

Introduction

Le présent volume s'intéresse aux proudhoniens, en interrogeant à la fois ce que l'on pourrait appeler « l'être proudhonien », et les différentes manières d'être proudhonien ou de s'approprier la pensée de Proudhon, que l'on soit d'ailleurs connaisseur de son œuvre ou non.

Le premier aspect – qu'est-ce qu'être proudhonien ? – renvoie à la pensée de Proudhon, à ce qui peut définir et délimiter, avec plus ou moins de précision, un « périmètre proudhonien » susceptible de nous fournir les repères nécessaires pour nous aider à évaluer les différentes tentatives de rapprochement ou d'appropriation de la pensée de Proudhon. Même s'il s'agit encore d'une question sujette à de vifs désaccords de fond (tous n'acceptent pas telle ou telle interprétation de son œuvre : son libéralisme, par exemple), force est de constater que tous ceux qui travaillent sur l'œuvre et sur la pensée de Proudhon utilisent un noyau de repères proudhoniens sans lequel il serait d'ailleurs impossible de se prononcer sur le « proudhonisme » d'autres auteurs ou mouvements, de dire par exemple, avec le poids et la force des propositions que l'on croit vraies, que Marx n'était clairement pas proudhonien, et que Maurras, à sa manière, lui, l'était.

Le second aspect de la question – qui est proudhonien ? – place la réflexion à un autre niveau, pas nécessairement connecté d'ailleurs avec (ou informant sur) la pensée proudhonienne. Il y a les proudhoniens qui connaissent plutôt bien l'œuvre de Proudhon et qui s'inscrivent dans une démarche et une ligne théorique qu'ils définissent eux-mêmes comme étant proudhonienne. Ce serait le cas des fédéralistes proudhoniens – notamment Alexandre Marc - étudié par Raimondo Cagiano de Azevedo et par Mauro Vaccaro dans ce volume. Il y a d'autres proudhoniens qui n'ont qu'une connaissance très partielle de l'œuvre de Proudhon et dont le proudhonisme serait à chercher davantage au niveau de l'attitude et de l'action politique ou sociale. On peut citer les exemples des proudhoniens de la 1^e Internationale, étudiés par Samuel Hayat, d'une part, et des pratiques et mouvements contemporains dans l'économie sociale et solidaire et

dans syndicalisme d'action directe, étudiés par Irène Pereira, d'autre part. Qu'on connaisse Proudhon plus ou moins bien, les auteurs cités montrent qu'il reste une référence importante à gauche. Mais il y a encore d'autres proudhoniens. Nous avons le proudhonien « discret », celui qui ne cite jamais Proudhon, ou le proudhonien qui s'ignore, celui qui ne s'est jamais préoccupé de Proudhon, mais dont on peut dire qu'il a bien l'attitude et l'esprit proudhoniens. Dans ce cas de figure, on trouve Camus, comme l'article de Chantal Gaillard le montre fort bien. Et nous avons aussi des proudhoniens à droite, chez les libéraux, comme l'explique Vincent Valentin, dans un article qui éclaire particulièrement bien le sens et la place du libéralisme chez Proudhon, et dans les mouvements d'extrême droite, comme l'explique Jean-Paul Gautier, même si l'auteur reconnaît que les références à Proudhon se font de plus en plus rares dans les mouvements français contemporains d'extrême droite étudiés.

Mais suffit-il de se dire « proudhonien » pour être « proudhonien » ? Ou bien, suffit-il que quelqu'un soit appelé « proudhonien » pour qu'on le considère vraiment ainsi ? A l'évidence, une réponse par l'affirmative reviendrait à vider de son sens le qualificatif « proudhonien » lui-même, ainsi que la pensée à laquelle il renvoie. Il est du reste fort probable que beaucoup de lecteurs ne reconnaîtront pas comme de « vrais proudhoniens » certains auteurs et mouvements, surtout lorsqu'ils sont sur la droite de l'échiquier politique et social. Mais à y bien réfléchir, la question se pose aussi à gauche, à propos d'un certain nombre de mouvements ou événements (la Commune de Paris, par exemple), ou d'auteurs (le socialiste l'espagnol Pi y Margall) qui ont pu être désignés comme « proudhoniens » par les historiens. Ce n'est pas, en somme, parce qu'on dit qu'on est proudhonien, ou que quelqu'un dit qu'on est proudhonien, qu'on est réellement proudhonien. Alors oui, si l'on veut répondre à la question « qui est proudhonien ? », évaluer la légitimité plus ou moins grande avec laquelle les auteurs, mouvements ou événements s'approprient la pensée ou la figure de Proudhon, ou se définissent (ou sont définis) comme « proudhoniens », c'est à tort qu'on arguera du caractère asystématique, antiautoritaire et non doctrinal de la pensée de Proudhon pour dissuader les commentateurs de son œuvre de s'engager dans une entreprise doctrinale, visant à

dégager ce qui serait la norme proudhonienne. Si on devait suivre pareille recommandation (proudhonienne ?), on ferait de l'œuvre proudhonienne un champ tellement ouvert qu'on ne distinguerait plus le chasseur du braconnier.

En effet, la pensée proudhonienne peut être considérée comme antisystématique, et Proudhon la voulait aussi non doctrinale, mais on ne doit pas oublier une différence fondamentale entre le discours de Proudhon, qui est normatif (sa théorie dit ce que *doit être* une société bien ordonnée, comment l'Etat, la propriété, etc. *doivent être* pensés pour qu'ils ne reproduisent pas l'oppression et les injustices dénoncées), et le discours du chercheur qui étudie l'œuvre proudhonienne, lui (le nôtre) n'étant pas normatif (ou plutôt : ne doit pas être normatif), mais descriptif : il ne prescrit pas, mais décrit et explique le discours proudhonien ; il ne dit pas ce qu'il doit être, ou ce que l'on veut qu'il soit, mais ce qu'il est. C'est en ce sens que le discours scientifique tend nécessairement à créer une forme de doctrine (mot fâcheux !¹), à présenter un ensemble de principes, règles et énoncés capables de rendre compte de la pensée d'un auteur ou de la logique d'un système, seul moyen probablement de faire connaître ledit auteur ou ledit système, et de nous permettre ainsi, en ce qui nous concerne, de distinguer les vrais et les faux proudhoniens.

Jorge Cagiao y Conde

¹ J'utilise le mot « doctrine » pour mieux faire ressortir l'opposition entre le caractère non doctrinal de la pensée proudhonienne et le caractère « doctrinal » du discours scientifique sur la pensée proudhonienne. En réalité, le mot qui conviendrait le mieux, comme dans le domaine du droit, serait le mot « science » (science juridique), que l'on distingue parfois de la doctrine par son caractère extérieur par rapport au droit et aux processus de création du droit qu'elle décrit. C'est cette position d'extériorité qui lui permet d'adopter un point de vue réflexif et critique à l'égard du droit. La doctrine juridique, elle, aurait une position active et intéressée dans les processus de création du droit, qui expliquerait aussi son attitude moins critique et objective par rapport au droit.

Les proudhoniens de la Première Internationale

Samuel Hayat

Si l'on se demande qui est proudhonien, il peut être utile de se référer aux premières utilisations de ce terme. C'est au sein du mouvement ouvrier que l'on observe pour la première fois l'idée qu'il existerait des « proudhoniens », et en particulier au sein de l'Internationale. Le terme « proudhoniens » est notamment utilisé par les adversaires des ouvriers de la section française de l'Association internationale des travailleurs (AIT)¹. L'utilisation est indiscutablement péjorative, comme en témoigne l'expression « ânes de proudhoniens » par laquelle Karl Marx, dans une lettre du 11 septembre 1867, désigne les militants de la section française. Cependant, si le terme a des aspects polémiques, voire insultants, cela ne signifie pas pour autant qu'il ne renvoie pas à une réalité. De la même façon qu'il ne faut pas prendre pour argent comptant cette appellation, le seul fait qu'elle ait été forgée par une partie des membres de l'Internationale pour désigner des adversaires politiques ne signifie pas qu'elle est entièrement arbitraire. Le but de cet article est de proposer de premiers éléments d'étude de ce groupe, qualifié de l'extérieur de « proudhoniens », de s'interroger sur qui ils sont, d'où ils viennent, leurs idées, pour déterminer dans quelle mesure l'adjectif « proudhonien » fait sens pour les désigner collectivement.

La raison pour laquelle l'étude de ce groupe me paraît importante, c'est qu'il constitue indubitablement l'origine d'une des « lignées proudhoniennes » les plus intéressantes. On le sait, la pensée de Proudhon a pu faire l'objet de nombreuses interprétations². Cependant, son influence sur le mouvement ouvrier organisé, du fait de l'importance historique de ce mouvement, fait que la transmission

¹ Pour une introduction à l'histoire de l'AIT, voir Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs: une histoire de la Première Internationale*, Paris, la Fabrique, 2011.

² Jacques Langlois, *Défense et actualité de Proudhon*, Paris, Payot, 1976.

du proudhonisme par ce biais est loin d'être accessoire¹. S'il est possible de prouver que Proudhon a effectivement de l'importance pour les membres de la section française de l'Internationale, et de donner des explications à cette importance, on aura effectué un grand pas dans l'identification des façons dont la pensée de Proudhon a pu effectivement travailler la réalité sociale. Dès lors, l'idée sous-jacente de cette étude est que c'est l'influence de la pensée de Proudhon (en particulier de ses aspects les plus radicaux) sur la section française de l'Internationale qui permet d'expliquer ce que j'ai appelé, avec d'autres, le moment proudhonien du mouvement ouvrier². Par « moment proudhonien », j'entends désigner cette période historique durant laquelle le mouvement ouvrier naissant se dote d'une organisation, d'un vocabulaire et d'un horizon inspirés de Proudhon, sans qu'il n'y ait pourtant d'influence directe. La perspective que je compte défendre ici est que c'est bien par la première section française de l'AIT, par le groupe que l'on a désigné comme les Gravilliers, du nom de la rue où la section avait son local, que se sont transmises, sinon la pensée de Proudhon, en tout cas un certain nombre d'idées clés qui permettent de parler de moment proudhonien pour caractériser le mouvement ouvrier français entre la révolution de 1848 et la Commune de 1871, voire au-delà.

1. Les origines de l'Internationale

Préalablement à l'étude de la section française de l'Internationale, il peut être utile de revenir rapidement sur l'histoire

¹ Jules-Louis Puech, *Le Proudhonisme dans l'Association internationale des travailleurs*, Paris, F. Alcan, 1907 ; Lucien Febvre, « Une question d'influence : Proudhon et le syndicalisme », *Revue de Synthèse historique*, vol. 19, n° 56, 1909, p. 179-193 ; Patrice Rolland, « À propos de Proudhon : une querelle des influences », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 1995, p. 275-300.

² Voir notamment Samuel Hayat, « De l'anarchisme proudhonien au syndicalisme révolutionnaire : une transmission problématique », in Edouard Jourdain (dir.), *Proudhon et l'anarchie*, Publications de la Société P.-J. Proudhon, 2012. L'idée de « moment proudhonien » est inspirée par l'ouvrage classique de John G. A. Pocock, *Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. Luc Borot, Paris, PUF, 1997 [1975].

de l'Internationale elle-même. Contrairement à ce que l'historiographie marxiste a longtemps pu laisser entendre, l'Internationale n'est pas l'invention de Marx et Engels. Son origine est indubitablement multiple, complexe, et plusieurs traditions et itinéraires s'y croisent. On peut en particulier identifier trois éléments qui viennent se combiner au sein de l'AIT.

Le premier élément, c'est tout simplement l'idée de classe ouvrière. A posteriori, l'existence de cette classe peut nous paraître évidente, mais il n'en est rien. L'idée qu'il existe une entité unifiée que l'on pourrait désigner comme une classe ouvrière est absolument étrangère à l'imaginaire corporatif d'Ancien régime, fondé sur l'existence d'une pluralité de métiers, imaginaire qui se prolonge longtemps après la révolution française. L'apparition de l'idée de classe ouvrière n'est pas non plus due à une transformation significative du mode de production : le monde du travail évolue rapidement, mais en France ce n'est que dans les années 1870-1880 que l'on peut voir l'apparition massive d'un prolétariat industriel¹. En réalité, l'idée de classe ouvrière a demandé un long processus, étudié pour l'Angleterre par E.P. Thompson, pour la France par William Sewell, qui s'ancre dans une réinterprétation politique de formes locales et traditionnelles de sociabilité, d'organisation et de solidarité². Et une fois que l'idée de classe ouvrière apparaît et se diffuse, elle ne reste pas immuable, mais fait l'objet de transformations, de controverses. Pour le cas de la France, entre l'apparition de l'idée de classe ouvrière, au début des années 1830, et la création de l'Internationale, en 1864, il y a eu un long processus de maturation.

Le second élément fondateur de l'Internationale, corollaire de l'idée qu'il existe une classe ouvrière unifiée, est l'idée qu'il faut que cette classe ouvrière s'unisse. Ce pas supplémentaire est encore plus opposé aux traditions des ouvriers de métier. On le trouve en France,

¹ Gérard Noiriel, *Les Ouvriers dans la société française: XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1986.

² Edward Palmer Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 2012 [1963] ; William Hamilton Sewell, *Gens de métier et révolutions : le langage du travail, de l'Ancien régime à 1848*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983 [1980].

dès les années 1830, chez certains socialistes, comme Flora Tristan, chez des ouvriers voulant réformer le compagnonnage, comme Agricola Perdiguer, ou encore dans certains milieux professionnels, comme les canuts lyonnais¹. C'est alors le mot d'ordre d'association qui permet de résumer la volonté d'unification de la classe ouvrière. Après la révolution de 1848, on retrouve cette idée d'unité ouvrière dans les expériences de fédération des associations ouvrières, notamment autour du *Peuple* de Proudhon et de son projet de Banque du Peuple², puis, après son emprisonnement, autour de la Fédération ouvrière de Pauline Rolland et Jeanne Deroin. Parallèlement, la volonté de réaliser l'unité ouvrière est mise en œuvre par la *London Working Men's Association*, créée en 1836 par le Chartiste William Lovett, puis par la Ligue des communistes de Marx et Engels, fondée en 1847 à partir de la Ligue des Justes et dissoute en 1852.

Troisième élément sur lequel se fonde l'Internationale, l'idée de solidarité internationale. Cette idée n'est pas en soi spécifiquement ouvrière, et elle se trouve très répandue dans les milieux libéraux et patriotes européens dans les années 1830-1840, notamment pour répondre à l'internationalisation de la répression et de la réaction, sous la houlette de Metternich. Dans l'histoire de la solidarité internationale, la révolution de 1848 a certainement un rôle clé, car il s'agit d'un événement réellement européen : à la suite du soulèvement parisien du 24 février 1848, des insurrections ont lieu dans toute l'Europe et les journaux de toutes les capitales se font l'écho des événements dans les autres pays, comme de la répression qui s'ensuit partout. Les nombreuses manifestations de solidarité qui s'improvisent alors, la perspective de faire partie, au-delà des frontières nationales, d'un large mouvement d'émancipation commun, rendent ce thème crucial pour les mouvements radicaux naissants. Très concrètement, l'expérience de la proscription devient, après 1848, une expérience commune pour de nombreux militants. C'est surtout à Londres que les exilés de l'Europe entière se retrouvent, constituant un milieu

¹ Ludovic Frobert, *Les Canuts ou La démocratie turbulente: Lyon, 1831-1834*, Paris, Tallandier, 2009.

² Olivier Chaïbi, *Proudhon et la Banque du peuple, 1848-1849*, Paris, Connaissances et savoirs, 2010.

fortement internationalisé où s'échangent idées et expériences, et où s'éprouve la communauté de destin des révolutionnaires de tous les pays.

L'Internationale repose donc sur l'apparition et la diffusion progressive parmi les ouvriers, au XIX^e siècle, d'un certain nombre d'idées, aboutissant à la conception partagée par de nombreux travailleurs européens qu'il existe une classe ouvrière dont la solidarité dépasse les frontières nationales et qui doit s'unir pour faire valoir ses droits. Tout cela débouche sur le fameux meeting de Saint-Martin's Hall, à Londres, le 28 septembre 1864, en solidarité avec les insurgés polonais. Une délégation d'ouvriers français est présente : ouvriers français et anglais s'étaient déjà rencontrés à la faveur de l'Exposition universelle de Londres, en 1862, et s'étaient revus, toujours à Londres, dans un meeting pour la Pologne, en 1863. Lors de cette réunion de 1864, les présents prennent la décision de fonder une Association internationale des travailleurs, et de se doter d'un conseil permanent, à Londres, chargé d'en rédiger les statuts, en attendant le premier congrès. Tout s'enchaîne alors très vite. Le 8 janvier 1865, la section française de l'Internationale est fondée ; elle a son siège rue des Gravilliers. En septembre de la même année, une conférence préliminaire est organisée par le conseil général à Londres, à laquelle participe une délégation française. En septembre 1866, le premier Congrès de l'AIT a lieu à Genève. Onze délégués parisiens, trois délégués lyonnais et un délégué des ouvriers de Rouen y sont présents. Les parisiens y présentent un *Mémoire* auxquels s'associent immédiatement les autres délégués français. C'est au cours de cet événement, et notamment lors de la présentation et de la discussion de ce texte, que la pensée des ouvriers de la section française de l'Internationale se trouve définie. Pour comprendre qui sont donc les « proudhoniens » de l'Internationale, et pour voir si cette appellation est effectivement justifiée, je vais donc m'appuyer sur l'étude des participants parisiens à ce Congrès et du mémoire qu'ils y présentent.

2. La section parisienne de l'Internationale en 1866

Qui sont donc les membres parisiens de l'Internationale au moment du Congrès de Genève ? Et parmi ces membres, quels sont

ceux qui participent à la rédaction du *Mémoire* et ceux qui sont les plus investis dans l'Internationale ? Pour les besoins de l'analyse, on peut définir au sein de la section parisienne de l'AIT trois cercles concentriques : d'abord, les quatre représentants officiels auprès du Conseil central ; puis les vingt membres officiels de la commission qui gère les activités de la section parisienne ; et enfin les simples adhérents. Je m'intéresserai ici aux deux premiers cercles, en commençant par les quatre personnes qui forment le cœur de la section.

Le premier cercle, ce sont les trois secrétaires-correspondants du conseil central de Londres présents à Paris : Tolain, Fribourg et Limousin (remplacé par Varlin après le Congrès de Genève). Henri Tolain, né en 1828 à Paris, ouvrier ciseleur sur bronze, est indubitablement le chef de file. Contrairement aux trois autres, il était en effet présent à la réunion londonienne de 1863, puis au Saint Martin's Hall, en 1864. Il a par ailleurs été l'un des rédacteurs principaux du *Manifeste des Soixante*. Ernest Fribourg, graveur décorateur, n'était pas à Saint-Martin's Hall, mais il joue un rôle de premier plan dans l'organisation des débats de la section avant le Congrès de Genève, dans leur publicisation, aussi, puisqu'il est très actif dans les éphémères journaux de la section, puis dans la rédaction des statuts de l'association. Charles Limousin, né en 1840, est ouvrier d'imprimerie, et il a signé le *Manifeste des Soixante*. En 1865, il est secrétaire-correspondant de fait en remplacement de son père, Antoine Limousin, présent à Saint-Martin's Hall, empêché pour des raisons de santé de continuer à être actif dans l'AIT. S'il ne participe pas au Congrès de Genève puis quitte les instances dirigeantes de l'Internationale, il a néanmoins un rôle important dans l'organisation et la publicisation de l'action de la section. Enfin, Eugène Varlin, né en 1839 à Claye-Souilly (Seine-et-Marne), est ouvrier relieur. C'est sûrement le plus radical de tous, il a déjà une solide expérience de gréviste, de mutuelliste, de coopérateur, il est le porte-parole à Genève de la minorité qui défend l'amélioration du travail des femmes et l'enseignement obligatoire pour tous.

Ces quatre ouvriers ont en commun d'appartenir à des professions qu'il serait faux d'assimiler au prolétariat de type

industriel. Le jeune Charles Limousin est ouvrier d'imprimerie, mais flirte un peu avec le journalisme. Varlin est pauvre, d'origine paysanne, mais son métier est assez qualifié, et c'est un autodidacte brillant. Quant à Fribourg et Tolain, ce sont clairement des membres de ce que l'on a pu appeler l'aristocratie ouvrière : la ciselure et la gravure sont des métiers de précision, largement artisanaux, souvent bien rémunérés, où les ouvriers ont eu un véritable apprentissage. Les chefs de file de la section parisienne de l'AIT ont donc un profil bien particulier d'artisans lettrés, pas nécessairement tous membres de prestigieux corps d'Etat, mais en tout cas pas recrutés dans la fraction la plus prolétarisée de la classe ouvrière.

Ce constat peut-il être étendu au deuxième cercle, c'est-à-dire aux vingt membres officiels de la commission de la section parisienne en 1865, dont font partie les onze délégués à Genève ? Même si l'on n'a pas toutes les informations nécessaires pour chacun des délégués, le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* (le « Maitron ») nous permet de donner quelques éléments d'analyse.

Sur vingt membres, on connaît les dates de naissance de quinze d'entre eux. Ils ont entre 24 et 49 ans au moment du Congrès de Genève, 33 ans en moyenne. Ce ne sont donc pas de très jeunes hommes, mais plutôt des jeunes pères de famille, certainement installés pour la plupart. Sur les treize dont on connaît les lieux de naissance, trois seulement sont nés à Paris, et un autre en région parisienne. Sur les neuf autres, si l'on utilise les découpages régionaux actuels, quatre viennent de Rhône Alpes, deux du Centre, un de Bourgogne, un du Nord pas de Calais et un de la Champagne-Ardenne. Illustration s'il en est de la très grande mobilité des travailleurs urbains du milieu du XIX^e siècle, cette diversité dans les origines géographiques permet d'invalider l'hypothèse selon laquelle ces représentants ouvriers seraient quasiment des petit-bourgeois insérés de longue date dans l'artisanat parisien : la plupart ont dû venir à Paris pour exercer leur profession, certainement avec une fortune très réduite. Cette caractérisation est confirmée par une analyse en termes de métier. Il apparaît en effet que le recrutement de ces ouvriers est plus ouvert que dans le premier cercle. Certes, quasiment tous sont des ouvriers de métier, et parmi eux la plus grande partie

exercent des métiers ayant requis un long apprentissage et offrant une réelle stabilité. Cependant, on trouve, à côté des ouvriers du bronze et de l'imprimerie, un corroyeur, un cordonnier, un carrossier, un mécanicien, et même un ouvrier journalier, le jeune Benoît Malon, longtemps illettré, quasiment orphelin, qui exerce toutes sortes de métiers non qualifiés.

Ces ouvriers dits « proudhoniens », on le voit, ne sont pas véritablement représentatifs des travailleurs français : d'abord, il n'y a pas de femmes parmi eux, alors qu'elles constituent un bon tiers des travailleurs ; ensuite, il n'y a pas un seul paysan, du fait de la localisation urbaine de la section, alors que cela reste, et de loin, le secteur qui emploie le plus de bras en France ; enfin, parce que quasiment tous appartiennent à des corps d'état organisés, ce qui est logique, car ils ont vraisemblablement été, pour beaucoup, à un moment ou un autre, choisis pour représenter leur métier au sein de l'AIT. Cependant, ils ne forment pas non plus une caste à part, exclusivement parisienne : ils viennent en majorité « des départements », comme on le disait alors, savent lire mais travaillent pour la quasi-totalité en dehors de l'industrie de l'imprimerie, et il est très probable qu'aucun n'est propriétaire de son outil de production. Ni petite bourgeoisie, ni prolétariat, ce deuxième cercle permet de dessiner une image assez représentative non pas des travailleurs français, mais en tout cas du mouvement ouvrier urbain, et en particulier parisien, que l'on retrouve en première ligne de toutes les insurrections du siècle, de la révolution de 1830 à la Commune de Paris.

Le rapide examen des biographies de ces vingt ouvriers permet de noter quelques autres faits. Tout d'abord, un seul d'entre eux a participé (de façon connue) à la révolution de 1848. Leur âge et leur origine géographique jouent, bien sûr, mais ce constat permet d'invalider l'hypothèse d'une simple continuité entre les insurgés de juin 1848 et les fondateurs de l'AIT. Le seul à avoir participé à la révolution de 1848 est Louis Debock, ouvrier typographe, combattant de Février. Un nom qui n'est pas étranger à nos oreilles : collaborateur de la première heure au *Représentant du Peuple* du Fauvéty et Viard, Debock a fait partie avec les frères Mairet, Duchêne et Vasbenter, de

la délégation d'ouvriers imprimeurs qui a visité Proudhon le 26 février 1848 pour lui demander de collaborer au journal. Est-ce qu'il y aurait là une explication de la diffusion du proudhonisme parmi eux ? C'est possible. Une autre source, mais le raisonnement est là plus alambiqué, pourrait être la franc-maçonnerie. On le sait, Proudhon, comme beaucoup de républicains et de socialistes, était maçon. C'est aussi le cas d'au moins huit des vingt membres de la commission de la section française de l'AIT – un chiffre certainement sous-estimé, puisque nous sommes très loin d'avoir des biographies complètes sur chacun d'eux. Enfin, cinq membres de la commission ont signé le *Manifeste des Soixante*, et ont donc dû porter un intérêt particulier à la réponse qu'en a fait Proudhon.

Ce sont ces personnes-là qui participent donc à la préparation du Congrès de Genève. Quelle forme prend cette préparation ? Comment savoir ce que ces personnes pensent ? Pour cela, on a une source : les ouvriers de la section parisienne de l'Internationale ont écrit un *Mémoire*, qu'ils présentent au Congrès, et dont l'étude peut nous permettre de vérifier l'hypothèse d'un « proudhonisme » des ouvriers français de l'AIT.

3. Le *Mémoire des délégués français de 1866*, un texte proudhonien

Le *Mémoire* est une longue réponse collective aux points de l'ordre du jour décidés par le Conseil de Londres. Elle est organisée par ces points, exposant chaque fois la position de la section parisienne de l'AIT, et sur deux points (l'éducation et le travail des femmes), précisant que cette position n'est pas unanime mais majoritaire, et rendant compte aussi de l'opinion minoritaire. Ce mémoire marque l'apogée du moment proudhonien de l'AIT, dans un double sens. D'abord, parce que les ouvriers identifiés comme proudhoniens y imposent leur vue, mais aussi et surtout parce que c'est là que la pensée de Proudhon sert explicitement de guide pour construire la doctrine de l'AIT.

En quoi ce mémoire est-il proudhonien ? La première raison de cette qualification est que Proudhon est le seul auteur explicitement cité comme référence, à trois reprises (une maxime de Benjamin

Constant est aussi présente, mais sans être développée), et de façon extensive. Les textes cités sont l'*Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* de 1851 et la *Capacité politique des classes ouvrières* de 1865, deux ouvrages très politiques et très radicaux de Proudhon, en particulier le premier. Le choix de la *Capacité* s'explique par le fait que cette œuvre a été réalisée en réponse au *Manifeste des Soixante*, dont cinq signataires font partie du premier et du second cercle de l'AIT. En revanche, que l'*Idée générale* soit utilisée indique qu'au moins une partie des délégués avaient une bonne connaissance de l'œuvre de Proudhon, au-delà de ses écrits les plus récents ou les plus populaires, et est très significatif de la perspective défendue par les Gravilliers.

L'examen des extraits que les délégués ont choisi de citer permet d'avoir une idée de ce qui les intéresse chez Proudhon. La citation de la *Capacité* intervient à la fin du préambule du mémoire :

« Avant de légiférer, d'administrer, de bâtir des palais, des temples, de faire la guerre, la Société travaille, laboure, navigue, échange, exploite les terres et les mers. Avant de sacrer des rois et d'instituer des dynasties, le peuple fonde la famille, consacre des mariages, bâtit des villes, etc. »¹.

On l'aura compris, il s'agit de justifier une idée forte : la primauté de l'économique et du social sur le politique, idée constitutive du socialisme depuis Saint-Simon puis du mouvement ouvrier lui-même. En effet, ce qui donne son sens à l'action des travailleurs en tant que travailleurs, et non en tant que citoyens faisant abstraction de leur activité économique, c'est bien que dans cette activité se joue quelque chose de plus important et peut-être de plus digne que la politique entendue comme activité liée à la législation et à l'administration, c'est-à-dire à l'Etat. On peut noter que cette citation révèle aussi le positionnement épistémologique des délégués parisiens, que l'on pourrait qualifier de pragmatique ou de matérialiste. En effet, l'idée sous-jacente au passage de la constatation

¹ *Mémoire des délégués français au Congrès de Genève*, in E. Fribourg, *L'Association internationale des travailleurs*, Paris, Le Chevalier, 1871, p. 54. La citation est tirée de Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, E. Dentu, 1865, p. 205.

que l'activité économique prime sur l'étatique au choix d'ancrer l'organisation dans le domaine économique, c'est qu'il faut partir de l'examen de ce qui existe pour en tirer l'idée et des propositions positives. Ce n'est pas des principes que l'on doit déduire l'action, mais des faits – ici le fait de la primauté de l'économique. Cette position n'est pas commune à tous les socialistes, mais elle est indubitablement présente chez Proudhon, qui ne cesse, en particulier dans les ouvrages cités par les délégués, de vouloir partir de la réalité de l'activité économique pour en penser la transformation.

L'*Idée générale* est citée à deux reprises. Le premier extrait, très long, est invoqué par la majorité de la section pour faire valoir la nécessité de laisser l'éducation à la charge des familles, plutôt que de la confier à l'Etat¹. En réalité, l'extrait cité est plutôt consacré à la dénonciation par Proudhon de deux choses : d'une part, la création, par l'Etat, d'une véritable aristocratie à travers les Ecoles supérieures, et d'autre part la séparation entre instruction et apprentissage. Cette centralité de la question de l'éducation ne doit pas étonner : le mouvement ouvrier du XIX^e siècle donne à cette question une place fondamentale, et l'AIT ne fait pas exception. Cependant, la position familialiste défendue ici, appuyée par une citation de Proudhon qui ne porte pas exactement sur ce point, est loin de faire l'unanimité dans la section de l'AIT, et la minorité, emmenée par Varlin, se désolidarise de cette prise de position.

Enfin, la seconde citation de l'*Idée générale*, plus courte, illustre la partie intitulée « La coopération distinguée de l'association ». Elle définit le contrat,

« essentiellement synallagmatique : il n'impose d'obligation aux contractants que celle qui résulte de leur promesse personnelle de tradition réciproque ; il n'est soumis à aucune autorité extérieure ; il fait seul la loi commune des parties ; il n'attend son exécution que de leur initiative »².

¹ *Mémoire, op. cit.*, p. 60-62.

² *Ibid.*, p. 72-73. La citation est tirée de Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, Paris, Garnier, 1851, p. 125.

Il s'agit donc de s'appuyer sur Proudhon pour justifier la coopération et le contrat comme principes d'organisation de la société future. C'est là un point central, qui constitue une véritable différence avec les ouvriers de tendance plutôt communiste, et en premier lieu avec les proches de Marx. Cette primauté accordée au contrat, qui ne fait pas alors débat au sein de la section parisienne, est indubitablement au cœur de la spécificité de la position de la section dans l'AIT, et justifie que l'on parle à son propos de proudhonisme.

En résumé, Proudhon sert à appuyer trois éléments clés de la perspective défendue à Genève par les ouvriers français : le primat de l'économique sur le politique, l'importance de la question éducative, la fondation de la société future sur le contrat. Si Proudhon n'est pas le seul auteur à défendre chacun de ces points, leur combinaison dessine une idéologie suffisamment spécifique pour que l'on puisse parler ici de proudhonisme à propos des délégués. D'autant que l'influence proudhonienne n'est pas ici secrète, indirecte ou inconsciente : il s'agit d'une prise de position revendiquée publiquement. Les théories de Proudhon sur les rapports entre l'économique et le politique, sur l'éducation et sur les formes de la société ouvrière à venir sont citées et reprises à leur charge par les rédacteurs du *Mémoire*.

Cependant, si l'on accepte l'idée que les délégués français se situent dans un cadre de pensée inspiré par Proudhon, ou au moins consciemment proche des idées qu'il défend, alors de nombreux autres éléments du *Mémoire*, sans être directement rattachés à une citation de Proudhon, semblent indubitablement proudhoniens. C'est en premier lieu le cas de la définition même des buts de l'AIT, dans le préambule :

« Le but de l'Association internationale est nettement défini. Réunir, grouper, pour les rendre plus fructueux, tous les efforts individuels tentés jusqu'ici en vue de l'émancipation du prolétariat par le prolétariat lui-même ; créer, ou tout au moins développer, entre les différentes nations aujourd'hui séparées par des intérêts antagoniques, un lien moral qui, les rendant toutes solidaires, centuple leur force, leur influence, et les conduise, les unes par les autres, vers la réalisation de cet idéal de justice, objet de leur revendication et de leur vœux. En un mot, le but de l'Association internationale est d'amener, par les voies scientifiques et

pacifiques, s'il est possible, le prolétariat à l'émancipation, à l'égalité de droit, non plus en théorie, mais en pratique »¹.

On retrouve là de nombreux thèmes proudhoniens : d'abord, la force collective, qui fait que les ouvriers ou les nations, une fois réunis, multiplient leur capacité d'action ; ensuite, la justice comme idéal qu'il s'agit de réaliser ; puis les voies pacifiques et scientifiques que doit prendre l'action ouvrière ; enfin, l'émancipation pratique des travailleurs comme objectif final de cette action.

Plus loin, sur des questions stratégiques (celle de la grève), les buts de l'AIT sont définis comme suit :

« Le capital [comme travail accumulé] est aussi nécessaire à la production que le travail; les causes de la lutte sont toutes dans leurs rapports actuels qu'il est indispensable de transformer. Etablir l'échange sur les bases de la réciprocité. Réformer l'enseignement professionnel dans le sens de la polytechnie de l'apprentissage. Etablir des statistiques exactes, complètes, de façon à éviter l'encombrement dans certaines professions (...). Tels sont, à notre avis, les moyens de remédier à cet état de choses dont tous se plaignent (...). C'est pour arriver à la réalisation de cet ordre d'idées, que s'est fondée l'Association internationale »².

Là encore, on retrouve Proudhon : la transformation des rapports capital/travail, l'échange égal, la réciprocité, l'importance de l'enseignement, de la statistique.

Parmi toutes les questions traitées par le *Mémoire*, on peut, pour finir, accorder une attention particulière à celle qui comptera le plus pour l'avenir de l'Internationale, le rapport à l'Etat et au communisme. Il me semble qu'il y a, dans la critique résolue de l'Etat et du communisme et dans la dénonciation du lien indissoluble entre les deux, l'un des traits les plus spécifiquement proudhoniens de la pensée développée par les délégués français de l'AIT. L'Etat lui-même est constamment dénoncé : dans sa volonté d'entretenir une

¹ *Mémoire, op. cit.*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 76.

armée permanente, dans sa volonté d'organiser l'enseignement, juste dans l'impôt, par lequel

« l'armée, les tribunaux, la police, les écoles, les hôpitaux, hospices, maisons de refuge et de correction, salles d'asile, crèches et autres institutions charitables, la religion elle-même sont d'abord payées et entretenues par le prolétaire, ensuite dirigées contre lui ; en sorte que le prolétariat travaille non-seulement pour la caste qui le dévore, celle des capitalistes, mais encore pour celle qui le flagelle et l'abrutit »¹.

Cette dénonciation radicale de l'Etat n'est pas alors caractéristique des socialistes, elle est en revanche tout à fait typique des écrits de Proudhon, en particulier de l'*Idée générale*, citée à deux reprises dans le *Mémoire*. Mais c'est surtout le lien entre Etat et communisme qui mérite d'être noté, en ce qu'il annonce les très houleux débats sur la question de l'Etat au sein de l'Internationale. Pour les délégués français, comme pour Proudhon, les choses sont claires : le communisme et l'étatisme, c'est tout un. C'est ce qui ressort de leur critique de l'association, très proche de celle que fait Proudhon, toujours dans l'*Idée générale* :

« L'association de l'aveu de ses fondateurs eux-mêmes, devait fondre tous les intérêts, annihiler les différences, créer l'égalité absolue; or quelle loi devait présider à cette fusion des volontés? Etait-ce le libre contrat? Non sans doute : car tous les réformateurs, Cabet, R. Owen, Fourier, Louis Blanc, etc., tout comme Lycurgue, partent de cette base que la société est tout, a seule des droits, et que l'individu n'a que des devoirs »².

On retrouve là la critique proudhonienne de la communauté, jusque dans les attaques contre les socialistes étatistes comme Louis Blanc ou utopistes comme Cabet, Owen et Fourier. Face à cette conception, ils défendent la coopération :

« Tandis que l'association englobe les individus qui, cessant d'être des personnes, deviennent des unités, la coopération au contraire, groupe les hommes pour exalter les forces et l'initiative de chacun. En sorte que la somme des services, produits, liberté et bien-être est pour chacun d'autant

¹ *Ibid.*, p. 78.

² *Ibid.*, p. 71.

plus considérable que les coopérateurs contractants sont plus nombreux; et, dans ce sens, il est vrai de dire que la tendance du principe coopératif “mutualité, fédération” est l’universalité. Or, on n’en saurait dire autant de l’association qui, au-delà de certaines limites, et à plus forte raison universalisée, aboutit fatalement à un communisme gouvernemental, ou une haute personnification de la communauté est chargée de faire, d’après son bon plaisir et sans responsabilité aucune, la réglementation du travail, la répartition des produits »¹.

Le point est crucial pour Proudhon, il l’est pour les délégués français : la coopération est fondamentalement plus juste que l’association, car son extension – par la méthode fédéraliste – augmente la liberté des travailleurs, alors que l’extension de l’association la réduit. C’est donc la conception même des liens individu/collectivité qui est antagoniste, entre l’association et la coopération :

« Dans l’Association l’intérêt général était le principe supérieur devant lequel s’inclinait l’individu ; dans la Coopération, c’est la collectivité qui s’organise, en vue de fournir à l’individu, tous les moyens d’augmenter sa liberté d’action, de développer son initiative individuelle. Enfin, l’Association paraît avoir pour but d’unir des personnes et des choses ; au contraire, la Coopération nous semble indiquer l’union des choses, et non des personnes »².

Au cœur de la conception défendue par les délégués français, on trouve donc les personnes, qui restent séparées, mais mettent en commun leur force, sur le strict plan des choses, c’est-à-dire du produit. C’est cette figure de l’individu travailleur contractant avec d’autres individus, s’engageant dans un processus mutuelliste et fédératif tout en gardant sa liberté, qui constitue le cœur de la spécificité proudhonienne de la pensée des délégués français de l’AIT. Le *Mémoire* est donc le principal texte doctrinaire par lequel le mouvement ouvrier national en constitution se voit donner un aspect et des bases proudhoniennes. Evidemment, cela n’épuise pas la question de savoir pourquoi Proudhon plutôt qu’un autre socialiste réussit à intéresser les ouvriers suffisamment pour devenir leur

¹ *Ibid.*, p. 72-73.

² *Ibid.*, p. 74.

référence unique. Cela ne donne pas non plus d'idée de la façon dont le proudhonisme influence la pratique de ces ouvriers. Mais cela suffit en tout cas à justifier l'appellation de « proudhoniens » pour parler des Gravilliers.

En conclusion, que peut-on dire de ces proudhoniens de l'Internationale ? D'abord, que s'ils connaissent tous Proudhon, ne serait-ce que par la rédaction et la discussion de leur *Mémoire*, ce sont avant tout des travailleurs, pris dans une certaine sociabilité de métier. Leur itinéraire postérieur à l'expérience de la fondation de l'Internationale prouve d'ailleurs la très grande diversité de leurs opinions. Certains n'occuperont plus de rôle dirigeant après 1867 ; sur ceux restants, une partie restera attachée au mutuellisme, une autre partie rejoignant les collectivistes anti-autoritaires. La plupart participèrent activement à la Commune (Camélinat, Debock, Laplanche, Limousin, Malon, Varlin), certains se tinrent à l'écart (Chemalé, Fournaise), d'autres allèrent jusqu'à prendre parti contre elle (Fribourg, Tolain, Murat, Héligon). On le voit, le moment proudhonien ne signifie pas que les ouvriers français de l'AIT étaient convertis à la pensée de Proudhon. Simplement qu'ils y avaient trouvé une ressource, lors de la fondation de l'Internationale, pour penser leur situation et formuler leurs projets. Si les idées défendues dans le *Mémoire* perdent de leur force au sein de l'Internationale dans les années qui suivent, elles n'en continuent pas moins à travailler le mouvement ouvrier. Il n'appartient aujourd'hui qu'à ceux qui veulent se situer dans la tradition de pensée et de lutte ouverte par les ouvriers de l'AIT de puiser dans ce texte, et dans l'exemple de l'action de ces pionniers, des ressources pour penser la situation présente et les combats à venir.

Camus proudhonien ?

Chantal Gaillard
Secrétaire générale de la Société P-J Proudhon

A première vue il semble qu'un rapprochement entre Camus et Proudhon ne saute pas aux yeux car le premier ne cite qu'à de rares exceptions le nom et l'œuvre du second. C'est la lecture du livre de Michel Onfray sur Albert Camus, *l'Ordre libertaire* (Paris, Flammarion, 2012), qui m'a mis la puce à l'oreille, et qui m'a poussée à étudier de plus près en quoi Camus est proche de Proudhon. Il est vrai que je ne connaissais de Camus que le théâtre et les romans, alors que c'est surtout du reste de l'œuvre (articles de journaux et de revues, conférences) que je tire l'essentiel des citations sur lesquelles je m'appuie pour faire de Camus un proudhonien discret, car il ne l'a pas proclamé haut et fort, mais évident.

D'après Jean Daniel, Camus n'a pas revendiqué sa filiation proudhonienne car il n'apprécie guère les proudhoniens des années 1940-1950, dont certains sont proches du régime de Vichy, la droite ayant alors récupéré Proudhon.

Il y a évidemment, comme ce colloque le montre, plusieurs manières d'être proudhonien : étant donné la complexité du philosophe, son goût des antinomies et des paradoxes, les interprétations diverses ne manquent pas. De plus, être proudhonien ce n'est pas forcément adhérer à la totalité d'une pensée, qui comporte d'ailleurs ses zones d'ombre, mais cela peut être seulement d'accepter les grands principes proudhoniens d'organisation de la société, comme le mutualisme ou le fédéralisme. D'ailleurs, Proudhon lui-même récusait les proudhoniens, car il n'aimait pas la notion de disciple et ne voulait pas être un maître à penser. Cependant, il appréciait les fraternités intellectuelles, on le voit dans sa correspondance, et il se réjouissait quand la pensée de ses amis convergeait vers la sienne, et quand ses idées suscitaient l'adhésion de ses contemporains.

Examinons donc dans quelle mesure Albert Camus peut être

qualifié de « proudhonien ».

En premier lieu une question se pose : comment s'est faite la rencontre entre Camus et la pensée de Proudhon ?

Pour rencontrer cette pensée on peut, soit avoir lu les ouvrages de ce philosophe avec attention, soit aborder ces ouvrages très succinctement par des résumés ou des extraits, mais en apprécier les grands thèmes et se sentir en phase avec cette pensée, et enfin, n'avoir jamais accédé directement aux œuvres de Proudhon, mais avoir rencontré des personnes qui les ont lues, et s'être imprégné de l'esprit proudhonien par leur intermédiaire.

En ce qui concerne les sources des connaissances proudhoniennes d'Albert Camus, des incertitudes demeurent. Il ne possédait pas d'ouvrage du philosophe bisontin dans sa bibliothèque, ce qui ne veut pas dire qu'il ne l'a pas lu. Il a eu la possibilité de le lire en l'empruntant à la bibliothèque d'Alger, ou à son oncle Gustave Acault, boucher voltairien et anarchiste, qui lit les classiques mais aussi Fourier et Joyce. Le jeune Camus est un lecteur boulimique et il échange des livres avec ses amis. L'un d'eux, Claude de Fréminville, futur journaliste au *Populaire* après la deuxième guerre mondiale, lit Proudhon et ils discutent tous les deux des idées de ce socialiste libertaire et anarchiste, qui renonce à la révolution violente au profit d'une transformation en profondeur de la société par le mutuellisme et le fédéralisme. En 1940 à Paris, Camus rencontre un autre proudhonien, Nicola Chiaromonte, qu'il hébergera à Alger en 1941, et qu'il aidera à partir aux Etats-Unis. Ils resteront amis jusqu'à la mort de Camus : ils se reverront lors du voyage de celui-ci aux Etats-Unis en 1946, puis après 1947, quand Chiaromonte rentrera en France. Un autre ami, Louis Guilloux connaissait Proudhon. Enfin, en 1951, au moment où il écrit *L'Homme révolté*, Camus a lu certains ouvrages de Proudhon comme de Bakounine.

Si l'on considère à présent les vies respectives d'Albert Camus et de Pierre-Joseph Proudhon, on peut discerner une grande similitude dans leur parcours, que l'on pourrait résumer ainsi : ce sont deux fils du peuple, devenus deux intellectuels de premier plan, jouissant d'une

célébrité internationale, mais soucieux de rester toute leur vie fidèle à leur milieu d'origine.

Suivons ce parcours dans ses grandes lignes : ils naissent tous les deux, mais à un siècle de distance (Proudhon en 1809 et Camus en 1913), dans un milieu très pauvre, et de plus pour Camus totalement illettré, puisque sa mère et sa grand-mère, avec qui il vivait, son père étant mort en 1914, ne savaient ni lire ni écrire.

Albert Camus a dit lui-même qu'il avait aimé sa mère plus que tout, et Proudhon faisait preuve d'une dévotion extrême à l'égard de la sienne car lorsqu'elle mourut, en décembre 1847 il écrit dans ses *Carnets*, le 17 décembre : « Mort de ma mère Catherine Simonin, [...] femme de cœur, de tête et de jugement, je lui dois presque tout ce que je suis. Je souhaite, si je me marie jamais, aimer autant ma femme que j'ai aimé ma mère »¹.

De même, Camus au temps de sa célébrité, alors qu'il habitait à Paris, n'a jamais abandonné sa mère : il allait régulièrement la voir à Alger et à la fin de sa vie, vers 1958 il espérait la faire venir dans sa maison de Lourmarin, qui l'aurait moins dépaysée que Paris. De plus, le thème de la mère est présent de l'origine à la fin de l'œuvre de Camus. Ainsi, dans *Le Premier Homme*, son dernier roman, inachevé, il associe la mère à la terre, qui elle aussi est sacrée. A travers la mère, c'est la vie elle-même, dont elle assure la continuité, que Camus veut exalter. Ce qu'il résume dans une formule empruntée à Alexandre Jacob, écrivain anarchiste : « Une mère, vois-tu, c'est l'humanité », formule que Proudhon aurait pu faire sienne. Le hasard fait que le prénom des mères de Proudhon et de Camus est le même, Catherine. En revanche, ce n'est pas un hasard si tous les deux ont donné ce même prénom à leur fille : cela témoigne d'une énorme reconnaissance à l'égard de leur mère.

Ces deux futurs philosophes ont donc été influencés par l'admiration qu'ils portaient à une mère courageuse, vaillante, pleine de dignité, travaillant du matin au soir sans se plaindre, et qui aussi a

¹ Proudhon, P.-J., *Carnets*, édition Rivière, t. II, p. 339.

su reconnaître le talent d'un fils qui avait d'excellents résultats à l'école primaire.

Ils ont tous les deux bénéficié de bourses, donc d'études gratuites, mais leur parcours scolaire fut singulier. Proudhon doit quitter le lycée en fin de première pour aider ses parents alors que Camus tombe malade en terminale et doit s'absenter une partie de l'année.

Quant aux études universitaires, elles ont été plus faciles pour Camus que pour Proudhon, qui a dû bénéficier d'une bourse privée pour y accéder une fois adulte, et ensuite quitter sa ville natale pour aller dans la capitale. Proudhon n'a pas voulu passer des examens, il a assisté aux cours qui lui plaisaient, et surtout il a consacré son temps à la lecture dans les bibliothèques, ayant renoncé au professorat auquel le destinait son ami Gustave Fallot.

Camus réussit ses études de philosophie à l'Université d'Alger, mais comme il ne vivait plus chez sa mère et qu'il s'était marié en 1934, il dut recourir à des prêts d'honneur et effectuer des travaux variés pour survivre. Cependant en 1937, il ne peut se présenter à l'agrégation de philosophie à cause de sa tuberculose qui l'oblige d'ailleurs à arrêter régulièrement ses activités pour se faire soigner. Sa maladie l'empêchera aussi de s'engager quand la guerre éclatera. La carrière professorale lui étant fermée, Camus se tourne en 1938 vers le journalisme qui, avec l'écriture et le théâtre, constituera alors son activité principale. Il vit donc de sa plume, comme Proudhon après 1847. Mais tous les deux sont mal reçus par le milieu universitaire auquel ils n'appartiennent pas : ils se feront une place dans le monde intellectuel par leur seul mérite, et contre vents et marées.

Lorsqu'Albert Camus adhère en 1935 au Parti communiste, c'est sous l'influence de son professeur de philosophie Jean Grenier mais aussi de son ami proudhonien Claude de Fréminville, et pour des raisons proudhoniennes, ceci dans une attitude pragmatique. D'abord, Albert Camus a cru qu'il pourrait faire bouger les choses de l'intérieur, et il est attiré par les communistes car il estime alors qu'ils défendent le peuple, et ils sont antifascistes, anticolonialistes et

pacifistes. Ainsi, pour lui, l'adhésion au parti communiste constitue une fidélité à son milieu social d'origine, comme il le confie à un ami : « Cela est suffisant pour que je souscrive sincèrement à des idées qui me ramènent à mes origines, à mes camarades d'enfance, à tout ce qui fait ma sensibilité »¹.

Dans cette même lettre du 21 août 1935 à Jean Grenier, Camus ajoute :

« Vous comprenez quelles peuvent être mes doutes et mes espoirs. J'ai un si fort désir de voir diminuer la somme de malheur et d'amertume qui empoisonne les hommes. Dans tous les cas je vous promets de rester clairvoyant et de ne jamais céder aveuglément »².

C'est pourquoi très vite Camus se sent mal à l'aise dans le parti, mais il attend d'en être exclu en 1937. Camus a préféré la vérité au mensonge c'est ce qu'il résume dans ses *Carnets* : « Toute la question est celle-ci : pour un idéal de justice, faut-il souscrire à des sottises ? On peut répondre oui : c'est beau. Non : c'est honnête »³.

Un point fondamental qui rapproche Proudhon et Camus est l'expérience de la pauvreté, irremplaçable à leurs yeux. Tous les deux voient dans la pauvreté une richesse, une leçon de vie et donc une morale.

Camus écrit dans ses *Carnets* en mai 1935 :

« On peut avoir, sans romantisme - la nostalgie d'une pauvreté perdue. Une certaine somme d'années vécues misérablement suffisent à construire une sensibilité »⁴.

En effet, la pauvreté enseigne, « les vraies richesses » qui sont pour Camus, celles du cœur comme il l'écrit en 1942 toujours dans ses

¹ Michel Onfray, *L'ordre libertaire*, Paris, Flammarion, p. 142.

² Id.

³ Camus, A., *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 2006, tome II, p. 802.

⁴ Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, tome II, p. 795.

Carnets « la pauvreté est un état dont la vertu est la générosité »¹.

La proximité philosophique de Proudhon et Camus siège d'abord dans le refus de tout absolu, qu'il soit incarné par Dieu, le communisme, le capitalisme, le nihilisme (qui absolutise le « non » de la révolte) et même l'utopie. C'est pourquoi Camus, comme Proudhon, refuse la philosophie de Hegel car elle fait de la Raison un absolu. Sa démarche est proche de celle du philosophe bisontin, et elle est illustrée par une citation de Pascal placée dans l'exergue aux *Lettres à un ami allemand* : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois ». Ainsi, pour Camus, toute réalité est constituée par l'opposition de deux pôles qui s'affrontent dans une tension continue, il ne peut donc y avoir de synthèse finale. Cela nous ramène à la grande affirmation de Proudhon, à savoir que le réel est antinomique : « L'antinomie est la loi même de la vie et du progrès, le principe du mouvement perpétuel »².

A la fin de sa vie, dans la *Théorie de la propriété*, Proudhon affirme encore :

« Je me suis aperçu que les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent ; qu'ils ne sont pas seulement indestructibles ; qu'ils sont la cause génératrice du mouvement, de la vie, du progrès ; que le problème consiste à trouver non leur fusion, qui serait la mort, mais leur équilibre, équilibre sans cesse instable, variable selon le développement même des sociétés »³.

Pour Camus l'opposition majeure est celle de la négation et de l'affirmation, les deux mouvements originels de la révolte : mais il ne faut absolutiser aucun de ces deux pôles, ni le oui comme Nietzsche ni le non comme Sade, sinon on aboutit à la violence et à la mort. De même, il ne faut absolutiser ni la liberté ni la justice, sinon cela mène à l'injustice dans le premier cas (société capitaliste) et à la servitude dans le deuxième (le totalitarisme soviétique). Celui qui croit posséder

¹ Camus, A., *Œuvres Complètes, op.cit.*, tome II, p. 972.

² Proudhon, P.-J., *Contradictions économiques*, édition Rivière, tome II, p. 396.

³ Proudhon, P.-J., *Théorie de la propriété*, Paris, librairie Lacroix, 1866, p. 52.

une vérité absolue se donne alors le droit de ne pas écouter les autres et de supprimer toute opposition, comme ont fait Robespierre, Saint-Just ou Lénine. La vérité s'est alors dégradée en idéologie, et en slogans, ce qui mène au pouvoir absolu. Ainsi l'existence de forces opposées est positive dans le domaine politique, comme l'affirme Camus le 30 décembre 1955 dans un article de l'*Express*, le 30-12-55: « Il est bon que les citoyens d'un pays se divisent sur les moyens de la politique nationale : l'énergie jaillit de forces qui s'opposent »¹. Camus voit dans cette opposition une des conditions de la démocratie.

Ainsi pour Camus « il y a des vérités, mais point de vérité », comme il l'écrit dans le *Mythe de Sisyphe*. Cependant, l'écrivain s'intéresse surtout aux vérités existentielles, qui s'éprouvent, et en faveur desquelles chaque homme peut témoigner par sa vie. Mais ces vérités ne s'éprouvent que dans la contradiction, inhérente à la vie humaine, déchirée entre sa finitude et son aspiration à la durée, entre besoin de justice et de liberté, entre violence et non-violence, etc. Ce refus de l'absolu entraîne un refus de tout système philosophique clos sur lui-même, de toute philosophie de l'histoire, de tout déterminisme. Comme Camus l'affirme dans un texte de mai 1946, *Sommes-nous des pessimistes ?* :

« Je ne souscris pas assez à la raison pour croire au progrès absolu, ni à aucune philosophie de l'histoire, mais je crois du moins que les hommes n'ont jamais cessé d'avancer dans la conscience qu'ils prenaient de leur destin. Nous n'avons pas surmonté notre condition mais nous la connaissons mieux »².

Il refuse de considérer que l'histoire est gouvernée par une providence divine, mais en même temps il ne veut pas sacraliser l'histoire, en faire un absolu auquel on sacrifie l'homme dans ce désir de construire une société idéale, qui ne comporterait plus d'injustice. Camus refuse d'accepter que la fin justifie les moyens c'est pourquoi il s'oppose au marxisme-léninisme. La seule attitude correcte, selon lui, est celle du témoin, qui aspire aussi à cette cité idéale mais qui, tout en doutant de la possibilité de sa réalisation, garde l'espoir d'une

¹ Camus, A., *Œuvres Complètes*, op. cit., 2008, t. III, p. 1072.

² *Ibid.*, t. II, p. 751.

amélioration à long terme de la condition humaine « Mais on appelle surhumaines les tâches que les hommes mettent longtemps à accomplir. De ce point de vue, il n'y a rien qui ne soit surhumain dans la condition de l'homme »¹. Le rôle du témoin est d'attirer l'attention sur les victimes de l'histoire et de rappeler que la liberté et la justice ne doivent jamais s'exclure, mais au contraire coexister dans un équilibre, certes difficile, mais indispensable ; voilà une attitude très proudhonienne qui se manifesterait dans le discours lors de la remise du prix Nobel, quand Camus affirmera : « L'écrivain est au service de ceux qui subissent l'histoire »².

De même, la conception du progrès de Camus est proche de celle de Proudhon : il n'y a pas de progrès garanti, l'avenir sera ce que les hommes en feront. Pour lui, le socialisme humaniste « ne se pose pas la question futile du progrès, mais il est persuadé que le sort de l'homme est toujours entre les mains de l'homme », écrit-il le 24 novembre 1944 dans un article de *Combat*, repris dans *Actuelles I*³. Il est donc nécessaire que les hommes agissent collectivement pour améliorer la condition humaine même si Camus est sans illusion, comme il le dit dans une conférence du 28 mars 1946 : « [...] celui qui espère dans la condition humaine est un fou, celui qui désespère des événements est un lâche »⁴. Ainsi Camus croit à « [...] l'amélioration obstinée, chaotique mais inlassable, de la condition humaine »⁵.

En effet, l'époque dans laquelle a vécu Camus a montré les grands dangers auxquels le progrès technique expose l'humanité, avec en particulier la bombe atomique. De même, il constate que le développement économique, qui a amélioré la condition matérielle de beaucoup d'hommes, a son revers, car il a transformé les ouvriers en robot, avec un travail répétitif et parcellaire sans intérêt. Le travail a donc été déshumanisé alors que pour Camus, comme pour Proudhon, il doit être valorisé et devenir un facteur d'épanouissement, lorsqu'il

¹ *Ibid.*, p. 752.

² *Ibid.*, t. IV, p. 240.

³ *Ibid.*, t. II, p. 400.

⁴ *Ibid.*, p. 746.

⁵ *Ibid.*, p. 400.

est créateur. Camus célèbre le travail de l'artisan qui transforme la matière, comme il en a été le témoin durant son enfance dans le quartier populaire Belcourt à Alger, puisque l'un de ses oncles était tonnelier. De même pour Proudhon, le travail doit être un acte créateur de l'homme, celui par lequel il s'humanise, dans lequel il déploie sa raison et par lequel il accède à la philosophie.

Albert Camus partage aussi avec Proudhon les mêmes valeurs cardinales, justice, liberté, fraternité et solidarité, qui doivent constituer les bases de toute société démocratique. Le 12 octobre 1944, dans *Combat*, Camus explique sa conception de l'ordre, et en particulier de l'ordre social. Comme Proudhon, il fait de la Justice la base de cet ordre :

« [...] il n'y a pas d'ordre sans équilibre et sans accord. Pour l'ordre social, ce sera un équilibre entre le gouvernement et ses gouvernés. Cet accord doit se faire au nom d'un principe supérieur. Ce principe, pour nous, est la justice. Il n'y a pas d'ordre sans justice et l'ordre idéal des peuples réside dans leur bonheur. [...] Ce n'est pas l'ordre qui renforce la justice, c'est la justice qui donne sa certitude à l'ordre »¹.

Comme Proudhon, Camus choisit la justice contre la grâce dans le combat historique qui les a opposées depuis le Moyen Âge chrétien. Dans sa réponse à François Mauriac le 11 janvier 1945, Camus affirme :

« [...] Nous nous refusons à désespérer de l'homme. Sans avoir l'ambition déraisonnable de le sauver, nous tenons au moins à le servir. Si nous consentons à nous passer de Dieu et de l'espérance, nous ne nous passons pas si aisément de l'homme. Sur ce point, je puis bien dire à M. Mauriac que nous ne nous découragerons pas et que nous refuserons jusqu'au dernier moment une charité divine qui frustrerait les hommes de leur justice »².

L'humanisme de Camus est clairement affirmé dans cet article : la grandeur de l'homme réside dans le courage avec lequel il fait face

¹ *Ibid.*, p. 395.

² Camus, A., *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1965, tome II, *Actuelles I*, p. 287.

à sa douloureuse et absurde condition, à la solidarité dont il fait preuve à l'égard des autres humains.

À la même époque dans *Actuelles I*, publié en 1950, Camus proclame de nouveau son attachement à la justice avec des accents proudhoniens :

« La justice ne va pas sans le droit, il n'y a pas de droit sans libre expression de ce droit. Cette justice pour laquelle une foule d'hommes aujourd'hui meurent ou font mourir, on ne peut en parler avec tant de hauteur que parce qu'une poignée d'esprits libres lui ont conquis, à travers l'histoire le droit de s'exprimer. Je fais ici l'apologie de ce qu'on appelle avec mépris des intellectuels »¹.

Dans ces esprits libres on peut compter Proudhon et Camus...

À partir de la pauvreté qu'il a vécue dans son enfance Camus a élaboré une morale qui se rapproche de celle de Proudhon. C'est ainsi qu'il écrit dans la revue *Résistance ouvrière* le 14 décembre 1944 dans un texte intitulé *Au service de l'homme*, repris ensuite dans *Actuelles I* :

« [...] la pauvreté laisse une leçon et une fidélité à ceux qui l'ont connue. C'est cette leçon que je voudrais tirer, parce qu'elle me paraît importante aujourd'hui pour notre pays. Dans ma jeunesse, lorsque autour de moi on voulait juger quelqu'un, on ne s'avisait pas de signaler qu'il était communiste ou royaliste. Bien qu'on votât à gauche, on affirmait en même temps qu'il y avait du bon et du mauvais dans tous les partis. Mais, voulant juger, on disait de tel ou tel, puissant ou misérable, qu'il fut le député de l'arrondissement ou le bistrot du coin : "c'est un homme" ou "ce n'est pas un homme". Ce verdict élémentaire était lui-même basé sur des éléments très simples d'appréciation. On n'était pas un homme lorsqu'on ne se montrait pas franc, lorsqu'on reculait à faire respecter sa femme ou sa propre dignité, lorsqu'on volait ou qu'on abusait de sa force. [...] On voit ainsi que la morale consistait à être courageux et juste, à respecter l'homme dans les autres et à le faire respecter en soi-même. Pour ma part, je ne vois pas que nous ayons besoin de plus. Ma génération a lu de nombreux livres, a fait beaucoup d'expériences et de bêtises. Elle a aussi mesuré tout le poids du monde et de ses souffrances. Mais à travers

¹ *Ibid.*, p. 387.

tout cela, pour quelques-uns d'entre nous que je connais et qui sont restés fidèles, ils ont maintenu cette exigence élémentaire qu'ils doivent à un passé de pauvreté et de vérité. [...]

Nous ne voulons pas d'une politique sans morale, parce que nous savons que cette morale est seule à justifier la politique. Nous savons aussi que c'est un instinct moral, semblable à celui que j'ai défini, qui pousse les classes laborieuses à la politique. C'est pourquoi nous ne voulons pas que la politique se fasse sans elles et même hors de leur direction. [...]

C'est ici que le problème devient difficile. Ces classes populaires ne sont pas toujours conscientes de la grande notion qu'elles portent ainsi en elles, bien qu'elles en fassent la preuve dans leur vie de tous les jours. [...]

Mais comment ne pas souhaiter qu'elles [les classes ouvrières]... veuillent vaincre un destin séculaire de labeur et d'obscurité, qu'elles donnent enfin une forme à cette notion d'homme, qui fait le fond de leur morale ? Ce jour-là, la politique sera morale parce que la politique aura servi l'homme au lieu de le dégrader »¹.

On retrouve ici l'analyse de Proudhon dans un de ses derniers ouvrages, *De la Capacité politique des classes ouvrières*, dont l'objectif est de démontrer aux ouvriers qu'ils sont en marche vers l'acquisition de cette capacité, qu'il définit ainsi :

« Posséder la capacité politique, c'est avoir la conscience de soi comme membre d'une collectivité, affirmer l'idée qui en résulte et en poursuivre la réalisation »².

Proudhon pense que les classes ouvrières ont acquis la conscience d'elles-mêmes en 1848 et qu'elles possèdent à présent leur idée propre (c'est-à-dire différente de l'idée bourgeoise) mais qu'il leur manque une pratique ouvrière. Elles peuvent l'acquérir en proposant des candidats ouvriers aux élections législatives, afin qu'ils défendent vraiment leurs intérêts, qui ne sont pas les mêmes que ceux de la bourgeoisie capitaliste. Proudhon se prononce donc pour une autonomisation de la classe ouvrière, seul moyen de lui donner la place qu'elle mérite dans la société :

« Il faut avant tout qu'elle sorte de tutelle, et que, sans se préoccuper

¹ *Ibid.*, p. 1544-1546.

² P.-J. Proudhon, *De la Capacité politique des classes ouvrières*, Paris, librairie Rivière, 1924, p. 90.

d'avantage de Ministère ni d'Opposition, elle agisse désormais et exclusivement par elle-même et pour elle-même. Être une puissance ou rien, telle est l'alternative »¹.

Camus emboîte le pas à Proudhon quand il préconise dans un article de l'*Express* du 25-11-1955 :

« [...] les syndicats doivent participer à la gestion du revenu national. Ce devrait être le but à la fois des syndicalistes et d'un gouvernement de rénovation. Si ce dernier est possible ou non, je n'en sais rien encore. Mais je sais que les syndicats devraient déjà se préparer à ce rôle, en cessant d'écraser Pelloutier sous Marx et en consacrant à la formation d'élites techniques un peu du temps qu'ils consacrent à la constitution de cadres politiques. Ils prépareraient ainsi la vraie promotion ouvrière et la seule révolution d'aujourd'hui qui ne sera pas obligée de passer par la guerre étrangère »².

Camus fait référence ici au fondateur des Bourses du travail à la fin du XIX^e siècle, d'inspiration proudhonienne, qui fit beaucoup pour promouvoir une culture ouvrière, et il incite les syndicats à continuer son œuvre, car il souhaite, à la suite du philosophe bisontin, que la classe ouvrière sorte rapidement de la tutelle des classes dirigeantes.

Comme Proudhon, Camus est un moraliste et il pense qu'une absence de morale dans la vie politique ne peut qu'engendrer la fin de la liberté. Il est même allé jusqu'à écrire dans *Combat* : « Nous sommes décidés à supprimer la politique pour la remplacer par la morale. C'est ce que nous appelons une révolution »³. Ce souci de justice et de respect des valeurs morales dans la politique a rendu Camus, comme Proudhon, très critique face au marxisme. En effet, une des critiques formulée par Camus à l'égard de la doctrine marxiste est son amoralisme mais il lui reproche aussi son déterminisme historique, sa philosophie du progrès et son économisme. Comme il l'a écrit à Roger Quilliot en 1944 : « Nous répudions le matérialisme

¹ *Ibid.*, p. 244.

² Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, 2008, tome III, p. 1051.

³ *Ibid.*, 2006, tome II, p. 526.

dialectique en tant que principe d'explication absolue »¹.

Les deux écrivains ont donc manifesté une grande lucidité face au communisme en qui ils ont vu un totalitarisme. Dès 1846, dans le *Système des contradictions économiques*, Proudhon affirme que la communauté « est dictature de l'industrie, dictature du commerce, dictature de la pensée, dictature de la vie sociale et de la vie privée, dictature partout »². Proudhon a vu de façon prémonitrice le danger représenté par l'idéologie communiste, qui entraîne inévitablement la disparition de toute liberté, ce n'est qu'« une forme particulière d'exploitation et de tyrannie de l'homme par l'homme ».

Parallèlement, après 1945, à une époque où le marxisme était l'idéologie dominante dans les milieux intellectuels français, Camus ose critiquer l'URSS, l'accusant d'être une dictature totalitaire et dénonçant les camps de concentration. Ainsi, dans ses articles de *Combat* et plus longuement dans *l'Homme révolté*, Camus voit dans le régime soviétique un mensonge absolu, support de la tyrannie ; et il écrit en Noël 1951 dans *Le progrès de Lyon* :

« La liberté n'est pas celle de dire n'importe quoi ni celle d'instaurer la dictature au nom d'une libération future. La liberté consiste d'abord à ne pas mentir. Là où le mensonge prolifère la tyrannie s'annonce ou se perpétue »³.

De même Camus n'hésite pas à affirmer, devant un auditoire de syndicalistes, en 1953, à la Bourse du travail de Saint-Étienne :

« Oui, le grand événement du XX^e siècle a été l'abandon des valeurs de liberté par le mouvement révolutionnaire, le recul du socialisme de liberté devant le socialisme césarien et militaire »⁴.

La même année, Albert Camus fait une préface au livre d'un

¹ Camus, A., *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1965, t. II, p. 1579.

² P.-J. Proudhon, *Système des Contradictions économiques*, édition Rivière, t. II, p. 301.

³ Camus, A., *Œuvres Complètes*, op. cit., t. II, p. 726.

⁴ *Ibid.*, p. 794.

communiste critique, Alfred Rosmer, *Moscou au temps de Lénine*, dans lequel il dénonce la dictature stalinienne et l'échec de la révolution russe qui était inévitable, selon lui, car pour Lénine la fin justifie les moyens. Or, pour Camus cette absence de morale dans la politique ne peut qu'engendrer la fin de la liberté. Il y a ici une grande convergence avec Proudhon, pour qui la morale doit avoir une place essentielle dans la politique comme dans l'économie, ce dont Marx s'est moqué. Cette morale est fondée sur le principe de Justice, immanent et consubstantiel à chaque être humain ; le respect de ce principe de Justice est le seul garant de la liberté comme de l'égalité.

Camus, comme Proudhon, ne s'est pas contenté de proclamer son attachement aux valeurs morales, il les a mises en pratique car, malgré le succès et la célébrité, il est resté fidèle aux leçons d'humanité que lui a donné le milieu pauvre et digne de son enfance. C'est pourquoi, toujours à Saint-Étienne en 1953, il insiste beaucoup sur la notion de dignité pour l'ouvrier :

« La règle de notre action, le secret de notre résistance, peut alors se formuler simplement : tout ce qui humilie le travail humilie l'intelligence, et inversement. Et la lutte révolutionnaire, l'effort séculaire de libération se définit d'abord comme un double et incessant refus de l'humiliation »¹.

Ces lignes auraient pu être écrites par Proudhon ...

Comme Proudhon, Camus a toujours choisi l'honnêteté et la vérité ; ils ont tous les deux refusé les compromissions avec le pouvoir et les puissances d'argent. Ils ont donc gardé leur esprit critique à l'égard des événements politiques de leur époque. C'est perceptible dans leur fonction de journalistes qui leur a permis d'avoir une audience nationale, car les journaux dans lesquels ils ont écrit avaient une forte diffusion. Ayant vécu dans des périodes mouvementées (La deuxième République et la Guerre de 39-45 puis la Guerre froide) où le débat politique était à la fois libre (en partie seulement pour Proudhon) et violent, ils ont guerroyé par la plume, faisant preuve d'un anticonformisme total. Il est vrai que, étant donné leur parcours

¹ *Ibid.*, p. 798.

atypique, ils ont échappé au formatage de l'institution universitaire. Toute leur vie ils ont pensé librement, en dehors des chapelles et des clans intellectuels, et ils ont parfois pensé seul contre tous. Ainsi quand Proudhon s'oppose au nationalisme polonais ou à l'unité italienne, centralisatrice donc antidémocratique, ce qui l'a éloigné de certains amis. En ce qui concerne l'Algérie, Camus s'est aussi trouvé isolé par ses critiques des deux camps, et par sa proposition d'une Algérie fédérale où musulmans et pieds-noirs pourraient cohabiter. C'est pourquoi à partir de 1958, il se taira à propos de l'Algérie.

Mais auparavant, à la suite de Proudhon qui accusait l'Etat français d'avoir livré l'Algérie aux affairistes, Camus, dès juin 1939, dénonce les méfaits du colonialisme en publiant une série d'articles sur la *Misère en Kabylie*, articles qui seront repris en 1958 dans *Actuelles III chroniques algériennes*. Camus y analyse les causes des problèmes économiques et sociaux récents de la Kabylie : le surpeuplement provoque une émigration en France mais la crise de 1929-30 a réduit les emplois, les kabyles doivent donc rester chez eux et tombent alors dans la misère. Camus prône la multiplication des écoles et la création de centres municipaux autonomes qui permettraient aux Kabyles de se gouverner eux-mêmes. Ces solutions sont totalement d'esprit proudhonien. Mais Camus est obligé de compter sur l'État français pour les instaurer, car il sait bien que les colons sont opposés ou indifférents à l'émancipation des musulmans.

D'autre part, Camus a la même attitude que Proudhon face à la révolution française : il choisit les Girondins contre les Jacobins et il critique Saint-Just et Robespierre.

Dans un article de *Combat* du 1^{er} octobre 1944 Camus résume ses conceptions politiques et sociales :

« Notre idée est qu'il faut faire régner la justice sur le plan de l'économie et garantir la liberté sur le plan politique. [...] Nous désirons pour la France une économie collectiviste et une politique libérale. Sans l'économie collectiviste qui retire à l'argent son privilège pour le rendre au travail, une politique de liberté est une duperie. Mais sans la garantie constitutionnelle de la liberté politique, l'économie

collectiviste risque d'absorber toute l'initiative et toute expression individuelle »¹.

Son idée principale, que l'on retrouve comme un leitmotiv, est la conciliation de la justice et de la liberté, qu'il reprendra dans *l'Homme Révolté* en 1951 puis en 1953, dans une intervention à la bourse du travail de Saint-Étienne intitulée *le Pain et la liberté* :

« Choisir la liberté, ce n'est pas à comme on nous le dit choisir contre la justice. Au contraire, on choisit la liberté aujourd'hui au niveau de ceux qui partout souffrent et luttent, et là seulement. On la choisit en même temps que la justice et, à la vérité, désormais nous ne pouvons plus choisir l'une sans l'autre. Si quelqu'un vous retire votre pain, il supprime en même temps votre liberté. Mais si quelqu'un vous ravit votre liberté, soyez tranquille votre pain est menacé, car il ne dépend plus de vous et de votre lutte, mais du bon plaisir d'un maître. La misère croît à mesure que la liberté recule dans le monde, et inversement. Et si ce siècle implacable nous a appris quelque chose, c'est que la révolution économique sera libre ou elle ne sera pas, de même que la libération sera économique ou elle sera rien. Les opprimés ne veulent pas seulement être libérés de leur faim, ils veulent l'être aussi de leur maître, ils savent bien qu'ils ne seront effectivement affranchis de la faim que lorsqu'ils tiendront leurs maîtres, tous leurs maîtres, en respect.

J'ajouterai pour finir que séparer la liberté de la justice revient à séparer la culture et le travail ce qui est le péché social par excellence »².

Albert Camus partage avec Proudhon une même conception de la façon dont doivent se produire les réformes politiques et sociales. À la fin de *l'Homme révolté*, dans *la Pensée de Midi*, il fait l'éloge du syndicalisme révolutionnaire et, tirant les leçons de l'échec de la révolution russe, il démontre la supériorité de la révolte, appuyée non sur une idéologie, mais sur l'action concrète des travailleurs :

« C'est que le syndicalisme partait de la base concrète, la profession, qui est à l'ordre économique ce que la commune est à l'ordre politique, la cellule vivante sur laquelle l'organisme s'édifie, tandis que la révolution césarienne part de la doctrine et y fait entrer de force le réel. Le

¹ Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, t. II, p. 539.

² Camus, A., *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1965, tome II, p. 726.

syndicalisme comme la commune est la négation, au profit du réel, du centralisme bureaucratique et abstrait. La révolution du XX^e siècle, au contraire prétend s'appuyer sur l'économie, mais elle est d'abord une politique et une idéologie. Elle ne peut, par fonction, éviter la terreur et la violence faite au réel. Malgré ses prétentions, elle part de l'absolu pour modeler la réalité. La révolte, inversement, s'appuie sur le réel pour s'acheminer dans un combat perpétuel vers la vérité. La première tente de s'accomplir de haut en bas, la seconde de bas en haut. Loin d'être romantisme, la révolte au contraire prend le parti du vrai réalisme. Si elle veut une révolution, elle la veut en faveur de la vie, non contre elle. C'est pourquoi elle s'appuie d'abord sur les réalités les plus concrètes de la profession, le village, où transparaissent l'être, le cœur vivant des choses et des hommes »¹.

Camus rejoint ici totalement Proudhon qui s'est battu toute sa vie pour que tout changement économique et social parte de la base de la société, et donc soit l'œuvre des travailleurs eux-mêmes.

Dans le domaine politique, Camus s'oppose comme Proudhon au nationalisme, en qui il voit un symptôme de décadence. Dans la préface aux *Lettres à un ami allemand* il déclare : « J'aime trop mon pays pour être nationaliste »².

Dès 1939 Camus se prononce pour le fédéralisme qui est aussi la grande idée de Proudhon, à laquelle il sera fidèle toute sa vie. En juin 39, dans son article du journal *Alger républicain* Camus propose pour la Kabylie « une sorte de petite république fédérative inspirée des principes d'une démocratie vraiment profonde »³. En novembre 39, dans un autre journal, il souhaite un nouvel ordre international structuré « selon des formules fédérales » qui permettraient de concilier la justice sociale et la liberté politique, et qui limiterait le rôle des États à la gestion des services publics et aux grandes orientations de l'économie. Nous retrouvons là le projet proudhonien. À la fin de la deuxième guerre mondiale, la volonté de construire une paix durable avec une Europe unie a donné un nouvel élan aux idées fédéralistes de Camus, comme en témoigne son *Interview de*

¹ Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, t. III, p. 316-317.

² Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, t. II p. 7.

³ Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, t. IV, p. 326.

Stockholm, du 9 décembre 1957 :

« Si nous arrivions à faire les Etats-Unis d'Europe, vous auriez devant vous un homme heureux. Mais quant aux Etats-Unis du monde, je trouve que c'est une limite que nous pouvons nous fixer dans l'avenir et dans l'idéal. A franchement parler cette limite me paraît utopique à l'heure actuelle »¹.

En juin 1944 Camus fait partie du Comité français pour la fédération européenne, et Altiero Spinelli, intellectuel italien antifasciste, rédacteur du manifeste de Ventotene, entre en contact avec lui. L'écrivain préside à Paris les 22-25 mars 1945 la première réunion des fédéralistes européens.

Dix ans plus tard à la recherche de solutions politiques qui permettraient de faire coexister Français et Arabes, Camus écrit un article, *l'Avenir algérien*, publié dans *l'Express* du 23 juillet 1955, qui propose un programme de réformes qui ferait de l'Algérie un État fédéré à l'intérieur de la Fédération française, regroupant les territoires d'outre-mer et la métropole :

« Puisque la modification de la Constitution est envisagée dans le cadre de l'Union française, il faut en profiter pour préparer la Fédération française, lui donner ses institutions, prévoir l'installation à Alger du parlement fédéral où toutes les terres de la fédération enverraient leurs représentants. L'Assemblée algérienne, comme les Parlements des autres pays fédéraux, recevrait compétence pour l'administration interne tandis que le Parlement fédéral, où l'Algérie serait encore représentée, aurait à régler tous les problèmes concernant la Fédération »².

Dans l'article du 30 décembre 1955 de *l'Express* Camus insiste sur la solution fédéraliste qui permettrait « l'association de deux peuples dans la liberté et le respect mutuel »³. C'est pour Camus la seule solution face au drame algérien qui le déchire.

Enfin, en 1958, à la fin des *Chroniques algériennes*, dans un

¹ Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, 2008, tome IV, p. 286

² Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, 2008, tome III, p. 1031.

³ *Ibid.*, p. 1070.

article intitulé *Algérie nouvelle*, Camus se rallie au plan fédéraliste du professeur de droit d'Alger Marc Lauriol. Cette solution a le mérite de

« donner satisfaction aux besoins de justice et de liberté de toutes les communautés. Pour l'essentiel, elle unit les avantages de l'intégration et du fédéralisme. Elle propose, d'une part, de respecter les particularismes et d'autre part d'associer les deux populations à la gestion de leur intérêt commun »¹.

Enfin, ce qui rapproche Camus de Proudhon c'est l'organisation politique et économique qu'il appelle de ses vœux et que l'on peut qualifier de *socialisme libertaire*.

Albert Camus se sentait très proche de *La Révolution prolétarienne*, revue fondée en 1925 par Pierre Monatte et des militants syndicalistes dont Alfred Rosmer et Maurice Chambelland. Elle s'intitule *Revue mensuelle syndicaliste communiste* jusqu'en 1929 puis *Revue syndicaliste révolutionnaire*, avec pour devise « *l'émancipation des travailleurs ne sera l'œuvre que des travailleurs eux-mêmes* » ce qui est un slogan, un programme, à 100 % proudhonien.

En effet, cette revue devient anti-stalinienne et anticommuniste, et en 1947 Camus s'y intéresse, probablement grâce à Nicolas Chiaromonte, un proudhonien convaincu. En 1947 Camus découvre aussi l'œuvre de Simone Veil dont la *Revue prolétarienne* publie des extraits, et il donne une dizaine de textes à cette revue dont les journalistes le considèrent comme un « copain ».

Dans une lettre du 30 juin 1948 à Roger Quilliot Camus affirme « Je n'aurai plus de plaisir à vivre dans un monde d'où aurait disparu ce que j'appellerai l'espoir socialiste »².

En novembre 1944, Camus distingue 2 socialismes, le *socialisme marxiste* porté par le communisme et la SFIO, et le *socialisme libéral* prôné dans le programme du CNR mais, plus tard en 1951, dans

¹ *Ibid.*, p. 1016.

² Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, t. II, p. 1579.

l'Homme Révolté, Camus parlera du *socialisme libertaire*, et c'est ce socialisme qu'il choisit.

Comme Proudhon, Camus est un pragmatique, il est donc partisan de réformes immédiates comme celles que la France connaît en 1944. Dans ses articles de *Combat*, en octobre-novembre 1944, il approuve l'intervention de l'Etat dans l'économie avec les nationalisations, car il pense que les moyens de production doivent être dans les mains de la nation. Il approuve aussi la planification incitative instaurée en 1944, qui fixe des objectifs précis à atteindre dans des secteurs essentiels pour reconstruire la France. Cependant, comme Proudhon, Camus ne fait pas de l'État un absolu, ce n'est qu'un instrument au service de la justice il faut donc que la souveraineté de l'État soit limitée, qu'elle soit soumise à la volonté des peuples, ce qui sera possible grâce au fédéralisme.

Dans un article de *L'Express* du 25-11-1955, intitulé *Les Déracinés*, Camus expose avec beaucoup de réalisme la dureté de la condition ouvrière ; il dénonce la relégation à laquelle est soumise la classe ouvrière, tout en donnant quelques pistes pour faire cesser cette situation :

« Tant que la classe ouvrière ne sera pas réincorporée par la justice à sa nation, elle constituera, contre son gré, un État dans l'État, elle restera un prolétariat [...] C'est pourquoi nous ne devons ni mépriser les réformes, au nom d'une société encore lointaine, ni, à l'occasion des réformes, oublier le but dernier qui est la réintégration de la classe ouvrière dans tous ses droits par l'abolition du salariat [...] Le remède s'appelle liberté économique et la liberté se définit ici par la propriété du travail mis au service d'une communauté de justice et d'espoir »¹.

Camus semble donc considérer ici, comme Proudhon, que le travail donne un droit de propriété sur la chose produite, qui doit revenir au travailleur, mais il ne précise pas sous quelle forme. En effet, Camus, qui n'a pas une véritable culture économique, ne donne jamais de précisions sur les réformes qu'il souhaite, et surtout sur le moyen d'y parvenir. De même, il ne fait jamais référence aux

¹ Camus, A., *Œuvres Complètes, op. cit.*, t. III, p. 1051.

arguments contre la propriété capitaliste et la plus-value, développés par le philosophe bisontin, qui, lui, possédait une solide culture économique.

En fin de compte, à la suite de Proudhon, Camus accepte la propriété privée, mais débarrassée de la plus-value volée par le capitaliste. Il accepte aussi le marché dans la mesure où il est régulé par le mutualisme, le contrat synallagmatique, le fédéralisme, mais aussi par l'Etat, en qui il voit seulement un instrument de régulation.

Comme nous l'avons vu, beaucoup de choses rapprochent Camus et Proudhon, en particulier l'expérience essentielle de la pauvreté, puis un parcours intellectuel atypique, à l'écart de la pensée dominante, ce qui leur a valu de nombreux déboires de leur vivant mais aussi après leur mort : ainsi Camus a été en partie étouffé par Sartre, comme Proudhon l'a été par Marx jusqu'à aujourd'hui.

Il y a donc entre Proudhon et Camus beaucoup d'affinités ; ils ont les mêmes qualités morales, la même exigence de justice ; comme Proudhon, Camus a mis la justice au centre de sa pensée et de son action. Même si Camus ne s'est guère référé nommément à Proudhon, il témoigne d'un véritable esprit proudhonien. Il représente, comme le philosophe bisontin, une conscience morale de premier ordre qui transmet à ses lecteurs le refus de toutes les injustices, le sens du devoir à accomplir pour être un homme digne de ce nom. L'homme révolté de Camus refuse, comme Proudhon, de se résigner face aux difficultés de la condition humaine.

Le fédéraliste proudhonien

Raimondo Cagiano de Azevedo et Mauro Vaccaro
Université de Rome “La Sapienza”
CIFE – Centro Italiano di Formazione Europea

La question « Qui est proudhonien ? » ne devrait pas poser de préoccupations majeures dans un endroit fédéraliste: en fait, dans ce contexte, la définition de fédéralisme proudhonien est largement présente et contraste sensiblement avec celle de fédéralisme hamiltonien. Cette définition caractérise une école de pensée et d'action, du moment que sans doute et sans hésitation, dans le monde doctrinaire et militant du fédéralisme européen, les proudhoniens sont tous ceux qui suivent l'école de la pensée d'Alexandre Marc, et ne sont pas proudhoniens tous ceux qui suivent l'école de pensée de l'Union Européenne des Fédéralistes, du Mouvement Fédéraliste Européen, d'Altiero Spinelli, Mario Albertini et des autres maîtres-à-penser du fédéralisme institutionnel.

L'adjectif « hamiltonien » insiste sur l'aspect institutionnel – on dirait aujourd'hui de *governance* – de la doctrine fédéraliste et en ce sens est opposé à l'adjectif « proudhonien », pour souligner la nécessité que la gouvernance soit un outil et un contenu de la politique.

Cette identification dichotomique est caractérisée ensuite par le fait que, dans le débat sur le fédéralisme, le fédéralisme proudhonien devient fédéralisme intégral, car il comprend dans la vision fédéraliste également les relations économiques et les relations sociales, mais surtout parce que, suivant l'approche de l'école de pensée d'Alexandre Marc, il met au centre de sa construction la question du conflit et ses mécanismes de régulation et préalablement la question de la dialectique anti-hégélienne.

L'idée fédéraliste, bien que fondamentalement simple, comme toutes les grandes idées, ne peut pas être facilement définie dans une formule courte et synthétique. Sa réalisation dans une doctrine promet

d'être réaliste, en tant que ouverte et relativiste, et en même temps utopique au niveau politique, en tant qu'expression d'une image non réalisée, mais réalisable. Cette idée est constituée par un corps unique de règles, se présentant comme une alternative globale à un système fondé sur le désordre systématique et, associant aux nouveaux objectifs la nécessité de nouveaux outils pour les atteindre, offre des alternatives spécifiques, en particulier sur le plan institutionnel.

Si l'on suit la définition donnée par le Petit Larousse, le fédéralisme est un système politique dans lequel plusieurs États se réunissent dans une fédération, tout en conservant chacun une certaine autonomie relative. Mais il ne s'agit pas seulement d'une question politique, comme par exemple celle de l'unité européenne, ni d'une *weltanschauung* à caractère révolutionnaire, mais plutôt une prise de position fondamentale qui a renouvelé toutes les précédentes : l'homme devient le moteur central autour duquel tournent toutes les différentes problématiques. La personne n'est pas le point de départ ni le point d'arrivée, elle est la voie à suivre et l'objectif à réaliser ; l'homme n'est pas un être idéal, mais réel, qui trie et gère la réalité en fonction de lui-même; il n'arrête jamais de s'adapter à la réalité, dans l'effort constant d'améliorer sa propre condition.

Alors que la littérature fédéraliste classique trouve ses origines dans les œuvres d'Hamilton, Jay et Madison, avec les *Federalist Papers*, base du fédéralisme soi-disant constitutionnel, le fédéralisme intégral dérive de la pensée de Pierre-Joseph Proudhon, le vrai pionnier philosophique du fédéralisme social, partisan du « *fédérativisme associatif des groupes sociaux, dans la clé antiautoritaire de la pensée anarchique* ». Dans l'ouvrage *Du Principe Fédératif*, publié quelques années avant sa mort, il y a l'essence de sa pensée fédéraliste: il définit le fédéralisme comme théorie de l'État fondée sur le contrat politique (ou de fédération), en faisant valoir que l'Etat doit « équilibrer dans le droit l'autorité avec la liberté et que cela est réalisé en plaçant à la base de cet équilibre le contrat politique ou de fédération entre les personnes responsables ». On pourrait dire que Proudhon dessine ainsi une sorte de « religion civile de l'humanité » d'où le fédéralisme intégral prend son origine.

Ce dernier est basé sur le concept de « crise de la civilisation » et son projet politique est la réforme intégrale, globale de la société.

Cette vision du fédéralisme encourage la création d'un nouveau modèle social, économique et politique, dans lequel la répartition des pouvoirs selon le principe fédéraliste se produit à tous les niveaux, de la communauté à l'état mondial, de l'usine à l'économie internationale, compte tenu de l'interdépendance des questions politiques et institutionnelles. Cette alternative fédéraliste est conçue comme le renversement total de la réalité sociale qui est combattue, avec de nombreux éléments qui pourraient la qualifier comme « utopique » ; par opposition au fédéralisme institutionnel de Spinelli, qui se concentre principalement sur l'idée de « crise de l'État national », une idée plus concrète et d'immédiate compréhension. Ce n'est pas par hasard qu'Altiero Spinelli fut souvent polémique contre l'idée fédéraliste intégrale, l'appelant « la vaine prétention [...] de se mettre à la place de la providence et essayer de définir ce qui sera dans tous les aspects la fédération ». Plus que dans les contenus, les distinctions de Spinelli portent sur la méthode de la lutte fédéraliste :

« Les batailles politiques ne sont pas gagnées si vous prétendez combattre sur tous les nombreux points où nous savons que des changements doivent avoir lieu. Nous devons comprendre ce qui est le point décisif et nous concentrer tous pour avoir la victoire sur ce point, parce que si vous gagnez là, le reste suivra comme conséquence »¹

En dépit de ces différences entre les deux positions, la plupart des batailles fédéralistes ont été menées ensemble par les proudhoniens et les hamiltoniens, qui dans le même temps se sont combattus, même âprement, dans l'Union Européenne des Fédéralistes, dont Alexandre Marc², chef du fédéralisme intégral, a été fondateur et premier secrétaire général.

¹ Spinelli, A., *Diario europeo*, publié par Edmondo Paolini, Bologna, Il Mulino, 1989, vol. I, p. 155.

¹ Alexandre Marc (Aleksander Markovitch Lipiansky) 1904-2000, écrivain et philosophe français d'origine russe. Secrétaire général de l'Union Européenne des Fédéralistes (UEF) en 1946, fondateur du Centre international de Formation Européenne (CIFE) en 1954, a participé entre autres à l'organisation du Congrès

Le fédéralisme intégral de Proudhon n'a pas eu grande suite au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, mais a été redécouvert en France par les personalistes des années Trente. Tout comme le fédéralisme est opposé soit à l'anarchie et au séparatisme particulariste, soit au centralisme uniformisant, les personalistes s'opposent soit à l'idée d'individualisme qu'à celle du collectivisme. Ce courant politique et philosophique se développe en France autour des deux revues *Esprit*, créé par Emmanuel Mounier en 1931, et *Ordre Nouveau*, fondé par le groupe dirigé par Alexandre Marc, Robert Aron et Arnaud Dandieu en 1933¹.

Dans ce cas, le point de départ est une critique globale de la société et, en s'appuyant sur les analyses de Proudhon, l'espoir d'une « révolution » qui humanise les structures de l'État, en permettant à tous de participer activement à la vie politique et de se réaliser professionnellement par une sorte de corporatisme. Dans l'opposition, comme on a dit, tant à l'individualisme qu'au collectivisme, les personalistes soutiennent la centralité du concept de la personne, dont la liberté et l'autonomie peuvent devenir une réalité exclusivement dans le cadre d'une communauté avec des dimensions humaines, possibles seulement dans le cadre d'une société fédéraliste.

Au courant du fédéralisme intégral on peut ramener aussi les théories du fédéralisme interne, visant à donner une autonomie aux petits centres de pouvoir, mettant fin à la bureaucratisation excessive typique des systèmes centralisés. L'opportunité pour l'autogestion des communautés à échelle humaine est également considérée comme le

de La Haye de 1948. Outre son travail de militant, il est auteur de nombreux livres et articles exposant sa conception du fédéralisme intégral, également diffusée à travers une intense activité d'enseignement dans diverses institutions dont il a été plus ou moins directement l'animateur, comme le Centre International de Formation Européenne, l'Institut Européen des Hautes Etudes Internationales et le Collège d'études fédéralistes d'Aoste.

¹ La Fondation Emile Chanoux d'Aoste, en collaboration avec le Centre International de Formation Européenne de Nice, a publié en 1997 la réédition anastatique intégrale de la revue *L'Ordre Nouveau*, publiée en France de 1933 à 1938.

meilleur moyen d'habituer les citoyens à l'exercice de la liberté démocratique.

Le courant intégral et le courant institutionnel reconnaissent la nécessité soit du fédéralisme interne soit du fédéralisme supranational, mais les proudhoniens considèrent le premier comme prioritaire, estimant impossible de créer une fédération européenne sans partir déjà de systèmes fédérés, tandis que les hamiltoniens considèrent au contraire qu'aucune fédération limitée n'est capable de survivre et de garantir la liberté et la démocratie, sans être insérée dans un système fédéral plus large. Selon Lucio Levi, cette distinction sur les priorités a conduit les fédéralistes intégraux à ne pas s'engager suffisamment dans la poursuite de l'objectif de la fédération européenne et, en fait,

« ils finissent par subir la politique d'unification européenne promue par les gouvernements, qui, par définition, ne porte pas atteinte à la souveraineté nationale. Il s'agit d'une attitude politique encore largement utilisée, qui ne donne pas à l'organisation fédéraliste la responsabilité de la construction de l'unité européenne, mais attend ce résultat par l'action des pouvoirs en place. Ce dernier est un trait commun avec le socialisme utopique, qui attendait le changement social par les classes dirigeantes »¹.

Le fédéralisme intégral est dialectique, et non pas idéologie ; c'est plutôt l'anti-idéologie par excellence ; il s'agit d'un processus continu en mouvement, en formation ; la philosophie personnaliste donne une nouvelle importance à l'homme « libre et responsable », « personne – individu et société », dans lequel se réalise un lien profond entre la connaissance et l'action: en ce sens l'initiative fédéraliste est à la fois « action » et « idée ».

Après la fin de la première guerre mondiale, c'est la constatation objective de la nécessité d'un renouvellement de la civilisation occidentale qui conduit au fédéralisme intégral et plus tard au fédéralisme global – politique, juridique, social, économique, culturel – d'Alexandre Marc: une réponse globale aux problèmes considérés

¹ Levi, L., *Altiero Spinelli, fondatore del movimento per l'unità europeo*, essai en Spinelli, A., Rossi, E., *Il Manifesto di Ventotene*, Milano, Mondadori, 2006, p. 204.

aussi comme globaux. L'originalité de l'approche de Marc réside en particulier dans la reconnaissance de l'impossibilité de surmonter les énormes difficultés avec lesquelles l'action fédéraliste doit être mesurée – tout d'abord l'égoïsme des Etats-nations – sans avoir encore le soutien d'une solide base théorique et philosophique. Cette dernière a été élaborée, en effet, depuis les années trente par le mouvement personnaliste développé autour des revues mentionnées. A ce propos, en 1931, Alexandre Marc et René Dupuis, dans les pages de la revue *Ordre Nouveau* manifestent la nécessité d'un «fédéralisme européen réel en repoussant à la fois le nationalisme et l'internationalisme»¹. Le fédéralisme est donc considéré comme une réponse possible au chaos dans lequel l'Europe est tombée au cours de ces années.

En 1946, est créé à Paris l'Union Européenne des Fédéralistes (UEF), qui dénonce très clairement tout type d'organisation centralisée et totalitarisante de l'activité économique et politique, et qui envisage une décentralisation radicale des pouvoirs, une planification des structures, une fédération économique et politique; au niveau européen l'UEF manifeste la volonté de renoncer à toute hégémonie au profit d'une organisation européenne supranationale.

On écrivait dans les années cinquante que les problèmes de la société contemporaine, le sous-développement, la guerre, les armes nucléaires, la drogue, la manipulation et l'aliénation de l'homme, l'insécurité, ne sont pas la cause, mais les conséquences d'une crise profonde et globale de notre civilisation. D'où la référence au « global » qui reviendra encore successivement quand le nom du fédéralisme intégral sera transformé en fédéralisme global.

Cette crise globale est principalement, mais non exclusivement, une crise de l'Etat, à la fois dans l'appropriation et dans la répartition des pouvoirs ; vient ici la nécessité d'une intensification de centres politiques indépendants et coordonnés, mais aussi l'attribution aux différents niveaux, de leurs compétences et de leurs responsabilités; chose qui dans le fédéralisme classique n'est pas surprenante.

¹ Marc, A. et autres, *Manifesto de l'Ordre Nouveau*, 31 mars 1931.

Mais, comme nous l'avons dit, la crise de la civilisation n'est pas seulement crise de l'Etat ; elle est aussi une crise dans les relations entre les individus et entre les communautés, ce qui implique que la répartition des pouvoirs entre les différents niveaux de compétence devrait également devenir une relation dialectique, de coexistence, de recherche des équilibres, pour les personnes, pour les communautés, pour les rapports de travail, pour l'organisation économique et sociale. C'est ici le point de départ de l'organisation et de la construction du fédéralisme économique et social dans la vision des fédéralistes globaux. En résumant, le fédéralisme intégral vise à intégrer à la doctrine fédéraliste toutes les manifestations de la vie en société. Ce n'est pas seulement un système d'organisation de l'État ou de la communauté internationale, mais une véritable transformation de la réalité dans tous ses aspects, de la politique à la culture, de l'économie aux sciences, menée par un être vivant capable d'agir sur la dimension quotidienne et de la transformer.

Afin qu'un changement réel soit possible, il est nécessaire de constater une crise globale de la société: il s'agit, dans la pensée d'Alexandre Marc, de l'élément original. La révolution de Marc est celle de l'homme: la personne doit être libérée du problème de la massification ; la société contemporaine a tendance à créer des êtres très similaires ; le progrès et la technologie n'aident pas les gens à gagner unicité et originalité ; au contraire, on tend à s'identifier à un modèle préconstitué et on manque de la volonté d'être différent.

Au niveau des conditions préalables à l'organisation économique de la société, ces fédéralistes préconisent une planification globale de l'économie, comme résultat de l'action contractuelle des groupes aux différents niveaux jusqu'au niveau fédéral de tous les composants de la société. Cette planification devrait être différente de celle « indicative » à la française et de celle « centrale et bureaucratique » de type soviétique. Elle prévoit en ligne théorique deux zones de planification : l'action contractuelle à la base du plan devient contraignante pour les biens et services fondamentaux, et orientative du marché pour les biens et services non essentiels. Cette double action devrait, entre autres, produire également une péréquation des ressources et du niveau de vie entre les régions plus développées et les

moins favorisées du point de vue économique. En plus, il serait possible d'introduire, dans cette perspective, des simplifications aussi en ce qui concerne le système monétaire : dans la zone dédiée à la consommation de base, la monnaie pourrait probablement être remplacée par des mécanismes de prélèvement plus pratiques, dans l'optique d'une réduction progressive de l'activité de la monnaie, telle qu'elle est conçue aujourd'hui.

Dans la société fédéraliste chaque groupe a droit à l'auto-détermination plus complète, compatible avec le bon fonctionnement de l'ensemble. Cette autonomie conduit naturellement à toutes les formes de coopération, tant entre les groupes du même niveau d'organisation (coopération horizontale) que entre ceux appartenant à des niveaux différents (coopération verticale) ; tandis que la subsidiarité s'applique lorsque de la répartition des responsabilités entre les différents niveaux de l'organisation de la société.

Les études des grands penseurs fédéralistes sont étonnamment actuelles et potentiellement applicables à la réalité d'aujourd'hui, en raison de leur caractère ouvert et dynamique. La théorie, en effet, est destinée à être transformée dans le temps et adaptée en rapport avec l'expérience. Certaines propositions, qui reviennent dans la thématique et dans la doctrine fédéraliste, à compter des années trente, semblent dignes d'une mention rapide: elles ont le but de donner à l'organisation sociale un portrait qui aujourd'hui pourrait paraître, à certains égards, révolutionnaire.

Le premier point est le discours bien connu du minimum social garanti pour la satisfaction des besoins vitaux ; il est exprimé soit en termes de pouvoir d'achat global, soit – en particulier – en termes de disponibilité des services essentiels, assurés pour tous dans les mêmes conditions. Cette proposition, chère à une certaine littérature américaine, depuis de nombreuses années est réélaborée par les fédéralistes comme un outil de politique économique et sociale. D'une part, en effet, en assurant un pouvoir d'achat global non décroissant des consommateurs (par exemple avec le maintien du niveau de la demande globale), il peut être un outil pour enrayer au moins partiellement l'inflation ; d'autre part, il peut également être un

élément de cohésion du tissu social lorsqu'il fixe comme objectif de l'intervention publique la satisfaction des besoins de base (traditionnellement fixés dans la nourriture, l'habillement, l'habitation, la santé et l'éducation).

Sur le plan social – et c'est la deuxième proposition – chaque personne (homme et femme), en échange d'un niveau de vie standard garanti, fournit à la société son service civil (général et obligatoire) permettant ainsi la répartition du poids des services durs et ingrats sur l'ensemble de la collectivité: les services habituellement réservés au sous-prolétariat local ou international (sous-classe d'immigrants en provenance des régions pauvres).

Beaucoup d'éléments et de nombreuses innovations récentes peuvent suggérer une affirmation progressive des propositions des fédéralistes et l'application de principes soutenus pendant de nombreuses années. On parle beaucoup, par exemple, de participation, d'autogestion, de régionalisme, de minimum garanti, de programmation, de contrôle des entreprises multinationales, de l'harmonisation des législations des différents pays et ainsi de suite ; mais même si cette observation est intéressante du point de vue fédéraliste, il n'y a aucun lien entre des initiatives qui sont dispersées dans l'espace et épisodiques dans le temps.

Bien sûr l'engagement, l'action, la pensée sont pour Alexandre Marc des conditions nécessaires pour la construction d'une nouvelle société. Il s'agit d'un processus continu, non statique et immédiat ; un mécanisme, toujours remis en question, qui doit répondre, cependant, à trois garanties: la première est juridique, la loi fédérale, le processus constitutionnel européen, qui dans la vision de Marc est la condition sine qua non de toute l'architecture fédéraliste ; la seconde est la garantie sociale, réalisée par l'équilibre des différents éléments de la société, à la fois au niveau institutionnel et au niveaux économique et social ; la troisième est la garantie morale, l'esprit de la doctrine fédéraliste, la participation active de la personne au service de la collectivité. Alexandre Marc, homme de pensée et d'action, maître du fédéralisme global, utilise le CIFE comme un instrument pour établir une société différente : pour lui, le fédéralisme devient humanisme,

personnalisme, existentialisme, réalisme, dialectique du *déchaînement*¹.

Dans les années Soixante, qui conduiront à la crise de 1968, son horizon n'est plus seulement celui de la perspective politique, économique et sociologique du fédéralisme ; il y a en plus la volonté de construire une nouvelle conception philosophique de l'homme dans la société, une conception capable de dépasser les idéologies. Ce nouveau concept est fondé sur l'hypothèse que l'action politique doit être soutenue par une doctrine solide ; et, en effet, le fédéralisme global se définit lui-même comme doctrine, en termes antagonistes par rapport au fédéralisme comme idéologie. Une doctrine qui est en mesure de fournir au fédéralisme une base philosophique.

Où est donc le caractère distinctif, qui n'est pas de nature historique, du fédéralisme intégral? Il réside dans la réflexion sur l'origine des conflits. Ces derniers sont bien sûr liés au pouvoir de l'État-nation, et au pouvoir des institutions des États nationaux qui doivent être combattues. Mais à la base de tout cela il y a la genèse du conflit qui est dans toutes les cellules fondamentales de la société, puisqu'il est dans la personne. Le conflit est, en effet, inné dans la personne. C'est la personne qui amène le conflit dans les institutions ; les institutions commencent là où les conflits entre les personnes finissent ; évidemment la personne l'emporte sur les institutions. La doctrine de Marc met donc en cause la dialectique hégélienne qui inspire par contre le fédéralisme d'origine kantienne.

Tandis que la dialectique hégélienne prévoit la synthèse pour surmonter la thèse et l'antithèse, la dialectique d'inspiration proudhonienne affirme que la thèse et l'antithèse sont absorbées dans la tension, et c'est à l'intérieur de celle-ci qu'il faut trouver une solution. Et tout cela a des implications politiques très importantes.

¹ Pour explorer les thèmes du fédéralisme intégral et la pensée d'Alexandre Marc nous conseillons la lecture de deux livres publiés par le Centre Italien de Formation Européenne: Heim, M., *Introduction au fédéralisme mondial*, Rome, Kappa Edizioni, 2007, et Courtin, E., *Diritto e politica nell'opera di Alexandre Marc*, traduction par Rebecca Rosignoli et Claudia Silvaggi, Rome, Editrice la Sapienza, 2009.

Les fédéralistes globaux disent en fait que pour surmonter les conflits il ne faut pas regarder les acteurs du conflit, mais surtout la cause de la tension. Marc utilise, pour expliquer ce point, l'image chère à Proudhon de la pile: le courant n'existe que parce qu'il y a une tension entre les deux pôles et en supprimant l'un des deux pôles, il n'y a plus de tension et donc il n'y a pas de courant. Autrement dit:

« Les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ; ils ne sont pas seulement indestructibles, ils sont la cause génératrice du mouvement, de la vie, du progrès ; le problème consiste à trouver non leur fusion, qui serait la mort, mais leur équilibre sans cesse variable »¹.

La conséquence immédiate est que le fédéralisme n'est pas seulement l'action politique pour les institutions fédérales (évidemment toujours soutenues par les fédéralistes), mais le fédéralisme doit absorber tous les aspects de la société, avec une conséquente vision de l'homme libre et responsable, en tant qu'auteur et instigateur des conflits qu'il résout en lui-même. Le point fondamental est en fait le lien entre le pouvoir et la liberté ; un sujet aussi vieux que la naissance de l'homme, il devient, dans l'optique fédéraliste, un pivot autour duquel on trouve toutes les autres problématiques humaines. Ce rapport est également à la base de la construction de chaque société à tous les niveaux, du niveau municipal à celui fédéral. La solution consiste à considérer la société sous tous ses aspects, politiques, bien sûr, mais aussi économiques, sociologiques, culturels, religieux, parce que l'homme, en effet, ne se réalise pas seulement avec les structures politiques, s'il n'est pas complètement plongé dans la totalité du réel en toute sa polyvalence.

L'actualité de la pensée de Marc est évidente dans la crise de la civilisation moderne, observable dans toutes les structures politiques, économiques et sociales de notre société. Il s'agit, en effet, de structures qui peuvent difficilement s'adapter à l'avancement global et à la technologie en particulier. La solution proposée par l'organisation politique d'une fédération vise à une réflexion profonde et une

¹ Marc, A., « Introduction à un droit nouveau », *Ordre Nouveau*, n° 20, mai 1935, p. 31.

redistribution du pouvoir à partir de la base, avec l'affirmation du principe de l'autonomie des groupes primaires, de leur coopération contractuelle, de la division du pouvoir sur la base du principe de subsidiarité (ou exacte adéquation) ; grâce à la participation, à la valorisation des autonomies locales et à l'auto-responsabilité. Il s'agit évidemment des idées qui inspirent la devise actuelle de l'Union européenne : « unie dans la diversité ».

En définitive, presque un siècle de réflexions, inaugurées par Alexandre Marc et Denis De Rougemont, poursuivies à l'école de pensée du Centre International de Formation Européenne, développées par les chercheurs de différents pays en France, en Allemagne, en Italie et en Espagne, conduisent aujourd'hui à l'identification de « proudhonien » pour les fédéralistes qui croient que la société est elle-même intimement fédéraliste et que par conséquent on devrait donc fédéraliser aussi ses structures de *governance*.

En réalité, la définition de fédéraliste proudhonien est attribuée plus par les adversaires que par les acteurs eux-mêmes de ce type de fédéralisme, qui se sont toujours définis au début comme fédéralistes intégraux et après comme fédéralistes globaux. L'adjectif proudhonien leur a été attribué principalement par les opposants hamiltoniens, suivant une partie de leur inspiration philosophique et politique. Evidemment, en faisant cela, ils ont en conséquence reconnu à Pierre-Joseph Proudhon le rôle de père du fédéralisme intégral.

De trois héritages militants proudhoniens. Economie sociale et solidaire, syndicalisme d'action directe et anarchisme

Irène Pereira

On a souvent souligné les lectures et les pratiques militantes multiples auxquelles ont donné lieu l'œuvre de Proudhon : de l'extrême droite avec les Cercles Proudhon à l'extrême gauche avec la mouvance anarchiste, en passant par le social-libéralisme, nombre de courants politiques s'en sont réclamés. Mon intervention va se donner un objectif plus restreint, celui d'interroger l'héritage actuel en France de Proudhon dans différentes mouvances de la gauche radicale¹. Mon éclairage va ainsi porter sur l'économie sociale et solidaire, la mouvance anarchiste et le syndicalisme d'action directe. Le lien entre ces trois types de militantisme ne date pas d'aujourd'hui et commence à se développer à partir du vivant de Proudhon pour se constituer en tant que tel durant la Belle Epoque.

La question que je vais donc être conduite à me poser est la suivante : Proudhon reste-t-il une référence vivante pour les militants de ces trois mouvances ? La thèse que je vais développer consiste à montrer que pour saisir l'importance de la référence à Proudhon, il est nécessaire de ne pas la poser au niveau discursif, mais des pratiques militantes elles-mêmes. Pierre Ansart, dans *Naissance de l'anarchisme*², a défendu la position selon laquelle il existait des homologues structurales entre les pratiques mutualistes des ouvriers canuts lyonnais et les théories de Proudhon : d'une certaine manière Proudhon a été influencé par ces pratiques dans ces théorisations. Pour ma part, je vais essayer de montrer que Proudhon continue d'être un grammairien pertinent pour saisir nombre d'aspects des pratiques des militants du renouveau contestataire : il existe des homologues structurales qui font de Proudhon un auteur précieux pour le

¹ Irène Pereira, *Les grammaires de la contestation*, Paris, La Découverte, 2012.

² Pierre Ansart, *Naissance de l'anarchisme*, Paris, PUF, 1970.

sociologue. Je m'intéresserai en particulier à l'usage qui peut être fait de la notion proudhonienne d' « équilibrage » des antinomies¹.

Dans un premier moment, je vais effectuer quelques rappels historiques sur les liens entre l'œuvre de Proudhon et les trois mouvances militantes auxquelles je vais m'intéresser. Dans un second temps plus long, je vais m'intéresser à l'actualité de Proudhon dans ces trois mouvances militantes.

1. Quelques éléments sur la genèse du lien entre Proudhon et ces trois mouvances militantes

Je vais ici faire quelques rappels qui permettront de resituer historiquement l'actualité militante de la pensée de Proudhon en France.

Henri Tolain est une des personnalités qui illustre ce qu'on a appelé le courant mutualiste de la Première Internationale. Il défend plus particulièrement, d'une part, la propriété individuelle contre le collectivisme et, d'autre part, la transformation sociale par le biais du mutualisme et du mouvement coopératif. Si Pierre Ansart a souligné comment les canuts lyonnais ont pu constituer une source d'inspiration pour Proudhon, ce dernier de son côté a eu une influence sur le mouvement ouvrier en particulier dans son versant coopératif et tourné vers l'économie sociale : constitution de banques du peuple, création de coopératives de production et de consommation...

On considère généralement que dans un premier temps, au sein de l'Internationale, une alliance se constitue entre les collectivistes et les communistes contre les mutualistes. Pourtant, la référence de Bakounine à Proudhon est constante, on la trouve par exemple dès 1867 dans *Fédéralisme, socialisme et anti-théologisme*. La filiation entre Proudhon et Bakounine apparaît claire pour Marx et Engels. Ainsi, dans un article intitulé « L'indifférentisme politique »², Marx

¹ Philippe Corcuff, *La question individualiste*, Paris, éd. Du bord de l'eau, 2003.

² Karl Marx, « L'Indifférentisme politique » (1873), in *Textes sur l'organisation*, Paris, Spartacus, 1970.

critique Bakounine et ses partisans, en désignant Proudhon comme leur modèle. C'est un an plutôt, en 1872, qu'à lieu le congrès de la Fédération jurassienne à Saint-Imier, qui marque la naissance de l'Internationale anti-autoritaire, et pour les historiens la naissance de l'anarchisme comme courant politique distinct des autres courants du mouvement ouvrier¹.

Certes, Proudhon condamne les grèves dans *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865), entre autres parce qu'il ne croit pas à leur efficacité dans le cadre du rapport de force dans le système dont il est le contemporain. Néanmoins, Jacques Juillard, à propos de Fernand Pelloutier², et Daniel Colson³, au sujet du syndicalisme révolutionnaire, ont souligné l'influence de Proudhon sur le syndicalisme. La place qu'occupe Proudhon dans le syndicalisme révolutionnaire apparaît également dans les écrits des philosophes de la nouvelle école : Georges Sorel, Edouard Berth ou Hubert Lagardelle.

Les proximités entre la pensée de Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire sont sensibles sur plusieurs points. Tout d'abord sur la question de l'autonomie ouvrière et du refus des candidatures ouvrières, Proudhon a enjoint les ouvriers à ne pas présenter de candidats dans la mesure où, selon lui, leurs intérêts ne peuvent être réellement défendus dans la démocratie représentative, et à se séparer en créant des formes d'organisation politique et économique qui leur soient propres. Les syndicalistes révolutionnaires reprennent cette thématique. Le syndicat contrairement à l'organisation politique ne regroupe que des membres de la classe ouvrière. Les syndicalistes révolutionnaires, par exemple Victor Griffulhes⁴ ou Emile Pouget¹,

¹ Pour compléter ces remarques, il est possible de se référer à l'article de Gaetano Manfredonia, « Lignées proudhoniennes dans l'anarchisme français », *Revue Mil neuf cent*, n° 10, 1992.

² Jacques Juillard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, Seuil, 1985.

³ Daniel Colson, « Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire » (2006). Disponible sur: <http://raforum.info/spip.php?article3475>

⁴ Victor Griffulhes, *L'action syndicaliste*, Paris, Marcel Rivière, 1908.

critiquent vivement la voie parlementaire et la démocratie représentative. Ils adoptent des positions nettement anti-étatistes. A l'opposé, la CGT (Confédération Générale du Travail) est organisée selon les principes du fédéralisme définis par Proudhon.

Les rapports entre mouvement mutuelliste (ou coopératif) et syndicalisme ne sont pas aussi tranchés que cela. Le mutualiste Eugène Varlin prend par exemple une part active dans des grèves, et le fondateur des Bourses du travail, Fernand Pelloutier, accorde une place à l'économie sociale au sein des Bourses. La séparation qui existe en France entre le mouvement mutuelliste et le mouvement syndical s'explique en partie par la législation mise en place sous la Troisième république qui impose des statuts juridiques différents aux deux formes d'organisation ouvrières : loi Waldeck Rousseau de 1884 pour les syndicats et Charte de la mutualité de 1888.

2. Anarchisme, Economie sociale et solidaires et syndicalisme d'action directe dans le renouveau contestataire français

Je vais m'intéresser dans ce second moment de mon intervention à montrer que, si Proudhon n'est pas une référence explicite dans différentes formes de militantisme actuelles, les théorisations qu'il a développées fournissent des éléments pertinents pour analyser les pratiques militantes.

2.1. La mouvance anarchiste et la référence à Proudhon : l'exemple d'Alternative libertaire

C'est au sein de la mouvance anarchiste que l'on peut trouver les références les plus explicites à Proudhon. Pourtant cet auteur, comme aucun auteur de la tradition anarchiste, n'occupe au sein de ces organisations la place que peuvent avoir Marx ou Lénine dans des organisations par exemple trotskistes. Je ne vais pas passer en revue l'ensemble de la mouvance anarchiste française, mais prendre l'exemple de l'organisation que j'ai plus particulièrement étudiée, à

¹ Emilie Pouget, *La Confédération générale du travail* (1910) suivi par *Le Parti du Travail*. Introduction de Jacques Toublet, Paris, CNT-RP, 1997.

savoir Alternative libertaire. Il s'agit d'une organisation d'inspiration platformiste, c'est-à-dire qui n'entend réunir que des militants communistes libertaires. Cela la distingue de la Fédération anarchiste, la plus ancienne des organisations françaises, qui est synthésiste, c'est-à-dire qui comprend également des militants individualistes. Alternative libertaire est la seconde organisation française. Il est intéressant de souligner que la plupart des autres organisations sont également communistes libertaires : Organisation communiste libertaire (OCL), Coordination des groupes anarchistes (CGA). Pour les communistes libertaires, la référence à Proudhon est toujours ambivalente dans la mesure où il était fortement opposé au communisme. En outre, les militants d'Alternative libertaire se réfèrent à une conception de la transformation révolutionnaire qui passe par l'expropriation des moyens de production et qui se rapproche davantage de la grève générale expropriatrice des syndicalistes révolutionnaires que du mutualisme proudhonien.

Ainsi, si l'on étudie les articles publiés dans le mensuel Alternative libertaire depuis 2003, seul un article datant de 2009, à l'occasion du bicentenaire de sa naissance, lui est explicitement consacré : « Proudhon, fondateur de l'anarchisme ? ». Cet article n'est pas rédigé d'ailleurs par un militant de l'organisation, mais confié à une plume extérieure, Michael Paraire¹. A cette question, l'auteur finit pas répondre de manière résolument affirmative.

Si Proudhon n'est pas une référence discursive très vivante, il est pourtant une référence implicite au niveau des pratiques de ces militants.

Ainsi, les militants d'Alternative libertaire se caractérisent au sein de l'espace des mouvements sociaux pour leur défense de l'autonomie du mouvement social par rapport au politique. Ce fut en particulier des militants de cette organisation qui furent parmi les initiateurs de l' « Appel pour l'autonomie du mouvement social » dans

¹ Disponible sur :

http://www.alternativelibertaire.org/spip.php?article4091&var_recherche=%20Proudhon

Libération le 3 août 1998¹. L'un des signataires de l'appel, Thierry Renard, dans un article d'Alternative libertaire, revient sur le principe qui le conduit à défendre une telle thèse, c'est ce qu'il nomme le « séparatisme proudhonien »², par référence à l'exhortation de Proudhon dans sa lettre aux ouvriers de 1864.

Cette méfiance vis-à-vis de la représentation politique, des élections et l'anti-étatisme des militants d'Alternative libertaire dans la lignée de Proudhon, apparaît également dans leur tendance à prôner l'abstention aux élections. Néanmoins, cette position a un caractère moins systématique qu'à la Fédération anarchiste et n'apparaît pas aussi fortement comme un marqueur identitaire pour les militants de cette organisation. Il arrive ainsi régulièrement qu'aux élections présidentielles un groupe local appelle à voter pour faire barrage à un candidat.

Néanmoins, la place de Proudhon dans les pratiques actuelles des militants anarchistes est marquée plus particulièrement par le mode de fonctionnement de ces organisations. Que ce soit la Fédération anarchiste ou Alternative libertaire, le modèle de l'organisation se veut fédéraliste et organisé du bas vers le haut selon une structure *Bottom-Up* qui trouve une référence théorique dans *Du principe fédératif* (1863) de Proudhon. Ainsi les statuts d'Alternative libertaire précisent que l'organisation adopte une structure fédéraliste :

« 1.1 Alternative libertaire est une organisation fédéraliste et autogérée qui rassemble à égalité et solidairement tou(te)s ses membres. Ceux-ci et celles-ci s'engagent à respecter les règles collectives contenues dans les présents statuts, mais n'en conservent pas moins, à titre personnel, une pleine et entière liberté de parole et d'action individuelle ».

¹ Disponible sur :

<http://archives.rezo.net/archives/zpajol.mbox/6CYG3OFSRDI2ZFFYSRYPKFP76CAPWN6T/>

² « Table ronde syndicaliste n° 5 : Quel devrait être le rôle politique du syndicalisme aujourd'hui ? », *Alternative libertaire*, n°171, 2008. Disponible sur :

http://www.alternativelibertaire.org/spip.php?article1824&var_recherche=%20Proudhon

Ils précisent également que le groupe local, appelé CAL - c'est-à-dire Collectif pour une alternative libertaire - est la base à partir de laquelle se prennent les décisions :

« 3.1 Le collectif local est la **structure politique** de l'organisation, le lieu principal du débat démocratique et de la décision, du pouvoir collectif, du pouvoir militant exercé depuis l'échelle individuelle jusqu'au niveau fédéral dans l'organisation. »

Ainsi les organisations anarchistes, à l'exception de No Pasaran, qui est issue de la mouvance autonome anti-fasciste radicale, n'adoptent pas la forme du réseau qui caractérise un certain nombre de nouvelles organisations issues du mouvement altermondialiste. Cela tient au fait qu'en dehors de la mouvance anarchiste ou syndicaliste d'action directe, le fédéralisme se trouve souvent associé à une forme de structuration *Top-Down*¹.

Enfin, il est un point sur lequel les militants anarchistes actuels dans leur ensemble sont en opposition avec les thèses de Proudhon, c'est sur la question féministe. Toutes les organisations anarchistes ont intégré à des niveaux divers l'émancipation des femmes comme objectif.

2.2. Les pratiques proudhoniennes de l'économie sociale et solidaires

Bruno Frère² montre qu'au sein de l'économie solidaire actuelle quatre familles se distinguent : les structures d'accompagnement à la création de micro-activités économiques, la famille de la finance et de l'épargne solidaire, les associations d'échange « sans argent », la distribution « bio » et la distribution « équitable ». Ces formes de l'économie solidaire contemporaines ne sont que la renaissance de types d'actions qui émergent périodiquement lorsque les travailleurs ne trouvent pas de place sur le marché du travail et n'arrivent pas à vivre des minima sociaux. On peut remarquer ainsi que la plupart de ces formes avaient déjà été théorisées par Proudhon. La Banque du

¹ Jacques Ion, *La fin des militants ?*, Paris, L'atelier, 1997.

² Bruno Frère, *Le nouvel esprit solidaire*, Desclée de Brouwer, 2009.

peuple préfigure largement les SEL (Systèmes d'échange locaux) : des biens et des services peuvent s'y échanger grâce à une monnaie inventée pour l'occasion. Les banques foncières de Proudhon sont les ancêtres des structures d'épargne solidaires qui permettent de prêter des sommes nécessaires au lancement d'activités autonomes. Proudhon décrit aussi comment les maîtres d'ateliers canuts lyonnais créaient des systèmes d'activités autogérés qui permettaient d'employer des ouvriers. Cette alliance entre des classes moyennes affiliées, c'est à dire de la petite bourgeoisie, et des ouvriers désaffiliés est une caractéristique de l'économie solidaire. Seule la branche « bio-équitable » de l'économie solidaire actuelle n'a pas été théorisée par Proudhon.

On trouve dans les discours et les pratiques des acteurs de la fin du XIX^e et de ceux du début du XXI^e des argumentaires similaires. La première norme grammaticale que respectent les solidaires d'hier et d'aujourd'hui consiste en un principe de commune compétence. Ce principe est à l'œuvre par exemple dans la banque du peuple de Proudhon où les travaux intellectuels peuvent s'échanger contre des travaux manuels. La seconde règle consiste en un impératif catégorique qui exige de chacun qu'il intervienne en faveur d'autrui afin d'améliorer ses conditions d'existence selon un principe de réciprocité que Proudhon reprend à Kant : « agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle ».

Pour ma part, je voudrais montrer le lien entre la question de l'équilibration chez Proudhon et l'économie solidaire en m'appuyant sur l'exemple des jardins partagés¹ (issus de ce qu'on appelle les *Communtty Gardens* en Amérique du Nord). Dans les jardins partagés en France, les habitants doivent s'auto-organiser pour partager l'espace cultivable. S'agit-il d'opter pour des lopins individuels ou du tout collectif ? Ce qui est ici posé, c'est la question de l'équilibration entre la liberté de l'individualité et la solidarité de la mise en commun. Il est possible de constater que les jardins partagés à Paris s'organisent de manière différente selon les cas : tout collectif, tout individuel ou

¹ Irène Pereira, « Les jardins partagés, un exemple d'entraide – Entretien commenté avec Laurence Baudalet - », *Réfractations*, n° 23, 2009.

panachage des deux. Ainsi, selon les expériences de sociabilité ou le type de culture entrepris, la répartition peut changer au sein d'un même jardin. Il s'agit alors d'expérimenter des équilibres toujours instables entre possession commune et expression de l'individualité.

2.3. Les pratiques proudhoniennes du syndicalisme d'action directe actuel : l'exemple de Sud Culture Solidaires

J'ai étudié plus particulièrement le cas du renouveau contestataire du syndicalisme d'action directe à travers l'exemple d'un syndicat SUD (Solidaires, Unitaires et Démocratiques). Les syndicats SUD se sont créés à partir de la fin des années 1980 et surtout du milieu des années 1990. Ces syndicats entendent se situer dans la continuité du syndicalisme révolutionnaire et de l'esprit autogestionnaire des années 1970. Le renouveau du syndicalisme d'action directe s'explique, entre autres, par la crise du modèle léniniste et la nécessité de trouver des pratiques militantes qui permettent de combattre le capitalisme en réseau¹. La crise du léninisme s'explique en particulier par l'échec des expériences dites du socialisme réel qui entraîne en partie la fin de la croyance en des méta-récits. Cette thématique inaugure un des aspects de la postmodernité². Avec la fin des grands récits de l'émancipation, ce qui est remis en cause, c'est la croyance en la possibilité d'une science de l'histoire qui nous permette d'en prédire le déroulement. C'est dans ce contexte que se produit le regain d'intérêt pour le pragmatisme, avec le courant néo-pragmatiste initié par Richard Rorty et Hilary Putnam. Du point de vue du renouveau de la contestation en France, un certain nombre d'auteurs, comme par exemple Jacques Ion³, ont insisté sur son caractère pragmatique. Il ne s'agit plus de sacrifier les améliorations immédiates au profit d'une transformation future de la société, mais il ne s'agit plus non plus d'être prêt à employer tous les moyens possibles en vue d'atteindre une fin certaine qui est sensée

¹ Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

² Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. De Minuit, 1979.

³ S. Franguiadakis, Jacques Ion, P. Viot, *Militer aujourd'hui*, Paris, Autrement, 2005.

nous justifier de tous nos actes. C'est entre autres la conception hégélienne de l'histoire qui est remise en cause : ce que Proudhon effectue également pour sa part en critiquant les notions de synthèse et d'absolu dans son œuvre. Il est ainsi possible de parler d'une philosophie pragmatiste dans l'œuvre de Proudhon¹. De ce fait, le syndicalisme révolutionnaire s'assigne, tel qu'il est défini par la Charte d'Amiens (1906), une double besogne : amélioration des conditions immédiates et transformation de la société par la grève générale expropriatrice. Gaetano Manfredonia² a montré que la dimension éducationniste-réalisatrice du syndicalisme révolutionnaire devait être rapprochée de l'importance accordée par Proudhon à la mise en place d'expérimentations sociales qui améliorent immédiatement la situation des ouvriers.

En ce qui concerne l'homologie entre la pensée de Proudhon et le syndicalisme des syndicats SUD, je vais me limiter à l'exposition de certains points qui montrent comment la question de l'équilibration des contraires est pensée³.

Proudhon explique que l'équilibration est interne - la propriété joue contre elle-même, la séparation des pouvoirs au sein de l'Etat - avant d'exposer comment la propriété et l'Etat se limitent mutuellement⁴. L'équilibration des contraires se pose tout d'abord au sein des syndicats d'action directe eux-mêmes. Il s'agit de parvenir à trouver une équilibration entre l'individuel et le commun. Ce point apparaît tout d'abord dans l'importance accordée à l'organisation fédéraliste, comme l'a montré aussi Jean-Michel Denis⁵. Le fédéralisme permet d'expérimenter une équilibration entre l'autonomie des sections syndicales et les exigences d'une

¹ Irène Pereira, « Proudhon pragmatiste » (2007). Disponible sur Ra-Forum : <http://raforum.info/spip.php?article3973&lang=en>

² Gaetano Manfredonia, *Anarchisme et changement social*, Lyon, ACL, 2007.

³ Pour d'autres aspects : Irène Pereira, *Peut-on être radical et pragmatique ?*, Textuel, 2009.

⁴ Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*. Disponible sur : <http://classiques.uqac.ca/>

⁵ Jean-Michel Denis, *Le groupe des Dix*, Paris, Ministère emploi et solidarité, 2001.

coordination collective. Dans le syndicat SUD que j'ai étudié, à savoir Sud Culture Solidaires, les propositions du Secrétariat national (organe exécutif) sont examinées en théorie au sein de chaque section syndicale, qui sont considérées comme autonomes, c'est à dire souveraines, et les décisions sont ensuite portées par des délégués de chaque section au sein du Conseil des sections (organe législatif). Le Secrétariat national, qui n'a pas le droit de vote au sein du Conseil des sections, est chargé ensuite de les faire appliquer. L'autonomie de la section est ici pondérée par l'existence d'un organe de coordination, le Conseil des sections. En outre, il existe une séparation des pouvoirs et une équilibrage entre le Conseil des sections et le Secrétariat National. Deuxième exemple, il s'agit des modes de prise de décision. Les militants, que nous avons suivis, essaient de trouver une équilibrage entre vote à la majorité et au consensus. Le vote à la majorité satisfait d'avantage les exigences d'efficacité de l'action collective tandis le consensus respecte davantage l'individualité de chacun. Par conséquent, les militants de Sud Culture procèdent tout d'abord à la recherche du consensus en essayant de mettre en place des positions de compromis et ce n'est que lorsque cela a échoué qu'ils procèdent à un vote à la majorité comme le précisent les modifications de statuts de l'organisation actées en 2009. On trouve chez Proudhon une procédure semblable dans *De la justice dans la Révolution et l'Eglise*. Pour établir la Raison publique¹, il s'agit de produire, après débat, une motion de synthèse ou de consensus dont Proudhon ne considère pas qu'elle est la vérité absolue, mais qu'elle se rapproche de la vérité. Il s'agit ensuite de voter à la majorité sur cette motion.

L'équilibrage apparaît aussi dans la manière dont ces militants conçoivent le rôle du syndicat. Celui-ci est perçu comme un contre-pouvoir à l'Etat et au capitalisme : « un syndicalisme de contre-pouvoir et de transformation sociale », précise la Charte identitaire de Sud Culture. Le syndicat apparaît pour ces militants comme une institution « politique » fédéraliste qui dans le cadre de la société

¹ Pour une analyse de la notion de Raison publique ou collective chez Proudhon, voir Anne-Sophie Chambost, *Proudhon et la norme*, Paris, PUF, 2004.

actuelle protège une limitation aux pouvoirs issus de la propriété et de l'Etat centralisé. L'une des controverses qui se pose au sein de l'Union syndicale Solidaires (qui regroupe entre autres la plupart des syndicats SUD) est de savoir si le syndicat ne doit se donner pour fonction de n'être qu'un contre-pouvoir dans le cadre de la société actuelle ou doit avoir pour objectif une rupture révolutionnaire anti-capitaliste. Pour l'instant, l'Union Syndicale Solidaires ne revendique qu'une lutte contre les politiques libérales. Cela peut être analysé comme une équilibrage entre l'intervention étatique et l'initiative privée dans l'économie. Mais au-delà, certains militants aimeraient que l'Union syndicale adopte une position anticapitaliste, voire révolutionnaire. La rupture révolutionnaire et le passage à une société communiste dans laquelle soit maintenue l'équilibrage de l'individuel et du collectif poserait alors la question, dans une telle société, de la fonction des organisations syndicales. Le projet syndicaliste révolutionnaire qui donne, dans la Charte d'Amiens, au syndicat, organe de résistance aujourd'hui, une fonction de gestion de l'économie demain, suppose certainement d'être enrichi afin que le pouvoir des syndicats puissent être contre-balancés. Le double système à la fois de fédération économique, d'une part, et communale, d'autre part, comme a semblé par exemple l'esquisser l'anarcho-syndicalisme en Espagne, peut constituer un des éléments de cette équilibrage du pouvoir économique par le pouvoir politique dans le cadre du projet syndicaliste.

Conclusion

L'héritage de Proudhon dans le militantisme de la gauche radicale actuelle en France, en particulier anarchiste, ne s'appuie pas avant tout sur des références explicites à une doctrine livresque. Cet héritage reste présent plutôt à travers des pratiques. Chez les militants anarchistes ou syndicalistes d'action directe, la revendication de l'autonomie ou l'organisation fédéraliste peuvent être considérés comme des persistances d'un héritage proudhonien. La méfiance vis à vis de la représentation politique et le refus des élections politiques est plus spécifique à la mouvance anarchiste. En revanche, les pratiques mutualistes sont peu investies par ces militants. Ainsi Proudhon semble être resté davantage comme le penseur politique de

l'anarchisme que comme son économiste. En revanche, c'est plutôt dans l'économie sociale et solidaire que l'actualité du Proudhon économiste trouve à s'exprimer.

Proudhon dans la pensée libérale

Vincent Valentin

Certaines oppositions sclérosent autant qu’elles structurent le débat politique. L’une des plus admises en France fige l’affrontement entre un libéralisme conservateur et un socialisme étatique : d’un côté la défense de l’économie de marché et de l’ordre social tel qu’il est, pour le protéger des velléités révolutionnaires éventuellement liberticides ; de l’autre, la prise en charge par le pouvoir central de toutes les questions économiques et sociales, pour réaliser la justice conçue comme égalité. D’un côté, relative indifférence, peut-on penser, pour les injustices du sort ; de l’autre, relative indifférence, peut-on croire, pour les atteintes à la liberté individuelle. Curieusement, on trouve dans la pensée anarchiste un clivage équivalent, à travers l’inexorable division entre « individualistes » et « collectivistes », entre partisans d’une extension à l’infini de la logique de l’échange et de la concurrence, jusqu’à faire du capitalisme pur un modèle politique et social, et défenseurs d’une réappropriation de leur destins par des travailleurs-citoyens organisés en coopératives sur un modèle autogestionnaire.

Ces manières de penser, si elles contiennent une part de vérité, n’en ressemblent pas moins à des impasses. Il est difficile d’en sortir, elles reposent sur des couples posées comme indépassables et contraignent à des choix appauvrissants. Proudhon en a très tôt perçu les limites, plaidant pour un dépassement de l’antinomie entre le libéralisme économique et le socialisme autoritaire. Dès les conclusions de *Qu’est-ce que la propriété ?*, il défendait une « troisième forme de société, synthèse de la communauté et de la propriété (...), la liberté »¹. Ce projet, maintes fois réitéré², visait

¹ Proudhon, P.-J., *Qu’est-ce que la propriété*, Paris, GF, 1966, p. 303.

² En des termes différents mais au service de la même idée : contre le « libéralisme » et le « socialisme », dans *Polémique contre L. Blanc et P. Leroux*, in *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Rivière, 1952 ; contre « l’individualisme » et le « communisme », dans *De la justice dans la Révolution et dans l’Église*, 1856, 1^e étude, Paris, Fayard, 1988.

essentiellement à délivrer les hommes du principe d'autorité, toujours reformulé, jamais supprimé. L'originalité de l'anarchisme de Proudhon est bien de mettre à égale distance les deux doctrines qui comptent sur l'Etat pour asseoir un type de domination : le libéralisme pour le compte de la « propriété », le socialisme pour celui de la « communauté ». Sans l'Etat, l'opposition entre libéraux et socialistes n'a plus vraiment de sens ; le débat est déplacé : il ne s'agit plus de savoir ce que l'on fera de l'Etat (protéger la propriété ou organiser la société) mais de réfléchir aux moyens de substitution, permettant de réaliser – ce qui est parfois oublié – des objectifs finalement communs aux libéraux et socialistes, à la fois la justice et la liberté. Approfondir l'œuvre de Proudhon ne saurait consister alors à s'inscrire dans le conflit entre socialisme et libéralisme mais bien au contraire à réfléchir à ce qui dans ces deux doctrines permet leur dépassement. De la même façon, l'opposition entre les deux anarchismes semble caduque : l'anarchie fédérale de Proudhon est un mixte des deux : l'autogestion remplace l'entreprise capitaliste, mais l'individu est contractuellement souverain et les coopératives sont en concurrence.

Pour des raisons bien connues et faciles à identifier, Proudhon figure au panthéon du socialisme. Il s'en réclamait, combattant pour l'émancipation des classes ouvrières contre la société capitaliste. C'est bien de ce côté-là que se situe sa postérité. Malheureusement, ce positionnement masque souvent sa recherche d'une troisième voie. Comme Jaurès, nous pensons qu'il était à la fois « un grand libéral en même temps qu'un grand socialiste »¹. Proudhon a besoin de ses deux jambes pour aller au bout de son idée ; sur la seule jambe de gauche, il claudique. Ecartons tout malentendu : il ne s'agit bien évidemment pas de soutenir que Proudhon est libéral au sens complet du terme, héritier de Smith, disciple de Constant et précurseur de Hayek. Ce serait aberrant et ridicule. Cependant, sa pensée s'organise dans une parenté évidente avec certains éléments de la doctrine libérale. Cette proximité est indispensable à la compréhension de son anarchisme mais aussi à toute recherche de ce que pourrait être l'exploration d'une voie intermédiaire entre le libéralisme conservateur et le socialisme autoritaire, piste de surcroît explorée par un certain libéralisme,

¹ Cité par J. Bancal, *Proudhon. Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1967, p. 36.

d'orientation ouvertement anarchiste sinon proudhonienne, lui aussi construit en réaction au dogme laissez-fairiste.

1. Le libéralisme de Proudhon

Si l'on définit le libéralisme comme le cache sexe de l'exploitation, la justification du capitalisme et de la domination de la bourgeoisie, tout rapprochement est impossible. Pour que la discussion s'engage, il faut accepter de le détacher de la réalité sociale dénoncée par Proudhon et l'accepter comme philosophie proposant une certaine interprétation de la modernité. Apparaît alors un corps de doctrine construit autour de la liberté de l'individu, à la fois comme absolu moral garanti par le droit, et comme principe d'efficacité sociale, qui s'exprime notamment par l'apologie de la concurrence dans tous les domaines : politique (démocratie), économique (marché), moral et religieux (pluralisme, tolérance et laïcité). Concurrence qui contient le principe d'autorégulation : la société se développe par elle-même, sans direction par l'Etat, la société libérale étant ainsi nécessairement une société ouverte.

Si on accepte cette définition du libéralisme, suffisamment banale pour être reçue par tous et consensuelle pour recouvrir tous ses développements, on peut alors facilement admettre que les convergences avec Proudhon sont nombreuses. Sa profession de foi aux élections de 1848 est bien connue ; ce qu'il défend, c'est :

« Le système de Quesnay, de Turgot, de Jean Baptiste Say (...). Le laissez faire, laissez passer, dans l'acceptation la plus littérale et la plus large ; conséquemment, la propriété, en ce qu'elle découle légitimement de cette liberté, voilà mon principe »¹.

De manière séduisante, certains l'écartent en la réduisant à un vulgaire tract politique, où le cynisme de Proudhon s'exprimerait avec humour, comme une façon de rassurer le bourgeois en se moquant de lui. C'est difficilement acceptable : outre que cela ne colle pas avec le personnage, peu frivole, trop d'éléments, tout au long de son œuvre,

¹ Discours reproduit dans *Idées révolutionnaires*, Tops et Trinquier, 1996, p. 73 et s.

vont dans le même sens et montrent qu'il n'est pas si loin de libéraux que par ailleurs il condamne. Ils ont les mêmes adversaires et beaucoup de principes en commun.

1.1. Les éléments libéraux d'une pensée anarchiste

Proudhon propose une violente critique du communisme mais aussi du socialisme plus modéré de l'« Etat-serviteur ». Il rejette l'idée d'une solidarité forcée, donc des systèmes de redistribution sociale, comme ceux que les Etats-providence mettront en œuvre (droit à l'assistance, charité légale). Il fustige les utopies du dévouement et du sacrifice, dénonce dans le socialisme la « communauté du mal » ; il ose cette phrase, à propos des lois anglaises sur les pauvres : « nul n'est obligé d'être juste au-delà de cette maxime : jouir de son droit autant que cela ne nuit pas à autrui »¹. Il critique par ailleurs la démocratie et la souveraineté qui, lorsqu'elles sont associées, augmentent le pouvoir de l'Etat au lieu de le limiter – cela s'exprimant par une critique de Rousseau en tout point semblable à celle de B. Constant (y compris par ses erreurs).

Tout cela ne fait qu'exprimer une proximité quant aux principes fondateurs de sa pensée, dont le socle est une défense sans concession de la liberté. Proudhon voit en elle, non seulement un impératif moral lié à la justice, mais aussi « le premier et le dernier mot de la philosophie sociale »² et le « critérium de l'ordre social ». Il s'agit bien de la liberté de l'individu, pas du groupe : « plus l'individualité est libre, indépendante, initiatrice, dans la société, plus la société est bonne ; au contraire, plus l'individualité est subordonnée, absorbée, plus la société est mauvaise »³. Plus loin, « c'est l'individu qui doit nous servir de drapeau et de règle ». Rapproche plus encore Proudhon du paradigme libéral l'idée que la liberté est « la mère, et non la fille de l'ordre »⁴, qu'il exprime magnifiquement : « le plus haut degré

¹ Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété ?*, op. cit., p. 91.

² Proudhon, P.-J., *Les confessions d'un révolutionnaire*, Dijon, Les presses du réel, 2002, p. 330.

³ Correspondance citée par Eugène Fournière, *Les théories socialistes du XIX^e siècle*, Paris, Alcan, 1904, p. 187.

⁴ Cité par Hayek, *La Présomption fatale*, Paris, PUF, 1993, p. 88.

d'ordre dans la société s'exprime par le plus haut degré de liberté individuelle »¹. C'est un point fondamental car touchant un aspect capital du désaccord entre libéraux et socialistes, les seconds défendant la liberté comme un effet d'une société juste, d'une direction de la société par l'Etat, les premiers, comme Proudhon, défendant la liberté comme condition d'une société juste (et prospère). Il induit une même conception du progrès, par extension du contrat et recul du gouvernementalisme, par dissolution du politique dans l'économique, des rapports de force dans le jeu de l'échange.

Ensuite, Proudhon a recours aux mêmes institutions que les libéraux pour organiser la société sans le contrôle de l'Etat. A commencer, c'est le point fondamental, par la propriété privée. Si Proudhon écarte ses justifications traditionnelles (et donc libérales, chez Bastiat, Thiers, Laboulaye) et critique le « droit d'aubaine » offert aux riches par son accumulation dans les mains d'une seule classe, il en fait bien un pilier de l'anarchie, et pas seulement à la fin de sa vie, mais dès le premier mémoire, Proudhon ne cessant de plaider pour la cohérence de ses positions. Elle est finalement défendue, malgré toutes les réserves, et certes sans grand enthousiasme, comme « la plus grande force révolutionnaire qui se puisse opposer au pouvoir ». On peut penser que finalement il réhabilite ce qu'il a récusé par mécompréhension : la propriété du code civil, qui est « absolue » mais aussi « limitée », ce qu'il ne comprend pas dans un premier temps². Il est certain que, si elle est « un principe vicieux en soi et antisocial, elle est destinée par sa généralisation même et par le concours d'autres institutions, le pivot et le grand ressort de tout système social »³. On objectera que ce revirement ne vaut que dans le contexte du second Empire (dans l'anarchie, plus de pouvoir donc plus de propriété privée). Si ce n'était que cela, ce serait tout de même un point de rapprochement avec le libéralisme de conserver la propriété privée face à l'Etat impérial ;

¹ *La Voix du peuple*, 29 décembre 1849.

² Xifaras, M., « Y a-t-il une théorie de la propriété chez Proudhon ? », in R. Damien et H. Touboul, *Proudhon, figure de la modernité*, n° spécial de la revue *Corpus*, Paris, Fayard, 2005, p. 229-282.

³ Proudhon, P.-J., *Théorie de la propriété*, chap. VIII.

mais ce n'est pas que cela : l'anarchie ne supprime pas la propriété privée mais au contraire lui donne un second souffle. Proudhon déplore la « somme des abus » de la propriété qui fait qu'à un moment donné elle est accaparée par une classe, mais l'anarchie est moins suppression que redistribution de la propriété. Sinon il accepterait la communauté. Et faut-il rappeler la violence de la critique de la communauté ?

Autre institution libérale et anarchiste : le contrat, individuel et synallagmatique, en substitution du gouvernement et des lois. « Il faut rebâtir l'édifice sur l'idée humaine de contrat »¹ déclare Proudhon. L'anarchie est faite de contrats, base de l'adhésion au fédéralisme et au mutuellisme. Il parle souvent du contrat de fédération. La critique permanente de Rousseau nous montre qu'il s'agit bien de contrats toujours justiciables d'une volonté individuelle.

La concurrence, enfin : « ôtez la concurrence, la société privée de forces motrices s'arrête comme un pendule dont le ressort est détendu »². Principe qui est au cœur de sa critique du communisme, au cœur du mutuellisme ; principe qu'il pose comme nécessaire à l'égalité, en ce qu'elle permet une juste évaluation de la valeur³, rejoignant par-là l'idée très libérale que seule la concurrence peut révéler la valeur des choses. L'anarchisme de Proudhon, qui se réapproprie ces notions, ne peut être perçu comme totalement extérieur à l'univers libéral.

1.2. Les objections au libéralisme de Proudhon

Elles sont évidemment nombreuses ; ce serait bien un abus de langage que d'affirmer que Proudhon est pleinement libéral. Néanmoins, la thèse d'un antilibéralisme de Proudhon ne va pas de soi non plus. Examinons les trois principaux arguments.

¹ Proudhon, P.-J., *Idee générale de la Révolution*, 6^{ème} étude, Tops et Trinquier, 2000.

² Proudhon, P.-J., *Confessions d'un révolutionnaire*, op. cit., p. 256.

³ Proudhon, P.-J., *Philosophie de la misère*, 3^{ème} époque.

On dira d'abord que le libéralisme n'est pas anarchiste. Si l'on écarte la frange ultra-minoritaire des anarcho-capitalistes, c'est globalement exact. Cependant, l'Etat libéral a pour fonction non de créer mais de respecter un ordre social spontané qui trouve en lui-même son dynamisme et son équilibre. Il ne gouverne pas. De son côté, Proudhon prévoit une organisation susceptible de garantir la cohérence et la stabilité de l'anarchie. La fédération restaure bien une forme d'Etat sans pouvoir gouvernemental – ce qui est exactement le vœu libéral. Des deux côtés, la société trouve son équilibre dans l'économie et s'appuie sur une structure neutre pour s'autocontrôler. Aussi, Proudhon oppose-t-il au « développement de l'État autoritaire, patriarcal, monarchiste ou communiste, le développement de l'État libéral, contractuel et démocratique »¹.

Vient ensuite l'objection la plus évidente : Proudhon est socialiste. Le terme est en son temps – comme celui de libéral – mal fixé, et peut signifier des choses plus ou moins éloignées du libéralisme. Que dit-il quand il se proclame socialiste ? Essentiellement qu'il défend la cause ouvrière contre l'ordre en place. C'est le « dogme pur du socialisme » : « l'affranchissement du prolétariat et l'extinction de la misère, c'est-à-dire l'égalité effective parmi les hommes »². Le socialisme de Proudhon n'est pas doctrinal mais social : il n'est pas favorable aux théories socialistes qu'il ne cesse au contraire de combattre ; il est seulement du même camp, face aux mêmes adversaires : les possédants et leur indifférence à la misère. Mais cela ne dit rien des moyens. Et là est l'essentiel. Aussi la phrase qui résume sans doute le mieux sa position est celle qui affirme que « le socialisme n'est pas pour nous un système, c'est tout simplement une protestation »³. Ainsi, Proudhon ne reprend aucun des moyens du socialisme, puisqu'il est pour lui le « contraire du gouvernementalisme ». Dans le même texte, il donne un contenu au socialisme : la liberté illimitée de l'homme et du citoyen, qui contient notamment la liberté du travail, du commerce et de

¹ Proudhon, P.-J., *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, Dentu, 1863, p. 28.

² *Manifeste électoral du peuple*, 15 novembre 1849.

³ *Ibid.*

l'industrie. Et « la propriété moins l'usure ». Ainsi, son engagement en faveur du socialisme n'est pas une objection très forte à la thèse d'une proximité avec le libéralisme¹.

Enfin, Proudhon a trop critiqué les représentants du libéralisme pour être rattaché à leur pensée. Il est certain que Proudhon est trop sensible à la misère ouvrière, aux inégalités et injustices assumées par les économistes pour adhérer au culte de la main invisible. Trop d'anarchie mercantile dans la société capitaliste, et pas assez d'ordre juste. C'est peut-être le fond de sa critique de Bastiat : il n'est pas assez touché par la situation des classes pauvres. Aussi lui demande-t-il s'il compte vraiment convaincre le prolétaire de 1849. On connaît la phrase qu'il lui adresse : « vous êtes vous-mêmes un exemple de cette indifférence inconcevable avec laquelle les hommes de la classe aisée étudient les problèmes sociaux ». Proudhon a un autre *point de vue*. Il est dans l'espace social ailleurs que les libéraux de son temps. Il ne voit pas la même chose. Bien sûr, ce positionnement est lié à une critique théorique. Sur le fond, que reproche-t-il aux économistes ? De n'avoir aucune ambition révolutionnaire tournée vers le monde du travail, de se satisfaire d'un hypothétique et très lent progrès par le jeu régulier du marché. Il fustige une pensée conservatrice, dogmatique, aveugle à la pauvreté. Si les libéraux justifient le fonctionnement de l'économie d'une façon recevable pour Proudhon, ils oublient de justifier la base sociale de l'économie. Quand il combat l'intérêt, c'est moins le raisonnement économique que les effets sociaux que rejette Proudhon. Il défend le monde du travail contre le monde du capital.

Est-ce que son rejet de l'intérêt suffit à le séparer des libéraux (on connaît la phrase de Blanqui qui estimait que Proudhon n'était « socialiste que par l'illégitimité de l'intérêt »²) ? Oui, dans la mesure où cela fonde la dénonciation du capitalisme. Mais n'oublions pas qu'Adam Smith lui-même considérait que l'Etat devait légiférer

¹ Par ailleurs, le socialisme est aussi pour lui une méthode, une approche de la réalité sociale. Il s'en réclame en tant qu'il est la même chose que « la science sociale ». Il parle d' « un ensemble de principes en opposition avec la routine économique ». « Je proteste contre la société actuelle et je cherche la science ; à ce double titre, je suis socialiste » (*Voix du peuple*, 7 déc. 1849).

² Cité par Serge, V., *Le Crapouillot*, janvier 1938, p. 3.

contre l'usure ; et n'oublions pas que « la révolution bancaire » faite, l'anarchie, encore une fois, accepte la concurrence, la liberté contractuelle et une forme de propriété individuelle. Surtout, le rejet du prêt à intérêt exprime la critique d'une société qui n'est pas le produit des principes libéraux. Les inégalités dans la répartition de la richesse doivent davantage à l'ancien régime, à des rapports de force politiques (pas seulement économiques), qu'au jeu de la concurrence. L'usure est ce qui sanctionne cet héritage de la violence, c'est pour cela qu'il la condamne. Je crois que cela apparaît nettement dans l'échange avec Bastiat. Il lui reproche essentiellement de refuser que la société puisse faire naître d'autres conditions autour du capital¹.

D'une manière générale, les fins de Proudhon sont socialistes et les moyens libéraux. L'affirmation de Bobbio selon laquelle « le libéral privilégie les moyens, le socialiste les fins » s'applique parfaitement à Proudhon, ainsi rattaché aux deux traditions. Depuis Bastiat, nombre de libéraux eux-mêmes ont remis en cause l'idée que, pour améliorer l'ordre social, il n'y aurait qu'à « laisser faire ». Dès la fin du XIX^e siècle, des libéraux ont partagé sa critique de ce mélange d'optimisme de marché et de pessimisme d'Etat qui caractérise, par exemple, la pensée de Bastiat. On trouve un écho aux positions proudhoniennes dans la pensée libérale postérieure.

2. Du proudhonisme chez les libéraux

On trouve dans le corpus libéral un fort écho de Proudhon. D'une part, son œuvre est lue, discutée, d'autre part, certains auteurs tentent d'enrichir le libéralisme d'un certain proudhonisme.

Proudhon est très présent dans le dictionnaire d'économie édité par Ch. Coquelin avec toute l'équipe du *Journal des économistes*. Ces libéraux sont loin d'être les plus ouverts qui soient à la remise en cause de l'économie de marché. La nécessité de faire comprendre des mécanismes économiques encore largement incompris les rend très hostiles à tout ce qui peut en contester la justice ou la logique. Malgré cela, ils sont très cléments avec Proudhon. On sent de la sympathie

¹ *Proudhon-Bastiat. Intérêt et principal*, Paris, Garnier frères, 1850, p. 176

pour sa volonté de faire de l'économie contre les billevesées socialistes habituelles¹. Aussi ils refusent de le ranger parmi les socialistes « puisque personne mieux que lui a détruit leurs arguments », note L. Reybaud². A aucun moment il apparaît comme un adversaire de la liberté. Ils sont cependant dubitatifs : « cet homme échappe à notre mesure, nous ne pouvons le nommer d'aucun nom du dictionnaire »³, note Pelletan. Dans *La comédie socialiste*, en 1907, Yves Guyot, héritier de Bastiat, met en scène un socialiste et un libéral : le premier affirme : je suis proudhonien ! Le second répond : « Proudhonien ? Très bien ! Mais de quel jour ? De quelle heure ? De quel livre ? De quel chapitre ? De quelle ligne ? »⁴.

A cette époque le « libéralisme », comme courant, n'existe pas. En tout cas, ceux dont nous parlons ne s'en réclament pas. Ils se veulent et on les perçoit comme économistes (la science économique étant la découverte des mécanismes du marché, les économistes sont libéraux). Aussi, on a parfois l'impression qu'ils perçoivent tout simplement Proudhon comme un mauvais économiste. Gustave de Molinari, notamment, est sévère ; il dénonce l'apprenti économiste qui croyant dénoncer les « antinomies » du système capitaliste ne fait que révéler la confusion de son esprit⁵ :

« S'y mêlent, sans y prendre garde, les choses qui appartiennent à la métaphysique à celles qui appartiennent à la science de la richesse, de même qu'un écolier qui étudie trop de langues à la fois confond les règles et les mots, attribue aux unes ce qui est aux autres, et avec le tout se compose un langage inintelligible (...) La phrase est claire mais la pensée est nébuleuse. Son livre (Philosophie de la misère) n'est qu'un amas de ténèbres visibles »⁶.

¹ G. de Molinari, « Système des contradictions économiques par P-J Proudhon », *Journal des économistes*, nov. 1847, p. 383-398.

² Ed. 1854. Entrée « socialiste ».

³ Cité par D. Halévy, « introduction à : Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, p. 42.

⁴ *La comédie socialiste*, Paris, Bibliothèque Chapelier, 1907.

⁵ Il dénonce particulièrement son incompréhension de la valeur (travail) et sa critique des effets du commerce (qui accumule le capital dans les mains d'une minorité).

⁶ *Journal des économistes*, novembre 1847, p. 397

A la fin de la recension, il le traite comme un mauvais élève et le renvoie à l'étude des mécanismes économiques. L'expression, ultime et fondamentale, de la rupture, c'est le projet de banque du peuple. Pour les libéraux, la gratuité du crédit est un non-sens économique : pas d'échange sans monnaie, sans intérêt pas de crédit. Le projet est inepte.

Plus tard, le libéralisme se développant, on verra Emile Faguet, le grand critique de la 3^e République et auteur du premier livre en français contenant le terme « libéral », considérer que « Proudhon est franchement libéral. C'est un individualiste (...) C'est un libéral exigeant et intraitable »¹. Au XX^e siècle, on l'a dit, hommage sera rendu à sa défense de la liberté comme productrice d'ordre. C'est fondamental car touche ce qui fait la spécificité du libéralisme, ce qui en fait la pensée fondatrice de la modernité. La découverte que le progrès passe par le recul du préjugé gouvernemental, de l'absolutisme, que l'ordre social n'a pas besoin du pouvoir pour prospérer.

Les libertariens, enfin, parlent rarement mais de façon positive de Proudhon, qui fait figure de référence stimulante. Dans un article du *Journal of libertarian Studies*, par exemple, W. O. Richert conclut que d'après sa philosophie du droit naturel, Proudhon cherchait indiscutablement à établir une société libertarienne, puisque son système entendait faire vivre la formule anarchiste de « l'économie subordonnée à l'éthique et non contrôlée par le pouvoir »². Sur l'important site américain du *Mises Institute*, il est présenté comme « le premier socialiste libertarien »³. Nozick, surtout, cite la longue description des inconvénients de l'Etat issue de l'« Idée générale de la révolution au XIX^e »⁴, et les communautés mutualistes de Proudhon

¹ *Politiques et moralistes au XIX^e siècle*, cité par A. Laurent, *La philosophie libérale*, Paris, Les Belles lettres, 2002, p. 243.

² La formule est de Giovanni Baldini. W. O. Richert, « Natural Right in the Philosophy of P.J. Proudhon », *Journal of Libertarian Studies*, Winter, 1980, p. 77-90.

³ <http://mises.org/community/blogs/brainpolice/archive/2009/01/27/remembering-proudhon.aspx>

⁴ Nozick, R., *Anarchie, Etat et utopie*, PUF, Paris, p. 28

comme exemple de ce qui pourrait être mis en place dans le canevas d'utopie libertarien¹. Ce qui séduit les libertariens qui dépassent le préjugé défavorable au socialiste ennemi de la propriété, c'est bien sûr la critique de l'Etat et de toute forme de coercition, la défense de la concurrence, et finalement l'idée qu'il comptait sur des moyens libéraux pour atteindre des fins socialistes. Fins qui ne l'excluent pas du libertariannisme puisque seul compte pour cette pensée l'absence de coercition sur l'individu.

Proudhon, certes sur ses marges, est donc bien un élément de l'héritage libéral ; son œuvre participe à l'apologie de la liberté individuelle, à la critique du pouvoir politique, à la défense d'un ordre social libre, qui font le libéralisme. Aussi, celui-ci s'est-il parfois éloigné de la ligne laissez-fairiste et conservatrice à travers, soit le développement d'un libéralisme critique, ou « de gauche », soit celui d'une utopie libérale anarchiste. On peut distinguer parmi les libéraux, d'un côté ceux qui acceptent la répartition des richesses et les règles de la propriété comme un donné que seul le jeu de la concurrence a vocation à modifier, de l'autre ceux qui considèrent que l'ordre social n'est jamais purement le résultat de processus justes et libres et comptent par conséquent sur l'Etat pour l'améliorer autrement que par le seul jeu du marché. C'est bien sûr parmi les premiers que l'on peut observer des traces de proudhonisme – dans la mesure où l'on admet que l'effort de Proudhon consiste précisément à penser une société fondée sur des principes libéraux mais épurée des rapports de domination incarnés par la somme des abus de la propriété et du capital². On peut repérer la possibilité d'une double convergence avec Proudhon, par l'évolution vers la question sociale de certains libéraux, et par la proximité entre anarchie mutualiste et anarchie libertarienne.

¹ *Ibid.*, p. 386.

² Il y a un cas intéressant, mais que je cite presque pour l'anecdote : Oliveira Martins (1845-1894), portugais de la fin du XIX^e, libéral très soucieux des effets sociaux du capitalisme. Ce qui est étonnant c'est qu'il rejetait l'ultralibéralisme de Proudhon comme responsable de l'atomisation de la société. Il rejetait donc Proudhon du côté de l'ultra individualisme pour penser un libéralisme teinté d'organicisme (cf. José Manuel Moreira, « La pensée libérale au Portugal », in J. Petitot et P. Nemo (dir), *Histoire du libéralisme en Europe*, Paris, PUF, 2006, p. 1343).

2.1. L'orientation proudhonienne d'un certain libéralisme.

Une œuvre est particulièrement représentative de cet effort, peu connue mais originale et féconde, celle de Franz Oppenheimer (1864-1943). Personnage intéressant parce qu'il situe Proudhon à l'origine d'une idée qu'il voudrait développer, celle d'un socialisme libéral (il use, l'un des tout premiers, de l'expression). C'est un authentique libéral, mais aussi un critique très ferme de la propriété et du capitalisme tels que, par exemple, Bastiat et consorts les défendent. Autre intérêt d'Oppenheimer : il a été le directeur de thèse de Ludwig Erhard et le professeur de Wilhelm Röpke, les pères de l'économie sociale de marché. Il est donc à l'origine de ce que l'on appelle l'ordo-libéralisme allemand. Avec lui, on peut donc aussi comprendre le développement d'un libéralisme lointainement inspiré par Proudhon, à l'œuvre au pouvoir après 1945, soucieux de corriger en permanence les effets de l'accumulation du capital. Notons d'ailleurs que ce libéralisme reçoit les foudres des libéraux classiques, de Mises à Rothbard en passant par Hayek, qui le qualifiait de « demi-libéralisme ».

Oppenheimer entend défendre le libéralisme devant le tribunal de la science. Il est célèbre pour sa distinction, pas entièrement nouvelle mais fortement présentée, entre moyens politiques et moyens économiques. Les premiers s'appuient sur la force, la soumission, les seconds l'échange, la liberté. Le progrès est constitué par la substitution progressive de l'économie à la politique, de la concurrence à l'exploitation. Ce qu'il retient du libéralisme c'est l'ensemble des règles qui permettent aux individus d'organiser librement leur vie : propriété privée, responsabilité, concurrence, contrat. En même temps, il critique violemment les libéraux orthodoxes en matière de propriété. Il dit la chose suivante : comme Marx, ils commettent l'erreur de considérer la répartition de la richesse comme le résultat d'un processus économique, alors qu'elle est très largement le résultat de processus politiques. Comme J.-S. Mill l'avait dit aussi un peu avant sans le développer, c'est la conquête plus que le travail qui explique la propriété en Europe¹. Oppenheimer

¹ Mill, J.-S., *Principes d'économie politique*, 1871.

montre que ce n'est pas la logique du marché qui explique l'état du capitalisme, mais les rapports de force au sein de l'appareil d'Etat. Seul le vol permet la constitution des grandes fortunes foncières :

« Ce ne sont pas des relations économiques entre citoyens libres et égaux en droit, mais des relations politiques de vainqueur à vaincu qui ont créé les différentes classes sociales et économiques »¹.

Aussi, il ne récuse une institution acceptée par les libéraux : la grande propriété foncière du sol, « qui a privé le peuple de ses moyens de production ». « Sans elle, la classe ouvrière n'existerait pas »². C'est l'accaparement du sol, selon une logique plus politique qu'économique, qui a produit la relation capitaliste. Marx et les libéraux commettent l'erreur de ne pas prendre en compte le poids de la propriété foncière dans l'explication des inégalités et rapports de force. C'est pourtant l'existence de la grande propriété foncière, issue du féodalisme, donc de la force, qui est à l'origine du monopole du capital par une classe. C'est elle, et pas le jeu de la concurrence, qui explique donc que la richesse soit mal répartie, que la société ne soit pas égalitaire. L'héritage de l'ancien régime, plus que le jeu du marché, est la cause de la soumission de la classe laborieuse à la classe capitaliste. Il y a bien une lutte des classes, à l'œuvre sur le terrain économique, mais d'origine politique. Les défauts du capitalisme ne sont pas le fait de la libre concurrence en elle-même, mais résulte du fait que les travailleurs n'ont pas eu libre accès à la terre (pendant qu'une classe accumulait le capital). Il est donc tout aussi stupide de rejeter le capitalisme comme cause des injustices sociales que de défendre ces injustices comme produit malheureux mais nécessaire du capitalisme. Cette thèse est aussi simple que forte : personne, ni libéral, ni socialiste, ni communiste, ne devrait interpréter l'histoire comme une expérimentation des principes libéraux. C'est l'Etat et son appareil de domination qui explique la lutte des classes. Oppenheimer en tire deux conséquences proudhoniennes : les libéraux attachés viscéralement à la répartition de la propriété en vigueur défendent une usurpation de leurs propres principes ; les socialistes,

¹ Oppenheimer, F., *L'économie pure et l'économie politique*, Paris, Giard et Brière, 1914, p. XVI.

² *Ibid.*, p. XXIII

qui ont raison de dire que cet état de la distribution des richesses est inique, ont tort de vouloir restaurer l'étatisation, donc la violence politique, comme moyen de justice sociale.

Le projet d'Oppenheimer est de passer d'un capitalisme souillé originellement à une économie de marché libérée de l'exploitation d'une classe. La concurrence, « pacifique », pourra alors pleinement jouer son rôle égalisateur. Ce sera le stade de l'« économie pure ». Il appelle cela le socialisme libéral, « un socialisme réalisé par les moyens du libéralisme »¹. Il se réclame de Smith, à partir duquel il distingue deux directions possibles : celle, qu'il rejette, de la « théorie de classe pseudo-libérale de la bourgeoisie », qui trouve son apogée chez Malthus et Ricardo, celle, qu'il entend développer, de la « théorie humanitaire libérale et sociale », fondée sur l'individualisme économique, la concurrence libre, et une seule espèce de revenu, tiré du travail. En supprimant la grande propriété, on instaurerait une « économie sociale où la liberté entière de la concurrence économique et de l'individualisme économique règle seule la relation d'échange »². Oppenheimer envisage l'émergence de coopératives ouvrières en concurrence. Le socialisme est alors réalisé par le libéralisme.

Il voit en Proudhon l'un des premiers à avoir développé ce projet³. La proximité est double : d'abord dans la dénonciation de la lutte des classes, qui existe bel et bien, et de la répartition de la propriété, non justifiée ou expliquée par les lois de la concurrence libre ; ensuite dans le projet : égaliser les conditions d'existence par la suppression de l'héritage propriétaire et par l'application de la liberté économique. Cela passe par le même mixte de reprise de notions libérales (petite propriété, concurrence, liberté individuelle) et de critique de l'aveuglement social de certains libéraux. Oppenheimer, comme Proudhon, voit en Bastiat, un « épigone vulgarisateur de

¹ Cité par Nils Goldschmidt, « Alfred Müller-Armack et Ludwig Erhard », in Petitot et Nemo, *op. cit.*, p. 966.

² Idée d'égalité répartition de la propriété également proposée par Rottech (Petitot et Nemo, *op. cit.*, p. 854)

³ Oppenheimer, F., *L'économie pure.., op. cit.*, p. 106.

Malthus qui ne voit pas que l'économie qu'il défend est celle de la bourgeoisie »¹.

Oppenheimer est sans doute le meilleur exemple de ce libéralisme critique de dimension proudhonienne, mais il n'est pas le seul. Même en écartant la majeure partie du socialisme libéral, aujourd'hui en vogue, bien trop appuyé sur les mécanismes de démocratie représentative pour être rattaché à Proudhon², on retrouve une inspiration et un projet semblables chez d'autres auteurs. Chez certains de ses disciples, français comme Ch. Gide ou B. Lavergne, allemand comme Erhard qui, devenu ministre du Reich, a voulu, parlant de son ancien professeur : « concrétiser, par l'économie sociale de marché, cette espérance pragmatique »³. L'idée ordo-libérale d'« économie sociale de marché », de constitution économique qui neutralise les effets de l'accumulation du capital, celle de coparticipation, sortent de là. En dehors de la sphère d'influence d'Oppenheimer, J.-S. Mill, authentiquement libéral mais critique de la société inégalitaire de son temps, propose lui aussi de substituer la coopérative à l'entreprise capitaliste pour abolir le rapport de domination au cœur du salariat. W. Lippmann part aussi du rejet de la situation sociale et juridique héritée de temps non libéraux pour fonder un nouveau néo-libéralisme, en rupture avec le libéralisme classique. Aujourd'hui les « libertariens de gauche » témoignent d'une préoccupation commune⁴.

2.3. L'anarcho-capitalisme comme proudhonisation du libéralisme?

Le courant anarcho-capitaliste prouve, par sa seule existence, que le libéralisme peut être anarchiste. C'est une tentation ancienne, on en trouve des traces dès le XVIII^e siècle, en Allemagne, avec Jacob Mauvillon, huguenot d'origine française, le premier à envisager une

¹ *Ibid.*, p. 308.

² Cf. Serge Audier, *Le socialisme libéral*, La découverte, Paris, 2006.

³ *Ibid.*, p. 967.

⁴ Cf. P. Vallentyne et H. Steiner, *Left-libertarianism and its critics : the contemporary debate*, Palgrave Mac Millan, 2001.

privatisation de tous les organes de l'Etat. Ce qui est remarquable, c'est que cet homme, professeur de sciences politiques à Brunswick, était le mentor du jeune Benjamin Constant¹. Il a eu une postérité en son pays à travers Julius Faucher, dans les années 1840. Le premier texte anarcho-capitaliste en français est écrit en 1849, par Gustave de Molinari².

L'anarcho-capitalisme peut être vu comme la quintessence du libéralisme : il développe au maximum le principe de la main invisible, jusqu'à la sécurité et à la justice. Ce faisant, il propose un nouveau projet politique et social, par le biais d'un double dépassement du libéralisme classique, négatif avec la critique violente de la démocratie libérale, positif avec l'émergence d'une perspective utopique. Le point central est le suivant : la substitution de l'économique au politique permet la renaissance du politique au sein de l'économique. L'anarchie capitaliste n'interdit aucune modalité de coopération interindividuelle et se trouve ouverte à une imagination politique de portée éventuellement socialiste. R. Nozick explique cela très bien : le marché est l'espace du contrat, l'espace concret d'une autonomie déliée du pouvoir ; le seul lieu, en, définitive, où le lien social peut-être dégagé de l'autorité. Libérés de la pesanteur du monopole de la définition étatique du bon modèle politique et social, les individus peuvent imaginer et concrétiser des modes d'être ensemble, non seulement divers, mais compatibles. Hors l'Etat, des formes diverses d'association peuvent être mises en concurrence, éventuellement mues par des préoccupations sociales. L'anarchie libérale n'est pas nécessairement une société d'individus-consommateurs mus par la maximisation d'un intérêt strictement monétaire et reliés seulement par les ruses du calcul cout-avantage. D'autres valeurs que l'individualisme pourraient s'épanouir, sans l'aide de l'Etat, au sein de communautés auto organisées. W. Block, libertarien convaincu, affirme même que la pensée libertarienne

¹ Cf. R. Raico, « Le libéralisme allemand authentique au XIX^e siècle, in Petitot et Nemo, *op. cit.*, p. 886.

² « De la production de la sécurité », *Journal des économistes*, février 1849, p. 277-290.

n'implique pas un mode d'organisation capitaliste et serait même tout à fait compatible avec le socialisme¹.

On retrouve ainsi la notion de « canevas d'utopie » de R. Nozick : peuvent coexister des conceptions différentes de la vie bonne – sur un plan économique, éducatif, sexuel, alimentaire, etc.² La société sans Etat peut devenir une sorte de marché du politique, un lieu où s'expriment des choix de communautés dégagés de la nécessité de voir un seul modèle s'imposer. Peut alors se développer une citoyenneté qui s'exprime non plus, lors d'élections, par la volonté d'imposer son choix à tous mais par le choix contractuel de rejoindre une communauté parmi d'autres. On dispose ainsi d'un cadre libéral pour promouvoir éventuellement les objectifs du socialisme. L'anarchie permet au citoyen d'être socialiste et libéral, en prônant une nouvelle organisation du travail sans renoncer à la propriété privée et au libre contrat. L'individu s'exerce à la coopération sociale dans un cadre privé, volontaire et pluriel. Si le socialisme se fait par le contrat et sans les moyens coercitifs de l'Etat, il devient acceptable pour le libéral, qui peut toujours prévoir une baisse d'efficacité du système économique mais sans craindre pour sa liberté. David Friedman conçoit que le marché génère une concurrence entre des règles très différentes, offrant la possibilité qu'émerge paradoxalement un droit non libéral.

Certains anarchistes libéraux ont voulu réformer l'organisation du travail. Parmi eux, le plus célèbre est sans doute Josiah Warren³. Après avoir été attiré par Owen, dont il fera une critique assez proche de celle de Cabet par Proudhon, il a, tout au long de sa vie, expérimenté différentes formes sociales révolutionnaires : en 1847 une colonie d'inspiration anarchiste, « Utopia » ; en 1868, la *New England Labor Reform League*. Plusieurs points rappellent Proudhon, notamment la volonté de réorganiser radicalement le monde du travail en laissant intact le principe de l'individualité. Son principe

¹ Block, W., « L'économie politique selon les libertariens », *Journal des économistes et des études humaines*, mars 1995, p. 124.

² Nozick, R., *Anarchie, État et utopie*, op. cit., p. 363 et s.

³ Cf. Creagh, R., *Utopies américaines*, Agone, Marseille, 2009, p. 99 et s.

fondamental est le « commerce équitable » – basé exclusivement sur le travail comme le seul capital légitime. Il s'agit d'un moyen qui vise à réduire progressivement la valeur et l'emploi de l'argent, pour le rendre quasi inutile et supprimer toutes les tares qui grèvent l'usage de la monnaie. On ne peut ici développer le détail de son projet, notamment réalisé par l'ouverture, en 1827, d'une boutique, un « magasin d'approvisionnement en travail par le travail » (*labor for labor store*). Pour se procurer des biens, les acheteurs devaient fournir le produit d'un temps de leur travail (temps représenté par des « bons de travail » d'une heure ou subdivision d'une heure) équivalent à celui qu'avait nécessité la confection des marchandises. Celles-ci étaient offertes à prix coûtant, plus une majoration de 4 % représentant les frais d'exploitation. L'échange était facilité par des billets renforcés par la promesse d'effectuer le travail demandé. Cela évoque la Banque du peuple : l'échange est fondé sur le travail et l'on neutralise les effets du numéraire et de l'intérêt. On retrouve chez les deux auteurs la définition de la valeur par le travail – ce qui sera rejeté peu à peu par la doxa économique libérale. Autre principe commun : l'agent de circulation est émis seulement par ceux qui travaillent, qui réunissent du coup en leurs mains toute la puissance et toute la richesse existantes.

B. Tucker saluait en lui le premier critique socialiste du capitalisme. Mais socialiste ne veut dire que « critique du sort des plus démunis », protestation devant l'ordre social. Comme pour Proudhon, cela ne renvoie à aucune organisation socialiste de la société. L'anarchisme américain mélange des expériences pratiques de libre entreprise privée (Warren), de vie en autarcie (Thoreau) ou d'actions juridiques anti-étatistes (Spooner). Le solipsisme de Stirner est tempéré par des expériences de vie sociale qui ont toujours lieu dans le champ de la liberté d'entreprendre. Pour entreprendre autrement, avec le souci, moins du profit que du développement de l'individualité. Le libre-échange prime le capitalisme. Comme Proudhon, les anarchistes individualistes américains ne sont donc pas opposés par principe à la propriété privée mais rejettent l'utilisation qu'en font les institutions de domination sociale que sont la grande entreprise et l'État. Warren et ses amis sont reconnus comme les figures tutélaires, les inspireurs du mouvement libertarien et

anarcho-capitaliste. Ils sont libéraux, mais anarchistes parce que délivrés d'une forme de naïveté quant à l'État (non nécessaire et dangereux) et surtout d'une forme de quietisme social qui rattache souvent les libéraux aux conservateurs. Il s'agit pour eux de retourner l'héritage libéral contre l'ordre bourgeois.

L'anarchisme libéral mène suffisamment loin la dissolution du politique pour lui permettre de resurgir sous une forme neuve. La privatisation de l'Etat permet de rendre aux individus leur droit à l'autodétermination. Ils peuvent librement s'organiser, jusque dans leur condition de travail. Ils montrent que l'on peut établir un pont entre, d'une part l'anarchisme et le libéralisme, d'autre part l'anarchisme individualiste et Proudhon. Mais pour aller au bout de cette idée, il faut répondre à une dernière question : peut-on rapprocher anarchie libérale et mutuellisme proudhonien ?

3. Mutuellisme et autorégulation

L'autorégulation n'exige pas que les éléments de la société se conforment à l'organisation capitaliste classique. Si des individus se regroupent en organismes autogérés¹, ils ne font que donner une forme particulière à la liberté d'entreprendre, à la liberté du travail, à la liberté d'échanger. Ils appliquent des principes libéraux selon des formules marginales mais acceptables. Il existe cependant des différences importantes entre autorégulation et autogestion : celle-ci reste extérieure au cadre libéral par l'accent mis sur la dimension démocratique – l'efficacité économique cède le pas au collectif ; surtout, elle semble tourner le dos à l'idée de main invisible, qui veut que ce soit par l'affirmation des égoïsmes et des intérêts particuliers que se forme le bien commun. Dans le mutuellisme, pas de monades égoïstes, mais une main visible, celle de la commune ou de la coopérative, par exemple. En bref, l'autogestion instaure un pouvoir collectif là où l'autorégulation voudrait en faire disparaître le principe. D'où la perception par les libéraux d'un risque de collectivisation qui

¹ Si Proudhon ne parle pas d'« autogestion », on peut considérer que le terme recouvre assez bien le mode de réappropriation par les ouvriers des moyens de production qu'il envisage dans le mutuellisme.

pourrait faire regretter la tutelle de l'Etat. La littérature libérale, notamment dans les années 1970, a tenu à marquer sa distance avec le modèle autogestionnaire, pour deux raisons principales¹ : la suppression du profit capitaliste modifie la formation des choix économiques ; on privilégie le bien-être des salariés à la recherche du profit, cassant le moteur de la croissance. D'où moins d'investissement, de production, d'emploi, de richesse, etc. Ce problème est redoublé par la politisation de l'économie : la production, collectivisée, obéissant à des impératifs politiques et sociaux plus que de rentabilité, on tourne le dos à ce qui fait l'efficacité de la concurrence. La démocratie n'a pas vocation à organiser le monde de l'entreprise. En gros, les soviets paralysent la main invisible. De surcroît, l'exploitation des travailleurs par les patrons sera compensée par l'exploitation des consommateurs par une nouvelle classe de privilégiés qui jouiront d'une rente sociale dans des conditions de sécurité et de permanence dont aucun patron capitaliste n'a pu rêver – transfert au profit des cadres syndicaux et ouvriers. La condamnation du profit est une erreur politique autant qu'économique. Le rejet du moteur de l'évolution des sociétés ouvertes ne peut s'inscrire dans une perspective libérale. Si le libéralisme voit le recul du politique au profit de l'économie un progrès de civilisation, alors l'autogestion, qui veut l'inverse, n'est pas libérale-compatible.

On peut cependant envisager les choses autrement. Aucun représentant de la pensée libérale n'a jamais rejeté le mutuellisme, qui est une forme de l'échange et ne fait appel à aucune intervention de l'Etat. De son côté, nulle part Proudhon ne dit que le mutuellisme, qui met en concurrence les coopératives, devrait renoncer à la loi de l'offre et de la demande et de la rentabilité, donc du profit, certes socialisé différemment². L'autorégulation ne signifie pas en soi seul

¹ Cf. Lepage, H., *Autogestion et capitalisme*, Masson, Paris, 1978. Il faut noter que l'autogestion renvoie alors, soit aux idées proposées par E. Maire et la CFDT, soit l'expérience Yougoslave, les deux à connotation antilibérale et sans que ne soit jamais mentionné Proudhon ou l'anarchie.

² A la suite de Proudhon, Bernard Lavergne, disciple d'Oppenheimer et fondateur avec Gide de *La revue des études coopératives*, a théorisé la possibilité, au sein de coopératives ouvrières, de combiner l'efficacité de la production capitaliste avec l'équité de la répartition socialiste – il appelait cela le

souci de rentabilité et d'efficacité économique, comme la main invisible ne signifie pas absence de sentiments moraux. L'idée d'une réorganisation de l'entreprise sur des bases différentes de la propriété de type capitaliste peut être expérimentée par des individus libres, dans le cadre d'une société globalement autorégulée. Si la théorie économique libérale condamne l'autogestion parce que la recherche du profit doit rester prioritaire, la théorie juridique libérale accepte de lui faire une place, puisqu'elle naît du contrat. L'inefficacité ne prime pas la liberté d'entreprendre. Pour les libéraux, ce qui est essentiel, ce n'est pas le type précis d'organisation économique (le choix de telle ou telle organisation du travail) mais le rapport juridique entre les individus. S'ils sont libres, le résultat est nécessairement juste (et libéral). L'autogestion n'est certes pas une priorité, mais elle n'est pas interdite. H. Arvon a raison d'affirmer que « le dessein profond du libéralisme, qui est de vouloir établir des relations horizontales entre citoyens égaux et souverains, appelle en quelque sorte le projet autogestionnaire »¹. En ce sens, le fédéralisme de Proudhon est comme l'expression d'une utopie libérale, ce qu'il suggérait lui-même lorsqu'il écrivait que l'anarchie est une « variété du régime libéral »².

« socialisme coopératif ». On peut noter qu'il a participé au colloque Walter Lippmann, dont l'objet était de fonder le « néo-libéralisme ».

¹ Arvon, H., *Les libertariens américains*, Paris, PUF, 1993, p. 157.

² Proudhon, P.-J., *Du principe fédératif...*, *op. cit.*, p. 29.

Proudhon dans l'extrême-droite contemporaine

Jean-Paul Gautier

Quels sont les courants, les organisations de l'extrême droite contemporaine qui se sont réclamés ou qui se réclament de Proudhon ?

Première difficulté : le manque de sources. Pas de brochures, de numéros spéciaux, de réunions consacrées à Proudhon.

Deuxième difficulté : ces mouvements ont disparu du paysage politique français, sauf rare exception.

Troisième difficulté : pour les mouvements existants, plus aucune référence théorique.

Quatrième difficulté : absence d'étude sur la question.

Notre propos va essentiellement porter sur les organisations nées après mai 68. Toutefois, il est bon de rappeler l'expérience menée par l'Action Française à travers le Cercle Proudhon, un groupe de réflexion à la confluence du mouvement nationaliste et du mouvement syndicaliste. Une tentative pour les maurrassiens d'approcher le mouvement ouvrier ou de se donner une caution ouvrière. La première réunion se tient le 17 novembre 1911 et dès janvier 1912 paraissent les Cahiers du Cercle Proudhon. Leur parution cesse en 1914. Parmi les principaux rédacteurs figuraient E. Berth (proche de Sorel), H. Lagrange, G. Valois et G. Maire. La déclaration d'intention du texte fondateur accusait le régime d'avoir permis et justifié « l'établissement du régime capitaliste, qui détruit dans la cité ce que les idées démocratiques dissolvent dans l'esprit c'est-à-dire la nation, la famille, les mœurs, en substituant les lois de l'or aux lois du sang ». Maurras explique l'origine du Cercle Proudhon qui comprend des hommes d'horizons et de conditions divers (républicains, fédéralistes, nationaux intégraux, syndicalistes) et précise « qu'ils retrouvent dans l'œuvre proudhonienne et dans les mouvements syndicalistes

contemporains »¹. Dès 1906, L. Dimier classe Proudhon parmi les maîtres de la contre-révolution au XIX^e siècle au même titre que Maistre, Bonald, Taine, Renan. Maurras considère l'auteur de *La philosophie de la misère* comme un maître. Dans le journal *l'Action Française*, Proudhon figure dans la rubrique « Nos maîtres ». L'Action française a fait siennes un certain nombre d'idées empruntées à Proudhon : une forme d'anticapitalisme (« la négation de l'exploitation de l'homme par l'homme »), la dénonciation de la démocratie (« la plus sottise des rêveries qui tolère et encourage toutes les licences, qui a permis l'établissement du régime capitaliste »), la dénonciation des « lois de l'or »². Proudhon développe une thématique, reprise et systématisée par Maurras à travers la formule « pays légal, pays réel ». En effet, Proudhon écrivait en 1848 dans *Les confessions d'un révolutionnaire* :

« Il faut avoir vécu dans cet isolement qu'on appelle Assemblée nationale pour concevoir comment les hommes qui ignorent le plus complètement l'état d'un pays sont presque toujours ceux qui le représentent »³.

Il exprimait également une sorte d'empirisme organisateur lorsqu'il écrivait que « ce ne sont pas les hommes qui gouvernent les sociétés, ce sont les principes, à défaut des principes, ce sont les situations ».

Proudhon représente un socialisme puisé « à la pure source française » et la « convergence fondamentale » entre les « idées de l'Action Française et les aspirations syndicalistes », avec la conviction que « le nationalisme comme le syndicalisme ne peuvent triompher que par l'éviction complète de la démocratie et de l'idéologie démocratique »⁴. G. Valois voulait doter l'Action française d'une

¹ Voir Navet, G., « *Le Cercle Proudhon, 1911-1914. Entre le syndicalisme et l'Action Française* », Travaux de l'Atelier Proudhon, EHSS, 1987.

² Valois, G, Sorel, G., « Royalistes et syndicalistes », *La Cité française*, 1909.

³ Proudhon, P.-J., *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Tops-Trinquier, 1997, p. 124.

⁴ Darville, J., « Proudhon », *Cahiers du Cercle Proudhon*, janvier- février 1912, p. 10-13 ; « La monarchie et la classe ouvrière », *Cahiers du Cercle Proudhon*, janvier- février 1914, p. 29.

armature économique et sociale mêlant approfondissement théorique et effort de structuration militante, saluant « la passion révolutionnaire qui anime Proudhon » et la « jonction » entre « syndicalisme et nationalisme ». L'expérience du Cercle Proudhon se solda, après trois ans d'existence, par un échec et Valois se lança dans l'aventure du Faisceau voyant dans le fascisme « la nouvelle alliance du patriotisme et de la vie ouvrière »¹. En 2010, l'Action Française entend « poursuivre à notre manière la célébration du bicentenaire de la naissance de Proudhon », en présentant un texte de Proudhon de 1845 « La célébration du dimanche ». La présentation de ce texte est suivie d'une déclaration du Duc de Vendôme portant sur les projets de réforme visant à banaliser le travail du dimanche.

Un autre courant du royalisme représenté par la Nouvelle Action royaliste et son organe de presse, *Royaliste*, s'intéresse à Proudhon. En 2007, L. de Goustine, spécialiste de l'étude de la question sociale chez Maurras, publie un article intitulé « Le Cercle Proudhon », dans lequel on peut lire :

« En adoptant Proudhon comme repère, les fondateurs du Cercle Proudhon entendaient faire d'une pierre deux coups. Ils reprenaient le penseur franc-comtois aux socialistes qui ne l'honoraient plus que de nom. Ils récupéraient chez Proudhon plus qu'une théorie substituable à l'idéologie maurrassienne en formation ou à l'héritage syndicaliste de F. Pelloutier : une approche de l'histoire vécue. Le Proudhon de « la propriété, c'est le vol », celui qui assassine Rousseau pour son Contrat social, « code de la tyrannie capitaliste et mercantile » ? Celui qui dénonce la féodalité financière »².

Autour de l'analyse du Cercle Proudhon, on peut considérer que le débat n'est pas clos. Certains historiens - Z. Sternhell, R. Soucy - ont vu dans le Cercle Proudhon une forme de pré-fascisme, « un laboratoire de la synthèse socialiste nationale ». A. de Benoist - un des fondateurs du GRECE et idéologue de la Nouvelle Droite - conteste

¹ Valois, G., « L'esprit proudhonien », *Cahiers du Cercle Proudhon*, janvier-février 1912, p. 34-43 ; *La monarchie et la classe ouvrière*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1914.

² Goustine de, L., « Le Cercle Proudhon », *Royaliste*, 30 avril 2007.

cette thèse du pré-fascisme dans sa préface de la nouvelle édition des *Cahiers du Cercle Proudhon* ainsi que dans son texte « Le Cercle Proudhon entre E. Berth et G. Valois ».

Après ce bref rappel de l'action des précurseurs, il convient, comme je l'ai mentionné dans la présentation de mon propos, de s'intéresser à la période qui s'étend de l'après 68 à nos jours. De manière synthétique, on peut dire qu'essentiellement un courant d'extrême droite s'est référé à la pensée de Proudhon dans les années 70-80 : les Solidaristes. Dans une période plus récente, on peut trouver quelques tentatives de récupération venant de groupuscules nationalistes autonomes, qui se sont construits sur le modèle allemand et sont présents en Lorraine, Aquitaine et Picardie. Des nationalistes révolutionnaires plus enclins à l'action violente qu'au débat idéologique et théorique. De son côté, A. Soral, lors de la première université d'été d'« Egalité et Réconciliation », a tenté un *remake* du Cercle Proudhon. En septembre 2007, il réunit un auditoire hétéroclite composé de catholiques, de nationaux bolcheviks, de quelques ex-trotskistes, des tercieristes, des anciens du GUD, des nationalistes révolutionnaires, des islamistes. Pour des amateurs d'analogie, cela peut vaguement rappeler la démarche du Cercle Proudhon¹, mais il faut vraiment avoir des lunettes déformantes pour évoquer le Cercle Proudhon des origines. A la suite de divisions, A. Soral n'a pas pu structurer son mouvement en parti et la comparaison s'arrête là.

La démarche solidariste nous semble beaucoup plus sérieuse et construite. Mais comment situer le Solidarisme des années 1970 ? Un solidarisme très éloigné de celui de L. Bourgeois en 1896. Tenter de définir le Solidarisme et en retracer son histoire est une tâche ardue. Il s'agit d'une multitude de groupuscules, de comités, de revues, de journaux, de cercles d'études dont les responsables se recoupaient souvent, unis par des conclusions communes dans le cadre de doctrines autrefois familières aux milieux nationalistes français : refus du matérialisme et du système des blocs, lutte contre les impérialismes politiques et économiques - aussi bien américain que soviétique -

¹ Gauthier, N., compte rendu de l'université d'été d'Egalité et Réconciliation, in *National Hebdo*, 13-19 septembre 2007.

adhésion à un certain proudhonisme vigoureusement antimarxiste et défense de l'indépendance nationale. D'anciens solidaristes ont esquissé une définition de la doctrine. La pierre angulaire du Solidarisme apparaît clairement dans l'affirmation de la « nécessité d'une révolution ».

Le Solidarisme considère que « le moteur et la finalité de l'histoire résident dans la personne humaine, dans son insertion dans un tissu communautaire dans l'appartenance à une communauté historique de destin »¹. Une phraséologie anticapitaliste, caractéristique du fascisme et reprenant le slogan du PPF de J. Doriot (« Ni droite. Ni gauche ») dans une nouvelle version (« Ni trust. Ni soviét »), à la recherche d'une troisième voie. F. Bergeron, une des figures du Solidarisme à la fin des années 60, peut déclarer « nous étions en avant »². Politiquement, c'est un courant qui se situe « ni dans l'extrême droite, ni dans l'extrême gauche »³. Bref des gens d'ailleurs.

Des organisations rivales mais avec un référent commun : l'anticommunisme et l'antisoviétisme, et qui ont tissé des liens avec une organisation russe, créée par l'immigration russe en France dans les années 30 : le NTS (l'Union populaire du Travail). Ces divers groupuscules ont un marqueur identitaire commun : le trident, déjà adopté par le NTS et symbole des luttes populaires et des luttes de libération. La matrice et l'école de formation de ce courant original de l'extrême droite est représentée à la fin des années 60 par le MJR (Mouvement Jeune Révolution) au sein duquel P. Sergent (ex chef de l'OAS-Metro) fit un bref passage. Au MJR succède le MSF (Mouvement Solidariste Français) et son journal *Action Solidariste* (dirigé par G. Bouchet), ainsi qu'une publication théorique : *Les Cahiers du Solidarisme*. Cette revue produit la seule brochure

¹ Voir Vilgier, Ph., *La droite en mouvement ; Nationaux et nationalistes*, Paris, Vestra, 1981.

² Voir Bergeron, F., « Il était une fois le solidarisme », *Rivarol*, 10 novembre 2011.

³ *Action Solidariste*, novembre – décembre 1971.

théorique (*Anarchisme et Solidarisme*) traitant de Proudhon et tentant de mettre en évidence des points communs entre ces deux courants :

« Il n'y a pas que les communautés volontaires il y a aussi, et en cela les proudhoniens sont d'accord avec nous, des communautés naturelles (famille - commune – nation) qui doivent intervenir dans la hiérarchie communautaire de la société »¹.

Au MSF succéda en 1973 le GAJ (Groupe Action Jeunesse), qui comptait dans ses rangs J.-P. Stirbois et qui publia une « plateforme solidariste », sorte de manifeste politique. Le GAJ se définissait comme un mouvement révolutionnaire non conformiste luttant pour la destruction de l'hégémonie politico-militaire du condominium russo-américain. Au GAJ succéda le GAS (Groupe Action Solidariste). Puis en 1979, J.-G. Malliarakis lance le MNR (Mouvement Nationaliste Révolutionnaire) et un centre de réflexion : l'Institut Rossel.

J-G Malliarakis est certainement un des personnages le plus marquants de cette mouvance. Il a tâté à peu près de tous les groupuscules d'extrême droite. Théoricien néofasciste, il est très marqué par Mussolini et par les frères Strasser, auxquels il rend hommage dans un article de *Jeune Nation Solidariste* en juillet 1984. Le MNR publie un programme en 19 points qui est une reprise classique des thèmes solidaristes mâtinés de proudhonisme, de sorélisme, de corporatisme (référence à La Tour du Pin) et d'emprunts à la révolution conservatrice allemande². Le MNR considère que le capitalisme et le communisme sont issus d'un même rameau et dénonce « la révolution pseudo prolétaire » de Marx et « les deux monstres étouffants : collectivisme et capitalisme » :

« La cause de la Nation n'est pas liée à celle du capitalisme. Au contraire il y a complicité entre les forces du capitalisme et du marxisme toujours liguées contre le désir des peuples à renaître en renforçant les structures des Etats nationaux »³.

¹ « Anarchisme et Solidarisme », *Cahiers du Solidarisme*, n° 1, sd.

² *Jeune Nation Solidariste*, n° 134, 13 novembre 1980.

³ *Ibid.*, 1972.

En 1985, apparaît une nouvelle mouture, toujours emmenée par Malliarakis - Troisième Voie -, qui se revendique de La Commune de Paris, tentative « révolutionnaire contre l'ordre bourgeois et antisocial ». Le positionnement de J-G Malliarakis est intéressant à bien des égards. Dans une des publications de Troisième Voie : *Révolution européenne*, il salue la lutte de la verrerie d'Albi :

« Conquise après une grève homérique avec le soutien de Jaurès, la vieille dame du Tarn avait connu ces dernières années une crise comme tant d'autres entreprises en difficulté. Mais rassurez-vous, bande de pourris, le vieil idéal libertaire ne mourra pas car il est gravé dans le cœur des hommes. La verrerie d'Albi était un symbole proudhonien, français. Pour l'usine à l'ouvrier ! »¹.

Dans la même livraison, au sujet de la vente des terrains des usines Renault à Boulogne- Billancourt, il se fait défenseur de la cogestion :

« Nous disons que le capital n'appartient ni à l'Etat ni au secteur privé mais aux travailleurs de cette entreprise qui doivent réaliser une expérience de type nouveau : le partage du capital. Pas seulement l'intéressement aux résultats ou aux fruits de l'expansion mais la cogestion sur la base de la copropriété »².

Il soutient aussi les coopératives ouvrières : « le fanion haut des scops »³. J-G Malliarakis voyage entre Proudhon, Sorel, La Tour du Pin qu'il qualifie de « quintessence de la pensée corporative », et qui récuse les deux branches et le tronc commun « le capitalisme, le communisme et la démocratie »⁴.

Actuellement les références à Proudhon ont pratiquement disparues de la phraséologie de l'extrême droite. Pour certains mouvements, elles sont complètement étrangères (Œuvre Française, Front National, Bloc Identitaire...). Le courant solidariste a disparu et l'Action Française n'y fait plus aucune allusion dans son journal. Une

¹ *Révolution européenne*, n° 21, novembre 1989.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Troisième Voie*, n° 2, novembre 1987.

partie de l'extrême droite française s'était retrouvée dans ce que l'on caractérise comme « la tradition française du socialisme pré-marxiste », se référant au « national » et au « social ». J.-J. Susini (ex n° 2 de l'OAS) s'en explique dans ses entretiens avec B. Legendre : « pour moi, derrière national il y a Barrès, Déroulède et derrière social, les socialistes de la première partie du XIX^e siècle : Saint-Simon, Fourier, Proudhon »¹.

¹ Legendre, B., *Confession du n° 2 de l'OAS, entretiens avec J-J Susini*, Paris, Les Arènes, 2012.

Table des matières

Introduction.....	1
Samuel Hayat Les proudhoniens de la Première Internationale.....	4
Chantal Gaillard Camus proudhonien ?.....	20
Raimondo Cagiano de Azevedo et Mauro Vaccaro Le fédéraliste proudhonien.....	41
Irène Pereira De trois héritages militants proudhoniens. Economie sociale et solidaire, syndicalisme d'action directe et anarchisme.....	52
Vincent Valentin Proudhon dans la pensée libérale.....	66
Jean-Paul Gautier Proudhon dans l'extrême droite contemporaine.....	88