait duré la Commune et transfor-

mant celle-ci en la révolution manquée dont la nouvelle serait le correctif. Et dans les pages qui suivent, j'entends notamment établir plus clairement en quoi la Commune n'a jamais vraiment appartenu à la fiction nationale française, à la séquence radicale héroïque du républicanisme français, dont elle était censée être le dernier soubresaut au XIX^e siècle. Si l'on prend au sérieux la déclaration de l'un des participants les plus célèbres de la Commune, Gustave Courbet, selon laquelle, pendant la Commune, « Paris a renoncé à être la capitale de la France³ », il devient difficile de soutenir avec la moindre conviction l'idée que ce sont les insurgés qui ont combattu et sont morts en grand nombre à Paris qui auraient, on ne sait pourquoi, « sauvé la République ».

L'imaginaire que nous laisse la Commune de Paris n'est donc ni celui d'une classe moyenne républicaine nationale ni celui d'un collectivisme étatique. Le luxe communal n'est ni le luxe bourgeois (français) qui l'entoure ni les expériences utilitaires du collectivisme d'État qui l'ont suivi et qui ont dominé la première moitié du XX^e siècle. Sans doute est-ce pour cette raison qu'un autre de ses participants, bien des années après et alors même qu'il se livrait à une analyse extrêmement critique de sa structure politique, conclut que la Commune

a dressé pour l'avenir, non par ses gouvernants mais par ses défenseurs, un idéal bien supérieur à celui de toutes les révolutions qui l'avaient précédée ; elle engage d'avance ceux qui veulent la continuer [...] à lutter pour une société nouvelle dans laquelle il n'y aura ni maîtres par la naissance, le titre ou l'argent, ni asservis par l'origine, la caste ou le salaire. Partout le mot « Commune » a été compris dans le sens le plus large, comme se rapportant à une humanité

L'imaginaire de la Commune

nouvelle, formée de compagnons libres, égaux, ignorant l'existence des frontières anciennes et s'entraîdant en paix d'un bout du monde à l'autre⁴.

Par leur faculté à penser ensemble des domaines de la formation sociale que la bourgeoisie s'acharne à maintenir séparés – la ville et la campagne, notamment, ou encore la théorie et la pratique, le travail intellectuel et le travail manuel – les communards essayèrent de recommencer l'histoire de France sur des bases entièrement nouvelles. Mais ces bases et cette histoire ne pouvaient être conçues comme strictement « françaises » ou nationales dans leurs contours. Elles étaient à la fois plus réduites et bien plus étendues. L'imagination communale privilégiait l'échelle de l'unité autonome locale prise dans un horizon internationaliste. Cela laissait peu de place à la nation. À la nation ou, d'ailleurs, au marché ou à l'État. Ces désirs s'avérèrent extrêmement puissants dans le contexte où ils furent affirmés – car quel meilleur moment pour lancer un si vaste projet que celui où l'État français, et la société bourgeoise répressive qu'il soutenait, avaient subi une défaite sans appel ?

Pour examiner les implications du « luxe communal », j'ai dû étendre le cadre chronologique et géographique de l'événement au-delà des soixante-douze journées parisiennes – de la tentative de saisie des canons de la ville le 18 mars au massacre des derniers jours de mai – auxquelles on le limite généralement. Comme Alain Dalotel et d'autres, je fais commencer l'événement dans la fièvre des réunions ouvrières et des clubs des dernières années de l'Empire. Et je termine par un examen approfondi de la pensée produite dans les années 1870 et 1880, lorsque d'anciens communards réfugiés

et exilés en Angleterre et en Suisse comme Élisée Reclus, André Léo, Paul Lafargue et Gustave Lefrançais, entre autres, rencontrèrent certains de leurs soutiens – des gens comme Marx, Kropotkine et William Morris – et travaillèrent avec eux. Pour ces derniers, bien qu'éloignés géographiquement de l'insurrection, comme pour un autre de ses contemporains, Arthur Rimbaud, auquel j'ai consacré un autre ouvrage, et tant d'autres, ce qui s'est passé à Paris pendant ces quelques semaines a joué un rôle déterminant dans leur vie et dans l'évolution de leur pensée.

J'ai modifié les limites spatiales et temporelles habituelles de la Commune de façon à inclure ses effets sur ces domaines voisins pour deux raisons extrêmement précises. La temporalité étendue me permet de montrer que la guerre civile ne fut pas, comme on l'entend souvent, une excroissance du patriotisme et des difficultés liés aux circonstances de la guerre avec une puissance étrangère. Cela me permet de montrer qu'en réalité, ce fut à peu près le contraire : la guerre avec une puissance étrangère ne fut qu'un moment de la guerre civile alors en cours. D'autre part, en mettant au premier plan la production théorique postérieure, celle du mouvement exilé hors de France (plutôt que, par exemple, les penseurs qui l'ont précédé, les Proudhon ou les Blanqui), je suis en mesure de retrouver, dans les déplacements, les croisements et les écrits des survivants, une sorte de vie après la mort de la Commune qui ne vient pas exactement *après*, mais qui est pour moi partie intégrante de l'événement. En français, le mot « survie » dit bien cela : une vie au-delà de la vie. Non pas la mémoire de l'événement ou son héritage, même si des formes de mémoire et d'héritage étaient déjà certainement en train de se constituer, mais sa *prolongation*, tout aussi vitale

L'imaginaire de la Commune

à la logique de l'événement que les premiers actes d'insurrection dans les rues de la ville. C'est une continuation du combat par d'autres moyens. Dans la dialectique du conçu et du vécu – l'expression est d'Henri Lefebvre – la pensée d'un mouvement ne se génère qu'avec et après lui : elle est libérée par les énergies créatrices et l'excès du mouvement lui-même. Ce sont les actions qui produisent des rêves et des idées, non l'inverse.

Une pensée si étroitement liée à l'excès d'un événement ne peut avoir la finesse et la minutie d'une théorie produite à distance, qu'elle soit géographique ou chronologique. Elle porte les traces de son moment – ou plutôt, elle se considère comme *faisant encore partie* de la construction de ce moment, et c'est donc une pensée à l'état d'ébauche, d'élaboration. Elle ressemble assez peu à la « grande théorie » telle qu'on la conçoit généralement. *La Guerre civile en France* et *Le Capital* ne sont pas le même genre de livre. Et si Reclus et Morris, par exemple, passent parfois pour des penseurs confus ou peu systématiques, c'est parce qu'ils ont tenu à envisager la pensée comme la création et la construction d'un contexte où les idées peuvent être productives et faire effet dans le moment même de leur production.

Lorsque j'ai écrit pour la première fois sur le communard Élisée Reclus il y a vingt ans, son œuvre était à peu près inconnue en dehors des travaux de quelques pionniers de la géographie anticoloniale comme Béatrice Giblin et Yves Lacoste. Aujourd'hui, il suscite un énorme intérêt et des chercheurs du monde entier s'efforcent de repenser son œuvre comme une sorte d'écologisme avant la lettre. Ses écrits sur l'anarchisme ont aussi fait l'objet d'un regain d'attention, tout comme ceux de Kropotkine. Dans le même temps, William Morris est apparu

pour beaucoup comme l'une des voix fondatrices du discours de l'« écologie socialiste ». Mais aussi utile qu'elle ait pu être pour ma propre pensée, la recherche actuelle ne fait absolument pas le lien, ou alors incidemment, entre la pensée politique de Morris, Kropotkine ou Reclus et ce que Morris a appelé « cette tentative d'établir la société sur la base de la liberté du travail qu'on appelle la Commune de Paris de 1871⁵ ». Les derniers chapitres du livre entendent notamment établir ce lien. L'objectif est également de montrer comment sont repensées conjointement, dans l'œuvre de ces trois auteurs, ce que Reclus appelait la « solidarité », ce que Morris appelait la « camaraderie » (*fellowship*) et ce que Kropotkine appelait l'« entraide », au sens non pas d'un sentiment moral ou éthique mais d'une stratégie politique.

Comme je tentais de reconstituer la survie immédiate du mouvement – ce qui s'est passé du vivant de ses participants – j'ai repensé à une image qui vient du livre que Reclus préférerait parmi tous ceux qu'il a écrits, *L'Histoire d'un ruisseau*. Dans ce petit livre, destiné aux écoliers, et qui figurait souvent parmi les prix distribués aux élèves à la fin de l'année, il évoque « la forme serpentine » des « ruisselets [...] qui se creusent sur la plage de l'Océan après le reflux de la marée⁶ ». Si, pour nous, la marée est à la fois la grandeur de l'aspiration et des accomplissements de la Commune et la violence du massacre qui l'a écrasée, dans le sillage, mais aussi *au cœur même* de ces deux mouvements de forces antagonistes gigantesques apparaît déjà, dans le sable, un minuscule réseau de bulles d'air, signes de la présence d'un monde invisible. Ce système d'échanges rapides, de croisements et de collaborations, de formes symboliques de solidarité et de rencontres sporadiques, aussi éphémère fût-il, exerce lui-même

L'imaginaire de la Commune

une force d'entraînement – et c'est ce que j'ai essayé de faire apparaître dans la dernière partie du livre. *L'Histoire d'un ruisseau* a aussi un autre intérêt pour nous, celui de nous aider à comprendre la puissance historique disproportionnée de la Commune rapportée à l'échelle relativement modeste de l'événement. Le livre faisait partie d'une collection dirigée par Pierre-Jules Hetzel, éditeur de Jules Verne, Proudhon et Tourgueniev, qui l'avait conçue avec cette ambition encyclopédique typique du milieu du XIX^e siècle : il s'agissait d'offrir aux adolescents une « littérature d'histoires » – l'histoire des choses et des éléments dont on considère généralement qu'ils n'en ont pas. Un célèbre astronome écrivit donc une histoire du ciel, et Viollet-le-Duc une histoire d'un hôtel de ville et d'une cathédrale. Le choix de Reclus d'écrire l'histoire d'un ruisseau reflétait sa prédilection pour une échelle géographique non pathologique, qui pouvait être celle du champ par exemple, ou du village ou du quartier. Une représentation assez juste de la Commune serait de dire qu'elle possède les qualités que Reclus attribue dans son livre au ruisseau. Son échelle et sa géographie sont de l'ordre du vivable, non du sublime. Le ruisseau, selon lui, était supérieur au fleuve en raison de l'imprévisibilité de son cours. Quand les torrents d'eau de la rivière se précipitent dans le profond sillon déjà creusé par les milliards de litres qui les ont précédés, le ruisseau suit son propre chemin. Pour cela même, en proportion, les eaux du moindre ruisseau sont beaucoup plus puissantes que celles de l'Amazone.

I. Au-delà du « régime cellulaire de la nationalité »

Notre drapeau est le drapeau de la République universelle

En écrivant que la Commune de Paris fut importante non par les idéaux qu'elle s'efforça d'atteindre mais par sa propre « existence en acte », Marx soulignait l'absence totale chez les insurgés d'un projet partagé sur la société à venir. La Commune, en ce sens, fut un laboratoire d'inventions politiques, improvisées sur place ou bricolées à partir de scénarios ou d'expressions du passé, repensés selon les besoins du moment, et nourris des désirs nés au cours des réunions populaires de la fin de l'Empire. Menée sous le drapeau de la République universelle, l'insurrection dans la capitale a toujours résisté, en tant qu'événement et en tant qu'élément de la culture politique, à toute intégration fluide dans le récit national. Comme le dit des années après l'un de ses participants, la Commune fut avant tout « un acte audacieux d'internationalisme⁷ ». Sous la Commune, Paris ne voulait pas être la capitale de la France mais une collectivité autonome au sein d'une fédération universelle des peuples. Elle ne souhaitait pas être un État mais un des éléments, une des entités, d'une fédération de communes qui devait se développer à l'échelle internationale. Pourtant, chez les historiens, en dehors de l'allusion de rigueur aux

L'imaginaire de la Commune

nombreux étrangers, et aux personnalités étrangères notamment, parmi ses participants, l'originalité que constitua le caractère non nationaliste de la Commune n'a pas été reconnue. Et les traces de la manière dont cet aspect de son imaginaire politique propre fut produit et mis en pratique sont difficilement perceptibles dans l'historiographie classique de cet événement, qui s'intéresse principalement aux manœuvres militaires et aux disputes et aux réalisations législatives de l'Hôtel de Ville.

Pour trouver de telles traces, nous devons nous tourner vers un passage comme celui-ci, tiré des mémoires de Louise Michel. Nous sommes en avril 1871. Elle vient de décrire « un nègre d'un noir de jais, avec des dents blanches pointues comme celles des fauves ; il est très bon, très intelligent et très brave ; un ancien zouave pontifical converti à la Commune » :

Une nuit même, je ne sais plus comment, il arriva que nous étions deux seulement dans la tranchée devant la gare ; l'ancien zouave pontifical et moi avec deux fusils chargés, c'était toujours de quoi prévenir. Nous eûmes la chance incroyable que la gare ne fût pas attaquée cette nuit-là. Comme nous allions et venions dans la tranchée, il me dit en me rencontrant :

- Quel effet vous fait la vie que nous menons ?
- Mais, dis-je, l'effet de voir devant nous une rive à laquelle il faut atteindre.
- Moi, reprit-il, ça me fait l'effet de lire un livre avec des images.

Nous continuâmes à parcourir la tranchée dans le silence des Versaillais sur Clamart⁸.

Là, on commence à percevoir tout ce qu'il y avait d'improbable et d'imprévu dans les activités de la

Au-delà du « régime cellulaire de la nationalité »

Commune, qui pouvaient réunir un garde pontifical africain et l'ancienne institutrice Louise Michel, avec sous sa robe ses vieux godillots militaires, montant la garde ensemble dans la nuit. L'armée pontificale avait combattu au côté des Français pendant la guerre franco-prussienne et s'était dispersée au moment de l'entrée des Prussiens dans Paris ; si cela peut expliquer la présence de l'Africain dans la région à l'époque, cela n'explique pas sa conversion à la Commune. Mais au-delà de la distribution visuelle frappante de ces deux êtres dans un récit et dans une tranchée, il y a aussi le fait qu'on les entende réfléchir à la manière dont ils peuvent appréhender leur propre place dans l'histoire *telle qu'elle est en train de se faire*. Ces réflexions sont assurément énigmatiques et elliptiques, mais on pourrait les interpréter comme suit : allons-nous vers le nouveau ou sommes-nous en train de lire un vieil album illustré, peut-être un roman d'aventures, ou une histoire de la Révolution française ? Arrivons-nous à un monde nouveau ou sommes-nous des figures qui parlons à partir de la position qu'un récit nous a assignée ? Sommes-nous des hommes nouveaux, des femmes nouvelles, ou des personnages replacés dans l'imagerie bigarrée d'une vieille histoire ? Les expériences qu'expriment les deux communards sont différentes et elles montrent à quel point le rapport de chacun à sa propre subjectivation politique peut se vivre différemment. Mais elles ne se contredisent pas et elles nous donnent une idée de la transformation de l'expérience du temps à laquelle donna lieu la Commune, et de son rapport avec le social, un rapport déterminé par des formes de mémoire historique refigurées et reconfigurées, ou mobilisant des figures et des configurations anciennes dans un nouveau contexte.

La préhistoire de cette scène, il faut la chercher dans le brouhaha, l'enthousiasme, la fièvre qui