

CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ P.-J. PROUDHON

Proudhon et l'anarchie

Sous la direction d'Edouard Jourdain

Publié avec le concours du
Centre National du Livre

A. DABIN, E. JOURDAIN, S. HAYAT, M. HERLAND, J.
CAGIAO Y CONDE, G. MANDEFRONIA, A. GOMEZ-
MULLER

Publications
de la Société P.-J. Proudhon
2012

ISBN 2-906096-36-9

© Société P.-J. Proudhon – EHESS
54 Bd Raspail, 75006 PARIS

2012

C'est à l'étude d'une association quelque peu sulfureuse et polémique que se prête le présent volume d'actes du colloque annuel : *Proudhon et l'anarchie*. Proudhon a souvent pu être présenté comme le « père de l'anarchie », affirmation non dénuée de fondement dans la mesure où Proudhon est le premier à se revendiquer positivement de l'anarchie en défendant le terme du début à la fin de son œuvre¹. C'est dans son premier mémoire sur la propriété, en 1840, que Proudhon, non sans une certaine provocation du même acabit que son « La propriété c'est le vol ! », se qualifie d'anarchiste :

« Quelle forme de gouvernement allons-nous préférer ?- Eh ! pouvez-vous le demander, répond sans doute quelqu'un de mes plus jeunes lecteurs ; vous êtes républicain.- Républicain, oui; mais ce mot ne précise rien. *Respublica*, c'est la chose publique. Or, quiconque veut la chose publique, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, peut se dire républicain. Les rois aussi sont républicains. - Eh bien; vous êtes démocrate ? - Non. - Quoi ! vous seriez monarchique ? - Non. - Constitutionnel ? - Dieu m'en garde. - Vous êtes donc aristocrate ? - Point du tout. - Vous voulez un gouvernement mixte ? - Encore moins. - Qu'êtes-vous donc ? - Je suis anarchiste. - Je vous entends : vous faites de la satire; ceci est à l'adresse du gouvernement. - En aucune façon : vous venez d'entendre ma profession de foi sérieuse et mûrement réfléchi ; quoique très ami de l'ordre, je suis, dans toute la force du terme, anarchiste.² »

Ce célèbre passage résonne comme une introduction problématique à l'objet de ce colloque, car comme pour la

¹ Ainsi pouvait-il écrire en 1864 : « L'anarchie est, si je peux m'exprimer de la sorte, une forme de gouvernement, ou constitution, dans laquelle la conscience publique et privée, formée par le développement de la science et du droit, suffit seule au maintien de l'ordre et à la garantie de toutes les libertés » Proudhon, P.-J., lettre à M. Millet (20/08/1864), in Proudhon, P.-J., *Mémoires sur ma vie*, textes ordonnés et présentés par Bernard Voyenne, Paris, La Découverte-Maspéro, 1983, p. 171.

² P.J Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* Paris, Tops-Trinquier, 1840, 1997, p.241-242.

propriété, le terme d'anarchie est polysémique, contradictoire, et sa signification évolue dans la pensée de Proudhon. Renvoyant à différentes notions (l'équilibre des forces, l'absence d'*archè*, le fédéralisme,...), la notion d'anarchie chez Proudhon peut faire l'objet de multiples interprétations et études historiques que nous pouvons retrouver dans ce volume dans la perspective d'un pluralisme tout proudhonien.

Attaquant de front le sujet, Alexis Dabin revient sur les différents processus pensés par Proudhon pour tendre concrètement vers l'idéal d'anarchie. Rappelant sa démarche à la fois pragmatique et radicale, il développe l'idée que la lutte de Proudhon contre l'idéalisme et l'utopie s'accompagnait d'une observation réaliste de la société pour mieux concevoir et percevoir sa transformation. Qu'il s'agisse des sociétés de secours mutuels, des coopératives de production ou de la Banque du peuple, Proudhon a toujours insisté sur la nécessité de trouver des moyens concrets pour échapper à la logique capitaliste. Démarche à laquelle Alexis Dabin invite en évoquant certaines perspectives contemporaines. En m'attachant à ses soubassements philosophiques, j'ai pour ma part tenté de montrer de quelle manière Proudhon articulait l'anarchie négative et l'anarchie positive. Si la première s'apparente au désordre, la seconde est assimilable à l'ordre. Ainsi pouvons-nous retrouver sous la plume de Proudhon le concept d'anarchie soit sous sa forme négative, notamment lorsqu'il parle d'« anarchie mercantile », soit positive lorsqu'il évoque la forme de gouvernement vers laquelle avance l'humanité. C'est ce processus entre ces deux sens du mot anarchie, mais aussi peut-être le lien indéfectible qui les unit, que je me suis efforcé de saisir notamment à l'aune de pensées plus contemporaines comme celle de Heidegger ou Castoriadis.

L'anarchisme de Proudhon se comprend d'autant mieux qu'il s'inscrit dans une histoire pleine de rencontres avec des idées, des pratiques et des milieux. C'est dans cette perspective que Samuel Hayat explore les liens complexes entre Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire, émettant l'hypothèse d'un

« moment proudhonien ». Pour cela il remet en cause certaines théories, notamment celle d'une pure filiation, en passant en revue les influences, qu'elles soient intellectuelle, par l'Internationale, par la Commune ou encore par les fondateurs de la CGT. C'est ainsi qu'au terme d'une très intéressante exploration historique, Samuel Hayat propose pour appréhender les rapports entre les ouvriers et Proudhon un programme dont l'idéo-réalisme inaugurerait une recherche proudhonienne sur l'histoire du proudhonisme. Michel Herland revisite quant à lui la notion même d'anarchisme en mettant en perspective l'anarchisme de Proudhon et celui de Bakounine. Pointant les différences entre les deux penseurs, notamment concernant la propriété et plus particulièrement l'héritage, mais aussi leurs convergences sur leur rejet de la domination politique et de l'exploitation économique, il s'interroge sur la pertinence de leurs conceptions de l'anarchie.

Les études proudhoniennes distinguent parfois un Proudhon anarchiste, qui aurait naïvement cru que la question politique se résolvait grâce à une solution économique, et un Proudhon fédéraliste qui aurait davantage pris en compte cette question. Reprenant les termes de ce débat, à partir notamment des travaux de Pierre Ansart et de Bernard Voyenne, Jorge Cagliaio y Conde entend montrer que le fédéralisme et l'anarchisme bien compris de Proudhon ne sont pas d'essence individualiste mais reposent sur la place centrale du collectif. De cette manière, la liberté peut se concevoir selon trois modalités complémentaires : négative grâce à la fragmentation du pouvoir, positive en vertu de la réactivation du sens civique et collective dans la mesure où les êtres « naturels » sont autonomes. Continuant la réflexion sur le fédéralisme, Gaetano Mandefronia nous offre une comparaison très intéressante entre la pensée du méconnu Pisacane et Proudhon quant au principe des nationalités. Il comble ainsi une lacune dans les études sur la réception de la pensée de Proudhon, plus abouties à ce sujet en Italie qu'en France. Pisacane, arrivant à l'anarchisme après l'écrasement des révolutions de 1848-1849, partage avec le penseur bisontin le même rejet de la politique

unitaire de Mazzini. Pisacane, encore plus explicitement que Proudhon mais dans la même perspective, estime que le peuple doit « conquérir sa patrie » grâce à une révolution sociale d'inspiration libertaire. Anarchisme et fédéralisme deviennent alors la condition d'une véritable reconnaissance du fait national.

Poussant plus loin encore le problème de l'identité, Alfredo Gomez-Muller ouvre la perspective de la thématique de ce colloque non pas en se focalisant sur les polémiques économiques ou politiques qui peuvent être l'objet d'interprétations diverses quant à l'anarchisme de Proudhon, mais en interrogeant la position même des anarchistes vis-à-vis du problème de la diversité culturelle. Il montre ainsi comment la plupart des anarchistes du XIX^{ème} siècle étaient tributaires d'une certaine vision ethnocentrique proche de l'imaginaire colonialiste, les lumières devant peu à peu éclairer le monde à partir du foyer européen. Rares sont ceux, comme Louise Michel, qui ont ainsi conçu de véritables rapports égalitaires avec les indigènes. En s'attardant sur le cas de l'anarchisme inca, il souligne cependant la possibilité de correspondances entre les différentes traditions culturelles, sans que soit sacrifié pour autant l'idéal, montrant ainsi pour ainsi dire la force plastique de l'anarchie.

Autant de riches perspectives qui n'ont pas fini d'épuiser la pensée à la fois anarchique et anarchiste de Proudhon.

Voies et moyens de l'anarchie selon Proudhon

Alexis Dabin

La philosophie de Proudhon se veut pratique. Son œuvre abonde en propositions de réformes positives et concrètes : le système de crédit et des assurances mutuelles, l'échange égal, l'équilibrage de la propriété, l'organisation de l'impôt et des services publics, le fédéralisme, etc. Par-delà la diversité de ces moyens d'action, cet article entend expliciter la manière dont Proudhon pense un processus de transformation sociale. Comment concevoir un dépassement du capitalisme et tendre à l'idéal d'anarchie que Proudhon n'a cessé de poursuivre ?

1. Rationalité prospective – Rationalité rétrospective

La pensée de Proudhon s'inscrit dans une perspective révolutionnaire. Sa philosophie trouve son point de départ dans le refus d'un état de fait, la misère ouvrière, qu'il estime profondément injuste et qu'il veut supprimer. Cette dimension révolutionnaire distingue la démarche de Proudhon de celle de nombreux philosophes. A les lire, l'organisation actuelle de la société semble indépassable. Hormis quelques vœux pieux et de généreux appels au changement, leurs ouvrages, en fin de compte, légitiment l'ordre économique et social régnant, en dépit de ses injustices.

Pour caractériser la démarche de Proudhon, François Dagognet parle d'une « rationalité prospective », toute tournée vers la modification de la société, qui s'oppose à la « rationalité rétrospective » de la plupart des philosophes³. La pensée de Proudhon s'est construite autour d'une problématique qui peut

³ Ucciani L., « François Dagognet : Trois philosophies revisitées : Saint-Simon, Proudhon, Fourier » (1997), *Cahiers Charles Fourier* [En ligne], n° 8, décembre 1997, pp 91-101. URL : www.charlesfourier.fr/article_pdf.php3?id_article=151

s'énoncer sous forme de questions : comment mettre en œuvre et garantir la justice, non seulement dans les relations interpersonnelles, mais également dans les affaires économiques ou l'organisation de l'État ? Par quels moyens parvenir à une réelle égalité économique et sociale ? Comment assurer à la liberté la plus grande extension possible ? Ce type d'interrogations oriente sa pensée vers l'avenir et nécessite la recherche de moyens pratiques pour y répondre. Lorsqu'il analyse des institutions telles que l'État, la propriété ou le crédit, il met l'accent sur les injustices qu'elles génèrent et cherche quelles transformations seraient susceptibles de satisfaire aux exigences de liberté, d'égalité et de justice, là où d'autres philosophes s'efforcent de décrire leur genèse, d'expliquer leur nécessité et de légitimer leurs principes fondateurs.

Les réflexions de Proudhon sur la propriété sont représentatives de cette manière de procéder. Il met d'abord en exergue son caractère abusif afin de ruiner les arguments que juristes, moralistes et économistes ont donnés en sa faveur. La propriété est actuellement injuste et injustifiable. Mais comment faire face à cette question ? Pour y répondre, Proudhon s'interroge sur les finalités de la propriété et les fonctions qu'elle peut avoir à remplir dans la société. Envisagée de ce point de vue prospectif, elle lui apparaît comme l'expression de la liberté de l'homme. Le problème est de la sorte renversé. Proudhon ne cède pas à la facilité qui consisterait à vouloir la réduire, voire l'abolir. Selon lui, il s'agit de la socialiser. Pour s'opposer aux abus qu'elle entraîne, Proudhon dresse une longue liste de moyens destinés à « équilibrer » la propriété, à garantir la liberté qu'elle exprime et à en accroître l'exercice.

2. Critiques de l'idéalisme politique

La philosophie prospective de Proudhon n'a rien d'utopique. Si, en règle générale, il s'accorde avec les socialistes de son époque pour dénoncer les inégalités, l'exploitation et l'arbitraire qui déchirent

la société, il critique avec non moins de virulence leur incapacité à formuler des solutions concrètes. Alors qu'ils peuvent se montrer nuancés et précis dans leurs critiques sociales, leurs idées en matière de réformes se révèlent simplistes, voire utopiques. Dans leurs discours, apparaît une discontinuité entre l'analyse de la situation présente et la promesse d'un futur enchanteur. Quand ils s'interrogent sur l'avenir, ils laissent libre cours à leur imagination. Aujourd'hui encore, lorsque la gauche radicale réfléchit à un possible dépassement du capitalisme, elle flirte avec l'utopie. Hormis l'appel à une intervention accrue de l'État dans l'économie, elle paraît incapable d'énoncer des solutions concrètes. Elle se contente d'aligner de beaux idéaux, irréalisables :

« le remplacement de la notion de profit par celle de besoin ; la propriété collective des moyens de production ; (...) le contrôle démocratique (...) non seulement de la production mais également des activités économiques ; la consommation comme moyen et non comme objectif ; l'État comme organe technique et non comme instrument d'oppression, etc. »⁴.

Face à la complexité des questions économiques et sociales actuelles, ces idéaux sont déconnectés de la réalité. Ils planent dans un ciel éthéré. Aux yeux de Proudhon, les discours politiques fondés sur ceux-ci sont séduisants mais trompeurs. Le caractère utopique de ces idées tient à une erreur méthodologique inhérente à l'idéalisme. Lorsqu'on passe des analyses critiques à la question des réformes à entreprendre, la plupart des penseurs en appellent à des idéaux parés de toutes les vertus : la fraternité, l'association, le dévouement, l'amour ou l'anarchie. Mais ceux-ci n'offrent aucune prise concrète pour résoudre les questions économiques et sociales.

⁴ Houtart, F. « Des alternatives crédibles au capitalisme mondialisé », *Alternatives Sud*, Vol. VIII (2001), n° 2, Louvain-la-Neuve, « A la recherche d'alternatives », p. 20.

Au plan pratique, cette manière de procéder produit « les plus affreux mécomptes »⁵. La mise en œuvre de ces idéaux nécessiterait une table rase, tant l'homme et la société sont imparfaits au regard de ces formidables idéaux. En fin de compte, l'État apparaît comme la seule puissance capable de réaliser une telle refonte de la société. En l'absence de toute autre solution, il lui incombe seul de régler tous les problèmes pratiques. Au nom de grands principes, ces projets politiques aboutissent systématiquement à la reconstitution de l'autorité. Ils ouvrent ainsi la voie au despotisme et à un nouvel asservissement de l'homme.

3. Une démarche pragmatique

Proudhon refuse d'ériger ses idées en système achevé, prêt à l'emploi.

« De *système*, je n'en ai pas, je n'en veux pas, j'en repousse formellement la supposition. (...) Du *but*, je m'en soucie peu. Appelez-le communauté, phalanstère ou tout ce qui vous plaira : cela m'est égal, je ne m'en occupe pas. Je cherche (...) des *moyens* »⁶.

« Il ne s'agit pas d'*imaginer*, de combiner dans notre cerveau un système que nous présenterons ensuite ; ce n'est pas ainsi qu'on réforme le monde. (...) Personne sur terre n'est capable (...) de donner un système composé de toutes pièces et complet qu'on n'ait plus qu'à faire jouer. C'est le plus damné mensonge qu'on puisse présenter aux hommes »⁷.

Des « *voies et moyens* (...). Voilà ce qu'il faut connaître. Le reste n'est rien sans cela »⁸.

Dans l'œuvre de Proudhon, les critiques du capitalisme, du gouvernementalisme et de la morale chrétienne sont

⁵ Proudhon, P.-J., *Carnets*, Dijon, Les presses du réel, 2004, p. 1226.

⁶ Proudhon, P.-J., *Mélanges*, II, Paris, Lacroix, 1869, p. 54.

⁷ Proudhon, P.-J., *Correspondance*, I, Paris, Lacroix, 1875, p. 326.

⁸ *Carnets, op. cit.*, p. 1386.

indissociables de la recherche d'alternatives et de solutions. Ses critiques sont sans doute d'autant plus virulentes qu'elles se prolongent dans l'affirmation d'autres manières de voir et de faire. Si les critiques actuelles de la bourse ou de la mondialisation permettent de se forger une idée sur des questions aussi complexes, la même rigueur doit animer la recherche d'alternatives. A l'énoncé d'idéaux simplistes, Proudhon oppose l'exigence de solutions concrètes et immédiates. Comment financer l'économie ? Quels rôles accorder au droit et à l'État ? En l'absence de réponses pratiques à ces questions, les critiques, aussi pertinentes qu'elles puissent être, s'exposent immanquablement à l'objection cynique : « Je suis d'accord avec vous, mais à quoi bon ? ».

La philosophie de Proudhon ne se présente pas comme un système mais bien plutôt comme une méthode d'appréhension de la réalité et de résolution des problèmes qui s'y posent. En ce sens, sa démarche s'apparente au pragmatisme américain de Peirce, James et Dewey. Proudhon affirme ainsi que « c'est par les fruits qu'on doit juger une doctrine : jugez donc de ma théorie par ma pratique »⁹. A mon sens, les différentes propositions pratiques avancées par Proudhon, tout au long de son œuvre, donnent le fin mot de ses conceptions en matière de justice, de droit, d'économie et de métaphysique. C'est dans ce qu'elles permettent d'ouvrir comme possibles, qu'il s'agirait finalement d'évaluer la portée et la pertinence de l'ensemble de sa pensée.

C'est dans le domaine économique que l'option pragmatique de la philosophie de Proudhon se laisse le mieux percevoir. Pour lui, la science économique de son époque est « purement objective et fatale »¹⁰. Imprégnés par l'idéologie libérale, les économistes refusent toute intervention normative dans les affaires économiques qui porterait atteinte au développement du marché.

⁹ Proudhon, P.-J., *Idées révolutionnaires*, Antony, Tops /H. Trinquier, 1996, p. 75.

¹⁰ Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, II, Paris, Rivière, 1932, p. 148.

Ils se contentent de décrire une série de phénomènes et de constater, impuissants, les effets qui en résultent pour les uns et les autres.

Proudhon récuse un tel fatalisme. Il entend poser les bases d'une approche nouvelle des questions économiques donnant les moyens de répondre aux « contradictions » générées par le capitalisme. Pour lui, il ne peut y avoir de fatalité en économie. Une véritable science économique doit viser à dominer les phénomènes, non se contenter de les subir ; tendre à l'égalité, là où elle n'est pas donnée spontanément ; lever les obstacles qui s'y opposent, de manière à conduire au bien-être de l'ensemble de la société. C'est par cette tâche, affirme Proudhon, que « commence la mission de l'économiste »¹¹ ; jusqu'à maintenant il n'a fait qu'amasser des faits dont aucun ne prouve rigoureusement quoi que ce soit.

Proudhon opère donc un renversement dans la manière de concevoir l'économie politique. Si les économistes laissent irrésolues des questions comme la misère ouvrière, Proudhon, lui, prend ce type de problème comme point de départ de ses investigations. Quelles en sont les causes et quels remèdes peut-on y apporter ? L'économie politique devient ainsi une science prospective et pragmatique. Elle cherche les moyens de résoudre des problèmes. En ce sens, l'économie est, dans le plein sens du terme, politique. Elle interroge les règles et les institutions que les hommes se donnent pour organiser leurs relations et leur vie en commun. Quelles normes permettraient de garantir une juste et égale répartition des richesses ? Comment organiser l'impôt, le crédit, les assurances, le commerce, de manière à satisfaire tous et chacun ? Dans l'hypothèse d'une pénurie de certains biens de consommation, quels moyens mettre préventivement en place afin d'assurer une certaine stabilité dans les prix et faire en sorte donc que, ni les producteurs, ni les consommateurs ne souffrent de la

¹¹ *Id.*

situation de manière excessive ?

La controverse sur la question du prêt à intérêt opposant Proudhon à l'économiste Bastiat illustre bien l'opposition irréductible, source de tous les malentendus, entre deux conceptions de l'économie et deux types de rationalité. Tout au long du débat, Bastiat s'évertue à démontrer la légitimité du prêt à intérêt. Proudhon acquiesce aux arguments avancés par son adversaire. Le prêt à intérêt, reconnaît-il, a été nécessaire. Il a joué un rôle essentiel dans le développement économique de nos sociétés. A ce titre, il a été légitime mais... dans le passé. L'intérêt exigé par les détenteurs de capitaux se révèle être l'une des causes majeures des crises économiques et sociales qu'endure le XIX^{ème} siècle et l'un des principaux facteurs de l'inégalité sociale. Cependant, le cœur de l'argumentation de Proudhon ne réside pas dans de telles critiques. Celles-ci seraient dénuées de pertinence si aucune alternative n'était envisageable. Le problème, éminemment pragmatique, est de savoir s'il est possible d'organiser le crédit sans passer par le mécanisme de l'intérêt. Proudhon répond par l'affirmative. C'est ce qu'il a tenté de démontrer avec la Banque du peuple, et, ceci dit, ce qui s'est vérifié depuis dans de nombreuses expérimentations monétaires. La question théorique de la légitimité de l'intérêt fait place alors à une interrogation pragmatique : « Prouver que la gratuité du crédit est chose possible, facile, pratique, n'est-ce pas prouver que l'intérêt du capital est désormais chose nuisible et illégitime ? »¹², demande-t-il à Bastiat. S'il est démontré que le crédit peut s'obtenir gratuitement, rien ne peut plus justifier l'intérêt exigé par les détenteurs de capitaux. Argumenter en faveur de l'intérêt n'a plus de sens. Proudhon invite ainsi Bastiat à étudier concrètement, avec lui, les possibilités, voire, pourquoi pas, les impossibilités, d'organiser le crédit gratuit. Quels dispositifs financiers mettre en place ? Quelles formes donner à la monnaie ? Quelles garanties accorder aux adhérents d'une telle banque ? Malheureusement,

¹² *Mélanges*, III, *op. cit.*, p. 232.

arc-bouté sur l'idée d'une légitimité absolue et immuable de l'intérêt, Bastiat refuse d'examiner les questions qui lui sont posées. Le débat tourne court.

4. Processus sociaux

Actuellement, de nombreuses associations et collectifs adoptent, dans les luttes sociales, une démarche pragmatique. Ils délaissent les grandes causes pour s'attacher à la résolution de problèmes précis qui nécessitent la prise en compte de leurs multiples dimensions. Comment mettre fin à une situation inadmissible ? Par quels moyens faire entendre des voix discordantes, celles des usagers par exemple, dans le domaine de la médecine, de l'urbanisme, du logement, de l'écologie ou même de l'économie ?

La démarche pragmatique de Proudhon est indissociable d'une même forme de réalisme dans la manière d'appréhender les questions sociales. Comme je l'ai déjà souligné, Proudhon n'entend pas « imaginer » un nouveau modèle de société. Il observe et étudie la société telle qu'elle existe dans toute sa complexité. Dans ce cadre, Proudhon envisage les phénomènes sociaux dans une perspective processuelle. Il cherche ainsi à dégager les dynamiques et les tendances qui y sont à l'œuvre. Ce point de vue est essentiel. Il donne en effet une prise concrète, un levier, dans la réalité présente, à partir duquel un processus de transformation sociale devient concevable. L'attention de Proudhon porte sur ce qui bouge, ce qui s'invente, ce qui s'expérimente dans les interstices de la société :

« Au-dessous de l'appareil gouvernemental, explique-t-il, à l'ombre des institutions politiques, loin des regards des hommes d'État et des prêtres, la société [produit] lentement et en silence son propre organisme ; elle se [fait] un ordre nouveau, expression de sa vitalité et de son autonomie, et négation de l'ancienne politique comme de

l'ancienne religion »¹³.

Les sociétés de secours mutuels, les coopératives de production, les associations d'échange à « bon marché » ou la Banque du peuple elle-même, sont autant de moyens que les hommes mettent en place pour résister à la déferlante du capitalisme. Ils constituent des réponses directes et concrètes à la misère et à l'exploitation économique qu'ils subissent. Ces dispositifs et institutions mutuelles agissent à un double niveau. En s'organisant directement entre eux, les membres de ce type d'association se donnent un système de protection sociale qui leur faisait défaut jusque-là, organisent des échanges à « bon marché », mettent sur pied des institutions de crédit qui leur soient accessibles gratuitement ou encore se cotisent pour l'achat d'outils de production. Pour Proudhon et, semble-t-il, pour de nombreux acteurs de ces associations, la mise en place de ces dispositifs collectifs comporte également une visée révolutionnaire. Ils démontrent qu'une organisation de l'économie fondée sur l'égalité et la réciprocité constitue une réelle alternative au capitalisme. Leur multiplication doit conduire à terme à sa disparition.

La philosophie de Proudhon entend contribuer au développement de ce type de dynamiques novatrices. Elle propose, en ce sens, des « axiomes », « des exemples », « une méthode »¹⁴. Elle cherche également à formuler les idées révolutionnaires en germe dans ces pratiques ouvrières, à en montrer les applications possibles et les perspectives qu'elles ouvrent en termes de transformation sociale.

5. Stratégies révolutionnaires

La conception de la révolution qui se dégage des analyses et des moyens d'action proposés par Proudhon ne ressemble pas au

¹³ Proudhon, P.-J., *Idée générale de la révolution au 19ème siècle*, Paris, Rivière, 1924, p. 204.

¹⁴ *Id.*

mythe du grand soir salvateur. Plus que toute autre, l'idée de révolution prête aux fantasmes. Dans l'imaginaire collectif, elle est conçue comme rupture radicale. Elle constituerait un événement fondateur qui, instantanément, ouvrirait à tous les possibles. Proudhon, pour sa part, envisage la révolution comme un processus multiple et continu qui tantôt s'accélère, tantôt ralentit. La révolution est une transformation systémique qui s'accomplit dans toutes et chacune des parties du corps social. Pareille transformation ne s'effectue pas en un instant, « comme un homme qui change de costume » ; pas plus qu' « elle n'arrive (...) au commandement d'un maître ayant sa théorie toute faite, ou sous la dictée d'un révélateur »¹⁵.

A l'attente et à la préparation d'une révolution qui mettrait définitivement fin au capitalisme et à l'État, Proudhon oppose l'idée d'une organisation immédiate de nouvelles manières de vivre, de s'associer, d'organiser les échanges économiques et sociaux. La révolution consiste dans une reprise en mains par les personnes et les groupes de toutes les questions qui les concernent. A la sempiternelle invocation d'une intervention accrue de l'État censée résoudre tous les problèmes, Proudhon oppose l'idée d'une organisation autonome des travailleurs. Rien, selon lui, ne se fera, en matière de révolution, tant que le peuple ne sera pas capable de gérer lui-même le crédit, le commerce, les assurances, la vie communale.

« On a demandé ce que nous aurions à faire le lendemain d'une révolution. Cherchons donc, répond-il, ce que nous aurions à faire dès aujourd'hui et nous saurons ce que nous aurons à faire le lendemain de la révolution »¹⁶.

La stratégie révolutionnaire défendue par Proudhon ne correspond pas au schéma classique des luttes sociales. Il rompt avec l'idée

¹⁵ Proudhon, P.-J., *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Rivière, 1924, p.71-72.

¹⁶ *Carnets, op. cit.*, p. 165.

d'une opposition frontale des travailleurs avec l'État et le Capital. Dans ce schéma classique, les travailleurs cherchent à imposer directement leurs propres exigences : augmentation des salaires, réappropriation des outils de production, expropriation des capitalistes, notamment. La tension irait crescendo, de la grève à l'insurrection généralisée et mènerait, à terme, au renversement du Capital et de son acolyte l'État au profit de la classe ouvrière.

A ce modèle de lutte, Proudhon substitue une stratégie de la contamination progressive et de l'esquive. Selon lui, il ne s'agit pas de s'opposer directement au capitalisme mais de se passer de ses services et, de la sorte, de l'assécher progressivement. Les dispositifs et institutions mutualistes sont destinés à couvrir, à terme, tous les domaines de la vie sociale. La gratuité du crédit, la protection sociale assurée aux travailleurs, le « bon marché » des produits et des services garantis dans les associations d'échange, doivent en effet susciter une participation de plus en plus massive de la population. Non seulement, ces structures sont plus intéressantes économiquement que celles offertes par le capitalisme, mais elles révolutionnent aussi les échanges économiques et sociaux. Au moyen de ces structures, l'économie et, dans son sillage, la politique seraient gérées, de facto, selon une autre logique. Dans l'esprit des ouvriers de l'époque, la multiplication et la propagation de ces dispositifs et institutions devaient, comme ils le disent eux-mêmes, « ruiner les maîtres »¹⁷. Progressivement, les commerces, les banques, les assurances capitalistes seraient en effet désertés au profit des seules institutions du mutualisme.

La Banque du peuple poursuit la même visée. A un premier niveau, elle est un instrument destiné à répondre à la crise économique qui sévissait alors, en donnant accès aux ouvriers à un crédit refusé ailleurs. Elle a également une finalité politique : soustraire le crédit et la monnaie à l'emprise du capitalisme. Tout

¹⁷ Ansart, P., *Naissance de l'anarchisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 139.

en respectant la législation en vigueur, Proudhon ne cache pas ses objectifs :

« Nous n' (...) empêchons pas [les capitalistes] d'exercer leurs industries de crédit ; nous ne défendons pas le prêt à intérêt ; nous ne supprimons pas l'usage de la monnaie ; nous ne portons atteinte ni à la liberté, ni à la propriété. Nous demandons seulement que la concurrence soit ouverte [entre les banques capitalistes et les banques mutuellistes]. (...) Nous demandons que ceux qui ne veulent plus payer tribut aux capitalistes pour la circulation de leurs produits, ne soient pas forcés de le payer, quand ils peuvent faire autrement »¹⁸.

Par effet de contagion, la Banque du peuple doit amener toutes les autres institutions financières à s'aligner sur les taux qu'elle pratique. A partir du moment où le crédit que l'on peut obtenir auprès d'une banque comme la Banque du peuple est de 1 % au lieu de 5 % par exemple, les autres banques « seraient bientôt forcées, par la concurrence, de réduire leurs intérêts, escomptes et dividendes au maximum de 1 %, frais d'acte et commission compris »¹⁹. Si la circulation financière s'effectue à pareil taux, il tomberait aussi progressivement à 1 % pour les immeubles, les capitaux placés dans le commerce et ainsi de suite pour toutes les autres formes d'intérêt²⁰.

En dépit de l'emphase et de l'optimisme avec lesquels Proudhon parle de la Banque du peuple, comme de ses autres propositions pratiques, il serait erroné de croire que chacune d'entre elles soit l'unique voie à suivre. A l'un de ses correspondants, il explique :

« Il en des questions sociales comme des problèmes de géométrie ; elles peuvent se résoudre par plusieurs voies, selon l'aspect par lequel on les considère. Il est même utile, il est indispensable de donner ces différentes solutions, qui, en multipliant les aspects de la

¹⁸ *Idées révolutionnaires, op. cit.*, p. 80.

¹⁹ *Mélanges, III, op. cit.*, p. 266.

²⁰ *Id.*

théorie, agrandissent le domaine de la science »²¹.

6. L'idéal d'anarchie

D'après Proudhon, une révolution ne peut répondre à tous les problèmes, parfaitement et définitivement. Elle doit s'entendre plutôt comme un « changement de direction »²², c'est-à-dire comme le passage d'une logique d'organisation sociale, le capitalisme et le gouvernementalisme, à une autre logique, celle de la mutualité et du fédéralisme. La question révolutionnaire consiste donc à chercher les moyens qui permettent de tendre vers une réelle égalité sociale et à une autonomie effective des personnes et des groupes, alors que, jusqu'à présent, l'inégalité et l'autorité règnent en maîtres.

Pour Proudhon, le concept d'anarchie se comprend comme une tendance et, plus exactement encore, comme « le terme extrême du progrès politique »²³. Il définit l'anarchie comme un régime politique dans lequel la liberté seule suffit au maintien de l'ordre. L'anarchie ne signifie pas absence de règles, mais absence d'entraves au développement de la liberté. La liberté dont il est question est autonome : elle produit elle-même ses propres règles. Comme principe d'organisation sociale, elle se substitue à l'autorité.

L'anarchie est ce vers quoi tendent toutes les propositions économiques et politiques de Proudhon. Mais, précise-t-il, nous n'atteindrons sans doute jamais complètement cet idéal.

L'idéal est l'horizon sur fond duquel se développent les pratiques politiques. Il leur donne sens et les oriente. Ainsi, dans le cas de l'idéal d'anarchie, Proudhon explique qu'« on doit agir en politique comme si on allait à la destruction de tout

²¹ *Correspondance*, XIV, *op. cit.*, p. 290.

²² *Carnets*, *op. cit.*, p. 1394.

²³ *Correspondance*, XIV, *op. cit.*, p. 32.

gouvernement ; non comme si, actuellement, toute [forme] gouvernementale devait cesser »²⁴. Plus « d'autorité, ni gouvernement sur l'homme, c'est la loi de direction ! [Au plan pratique] donc, simplification, abrogation de lois, d'autorité, liberté de plus en plus grande »²⁵.

La notion d'idéal peut prêter à confusion, comme le montre l'aveuglement qu'il continue à exercer aujourd'hui encore. L'erreur consiste à ne pas distinguer pratique et théorie, réalité présente et orientation à donner à l'action. L'idéal indique donc une direction mais il ne fournit aucune solution. Dans le concret d'une situation, face à une problématique déterminée, nous ne pouvons que chercher des moyens d'action et nous contenter d'indiquer un but, un idéal dont nous plantons aujourd'hui « des jalons »²⁶.

La différence entre fédéralisme et anarchie s'éclaire de la sorte. Dans le *Principe fédératif*, Proudhon distingue avec soin ces deux notions. Le fédéralisme est une formule pratique d'organisation de l'État, un « moyen », tandis que l'anarchie est l'idéal vers lequel tend un État fédéraliste. Le fédéralisme ne constitue qu'un jalon, une étape dans cette direction. L'autorité n'y est certes pas totalement abolie mais, au moyen du contrat de fédération, les rapports entre liberté et autorité sont intervertis. Avec l'institutionnalisation d'un gouvernement fédératif, la liberté prend définitivement le pas sur l'autorité. Nous nous trouvons alors engagés sur une voie qui donne à la liberté une fonction toujours plus importante et qui, à terme, doit conduire à l'anarchie.

Avant de conclure, j'aimerais expliquer comment l'usage du concept d'idéal tel que Proudhon le définit permet de s'interroger sur la distance séparant certaines pratiques collectives actuelles en matière économique de celles qui ont vu le jour au XIXème

²⁴ *Carnets, op. cit.*, p. 1372.

²⁵ *Id.*

²⁶ *Correspondance, IV, op. cit.*, p. 156.

siècle. Différents chercheurs ont montré la proximité entre les idées mutuellistes de Proudhon et des associations telles que les SEL (système d'échanges locaux), les tontines, les AMAP (Association pour le maintien de l'agriculture paysanne), les groupes d'achats locaux, et, dans une certaine mesure, l'économie sociale. Les techniques mises en œuvre dans ces groupements font en effet écho aux pratiques mutuellistes que Proudhon cherche à théoriser : en particulier le principe de l'égalité et de la réciprocité dans les échanges. Cependant, il me semble qu'une différence essentielle existe entre l'expérience mutuelliste du XIX^{ème} siècle et son renouveau contemporain. Cette différence se situe dans la perspective politique dans laquelle s'inscrivent leurs actions respectives, autrement dit dans l'idéal qui émerge de leurs pratiques. Là où Proudhon et un certain nombre de travailleurs conçoivent les outils mutuellistes qu'ils mettent en place comme des armes destinées à contrer le capitalisme, les acteurs des SEL ou de l'économie sociale n'inscrivent pas leurs pratiques dans une telle stratégie de subversion du capitalisme. Une critique souvent émise à l'encontre des héritiers contemporains du mutuellisme leur reproche de servir de « béquille » au capitalisme et de suppléer, au moindre coût, les carences d'un État-providence en recul constant ces dernières années. Dans quelle mesure les outils et les techniques mis en place dans ces associations peuvent-ils être porteurs d'un idéal politique plus ambitieux ? La logique d'échange égal et réciproque des SEL, des groupes d'achats locaux ou des monnaies parallèles peut-elle, comme au XIX^{ème}, se présenter comme une réelle alternative au capitalisme ? De manière plus générale, aujourd'hui, quels moyens se donner pour sortir du capitalisme ?

L'idéal, comme je l'ai déjà dit, constitue l'horizon qui donne sens aux pratiques. Il est ainsi un « gouvernail », dit Proudhon, mais il est aussi un « moteur »²⁷ pour l'action. Or, comme tout moteur, celui-ci s'entretient. L'idéal, en effet, ne réside pas dans un

²⁷ *Carnets, op. cit.*, p.1324.

ailleurs, extérieur à l'homme. Il prend sa source directement dans les profondeurs de son âme et de sa conscience. L'idéal puise là cette puissance d'entraînement et de mobilisation qui donne élan à toute action révolutionnaire. Sans doute est-ce cet engagement, cet espoir, cette radicalité politique qui fait le plus défaut aujourd'hui. Un idéal se construit et se cultive. A ce titre, l'anarchie doit sans doute avant tout, se comprendre comme l'expression de cette insatiable exigence de liberté qui anime la pensée de Proudhon et qui transparaît dans chacune de ses propositions pratiques. L'anarchie pourrait alors se définir comme l'incessante affirmation de la liberté contre toutes les formes d'oppression, d'arbitraire et de fatalisme qui pèsent sur elle.

**Du chaos à l'ordre :
anarchie négative et anarchie positive dans l'œuvre de
Proudhon.**

Edouard Jourdain
Docteur en Etudes politiques, EHESS

« *Anarchie*, absence de maître, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours, et que l'habitude invétérée de prendre l'homme pour règle et sa volonté pour loi nous fait regarder comme le comble du désordre et l'expression du chaos.²⁸ » C'est par cette profession de foi dans son premier mémoire sur la propriété que Proudhon s'avère être le premier penseur à affirmer paradoxalement la possibilité de l'anarchie comme plus haute perfection de l'ordre. Anarchie, absence de commandement, de principe ultime ou premier, telle est la condition de l'anarchie positive. Non moins paradoxalement, l'anarchie négative, qui suppose le chaos ou le désordre, est rendue possible par la présence d'une *archè*, d'un absolu, qui, en réduisant le réel à une volonté ou un principe transcendant et extérieur, l'empêche de s'organiser en vertu de ses propres capacités. C'est ainsi que l'absolu divin est un obstacle à l'ordre de la raison humaine, que l'absolu gouvernemental est un obstacle à l'ordre de l'autonomie politique, et que l'absolu de la propriété est un obstacle à l'ordre de la socialisation économique. A chaque fois, il s'agit pour l'homme, en tant qu'être et force collective, de se réapproprier ce qui lui a été confisqué ou dénié arbitrairement au nom d'un absolu. A ce stade, nous voudrions ici développer ce que nous pourrions appeler « anarchie négative » chez Proudhon pour mieux appréhender son concept d'anarchie positive : nous verrons que cette première s'accompagne d'une théorie du chaos dont il conçoit la sortie grâce à une méthode, la dialectique sérielle, qui aboutit à la reconnaissance de la pluralité

²⁸ Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* Paris, Tops/Trinquier, 1840, 1997, p.245.

et sa capacité à s'auto-organiser. De l'anarchie négative à l'anarchie positive, nous serons toutefois confrontés à quelques problèmes et paradoxes qui nous amèneront à mesurer la pensée de Proudhon à l'aune d'œuvres plus contemporaines. L'affirmation d'absence d'*archè* comme anarchie positive n'est-elle pas elle-même paradoxale en supposant l'affirmation d'un ordre soutenu par un principe permettant la sortie du chaos ? Est-ce qu'anarchie négative et anarchie positive s'opposent ? Ne faudrait-il pas plutôt y voir une continuité ou même une certaine configuration dans laquelle le négatif continue à travailler le positif, transcendé par la justice ? Autant de questions qui nous amènent à comprendre et évaluer les concepts de chaos, de création et d'historicité dans la pensée de Proudhon.

1. Anarchie négative et absolu

Il est généralement convenu que le gouvernement est censé être le garant de l'ordre social ; aussi, « d'après le principe, plus le Gouvernement est fort, plus l'ordre approche de la perfection. Ces deux notions, le gouvernement et l'ordre, seraient donc l'une à l'autre dans le rapport de la cause à l'effet : la cause serait le gouvernement, l'effet serait l'*ordre*. »²⁹ Ce raisonnement n'en demeure pas moins faux dans la mesure où le rapport du gouvernement à l'ordre n'est pas celui de la cause à l'effet mais « celui du particulier au général. L'*ordre*, voilà le genre ; le *gouvernement*, voilà l'espèce. En d'autres termes, il y a plusieurs manières de concevoir l'ordre : qui nous prouve que l'ordre dans la société soit celui qu'il plaît à ses maîtres de lui assigner ? »³⁰ Dans ce cas l'ordre serait avant tout le produit d'une volonté ou d'une cause structurant de l'extérieur l'ensemble des forces immanentes au réel. On a ainsi cru que pour assurer l'unité du corps social et la paix il était inévitable de concevoir l'ordre sur le

²⁹ Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXème siècle*, Paris, Tops/Trinquier, 1851, 2000, p.149.

³⁰ *Id.*

mode de l'hétéronomie, d'où le lien indéfectible entre le religieux et le politique dont nous ne sommes pas encore réellement sortis. Or « L'Unité, conçue par les intelligences les plus libérales de même que par les esprits les plus absolutistes, n'est toujours qu'une unité factice, artificielle; une unité de coercition et de contrainte, un pur matérialisme enfin, aussi étranger à la conscience qu'impénétrable à la raison: Dogme, Fiction, Drapeau, Symbole de secte, de parti ou de race; article de foi ou raison d'État. »³¹ De cette unité sort un ordre qui, ne se conformant pas à la réalité du pluralisme social, en vient à constituer un risque pour l'existence même de la société qui se trouve en perpétuel danger de dissolution. Il suffit qu'une composante fasse sécession, qu'un soupçon creuse une brèche dans l'édifice dogmatique et c'est tout le système qui s'écroule, comme en témoignent la succession des révolutions dans l'histoire. Le désordre ou le chaos social est ainsi conçu comme cause première ou comme prétexte par l'autorité transcendante pour légitimer sa coercition et maintenir l'anarchie négative qui lui donne sa raison d'être. Ce que l'on appelle « unité et centralisation n'est autre chose que le chaos éternel, servant de base à un arbitraire sans fin ; c'est l'anarchie des forces sociales prise pour argument du despotisme, qui sans cette anarchie n'existerait pas. »³² A l'anarchie négative se superpose une *archè* qui la maintient en lui donnant la forme arbitraire d'un

³¹ Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Editions du monde libertaire, 1977, tome 1, p.177. C'est pourquoi Proudhon peut affirmer que « Dans la politique, l'idée de causalité est encore dominante: sous le nom d'autorité, elle apparaît partout comme le principe des institutions et des lois. » (Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, Tops/Trinquier, 1843, 2000, p.76.)

³² Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXème siècle*, *op.cit.*, p.263.

ordre. De la sorte, anarchie négative et *archè* (ou absolu³³) se supportent l'un l'autre. Certaines notions sont corrompues dans leur principe dès lors qu'elles sont conçues avec une *archè* comme pivot légitimant leur raison d'être: c'est le cas de la concurrence avec l'absolu de la propriété capitaliste qui, grâce au droit d'aubaine, aboutit fatalement au monopole. « Accusez la nature humaine, nous disent les économistes ; n'accusez pas la concurrence, - sans doute ; aussi n'accusé-je point la concurrence. Mais je ferai observer que la nature humaine ne fait pas non plus le mal pour le mal, et je demande comment elle a perverti sa voie. Quoi ! La concurrence devait nous rendre de plus en plus égaux les uns les autres, et voici qu'elle nous subalternise les uns aux autres, qu'elle rend le travailleur progressivement esclave ! Il y a ici corruption du principe, oubli de la loi. »³⁴ Nous noterons donc que si l'anarchie négative peut supposer la présence d'une *archè*, c'est parce que la loi est occultée. Cette loi, naturelle et sociale, indépendante de toute volonté (dont la fonction est d'exécuter mais non de légiférer), est adéquat à la justice et il s'agit pour nous de la découvrir. C'est cette loi, distincte de toute *archè* et de toute métaphysique du droit naturel (en ce qu'elle est extérieure

³³ De par son caractère illimité, infini et inconnaissable, l'absolu se suffit (ou croit pouvoir se suffire) à lui-même, il est Un, homogène : « Absolu, en latin *absolutum*, d'*absolvo*, je délie, j'affranchis, j'absous. On entend par ce mot: 1° ce qui est affranchi de tout lien, entrave, empêchement, limite ou loi: Pouvoir absolu, maître absolu; 2° ce qui est dégagé de toute phénoménalité, attribut, mode: l'absolu; 3° ce qui ne dépend de rien d'autre: existence absolue, cause absolue ou cause première; 4° ce qui est parfait en soi, pur de toute tâche, vice ou défaut: beauté pure ou idéale, Justice absolue ou sainteté: toute chose, par conséquent, conçue en soi, abstraction faite des phénomènes, attributs, rapports, modes, qui la manifestent, du milieu qui la contient, des influences qu'elle subit, des déviations qu'elle peut éprouver: moi pur ou moi absolu, matière pure, esprit pur ou absolu, raison pure, etc. Absolu est donc synonyme d'inconditionné, indépendant, indéfini, illimité. » (Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Garnier frères, tome 2, p.289.)

³⁴ Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXème siècle*, op.cit., p.72.

aux êtres collectifs), qui va précisément permettre de concevoir l'anarchie positive.

2. *Archè*, ordre et désordre

La critique de l'*archè* n'a pas été le seul fait de Proudhon dans l'histoire de la philosophie. C'est aussi le cas par exemple de Heidegger et de Lévinas qui, dans une perspective différente quant à la notion d'ordre, ont le mérite de mettre à l'épreuve la conception proudhonienne de l'anarchie. Pour Abensour qui relit Heidegger via l'ouvrage de Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*³⁵, c'est le principe de l'*archè*, comme référent métaphysique, qu'il s'agit de remettre en cause. « Toujours l'*archè* fonctionne à l'égard de l'agir comme la substance fonctionne à l'égard des accidents, leur imprimant sens et *telos*. »³⁶ La clôture métaphysique s'imposerait alors comme présence d'un principe Premier dont la fonction est la fondation positive d'un ordre. « Ce qui implique, en outre, une autre pensée de l'origine telle que les moments inauguraux n'exercent plus domination et commandement sur l'agir, telle que l'agir soit affranchi des principes époquaux. »³⁷ Cette conception de l'origine renvoie à une philosophie de l'événement relue à l'aune du *Travail de l'œuvre : Machiavel* de Claude Lefort, où l'« Etre ne se laisse appréhender qu'en regard de ce qui advient, dans l'articulation des apparences, dans le mouvement qui leur interdit de se fixer et dans la remise en jeu incessante de l'acquis. »³⁸ Suivant en cela Lévinas, le principe d'anarchie est toujours ante-politique et négatif, par-delà le chaos et l'ordre. Il est sans cesse interruption et irruption, préservant ainsi l'Etre de

³⁵ Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

³⁶ Reiner Schürmann, *op.cit.*, p.15, cité par Miguel Abensour in *La démocratie contre l'Etat*, Paris, éditions du Félin, 2004, p.174.

³⁷ Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat*, *op.cit.*, p.179-180.

³⁸ Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p.426, cité par Miguel Abensour in *op.cit.*, p.182.

toutes les clôtures liées à un principe Premier et donc à la domination. L'anarchie « ne peut que troubler – mais d'une façon radicale- et qui rend possibles des instants de négation sans aucune affirmation- l'Etat. L'Etat ne peut ainsi s'ériger en Tout. »³⁹ Nous retiendrons plusieurs choses ici : tout d'abord, l'anarchie est conçue comme un au-delà du désordre et de l'ordre, ou plutôt il pré-existe à ces deux états dans le sens où l'un se définit par rapport à l'autre. En ce sens l'anarchie peut être considérée dans son irréductibilité radicale à partir de laquelle la liberté comme action trouve son inépuisable force. Une telle conception de l'anarchie est susceptible de compléter celle de Proudhon dès lors que sa dimension pré-politique ne devient pas anti-politique, avec le risque de légitimer une liberté négative plus proche du libéralisme que de l'anarchisme. L'anarchie ne se fondant sur aucun principe, ne peut avoir d'objet et ne peut donner lieu à un ordre positif qui poserait inéluctablement les bases d'une clôture métaphysique. Sa dimension négative permettrait alors à l'homme de pouvoir échapper aux mailles du filet de l'Etat en particulier et de l'ordre social en général (la dimension existentialiste de la révolte étant privilégiée par rapport à la supposée prétention totalisante du révolutionnaire à fonder un nouvel ordre). Ici l'ordre positif se confond avec l'*archè*, ce que Proudhon précisément dément en montrant que le véritable ordre positif ne peut se concevoir avec une *archè*. L'anarchie positive, soutenue par la Justice, échappe à toute clôture métaphysique dans le sens où la Justice ne peut trouver d'accomplissement tant qu'il existera des rapports sociaux et donc de l'histoire. Aussi l'anarchie positive n'exclue t-elle pas la négativité (conçue comme liberté, en bien ou en mal), elle l'englobe. Il serait en effet contradictoire que la Justice comme ordre positif soit comprise comme ordre suturé dès lors que la Justice résulte de l'équilibration incessante des antinomies. Une supposée harmonie ayant bannie le négatif n'aurait plus rien à voir avec la Justice, ce

³⁹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, p.128, cité par M.Abensour in *op.cit.*, p.189.

serait la communauté, où « notre civilisation serait une étable. »⁴⁰ D'autre part, l'anarchie conçue comme interruption et irruption trouvant l'ordre positif quel qu'il soit, comme accueil de l'événement, n'est pas incompatible avec l'anarchie positive de Proudhon. Celui-ci n'écrivait-il pas : « L'univers, à mes yeux, n'est qu'un laboratoire de magie, où il faut s'attendre à tout. »⁴¹ ? Cependant, la simple affirmation de l'événement ne nous dit rien sur la façon de l'accueillir, la manière de le juger ou la possibilité de le transformer. Si l'anarchie se réduit à l'événement et à la liberté négative, « il n'y a plus ni morale ni justice ; il n'y a point de certitude du droit et du devoir : le juste et l'injuste sont confondus, indiscernables. Je vous défie de me dire en quoi consiste l'outrage aux mœurs, l'adultère, le parjure, le vol, la banqueroute et l'assassinat ; de me définir l'usure, l'accaparement, la coalition, la concussion, la corruption de fonctionnaires, la fausse monnaie : avec la liberté des feuilletons, des discours, des tableaux, des danses ; avec la liberté du commerce et de l'industrie ; avec l'arbitraire des valeurs et la vénalité des charges ; avec les circonstances atténuantes ; avec la liberté d'association, de circulation, de donation ; avec le travailleur libre et la femme libre ! Non que je veuille, prenez-y garde, inculper la liberté ; je dis seulement que (...) notre liberté, n'ayant ni lest ni boussole, est celle de tous les crimes, et notre ordre social une parfaite dissolution. »⁴² Avec Proudhon nous pouvons concevoir une troisième voie entre l'absence de Principe Premier et l'absence d'affirmation positive, et la présence d'un principe Premier et d'un ordre positif : l'absence d'un principe

⁴⁰ Proudhon, *La guerre et la paix*, Paris, Tops/Trinquier, 1861, 1998, tome I, p.41.

⁴¹ Proudhon, *Système des contradictions ou philosophie de la misère*, Paris, Marcel Rivière, 1923, p.43.

⁴² Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Tops/Trinquier, 1849, 1997, p.57.

Premier et l'affirmation d'un ordre positif.⁴³ Quel est cet ordre ? « J'appelle ORDRE toute disposition sériée ou symétrique. L'ordre suppose nécessairement division, distinction, différence. Toute chose indivise, indistincte, non différenciée, ne peut être conçue comme ordonnée : ces notions s'excluent réciproquement. »⁴⁴ La série est ainsi définie: c'est « l'intuition synthétique dans la diversité, la totalisation dans la division. La loi sérielle *exclut toute idée de substance et de cause, bien qu'elle en reconnaisse la réalité objective*: elle indique un rapport d'égalité, de progression ou de similitude; non d'influence ou de continuité. »⁴⁵ Aussi l'ordre ne peut se concevoir qu'à partir du réel et de ses virtualités qui se dévoilent grâce tout d'abord à une méthode qui n'exclut aucun fait et suppose une disposition critique, y compris vis-à-vis des « vérités mathématiques ». Cette méthode par conséquent doit pouvoir prévenir et combattre toute idéologie (entendue comme logique d'une idée qui plierai le réel à sa volonté) : « Découvrir une série, c'est apercevoir l'unité dans la multiplicité, la synthèse dans la division : ce n'est pas créer l'ordre en vertu d'une prédisposition ou préformation de l'entendement ; c'est se mettre en sa présence, et par l'éveil de l'intelligence, en recevoir l'image. »⁴⁶ L'ordre ne peut donc se réaliser que grâce à ce qu'il nous est permis d'observer et de comprendre. Si l'on considère en effet « la création selon les trois catégories de substance, cause, relation, nous trouvons que les

⁴³ Nous pouvons aussi concevoir l'existence d'un principe Premier sans l'affirmation d'un ordre positif, il s'agit d'une « idéomanie » qui n'a pas encore étendu son emprise sur le réel.

⁴⁴ Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, Tops/Trinquier, tome I, *op.cit.*, p.21.

⁴⁵ *Ibid.*, p.243. Nous soulignons.

⁴⁶ *Ibid.*, p.197. Avec la notion de série, Proudhon précise ainsi quel est le lien entre l'unité et la multiplicité : « D'après les éclectiques, l'ordre est *l'unité dans la multiplicité*. Cette définition est juste : toutefois il me semble qu'on pourrait la critiquer en ce qu'elle traduit la chose, mais ne la définit pas. Qu'est-ce qui produit l'unité dans la multiplicité ? La série, la symétrie. » (*De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, Tops/Trinquier, tome I, *op.cit.*, p.21, note de bas de page).

êtres, perceptibles seulement pour nous par les rapports que nous soutenons avec eux, nous demeurent impénétrables dans leur substance : que les causes, insaisissables dans leur principe et leur origine, ne nous laissent entrevoir que la succession de leurs effets. Les rapports des choses, l'ordre et le désordre, le beau et le laid, le bien et le mal, voilà tout ce qui tombe sous l'observation de l'homme, tout ce qui fait l'objet de la science. »⁴⁷ Substance et cause ne peuvent servir de fondement à l'ordre, comme *archè* et absolu, d'une part parce qu'elles sont impénétrables à la raison et d'autre part parce que ne pouvant se rapporter qu'à elles-mêmes, ne peuvent imprimer au monde qu'une vision, la leur, dont la réduction suppose inévitablement la domination (comme force en quelque sorte de « compression » du réel). Or, sous la double loi de l'action et de la sériation, ce que Proudhon appelle la dialectique sérielle, il nous est possible de concevoir un ordre sans *archè* qui déborde tout système figé. Tout d'abord l'action, ou praxis, en prenant directement pied dans le réel, permet d'échapper à l'idéomanie. Comme l'écrit Proudhon, « Ma philosophie pratique devance ma philosophie spéculative, ou du moins elle lui sert de base et de garantie. »⁴⁸ La philosophie pratique, donc, engendre la philosophie spéculative, l'action donnant naissance à l'idée. Or l'action n'est pas une cause première puisqu'elle est un phénomène, l'expression d'un rapport et donc une composition étrangère à toute idée de noumène ou de substance qui, érigés en principe de causalité, entraînent fatalement l'absolutisme puisque la réalité du pluralisme des forces est nié. D'autre part, en divisant l'Un métaphysique pour établir des rapports entre séries, Proudhon opère une déconstruction qui, à la différence de celle de Derrida, va lui permettre de reconstruire positivement ce qui a été défait. Il en donne un exemple avec le Logos ou le Verbe qui constitue précisément l'*archétype* du principe premier : « (...) c'est surtout dans le langage, création spontanée de son instinct, que l'homme

⁴⁷ *Ibid.*, p.22-23.

⁴⁸ Lettre à Huet, le 25 décembre 1860, citée par Henri de Lubac dans *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945, p.154.

a le mieux suivi la loi des groupes et des divisions, à tel point que le langage n'est qu'un reflet des séries de la nature. D'abord, emporté par son imagination et ses sens, l'homme n'aperçoit que l'être, la substance indivise et infinie. Son premier langage est, comme cette conception indifférenciée, formée de monosyllabes fixes et invariables. Mais bientôt il découvre dans cet infini substantiel des mouvements, des forces, des collections, des groupes, des séries, des rapports ; aussitôt ses vocables s'animent, se meuvent, se fléchissent, se différencient : substantif et qualificatif, verbe et adverbe, article et préposition ; puis nombre, genre, dualité, déclinaison, temps et modes, inflexions locatives, minoratives, augmentatives, etc., il y a expression pour tout. Sensible, enfin, aux harmonies de la nature, l'homme voit partout le nombre, la cadence, l'alternance et la période : et il rythme son langage, mesure sa phrase, cherche les consonances, déroule sa pensée en pieds, en vers et en strophes ; puis, mariant la parole au chant, au jeu des instruments, aux évolutions de la danse, il conçoit le drame et l'épopée. Les anciens philosophes nommaient Dieu l'éternel géomètre, ils pouvaient aussi bien l'appeler l'éternel musicien. »⁴⁹ A partir de l'Un ou du chaos (ou les deux), il devient alors possible pour l'homme de créer de l'ordre en séparant et en organisant ce qui lui paraissait homogène : « Concevons un moment où l'Univers ne soit qu'un tout homogène, identique, indifférencié, un chaos pour tout dire : la Création nous apparaîtra sous l'idée de séparation, distinction, circonscription, différence ; l'Ordre sera la série, c'est-à-dire la figure, les lois et les rapports, selon lesquels chaque être créé se

⁴⁹ Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité, op.cit.*, p.136-137. « Les langues, séries de signes articulés, présentent un phénomène extraordinaire : homologues, identiques dans leurs éléments ou radicaux primitifs, c'est-à-dire dans ce qu'elles ont de purement idéal, formées, en un mot, des mêmes unités, elles sont toutes des conversions l'une de l'autre, elles sont sœurs : mais seulement analogues, inégales, pour tout ce qu'elles tiennent de la nature physiologique et sociale de l'homme, elles cessent peu à peu de s'entendre, deviennent inconvertibles l'une à l'autre, souvent même intraduisibles. » (*Ibid.*, p.301.)

séparera de tout indivis. »⁵⁰ De cette manière, la théorie de Proudhon échappe à la mise en garde de René Girard qui souligne⁵¹ que dans le plus célèbre fragment d'Anaximandre, toutes choses émergent d'abord du chaos puis se différencient pour finalement retomber dans l'abîme d'où elles sont sorties, « en se punissant les unes les autres pour leur scélératesse selon l'ordre des temps ». Autrement dit ici l'écart entre la différence et l'indifférenciation s'effacerait devant la réciprocité de la violence mimétique. Or chez Proudhon l'organisation de la différenciation ne se fait pas exclusivement sur le fond d'un indéterminisme pur ou d'un chaos comme pure négativité : elle suppose toujours la justice comme expression de l'équilibre des forces et de la pluralité (qui ne se confond pas avec la multitude). En cela l'éventuelle escalade de la violence est contenue dès lors précisément que la différenciation va de pair avec la répartition de l'objet tel que l'autorité ou le capital, limitant ainsi la lutte pour le monopole de l'objet du désir propre à la rivalité mimétique.

Dès lors, donc, que l'homme conçoit la possibilité de différencier et de séparer ce qu'il prenait pour l'Un, l'homme se rapproche de l'ordre. Cependant, comme la langue, l'histoire, la politique, l'économie ou la société demeurent une matière qui préexiste à l'homme. Aussi « L'homme de lettres, poète ou prosateur, n'est pas le créateur de la langue ; il en est, si l'on me permet l'expression socratique, l'accoucheur : c'est lui qui la reconnaît, la dégage, la purge, puis la reproduit dans son œuvre, avec un surcroît de netteté, de force et d'éclat. »⁵² L'homme ne crée donc rien ex-nihilo mais à partir de matériaux. Nous pouvons parler de création dans la mesure où on l'identifie à ce que Proudhon appelle « surcroît », tout en sachant que l'homme peut tout aussi bien magnifier ou massacrer la langue selon qu'il se conforme à

⁵⁰ *Ibid.*, p.30-31.

⁵¹ Cf. René Girard, *Celui par qui le scandale arrive : entretiens avec Maria Stella Barberi*, Hachette Littératures, 2006.

⁵² Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris, Garnier frères, tome III, 1858, p.111-112.

sa conscience qui l'informe de ce qu'est la Justice. Nous pouvons cependant nous demander si l'anarchie négative du commencement, sorte d'illusion de l'ordre, dont nous avons vu qu'elle va de pair avec l'Un, avec l'*archè*, ne se double pas d'un chaos primordial réel, sans *archè*, qu'il nous est nécessaire de reconnaître pour fonder l'anarchie positive ou autonomie. C'est à partir de cette thèse du chaos que Castoriadis, réinterprétant la philosophie grecque, va développer sa théorie de la création et de l'historicité.

3. Création et historicité

« Chez Hésiode, au commencement était le chaos. Au sens propre et au sens premier, chaos, en grec, signifie vide, néant. C'est du vide le plus total qu'émerge le monde. Mais déjà chez Hésiode, l'univers est aussi chaos au sens où il n'est pas parfaitement ordonné, c'est-à-dire où il n'est pas soumis à des lois pleines de sens. »⁵³ Autrement dit le chaos étant au commencement et continuant à inscrire sa marque dans l'ordre quel qu'il soit indique que l'ordre du monde n'a pas de sens pour l'homme, pas de *telos*. C'est en raison de l'antagonisme du cosmos et du chaos, et donc de la reconnaissance de l'abîme sur lequel repose l'univers que les Grecs vont créer l'activité philosophique. Le sens est la mise en forme de l'abîme : « Tout aussi essentielle que la reconnaissance de l'abîme est la décision et la volonté d'affronter l'Abîme. *Il y a à faire, et il y a à penser et à dire* – dans un monde où rien n'assure, d'avance, la valeur du faire, la vérité du penser et du dire.⁵⁴ Contre l'historicisme qui suppose que les hommes sont gouvernés par les lois de l'histoire, Castoriadis affirme l'historicité en tant que domaine « praxique-poïétique » à partir duquel l'homme crée sa propre histoire. Ici la théorie de Proudhon peut être amendée et développée par celle de

⁵³ Cornelius Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme, Les carrefours du Labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p.284-285.

⁵⁴ Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I*, Paris, Seuil, 2004, p.283.

Castoriadis. La notion d'imagination développée par celui-ci peut ainsi être rapprochée de la notion d'intuition chez Proudhon dont il écrit qu'elle est « une forme que notre âme, par la sensation, détache de l'infini, qui renferme toutes les formes possibles. »⁵⁵ D'autre part, Proudhon a plusieurs fois affirmé qu'une science universelle était impossible et qu'il n'existait pas de loi de l'histoire déterminant l'homme, donc par conséquent pas de *telos* fatal (se démarquant ici de l'historicisme marxiste) : « Les idées d'intelligence et de cause finale sont étrangères à la conception de l'ordre. En effet, l'ordre peut nous apparaître comme résultat non prévu de propriétés inhérentes aux diverses parties d'un tout : l'intelligence ne peut, dans ce cas, être assignée comme principe d'ordre. –D'autre part, il peut exister dans le désordre une tendance ou fin secrète : la finalité ne saurait être davantage être prise comme caractère essentiel de l'ordre. »⁵⁶

Toute théologie se calque sur celle que décrit Platon dans le *Timée* : le démiurge utilise les *eidè*, c'est-à-dire les formes préexistantes pour les modeler selon l'Idée éternelle d'un souverain Bien. Cette création n'est donc pas une création ontologique radicale dans le sens où elle ne crée pas un nouvel *Eidos*. Or la création sociale-historique suppose précisément la possibilité d'une telle création sur fond d'un indéterminisme radical dont est absente toute Idée d'un souverain Bien. Il devient alors possible d'apparenter ce que Castoriadis appelle « création » au « miracle » dont parle Hannah Arendt pour penser la liberté⁵⁷. « Il y a du nouveau absolu », ce qui nécessite certes « des conditions nécessaires, mais ces conditions (...) ne sont pas suffisantes, d'où la nouveauté de ce qui est créé en tant que forme, en tant qu'*eidòs* ; la création est *ex nihilo* mais elle n'est pas *in nihilo* ni *cum nihilo* ; elle surgit quelque part et elle surgit

⁵⁵ Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, tome I, *op.cit.*, p.275.

⁵⁶ *Ibid.*, p.21.

⁵⁷ Cf. Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot, 2011, p.454.

moyennant des choses. »⁵⁸ Si cette conception d'un chaos primordial permet en effet de préserver de toute *archè* et de toute hétéronomie, tout en permettant la possibilité de la mise en forme d'un ordre positif (à la différence de l'anarchie de Lévinas et de Heidegger), elle ne dit rien sur le contenu de cette forme et de cette mise en sens. Ici Castoriadis ne conçoit que ce que Proudhon appelle les séries idéelles et délaisse les séries réelles, l'empêchant à la fois de penser la dialectique, l'histoire et la praxis⁵⁹. Ainsi, « (...) dans la série réelle, il y a une nature, *un quelque chose qui résiste, qui se défend, qui veut rester ce qu'il est*, et se brise plutôt que de se soumettre à aucune métamorphose, à la plus légère altération ; quelque chose de plus que le poids, la couleur, le mouvement, la figure, la série ; quelque chose enfin d'intraitable à la pensée de l'homme. Au contraire, dans la série idéelle, les unités peuvent être transposées, retournées, sans cesser d'être elles-mêmes et de former des séries. »⁶⁰ C'est qu'il existe une grande différence entre le passage du Néant à l'Être qui suppose une cause première et une création par Dieu, et le passage du désordre à l'ordre qui suppose que le monde est toujours déjà là. Or, la conception « créationniste » de l'ordre

⁵⁸ Cornelius Castoriadis, « Faux et vrai chaos » in *Figures du pensable, Les carrefours du Labyrinthe 6*, Paris, Points, 2009, p.339

⁵⁹ Si Habermas est souvent injuste dans ses commentaires de Castoriadis, sa remarque ici nous paraît pertinente et recouper en de nombreux points la théorie de Proudhon : « Savoir pourquoi une société institue un certain horizon de signification doit être, pour Castoriadis, une question irrecevable, car sans objet. » Ce parce que Castoriadis assimile l'activité autonome « à une praxis de démiurges sociaux, qui, tout à la fois, créent le langage, projettent le monde et enchevêtrent les univers. Mais alors, la praxis perd, par là même, les traits du faire humain par lesquels Castoriadis avait, à juste titre, porté l'accent – à savoir les traits d'une entreprise intersubjective, dépendante du contexte et répondant à des conditions finies. La finitude de la praxis renvoie non seulement à la résistance d'une nature externe malléable, mais aussi aux limites qu'impose l'existence historique, sociale, corporelle. » (Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 2006, p.392).

⁶⁰ Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, tome I, *op.cit.*, p.299-300. Nous soulignons.

chez Castoriadis ne nous permet pas de savoir ce sur quoi nous pouvons agir et par conséquent ce qu'il nous est permis d'espérer⁶¹. Le passage *progressif* d'une anarchie négative à une anarchie positive s'inscrit nécessairement dans une histoire qui nous lègue un héritage, bon et/ou mauvais, et qu'il s'agit de retransmettre en faisant en sorte qu'il soit plus juste. « Nos pères nous ont transmis de la Société une forme particulière ; nous en transmettons une autre à nos neveux : là se borne notre science, si c'en est une ; là se réduit l'exercice de notre liberté. C'est donc sur nous-mêmes que nous devons agir, si nous voulons influencer sur la destinée du monde ; c'est le passé de nos aïeux que nous avons à exploiter, en réservant l'avenir de nos descendants. »⁶² Proudhon, cependant ne verse pas plus dans un historicisme que dans un progressisme naïf. L'histoire, souvent souterraine⁶³ et tissée de micro-événements ou relations⁶⁴ prend le cours que

⁶¹ Ceci est particulièrement flagrant avec l'oblitération totale, de la part de Castoriadis, de l'héritage romano-canonique sur lequel repose pourtant tout le système occidental. Héritage auquel Proudhon, lui, a prêté toute son attention.

⁶² Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, *op.cit.*, p.28.

⁶³ « Au-dessous de l'appareil gouvernemental, à l'ombre des institutions politiques, loin des regards des hommes d'Etat et des prêtres, la société produisait lentement et en silence son propre organisme ; elle se faisait un ordre nouveau, expression de sa vitalité et de son autonomie, et négation de l'ancienne politique comme de l'ancienne religion. » (Proudhon, *Idee générale de la révolution au XIXème siècle*, *op.cit.*, p.260) .L'histoire ne serait pas ainsi la succession d'actes de création mais constituerait un mouvement où les ruptures ne sont souvent que les faces immergées de l'iceberg.

⁶⁴ « Les idées de continuité et de progression semblent même s'exclure : qui dit *progrès* dit nécessairement succession, transport, croissance, passage, addition, multiplication, différence, série enfin ; en sorte que l'expression *mouvement continu* n'est pas autre chose qu'une métaphore. Le mouvement est la série de la force, comme le temps est la série de l'éternité. » (Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, tome I, *op.cit.*, p.140.) Ainsi « la force vitale qui nous anime est comptée, pesée, mesurée, sériée : si elle était continue, elle serait indivisible, et nous serions immortels⁶⁴ » (*Ibid.*, p.141).

l'humanité veut bien lui faire prendre : Après une critique systématique des différentes idées de progrès issues notamment des lumières (de Condorcet à Hegel), Proudhon pose la question : « Qu'est-ce donc que le progrès, si nous ne devons le chercher ni dans notre corps, ni dans notre intelligence, ni dans notre richesse, ni dans notre vertu, ni dans notre idéal ? »⁶⁵ Proudhon fixe le point de départ de sa théorie « dans la Justice, d'où le mouvement devra s'irradier, soit pour le bien, soit pour le mal, sur toutes les facultés de l'être humain, collectif et individuel », ce mouvement ayant « pour moteur la Liberté. (...) Le mouvement de la Justice peut s'opérer de deux manières, selon qu'elle est en développement ou en rétrogradation. » Dans le premier cas il s'agit de la « Sanctification ou perfectionnement de l'humanité pour elle-même », c'est le progrès ; dans le second cas nous avons la « corruption de l'humanité par elle-même »⁶⁶, c'est la décadence. Cette philosophie de l'histoire autorise Proudhon à distinguer les faits anté-normaux et les faits anormaux. Les faits anté-normaux sont antérieurs à l'ordre, ce sont les cas par exemple de la religion ou de la royauté qui sont appelés à se transformer. Ils s'inscrivent dans une certaine linéarité de l'histoire : on ne songerait pas par exemple à la possibilité de résurgence des religions premières dans l'Occident actuel. Les faits anormaux sont par contre des anomalies, comme l'esclavage et la tyrannie, et sont appelés à disparaître complètement avec l'ordre. Elles peuvent cependant être de tous temps et de tous lieux dès lors que l'humanité se détourne de la Justice.

4. Anarchie positive et pluralité

« L'ordre n'est point quelque chose de réel, mais seulement de formel ; c'est l'idée inscrite dans la substance, la pensée exprimée sous chaque collection, série, organisme, genre et espèce, comme

⁶⁵ Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, tome III, *op.cit.*, p.18.

⁶⁶ *Ibid.*, p.38-39.

la parole dans l'écriture. »⁶⁷ Ici le rapprochement avec la pensée de Simondon nous paraît intéressant pour préciser et développer celle de Proudhon quant à la médiation qui s'opère entre la forme et la matière dans un champ d'immanence. Dans les premières pages de sa thèse, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Simondon établit que la mise en forme ne résulte pas de l'imposition d'une forme sur une matière, comme si la forme et la matière étaient hétérogènes. « Donner une forme à l'argile, ce n'est pas imposer la forme parallépipédique à de l'argile brute : c'est tasser de l'argile préparée dans un moule fabriqué. »⁶⁸ Ainsi ce n'est pas tant le moule qui impose sa forme de l'extérieur que l'argile qui prend forme grâce à lui, ce produisant un équilibre des forces, puisque « c'est en tant que *forces* que matière et forme sont mises en présence. »⁶⁹ Ainsi « Le moule limite et stabilise plutôt qu'il n'impose une forme. »⁷⁰ Par un processus de médiations entre forme et matière sur un plan d'immanence, résultant d'un équilibre des forces, l'ordre peut ainsi émerger du chaos, c'est-à-dire de l'indéterminé et de l'homogène. Pour ceux qui occupent la place de l'*archè*, gérant tant bien que mal l'anarchie négative, cela ne va évidemment pas de soi : les politiques, « quelle que soit leur bannière, répugnent invinciblement à l'*anarchie*, qu'ils prennent pour le désordre ; comme si la démocratie pouvait se réaliser autrement que par la distribution de l'autorité, et que le véritable sens du mot démocratie ne fût pas destitution du gouvernement. »⁷¹ La distribution de cette autorité suppose la réappropriation par les forces collectives de leur pouvoir de décision concernant la chose publique (dans la mesure où cela les concerne), distribution dont

⁶⁷ *Ibid.*, p.22.

⁶⁸ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Jérôme Million, 2005, p.40. L'argile est la source de la forme, elle est virtuellement et potentiellement forme, tandis que le moule doit avoir les propriétés d'une matière qui permette le moulage.

⁶⁹ *Ibid.*, p.44.

⁷⁰ *Ibid.*, p.42.

⁷¹ Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire, op.cit.*, p.136.

le corollaire indispensable est la réappropriation par les forces collectives du surplus économique qu'elles ont produit et des moyens de production (sur le mode de la socialisation). Pour ce faire, comme nous l'avons vu, il s'agit de procéder à une opération de séparation qui, à l'inverse de l'aliénation qui coupe les forces collectives de ce qu'elles peuvent, permet l'exercice de l'autonomie : il faut ainsi, « pour qu'une nation se manifeste dans son unité, que cette nation soit centralisée dans sa force militaire, centralisée dans son agriculture, son industrie et son commerce, centralisée dans ses finances, centralisée en un mot dans toutes ses fonctions et facultés ; il faut que la centralisation s'effectue de bas en haut, de la circonférence au centre, et que toutes les fonctions soient indépendantes et se gouvernent chacune par elle-même. »⁷² La société ainsi organisée ne « reconnaît plus d'autorité personnelle, parce qu'en elle, comme en tout être organisé et vivant, comme dans l'infini de Pascal, le centre est partout, la circonférence nulle part. »⁷³ L'ordre social, expression de la pluralité du social constitue ainsi un agencement d'êtres collectifs autonomes qui coopèrent, se mesurent les uns les autres et se coordonnent dans des rapports de « commutation ». Que l'un de ces groupes soit mis en difficulté, et la solidarité qui résulte des associations et des contrats fait son œuvre, le corps social se régénère lui-même grâce à la puissance publique (pendant de la raison collective). Pour ainsi dire, « (...) le gouvernement n'existe plus, puisque, par le progrès de leur séparation et de leur centralisation, les facultés que rassemblait autrefois le gouvernement, ont toutes, les unes disparu, les autres échappés à son initiative : de l'*anarchie* est sorti l'ordre. »⁷⁴

⁷² *Ibid.*, p.196.

⁷³ *Ibid.*, p.197.

⁷⁴ *Id.*

De l'anarchisme proudhonien au syndicalisme révolutionnaire : une transmission problématique

Samuel Hayat
Université Paris 8, CRESPPA

Cet article s'inscrit dans une recherche en cours sur le mouvement ouvrier au XIX^e siècle, qui vise à explorer l'hypothèse d'un « moment proudhonien » du mouvement ouvrier français, ouvert par l'expérience de la révolution de 1848⁷⁵. Par « moment proudhonien », je veux dire que le mouvement ouvrier français, qui se trouve à la veille de 1848 à la croisée des chemins, hésitant entre différentes façons de réaliser son émancipation, adopte en 1848 une analyse de ses possibilités, des structures d'organisation, un vocabulaire et des visées en adéquation avec la pensée de Proudhon (et non avec celle de Victor Considerant, de Louis Blanc, de Cabet, de Blanqui ou de Barbès, par exemple). C'est cette proximité énigmatique – Proudhon n'est alors ni le plus influent ni le plus populaire des penseurs socialistes français – que j'entends éclairer dans cette recherche.

Dans un précédent article⁷⁶, j'ai essayé de montrer qu'en 1848, Proudhon formule des idées qui définissent un cadre d'action précis pour les ouvriers : revendiquer une capacité politique qui ne passe pas par la participation à l'appareil d'État, mais par la prise de conscience, l'idéalisation et l'extension des formes

⁷⁵ Cette idée de moment proudhonien s'inspire librement de John Greville Agard Pocock, *Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. Luc Borot, Paris, PUF, 1997.

⁷⁶ Samuel Hayat, « Pour le droit et contre la loi : les origines ouvrières de l'anarchisme proudhonien », in Anne-Sophie Chambost (dir.), *Proudhon : droit ou morale ?*, Publications de la Société P.-J. Proudhon, 2011, p. 148-163.

d'organisation économique et politique déjà existantes dans le mouvement ouvrier, et que l'on peut regrouper sous le terme de mutuellisme⁷⁷. Dans d'autres travaux, j'essaie d'expliquer comment et pourquoi les thèses de Proudhon supplantent effectivement celles des autres théoriciens socialistes chez les ouvriers organisés de 1848, chez les défenseurs de la République démocratique et sociale⁷⁸. Cet article entend ouvrir une nouvelle phase de mes recherches : étudier la façon dont ce « moment proudhonien » se poursuit au-delà de la Seconde République, et permet de rendre compte des formes d'organisation et des idées défendues par le mouvement ouvrier sous le Second Empire puis sous la Troisième République.

Dès les premières formulations de ce projet, je me suis rendu compte que j'avançais ici en terrain connu, car l'idée d'un « moment proudhonien » rencontrait une question très largement traitée : celle de l'influence de l'anarchisme proudhonien sur la naissance et le développement du syndicalisme révolutionnaire. Si l'on considère en effet qu'à la fin du XIX^e siècle, c'est la toute nouvelle Confédération Générale du Travail (CGT), née du regroupement entre la Confédération du Travail et la Fédération des Bourses du Travail, qui constitue l'organe du mouvement ouvrier organisé, alors il est nécessaire de s'interroger sur le rôle de l'héritage de Proudhon dans la création cette organisation. Prouver l'existence d'un « moment proudhonien » du mouvement ouvrier français, c'est nécessairement explorer le rôle de Proudhon dans la formation du syndicalisme révolutionnaire français. Je propose donc ici de reprendre les différentes hypothèses qui ont été faites sur cette question, de les présenter, et

⁷⁷ Sur l'origine sociologique des idées proudhoniennes, voir Pierre Ansart, *Naissance de l'anarchisme : esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, PUF, 1970.

⁷⁸ Samuel Hayat, « *Au nom du peuple français* ». *La représentation politique en question autour de la révolution de 1848*, thèse de doctorat en science politique, Université Paris 8, 2011.

de formuler ma propre hypothèse, ainsi que les moyens par lesquels je compte la mettre à l'épreuve dans le futur.

1. Les étapes de l'historiographie

La question de l'influence de Proudhon sur le mouvement ouvrier, et en particulier sur le syndicalisme révolutionnaire, n'est pas une question nouvelle⁷⁹. De l'apparition du syndicalisme révolutionnaire jusqu'aux travaux des historiens contemporains du mouvement ouvrier ou de l'anarchisme, la question a été posée : comment expliquer les similitudes que l'on peut observer entre la pensée de Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire ?

Les similitudes sont en effet nombreuses et frappantes, tant au niveau du vocabulaire que des pratiques. Le projet constitutif du syndicalisme révolutionnaire lui-même fait nécessairement écho à Proudhon : en mettant le travail au centre de la réflexion et de la construction de la société, plutôt que la seule citoyenneté, la rupture accomplie avec le républicanisme universaliste semble tout à fait proudhonienne. Les termes utilisés pour désigner les formes d'organisation désirable, à la fois au sein des structures ouvrières et dans le cadre d'une société socialiste, sont eux aussi proudhoniens, le plus évident étant bien sûr le vocabulaire fédéraliste. Enfin, les options stratégiques choisies et mises en œuvre dans le syndicalisme révolutionnaire font nécessairement penser au Proudhon de la *Capacité des classes ouvrières* : séparation de classe, primauté voire exclusivité donnée aux revendications économiques et sociales, refus de l'action politique – réformiste ou révolutionnaire. Ces similitudes sont d'autant plus étranges que dans d'autre pays, des voies très différentes sont explorées : ainsi, en Angleterre ou en Allemagne, le syndicalisme

⁷⁹ Pour une présentation complète de l'histoire et des enjeux épistémologiques de cette question, voir Patrice Rolland, « À propos de Proudhon : une querelle des influences », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 2, 1995, p. 275-300.

se crée sinon à l'intérieur, en tout cas en lien constant avec les partis politiques socialistes et ouvriers.

1.2 Le premier retour à Proudhon (début du XX^e siècle)

Les raisons de cette similitude ont été analysées et discutées par plusieurs générations de chercheurs. Tout d'abord, par ceux qui ont directement vécu la création de la CGT, et pour lesquels le syndicalisme français est assimilable au syndicalisme révolutionnaire. Cette expérience est en effet contemporaine, en France, d'un véritable « retour à Proudhon »⁸⁰. On pense évidemment à Georges Sorel et à Edouard Berth, dont les œuvres sont traversées autant par la question du syndicalisme que par la lecture de Proudhon⁸¹. Mais il ne faudrait pas oublier l'importance de cette question pour toute une génération d'historiens et de juristes, certains de grande envergure, d'autres plus modestes, qui connaissent l'œuvre de Proudhon et voient avec intérêt le développement du syndicalisme. Moins idéologues que Sorel ou Berth, ils essaient de saisir dans le détail les relations entre les idées sociales de Proudhon et les premières expériences syndicales françaises : Jules-Louis Puech consacre en 1907 une thèse au proudhonisme dans l'Internationale⁸², Gaëtan Pirou une autre, en 1910, sur le proudhonisme et le syndicalisme révolutionnaire⁸³, Maxime Leroy mène de front ses études sur les idées sociales et son analyse exhaustive des règlements d'associations ouvrières⁸⁴, Edouard Droz s'interroge directement, dans sa biographie de Proudhon, sur son influence sur le

⁸⁰ Patrice Rolland, « Le retour à Proudhon, 1900-1920 », *Mil neuf cent*, vol. 10, n° 1, 1992, p. 5-29.

⁸¹ Patrice Rolland, « La référence proudhonienne chez Georges Sorel », *Cahiers Georges Sorel*, vol. 7, n° 1, 1989, p. 127-161.

⁸² Jules-Louis Puech, *Le Proudhonisme dans l'Association internationale des travailleurs*, Paris, F. Alcan, 1907.

⁸³ Gaëtan Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, Paris, A. Rousseau, 1910.

⁸⁴ Maxime Leroy, *La Coutume ouvrière*, Paris, 1913.

mouvement ouvrier⁸⁵, Lucien Febvre consacre à ce livre un long article dans lequel il explore lui-même la question⁸⁶...

Cependant, si ces travaux sont tous publiés durant les quelques années qui séparent la signature de la Charte d'Amiens du déclenchement de la Première Guerre Mondiale – qui voit le ralliement de la CGT à l'Union Sacrée –, leurs interprétations du lien entre Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire sont tout à fait discordantes. A l'extrême, Droz peut dire que l'influence de Proudhon est massive et directe : s'exerçant constamment sur le prolétariat militant depuis des décennies, cette influence est selon lui telle qu'on peut dire que « par lui-même et par ses disciples, Proudhon a créé pour la plus grande part la CGT »⁸⁷. A l'autre extrême, Pirou, au contraire, essaie de démontrer qu'il y a plus de différences que de similitudes entre le syndicalisme révolutionnaire (en fait, dans sa thèse, il traite plutôt des idées de Sorel que de la CGT) et l'œuvre de Proudhon. Les positions intermédiaires sont nombreuses : Febvre met en question l'influence de Proudhon sur la CGT, tout en reconnaissant les traits communs, Sorel, Berth et Leroy intègrent le syndicalisme révolutionnaire dans une réflexion bien plus générale, où la pensée de Proudhon n'a qu'un rôle parmi de nombreux autres facteurs, etc.

1.3. Proudhon autour de mai 68

La question connaît ensuite une période plus calme : le déclin de l'intérêt pour l'histoire des idées, la transformation profonde de la CGT, le développement du marxisme se combinent pour faire de l'influence de Proudhon sur le syndicalisme français une préoccupation secondaire. Il faut attendre le second « retour à

⁸⁵ Édouard Droz, *P.-J. Proudhon (1809-1865)*, Paris, Pages libres, 1909.

⁸⁶ Lucien Febvre, « Une question d'influence : Proudhon et le syndicalisme », *Revue de Synthèse historique*, vol. 19, n° 56, 1909, p. 179-193.

⁸⁷ Édouard Droz, *op. cit.*, p. 33-34.

Proudhon » des années 1960-1970 pour que la question retrouve une importance. Dans un contexte marqué par l'affaiblissement du marxisme orthodoxe, par la critique du « socialisme réel » et par la montée en puissance du thème de l'autogestion, Proudhon fait alors l'objet d'une redécouverte, et la question de son lien avec le mouvement ouvrier devient d'autant plus importante que l'on essaie alors d'en renouveler les formes. Parmi toute la production de cette époque, il faut accorder une place particulière aux ouvrages de Pierre Ansart, *Sociologie de Proudhon* (1967) puis surtout *Naissance de l'anarchisme : esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme* (1970). Si le premier, complétant en cela le *Proudhon* de Gurvitch, publié en 1965, donne un aperçu synthétique de la pensée de Proudhon, le second renouvelle profondément la connaissance de cette pensée, en s'intéressant directement à ses sources sociologiques. Ansart se donne comme objectif de comprendre, comme d'autres avant lui, « pourquoi les représentants ouvriers français au sein de la I^{ère} Internationale choisissent de se référer à Proudhon »⁸⁸ ; cependant, il choisit de chercher la réponse non pas dans la diffusion de l'œuvre de Proudhon, mais dans ses conditions mêmes de formation. Selon lui, c'est parce que la pensée de Proudhon a été élaborée en interaction avec le mouvement ouvrier des années 1830 et 1840, et en particulier avec la pratique des canuts lyonnais, qu'elle trouve tant d'échos dans le mouvement ouvrier en construction.

Hormis cet ouvrage fondamental de sociologie des idées, la question de Proudhon et de son héritage font dans ces années l'objet de nombreux textes, souvent très marqués politiquement, étant parfois l'œuvre de syndicalistes et de militants, sans que ça ne leur enlève évidemment la moindre pertinence. L'historienne du communisme – et ancienne membre du PCF – Annie Kriegel et le militant communiste libertaire Daniel Guérin se retrouvent ainsi, dans un colloque de 1965 consacré à l'actualité de

⁸⁸ Pierre Ansart, *op. cit.*, p. 17.

Proudhon, à présenter des interventions croisées, respectivement sur « le syndicalisme révolutionnaire et Proudhon » et sur « Proudhon et l'autogestion ouvrière »⁸⁹. En 1971, dans le livre tiré de sa thèse sur Fernand Pelloutier, le syndicaliste Jacques Julliard s'interroge sur l'existence d'une filiation entre Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire par le biais de Pelloutier⁹⁰. Quelques années plus tard, un autre syndicaliste, Jacques Langlois, écrit un livre qui recense notamment les lignées proudhoniennes, accordant une place de choix au syndicalisme révolutionnaire⁹¹.

Là encore, on serait bien en peine de trouver, dans ces textes, une position commune sur la question de l'influence proudhonienne sur le syndicalisme révolutionnaire. Si Annie Kriegel et Jacques Langlois défendent l'idée d'une filiation, Daniel Guérin est en revanche beaucoup plus méfiant. Quant à Pierre Ansart, son analyse sociologique de Proudhon inverse la question de l'influence, en se demandant bien plutôt comment les ouvriers ont influencé Proudhon que l'inverse. Une idée que l'on retrouve, légèrement transformée, dans la réfutation que Jacques Julliard fait de la thèse d'une influence de Proudhon sur le syndicalisme révolutionnaire par Pelloutier : « Non, Pelloutier ne fut pas proudhonien, et le syndicalisme révolutionnaire non plus. Mais si la réalité, elle, était un peu proudhonienne ? Si Proudhon avait exprimé, au sein même de ses contradictions, une latence de la condition prolétarienne ? »⁹². La question est donc loin d'être close lorsque l'échec des mouvements d'émancipation des années

⁸⁹ Centre national d'étude des problèmes de sociologie et d'économie européennes, *L'Actualité de Proudhon. Colloque des 24 et 25 novembre 1965*, Bruxelles, Editions de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1967.

⁹⁰ Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, Seuil, 1971.

⁹¹ Jacques Langlois, *Défense et actualité de Proudhon*, Paris, Payot, 1976.

⁹² Jacques Julliard, *op. cit.*, p. 210.

1960 et 1970 affaiblit l'intérêt pour l'histoire du syndicalisme révolutionnaire et de la pensée socialiste.

1.4. L'atelier Proudhon (1980-1990)

Enfin, dans les années 1980-1990, notamment au sein de l'atelier Proudhon, à l'EHESS, la question des lignées proudhoniennes est reprise de façon plus systématique. Signe peut-être que la question a perdu de son urgence, ou résultat des transformations du discours universitaire, les approches développées laissent souvent plus de place à la complexité. La connaissance de la pensée de Proudhon est affinée, et l'évidence du lien avec le syndicalisme révolutionnaire perd de sa puissance, sans pour autant disparaître. Parmi les différents textes qui approchent de la question – aucun, à ma connaissance, ne la pose directement –, une place particulière doit être accordée aux travaux de Gaetano Manfredonia, en particulier à son intervention au colloque de la société P.-J. Proudhon de 1991, intitulée « les lignées proudhoniennes dans l'anarchisme français »⁹³. Plus récemment, une intervention de Daniel Colson sur « Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire », lors d'un colloque organisé pour le centenaire de la Charte d'Amiens, permet de faire un point sur la question, sans apporter grand-chose au débat⁹⁴.

On est donc encore loin d'avoir fait le tour de la question : si les différents « retours à Proudhon » ont permis des avancées significatives dans notre connaissance du lien entre Proudhon et le mouvement ouvrier, il est certain que les nouvelles approches de la question, souvent plus précises et moins passionnées, n'ont

⁹³ Gaetano Manfredonia, « Les lignées proudhoniennes dans l'anarchisme français », *Les Travaux de l'Atelier Proudhon*, n° 11, « Les anarchistes et Proudhon. Actes de la journée d'étude de la société P.-J. Proudhon, 19 octobre 1991 », Paris, Atelier Proudhon – EHESS, p. 37-66.

⁹⁴ Miguel Chueca (éd.), *Le syndicalisme révolutionnaire, la Charte d'Amiens et l'autonomie ouvrière*, Paris, Éd. CNT-Région parisienne, 2009.

pas encore donné tous leurs fruits. L'un des enjeux de cet article est de poser les bases d'un travail collectif sur la question : après avoir présenté l'historiographie traitant de ce problème, il faut maintenant exposer plus précisément les thèses en présence, leurs principaux arguments, et les outils dont on dispose pour trancher entre elles.

2. L'hypothèse de la filiation

Dans ces différents travaux, on peut dire avec Annie Kriegel que deux hypothèses s'affrontent pour expliquer la proximité entre la pensée de Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire : l'hypothèse de la filiation et celle de la rencontre. Cependant, ces deux hypothèses ne sont pas symétriques : ceux qui pensent qu'il y a simplement rencontre entre Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire n'ont pas à prouver leur hypothèse, car elle est la simple constatation d'une similitude, sans y voir la conséquence de causes qu'il faudrait retrouver. En somme, l'hypothèse de la rencontre est simplement l'invalidation de l'hypothèse de la filiation : elle est ce qui reste *a minima* lorsqu'on abandonne l'idée qu'il existe un lien de transmission entre Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire. La charge de la preuve revient donc à ceux qui défendent l'idée d'une filiation réelle. Je présenterai les différentes variantes de cette hypothèse, ainsi que leurs contre-arguments les plus importants. Un élément commun structure toutes ces variantes : l'idée qu'il existe un lien plus ou moins direct entre la pensée de Proudhon et la création du syndicalisme révolutionnaire. Dans cette perspective, la CGT est l'héritière de Proudhon, et n'aurait pas pris les mêmes formes sans l'influence du bison. Toute la question est alors de savoir par où passe cette filiation, par quels canaux la transmission a lieu, permettant de parler d'un héritage. Sur ce point, différentes solutions coexistent, plus ou moins convaincantes et parfois contradictoires.

2.1. La filiation intellectuelle

Une première filiation possible est la filiation intellectuelle : suivant l'idée selon laquelle Proudhon serait avant tout un philosophe et/ou un économiste, sa pensée aurait été lue par d'autres philosophes ou d'autres économistes, qui auraient à leur tour écrit des livres, etc. L'influence sur le mouvement ouvrier passerait avant tout par la lecture, par les militants ouvriers, de ces différents ouvrages, écrits par Proudhon ou par des gens ayant lu Proudhon.

Cette hypothèse pose plusieurs problèmes. Le premier est que s'il s'agit de chercher des auteurs connus qui font explicitement référence à Proudhon, et qui aient pu avoir quelque influence sur le syndicalisme révolutionnaire, c'est du côté des anarchistes qu'il faut vraisemblablement aller regarder. Or, comme l'a prouvé Gaetano Manfredonia, la place de Proudhon chez les anarchistes, notamment en France, n'a rien d'évident. En effet, le mouvement anarchiste se constitue en partie contre le mouvement ouvrier, y compris dans ses aspects les plus proches de Proudhon, notamment le refus de la lutte politique. Loin d'être une référence constante, Proudhon est plutôt perçu de façon très critique par les anarchistes des années qui précèdent la création de la CGT. L'influence aurait pu se faire par d'autres auteurs, lecteurs de Proudhon, comme Bakounine, mais là encore la place de la pensée de Bakounine chez les anarchistes est loin d'être alors aussi prépondérante qu'elle peut l'être au siècle suivant.

Le second problème de cette hypothèse, plus fondamental, est que si elle permet de saisir l'importance des idées proudhoniennes dans la création du syndicalisme révolutionnaire – après tout, de nombreux militants ouvriers français lisaient, sinon les livres complets, en tout cas des articles de Proudhon ou de ses proches – , elle n'explique en rien pourquoi cette influence serait plus grande que celle d'autres penseurs socialistes. En effet, le même raisonnement pourrait être tenu pour la plupart d'entre eux : s'il suffit d'avoir lu Proudhon ou l'un de ses descendants pour être proudhonien, pourquoi n'y a-t-il pas plus de cabétiens, de

blanciens, de considerantiens au sein du mouvement ouvrier ? Cabet, Louis Blanc et Considerant étaient alors très lus. L'hypothèse de la filiation intellectuelle, sans être nécessairement fautive, mérite donc d'être complétée par d'autres formes de transmission.

2.2. La filiation par l'Internationale

La plus évidente est la transmission par l'intermédiaire de l'Association internationale des travailleurs (AIT)⁹⁵. Ce qui rend la filiation par l'AIT si évidente, c'est avant tout le fait que c'est au sein de cette organisation que les termes de proudhonien et de proudhonisme apparaissent, souvent utilisés dans un but polémique. Si c'est entre Bakounine et Marx que les antagonismes s'avèrent les plus aigus, conduisant à l'explosion de l'AIT en 1872, les premières années de l'Internationale voient déjà Marx et ses partisans exprimer leurs désaccords avec certaines positions des ouvriers de la section française, qualifiés de « proudhoniens ». Qu'y a-t-il alors derrière ce terme ? Pourquoi la référence à Proudhon devient-elle alors le marqueur principal de ces ouvriers français, en tout cas aux yeux de leurs adversaires ? Pour le comprendre, il est nécessaire de revenir rapidement sur l'histoire de l'AIT, et en particulier de sa section française.

La thèse de Jules-Louis Puech, *Le Proudhonisme dans l'Association Internationale des Travailleurs*, s'avère ici un précieux guide pour retracer l'histoire de cette section et de la référence à Proudhon en son sein. D'après Puech, Proudhon est bien lu par des petits groupes d'ouvriers, sous le Second Empire, qui se réunissent régulièrement pour discuter ses théories, voire lui écrivent pour avoir ses avis sur différentes questions. Une partie d'entre eux, dont Tolain, font partie de la commission élue

⁹⁵ Pour une présentation synthétique de l'histoire de l'AIT, voir Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs: une histoire de la Première Internationale*, Paris, la Fabrique, 2011.

par les corps d'état pour participer à l'Exposition universelle de 1862, à Londres, où se mettent en place les Comités ouvriers de correspondance internationale, qui préfigurent l'AIT. En étant à la fois le rédacteur principal du *Manifeste des Soixante* en 1864 et l'un des membres fondateurs de l'Internationale la même année, Tolain s'avère être l'un des personnages les plus importants du mouvement ouvrier d'alors. Or c'est un lecteur de Proudhon, à qui il demande son avis sur le *Manifeste des Soixante* – avis qui prendra la forme du dernier ouvrage de Proudhon, *De la Capacité politique des classes ouvrières*. Au-delà de Tolain, c'est toute la section française de l'AIT qui partage certaines des idées de Proudhon et les défend lors des premiers congrès, notamment la conception strictement sociale de la représentation ouvrière et le refus de discuter des questions de politique internationale. Selon Puech, la référence à Proudhon n'est pas nécessairement au fondement de l'action des ouvriers français de l'AIT, mais elle devient rapidement consciente et explicite, jusqu'à culminer au Congrès de Genève, en 1866 :

« Au début du mouvement, quelques années auparavant, quoique un petit nombre d'ouvriers eussent lu une faible partie des œuvres de Proudhon, on peut dire que les idées du prolétariat s'étaient rencontrées involontairement avec celles du philosophe socialiste arrivant au déclin de sa vie, plutôt qu'elles n'en avaient subi l'influence. Mais en 1866, la similitude d'opinions est consciente et les mutuellistes parisiens savent qu'ils sont proudhoniens. »⁹⁶

Le *Mémoire* que les ouvriers français présentent au Congrès est ainsi clairement et explicitement proudhonien : écrit en partie par les mêmes personnes que le *Manifeste des Soixante*, le *Mémoire* français est indubitablement influencé par la *Capacité politique*. En somme, si l'on suit Puech, il n'y a au départ qu'une rencontre entre la pensée de Proudhon et le mouvement ouvrier. Mais l'expérience de l'AIT rend cette proximité explicite, pouvant ainsi être transmise par les ouvriers français de l'Internationale aux

⁹⁶ Jules-Louis Puech, *op. cit.*, p. 120.

autres militants ouvriers, et en particulier aux futurs fondateurs du syndicalisme révolutionnaire.

Cette hypothèse d'une rencontre initiale transformée en filiation par l'intermédiaire des ouvriers de l'AIT ne résout cependant pas tout. D'abord, parce qu'elle est en elle-même critiquable, en ce qu'elle va à l'encontre de nombreux discours des premiers membres de l'Internationale puis de la CGT, qui justement font valoir que la spécificité du mouvement ouvrier est de ne pas avoir de fondateurs, de références communes ni d'école de pensée. Le mouvement ouvrier entend en effet rompre avec la pratique des chefs de secte et des utopies ; quant à Proudhon, on sait qu'il se refusait catégoriquement – en tout cas après l'échec de la République – à jouer un tel rôle. L'idée selon laquelle les organes ouvriers (AIT puis CGT) sont et doivent être une création spontanée des masses, un mouvement sans doctrine, a conduit à des prises de distance explicite vis-à-vis de Proudhon, surtout face à des adversaires politiques qui utilisent le mot proudhonien comme une insulte. Cette indépendance vis-à-vis de Proudhon est très claire dans la Fédération jurassienne, après l'explosion de l'AIT en 1872, puisque les mots d'ordre très anti-proudhoniens du collectivisme et de la grève générale comme moyen d'action y deviennent majoritaires.

S'il y a donc clairement eu quelque chose de l'ordre d'une rencontre transformée en filiation, chez la première génération d'ouvriers français de l'Internationale (les « Gravilliers »), il ne va pas du tout de soi que cette filiation ait été réellement mise en avant, et encore moins qu'elle ait fait l'objet d'une transmission intergénérationnelle.

2.3. Filiation par la Commune

C'est d'autant plus vrai qu'entre la fondation et la dissolution de l'Internationale, un événement fondamental vient bouleverser le mouvement ouvrier, et transformer le sens de la référence à

Proudhon : la Commune de Paris. Il serait hors de propos de reprendre ici l'ensemble des controverses autour du rôle des proudhoniens dans la Commune de 1871. Selon un certain nombre de textes, la Commune serait l'incarnation des idées de Proudhon, sa « revanche posthume »⁹⁷ sur Marx, ce dernier se convertissant stratégiquement aux mots d'ordre proudhoniens dans *La Guerre civile en France*. Incarnation du fédéralisme, la Commune serait intégralement proudhonienne. A l'extrême, Jacques Langlois peut ainsi affirmer que « toutes les propositions de la Commune sont tirées en droite ligne de l'œuvre de Proudhon »⁹⁸. Dès lors, la transmission entre Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire pourrait se faire sans difficulté par l'expérience institutionnelle communarde : le mouvement ouvrier aurait alors découvert la pensée de Proudhon par l'intermédiaire de sa réalisation par la Commune.

En l'état, cette hypothèse ne saurait tenir : les historiens contemporains ont montré que la diversité des opinions est bien réelle parmi les communards, que la référence à Proudhon est loin d'être dominante, que le fédéralisme d'alors a d'autres sources et coexiste dans les autorités communardes avec le jacobinisme et le blanquisme, etc⁹⁹. S'il faut retrouver les sources intellectuelles de la Commune de Paris, Proudhon peut faire partie du tableau, mais il ne serait certainement pas le seul, ni même le personnage principal. Ce qui est vrai, c'est que les Internationaux français ont effectivement joué un rôle actif ; cependant, ce n'est pas la génération historique des Gravilliers qui s'est le mieux illustrée. Ainsi, Tolain préfère se ranger du côté des adversaires de la Commune, ce qui lui vaut d'être exclu de l'AIT. Quant à ceux qui, au sein de la Commune, sont identifiés comme « proudhoniens », ils font souvent figure de conservateurs. Cela ne signifie pas pour autant que, comme le veut une certaine historiographie marxiste, suivant Engels selon lequel « la

⁹⁷ Jacques Langlois, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁹ Jacques Rougerie, *Paris libre, 1871*, Paris, Seuil, 2004.

Commune fut le tombeau de l'école proudhonienne du socialisme »¹⁰⁰, la Commune ait marqué la rupture définitive du prolétariat français avec un supposé idéalisme proudhonien. Au contraire, la Commune a effectivement permis de rendre publiques certaines idées fédéralistes et socialistes disposant jusque-là d'une audience limitée. Mais ce serait certainement un contresens que de voir dans la Commune un moment de filiation au sens propre.

2.4. Filiation par les fondateurs de la CGT

S'il y a transmission d'un certain proudhonisme entre la section française de l'AIT et les fondateurs du syndicalisme révolutionnaire, elle ne peut donc passer exclusivement par l'expérience communarde. La répression qui suit la Commune et la dissolution de l'Internationale empêche tout autant une simple transmission intergénérationnelle au sein d'une organisation. Le mystère reste donc entier : si le proudhonisme a pu un moment exister en tant que tel en France, c'est au sein d'une section de l'Internationale qui n'a pas les moyens de transmettre son expérience aux fondateurs de la CGT. Reste une dernière possibilité pour penser la filiation : qu'elle passe directement par les fondateurs du syndicalisme révolutionnaire eux-mêmes. Les ouvriers de l'AIT auraient pu porter un moment certaines idées de Proudhon, la Commune aurait pu voir certaines réalisations d'inspiration proudhonienne, mais ce serait en définitive les fondateurs de la CGT qui joueraient un rôle déterminant, en réactivant une tradition proudhonienne largement enfouie.

Cette hypothèse dispose de solides arguments : contrairement aux ouvriers de l'Internationale, les fondateurs de la CGT n'ont pas baigné dans le même milieu que Proudhon ; dans ces conditions, les similitudes entre eux ne sauraient être entièrement fortuites. Par ailleurs, certains des premiers cadres les plus importants du

¹⁰⁰ Introduction de 1891 à *La Guerre civile en France*.

syndicalisme révolutionnaire français ont effectivement lu Proudhon : Fernand Pelloutier, Emile Pouget, Victor Griffuelhes, Léon Jouhaux, entre autres, sont familiers – à différents degrés – avec sa pensée, bien plus qu’avec celle de Louis Blanc, de Cabet ou de Considerant. C’est d’autant plus vrai pour ceux qui, comme Pelloutier et Pouget, viennent au syndicalisme par le mouvement anarchiste. Ce mouvement connaît en effet un changement stratégique majeur au milieu des années 1890. Après l’emballement des stratégies individuelles des années 1892-1894, durant lesquelles la référence à Proudhon et au mouvement ouvrier est clairement vilipendée, on assiste à un renouveau des stratégies anarchistes ouvriéristes, passant par l’entrée dans les corporations. Le but est d’une part de semer l’idéologie libertaire chez les ouvriers organisés, et d’autre part de faire des syndicats les éléments de base de la société future. Les textes fondateurs de ce retour des anarchistes à leurs origines ouvrières sont « A roublard, roublard et demi » de Pouget, paru en 1894 dans le *Père Peinard*, et « l’anarchisme et les syndicats ouvriers » de Pelloutier, publié en 1895 dans *les Temps nouveaux*. Loin de faire l’unanimité chez les anarchistes, ils définissent néanmoins des usages anarchistes du syndicalisme, qui servent en partie de base à la définition de l’anarcho-syndicalisme.

Cependant, s’il y a certainement là, dans la rencontre entre anarchisme et mouvement ouvrier, l’un des terrains les plus favorables pour des usages de la pensée proudhonienne, et même si Pouget comme Pelloutier connaissaient Proudhon, est-ce vraiment suffisant pour parler de filiation ? Comme le note Febvre, il est très douteux que ces militants de longue date, qui ne se sentaient pas nécessairement les héritiers de la première génération des ouvriers français de l’AIT, aient été influencé exclusivement par Proudhon ; et il est encore plus douteux qu’ils aient façonné directement la CGT.

Il semble donc difficile de trancher en faveur de l’une ou de l’autre des hypothèses. D’un côté, la proximité avec la pensée de

Proudhon – plutôt qu’avec celle d’autres penseurs socialistes – est trop constante, et parfois explicite, au long du second XIX^e siècle, pour que l’on puisse parler d’une simple rencontre. Mais d’un autre côté, la transmission est trop accidentée et la diversité du mouvement ouvrier trop grande pour que l’hypothèse d’une filiation soit tenable. Il y a certainement des passeurs – penseurs anarchistes, militants de l’AIT, communards, fondateurs de la CGT –, mais s’ils sont trop nombreux pour que l’on puisse y voir une simple coïncidence, ils ne peuvent néanmoins expliquer à eux seuls l’importance des similitudes entre proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire. Il faut donc trouver une explication à ces similitudes qui rende compte des deux dimensions de la filiation et de la rencontre, c’est-à-dire qui permette d’établir une transmission, mais par d’autres canaux que les explications habituellement données.

3. Le moment proudhonien

C’est ici que l’idée d’un moment proudhonien du mouvement ouvrier peut être utile. L’hypothèse du moment proudhonien renvoie au fait que les ouvriers français organisés, dans la seconde partie du XIX^e siècle, emploient un vocabulaire et ont des pratiques proudhoniennes, sans nécessairement s’en rendre compte. Comme l’hypothèse de la filiation, l’idée de moment proudhonien donne une importance à Proudhon dans l’histoire du mouvement ouvrier réel ; mais comme l’hypothèse de la rencontre, elle ne postule pas l’existence de courroies de transmission directes entre la pensée de Proudhon et les pratiques ouvrières. Selon cette nouvelle hypothèse, il existe une affinité entre le mouvement ouvrier et le proudhonisme, mais qui ne se réduit pas à une rencontre, c’est-à-dire que cette affinité est construite par les acteurs, et en particulier par Proudhon.

3.1. L’homologie structurale entre proudhonisme et classe ouvrière

Pour comprendre cette hypothèse, il faut au préalable la comparer avec une autre explication de l'affinité constante entre proudhonisme et mouvement ouvrier au XIX^e siècle : l'explication sociologique.

Dans sa version la plus fruste, l'explication sociologique se réduit à cette idée simple : si l'on trouve que le mouvement ouvrier organisé est proudhonien, c'est parce que Proudhon est lui-même ouvrier, et que la pensée qu'il met en forme n'est pas sa pensée propre, mais l'idéalisation des pratiques ouvrières. C'est ce qu'implique Annie Kriegel quand elle écrit que Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire sont « enracinés dans la même réalité fondamentale : la classe ouvrière française »¹⁰¹. Le propos est très général, mais il est présent, sous différentes formes, chez de nombreux auteurs. L'affinité entre proudhonisme et mouvement ouvrier serait due à une profonde identité de classe. Evidemment, en l'état, cette hypothèse n'est pas acceptable : en supposant que les idées ne sont que l'expression de la classe de son auteur, elle implique qu'en dernière analyse elles ne font que révéler les positions de classe – rendant la production, la diffusion et l'étude des idées tout à fait superflues.

Cependant, cette hypothèse peut être considérablement affinée, gardant sa puissance explicative sans pour autant réduire les idées aux intérêts de classe. C'est à Pierre Ansart qu'on en doit la formalisation la plus convaincante. Comme on l'a vu, selon lui, Proudhon n'est pas en lien de façon abstraite avec le mouvement ouvrier. Il existe une homologie structurale entre la pensée de Proudhon et certaines structures sociales. Le résultat de sa recherche sur la naissance du proudhonisme est que l'on peut trouver une homologie entre le modèle réel du système des

¹⁰¹ Annie Kriegel, « Le syndicalisme révolutionnaire et Proudhon », in Centre national d'étude des problèmes de sociologie et d'économie européennes. *L'Actualité de Proudhon. Colloque des 24 et 25 novembre 1965*, Bruxelles, Editions de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1967, p. 62-63.

artisanats et des manufactures, en particulier la fabrique de la soie lyonnaise, et le projet de Proudhon. Cette homologie se double d'une homologie des pratiques avec celles du mutuellisme des canuts.

Dans cette perspective, on peut trouver une explication des similitudes entre Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire par une hypothèse nouvelle : le syndicalisme révolutionnaire est proudhonien car il puise aux mêmes sources que Proudhon : une certaine pratique ouvrière, née dans des fractions déterminées de la classe ouvrière au XIX^e siècle. Il n'y a pas simplement rencontre, car des filiations existent bien : simplement, Proudhon n'est pas le père du syndicalisme révolutionnaire, il en serait plutôt le cousin, venant d'une source commune – la pratique de certains milieux ouvriers. Cette hypothèse peut s'autoriser d'un argument de poids : le rôle joué par les ouvriers de métier, plutôt que par le prolétariat industriel, dans l'histoire du mouvement ouvrier au XIX^e siècle, y compris dans la création du syndicalisme révolutionnaire¹⁰². C'est d'autant plus vrai pour les militants libertaires, que Manfredonia décrit comme « issus de ce même milieu social fait de petits artisans à l'esprit individualiste, sûrs de leur métier comme de leurs droits, qui avait alimenté des générations entières de militants proudhoniens. »¹⁰³

Cette hypothèse permet donc de rendre compte des similitudes entre le syndicalisme révolutionnaire et Proudhon, mais aussi des ressemblances moindres avec d'autres pensées (Louis Blanc, Cabet, etc.), qui puisent à d'autres sources que les pratiques ouvrières. Sa grande force est qu'elle n'a aucun besoin, pour être prouvée, d'établir un lien direct entre Proudhon et les fondateurs de la CGT, ou au contraire de rejeter leur proximité du côté de la simple coïncidence : il suffit de prouver qu'ils ont comme origine

¹⁰² Bernard H. Moss, *Aux origines du mouvement ouvrier français : le socialisme des ouvriers de métier, 1830-1914*, trad. Michel Cordillot, Paris, les Belles lettres, 1985.

¹⁰³ Gaetano Manfredonia, *art. cit.*, p. 54.

commune l'expérience des ouvriers de métier organisés en ateliers.

3.2. Le moment proudhonien

Cependant, ce qui fait la force de cette hypothèse est aussi l'une de ses principales faiblesses : la raison pour laquelle il n'est pas besoin de prouver d'influence directe est que, puisqu'ils ont la même origine, la pensée proudhonienne et le syndicalisme révolutionnaire ont des trajectoires entièrement indépendantes. En cela, à partir d'un postulat différent, l'explication sociologique arrive au même point que l'hypothèse de la rencontre : l'existence de Proudhon et de son œuvre n'ont eu en définitive aucune influence sur le mouvement ouvrier français et sur la création du syndicalisme révolutionnaire. Si leur proximité ne relève pas d'une rencontre, mais bien d'une filiation commune, leur cousinage n'a aucune importance. La conception sous-jacente à l'explication sociologique est donc celle d'une indépendance complète entre le monde de l'organisation ouvrière et le monde de la pensée, ou plus exactement d'une influence qui ne peut avoir lieu que dans un seul sens, de l'organisation pratique vers la pensée socialiste, et non l'inverse.

Sans qu'il soit possible de trancher ce débat épistémologique, on peut néanmoins noter que cette séparation va à l'encontre des résultats de l'histoire contemporaine de la classe ouvrière. L'idée selon laquelle la classe ouvrière se trouverait construite et s'organiserait de façon indépendante du monde des idées et de la politique se trouve en effet battue en brèche dès lors que l'on s'intéresse à l'histoire de cette classe au-delà de ses seuls aspects économiques. Comme E. P. Thompson l'a montré pour l'Angleterre¹⁰⁴ et William Sewell pour la France¹⁰⁵, la classe

¹⁰⁴ Edward Palmer Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. Gilles Dauvé, Mireille Golaszewski et Marie-Noëlle Thibault, Paris, Gallimard le Seuil, 1988.

ouvrière est aussi une construction politique : elle naît, dans différents contextes nationaux, de la rencontre entre des pratiques de travail – et les formes de sociabilités qui leur sont alors attachées – et un vocabulaire politique hérité des Lumières et des révolutions du XVIII^e siècle. Dans le cas français, le processus de constitution de la classe ouvrière, c'est-à-dire d'un groupe social qui se pense comme unifié, caractérisé par une activité commune, le travail, et animé des mêmes valeurs, est un processus largement politique – marqué par la révolution de 1830, l'apparition d'une presse et d'associations ouvrières, la révolution de 1848, l'expérience de la Commission du Luxembourg, du Comité des ouvriers de la Seine... Au cours de ce processus, le poids des penseurs ne saurait être sous-estimé, qu'il s'agisse des saint-simoniens, des républicains, des socialistes, etc. Le mouvement ouvrier naît largement d'une rencontre entre deux mondes. Dès lors, postuler que le syndicalisme révolutionnaire n'hérite d'aucune manière des penseurs socialistes – en l'occurrence de Proudhon – semble peu convaincant.

L'hypothèse d'un moment proudhonien prend le contre-pied de ce postulat. Tout en refusant, comme dans l'explication sociologique, de se laisser enfermer dans l'alternative entre rencontre et filiation, cette hypothèse confère à la pensée politique un rôle déterminant. En résumé, il s'agit de saisir non pas l'influence de Proudhon sur la construction du syndicalisme révolutionnaire, mais sur la classe ouvrière française elle-même. L'hypothèse du moment proudhonien est que Proudhon offre aux ouvriers français des solutions pour penser leur action après l'échec de l'insurrection de juin. En effet, il se trouve alors dans une position privilégiée qui lui permet de faire connaître sa pensée : la plupart des autres chefs socialistes ont été victimes de la répression, le gouvernementalisme républicain a échoué, Proudhon a un réel poids dans les journaux ouvriers, il mène le

¹⁰⁵ William Hamilton Sewell, *Gens de métier et révolutions : le langage du travail, de l'Ancien régime à 1848*, trad. Jean-Michel Denis, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

combat de la candidature de Raspail aux élections de décembre 1848, il conduit l'expérience de la Banque du Peuple avec les délégués ouvriers avant son emprisonnement en 1849, il a accès à une tribune nationale par sa position de député, il est considéré par les conservateurs comme leur adversaire principal... Tous ces facteurs s'agrègent pour donner à Proudhon une réelle audience dans une classe ouvrière en construction, déstabilisée dans son identité politique même par l'insurrection de juin et par sa répression.

Dès lors, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on retrouve Proudhon dans la création du syndicalisme révolutionnaire, plusieurs décennies après : il a influencé non pas le syndicalisme, mais bien la classe ouvrière elle-même. Il ne s'agit ni de filiation, ni de rencontre, mais d'un processus croisé de construction idéale des pratiques ouvrières et de construction sociale des théories politiques socialistes. L'idée est la suivante : à certains moments du processus de construction de la classe ouvrière, ses pratiques font l'objet d'une réflexivité, d'une systématisation et d'une formalisation quasi-juridique, qui peuvent emprunter des outils théoriques et conceptuels extérieurs à la tradition ouvrière. Une première formalisation a lieu en 1830-1834, à laquelle Proudhon est étranger. Mais il découvre à Lyon puis à Paris cette classe ouvrière déjà mise en forme, composée d'individus qui pensent appartenir à une classe capable d'agir comme un sujet politique, ayant adopté un nouveau langage, une nouvelle manière de formuler leurs pratiques et leurs revendications traditionnelles. Suite à l'épreuve de juin 1848, Proudhon participe à la reconstitution de la classe ouvrière, d'un nouveau formalisme qui débouche ensuite sur un ensemble de pratiques sinon nouvelles, du moins entièrement repensées, grâce aux outils conceptuels apportées notamment par Proudhon (coopération économique, refus de l'Etat et du jeu politique, autonomie par rapport à la bourgeoisie). Avec l'apparition de l'Internationale, puis du syndicalisme révolutionnaire, c'est un troisième temps de la construction de la classe ouvrière qui a lieu, par idéalisation des

pratiques existantes... mais qui sont elles-mêmes marquées par l'influence de Proudhon, au moins dans la façon dont elles se trouvent formulées. Cette nouvelle formalisation n'est pas la reproduction de la précédente, d'où des divergences réelles avec Proudhon ; mais elle travaille une matière, la coutume ouvrière, qui a déjà été marquée par le proudhonisme, d'où les similitudes frappantes. C'est cela, l'hypothèse du moment proudhonien : la diffusion large de pratiques ouvrières préexistantes, mais formalisées en partie, au sein de la classe ouvrière, à l'aide du vocabulaire et des idées de Proudhon, à l'exclusion d'autres possibilités (soumission au pouvoir politique, refus de conflictualité, appui sur le capital...).

3.3. Un programme de recherche

Reste à prouver cette hypothèse. Si elle a le privilège de dépasser l'alternative rencontre/filiation, de ne pas naturaliser la classe ouvrière, et de penser l'interaction entre pratiques ouvrières et idées sociales, il faut néanmoins expliquer comment ce moment d'idéalisation proudhonienne a lieu, comment la pensée de Proudhon est récupérée, par qui, quels sont les moyens de sa transmission, etc. Pour cela, il faut aller voir les transformations conceptuelles du vocabulaire ouvrier ; aller chercher la parole ouvrière, notamment les textes par lesquels elle donne à la classe ouvrière une forme organisée, et chercher les traces de Proudhon dans cette formalisation. Il n'est pas besoin de postuler une grande pénétration de Proudhon dans les masses : il suffit de prouver que Proudhon a influencé ceux qui accomplissent ce travail de mise en forme. Il s'agit donc de reprendre, à travers le prisme de Proudhon, le projet de Maxime Leroy sur la coutume ouvrière : étudier les mécanismes quasi-juridiques par lesquels la classe ouvrière s'organise, et y chercher les lieux de l'influence directe de Proudhon. On pourra ensuite voir la façon dont le syndicalisme révolutionnaire vient justement révolutionner ces coutumes, donner de nouvelles formalisations, pour faire la part

de la filiation proudhonienne et de la création de pratiques inédites.

Ce qui est important, c'est de bien saisir que ce que le syndicalisme révolutionnaire met en forme, ce ne sont pas des pratiques pures, celles qui relèveraient de « la » classe ouvrière, mais des expériences qui se sont formalisées et répandues parmi les ouvriers à partir de leur rencontre avec Proudhon, après 1848, qui met en mot les habitudes d'une certaine classe ouvrière, et les présente comme les bonnes et vraies pratiques. Les ouvriers des années 1850-70 ont une conscience de classe réflexive, dans la construction de laquelle Proudhon a joué un rôle véritable. Et c'est cette conscience de classe que le syndicalisme révolutionnaire systématise et met en forme. En définitive, adopter l'hypothèse du moment proudhonien, c'est refuser de trancher entre la filiation et la rencontre, non pour mettre fin au débat, mais bien pour ouvrir de nouvelles recherches, centrées sur l'interaction entre pratiques ouvrières et pensée socialiste. Un programme qui, par son « idéo-réalisme », esquisse peut-être la voie d'une recherche proudhonienne sur l'histoire du proudhonisme.

La tentation anarchiste

Michel Herland
Université des Antilles et de la Guyane
CEREGMIA

« Quand la vie politique et l'existence domestique seront identifiées ; quand par la solution des problèmes économiques, les intérêts sociaux et individuels seront en équilibre et solidaires, il est évident que toute contrainte ayant disparu, nous serons en pleine liberté ou anarchie »¹⁰⁶.

« L'État cessant d'être la providence, l'éducateur, le régulateur de la société, renonçant à tout pouvoir répressif, et tombant au rôle subalterne que lui assigne Proudhon, ne sera plus qu'un simple bureau d'affaires, une sorte de comptoir central au service de la société »¹⁰⁷.

Introduction

Les critiques envers les démocraties réelles sont récurrentes. Tantôt on leur reproche de trahir la volonté populaire, tantôt au

¹⁰⁶ Lettre à M*** (20.8.1864), in Proudhon, P.-J., *Mémoires sur ma vie* – textes ordonnés et présentés par Bernard Voyenne, Paris, La Découverte-Maspéro, 1983, p. 171.

¹⁰⁷ Bakounine, « Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme » (1867), in *Œuvres I* et in Bakounine, *La Liberté*, choix de textes par François Munoz, Paris, Pauvert 1965, p. 69. Nous indiquerons désormais les références tirées de Bakounine, 1965 simplement par / suivi du numéro de la page. Soit ici : / p. 69.

contraire on leur reproche d'être trop soucieuses de l'opinion. Ces critiques sont aussi vieilles que la démocratie. Rappelons que, chez Platon, loin d'être « le moins mauvais de tous les régimes possibles », selon la formule consacrée, la démocratie est le pire de tous dans la mesure où « l'autorité est émiettée entre un grand nombre d'individus »¹⁰⁸. Platon comme bien d'autres après lui défendait pour sa part l'idée d'une monarchie éclairée par « l'art royal de l'élevage ». Le modèle monarchique demeura dominant jusqu'au XVIIIe siècle. En France, on peut citer parmi ses plus célèbres partisans un humaniste de la Renaissance comme Bodin ou un penseur des Lumières comme Montesquieu¹⁰⁹. Ainsi le modèle démocratique qui nous paraît aujourd'hui comme une évidence a-t-il mis du temps à s'imposer. Et encore Rousseau, l'un de ses premiers défenseurs, éprouvait-il le besoin d'introduire dans sa république un « législateur », « instituteur » et instituteur du peuple¹¹⁰.

De ce point de vue, les anarchistes peuvent se ranger dans deux catégories. Les premiers que l'on peut dire « négatifs » accordent une valeur absolue à l'individu. Ce faisant, ils refusent totalement la politique. Max Stirner et, de nos jours, les libertariens de droite, se rangent dans cette première catégorie. Au contraire les anarchistes « positifs », auxquels nous nous intéresserons ici, comme Proudhon et son disciple Bakounine, proposent de supprimer l'État tel que nous le connaissons mais non la démocratie (la souveraineté du peuple) qu'ils veulent transformer

¹⁰⁸ Platon, *Le Politique*, 303-a. L'auteur considère ici les régimes « réglés », « soumis au joug de bonnes règles écrites ». Il reconnaît que la démocratie devient préférable, au moins à court terme, lorsque que les gouvernements ne respectent pas les lois, puisque la monarchie et l'aristocratie basculent alors immédiatement dans le despotisme. Mais les peuples démocratiques ne sont pas selon lui promis à un meilleur sort à plus long terme. Cf. là-dessus Platon, *La République*, VIII.

¹⁰⁹ Bodin, J., *Les Six Livres de la République*, 1576 ; Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, 1748.

¹¹⁰ Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, 1762, II, 8.

en une fédération où le pouvoir irait de « bas en haut » et non plus de haut en bas.

Il y a plus que des nuances dans les projets de Proudhon et de Bakounine et, à vrai dire, aucun des deux ne voyait dans l'anarchie la solution pratique immédiate du problème politique. Néanmoins ils se retrouvent dans leurs attaques contre l'État tel qu'ils le connaissaient et contre les systèmes représentatifs. C'est donc par cette critique qu'il convient de commencer (1) avant de rentrer dans l'examen de leurs conceptions particulières de l'anarchie (2).

1. « L'ÉTAT C'EST LE MAL »¹¹¹

1.1 L'État au service de la classe dominante

Dès le premier *Mémoire sur la propriété*, dès 1840 donc, Proudhon faisait entrevoir que la solution du problème social reposait sur quelque chose qu'il nommait déjà « anarchie » : « Anarchie, absence de maître, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours. » C'est que en effet, ajoutait-t-il un peu plus loin, « le gouvernement de l'homme par l'homme, sous quelque nom qu'il se déguise, est oppression »¹¹².

« Gouvernement » est à prendre ici à un sens très large, aussi bien économique que politique : le peuple est soumis à une double

¹¹¹ Bakounine, « Dieu et l'État » (fragment, 1871-a), *Œuvres I* / p. 41.

¹¹² Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (Premier Mémoire, 1840), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 300 et 308. La formule sera reprise avec encore plus de vigueur dans les *Confessions d'un révolutionnaire* : « Nous n'admettons pas plus le gouvernement de l'homme par l'homme que l'exploitation de l'homme par l'homme » (*Les Confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de février* (1849-a), in *Œuvres complètes de P. J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1929, p. 62).

autorité : privée, celle des patrons, et publique, celle des autorités légales. Les partis bourgeois ont beau mettre en avant la liberté et l'égalité, la politique est en réalité au service de leurs privilèges. Proudhon se fera encore plus précis là-dessus par la suite, par exemple dans les *Contradictions économiques* : « Le pouvoir, instrument de la puissance collective, créé dans la société pour servir de médiateur entre le travail et le privilège, se trouve enchaîné fatalement au capital et dirigé contre le prolétariat »¹¹³.

Le thème sera constamment repris, comme dans *De la Justice* : « Le gouvernement... est étranger au droit, indifférent à toute idée morale ; c'est un instrument de force »¹¹⁴. Ou encore, dans le *Principe fédératif* : « Toujours le drapeau de la liberté a servi à abriter le despotisme ; toujours les classes privilégiées se sont entourées, dans l'intérêt même de leurs privilèges, d'institutions libérales et égalitaires ; toujours les partis ont menti à leur programme, etc. »¹¹⁵.

La thèse suivant laquelle l'État est au service de la classe dominante est généralement attribuée à Marx. On voit qu'elle était déjà en germe chez Proudhon. Marx, il est vrai, se fera plus précis. En particulier dans le *Manifeste communiste* qui contient des formules que beaucoup connaissent par cœur : « Le pouvoir politique... est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression

¹¹³ Proudhon, P.-J., *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), in Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie de la misère*, Karl Marx, *Misère de la philosophie annotée par P.-J. Proudhon*, Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1983, vol. I, p. 313.

¹¹⁴ Proudhon, P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858) in Ansart, P., *Proudhon – Textes et débats*, Paris, Librairie générale française, 1984, p. 138.

¹¹⁵ Proudhon, P.-J., *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863) in *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1959, p. 307.

d'une autre »¹¹⁶, et donc, plus spécifiquement en ce qui concerne la société capitaliste, « le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires de toute la classe bourgeoise »¹¹⁷.

On peut noter ici un usage par Marx du mot « anarchie » au sens de « libéralisme » (à prendre ici encore à ses deux acceptions : économique et politique). On le trouve dans un passage de la *Sainte-Famille*, le premier livre publié de Marx¹¹⁸, antérieur de trois années au *Manifeste*.

« L'*anarchie* est la loi de la société bourgeoise émancipée des privilèges hiérarchisants, et l'*anarchie de la société bourgeoise* est le fondement de l'ordre public moderne, tout comme l'ordre public est pour sa part la garantie de cette anarchie. Si opposés qu'elles soient, elles dépendent néanmoins l'une de l'autre. »¹¹⁹.

Le critique le plus virulent de l'État est sans doute Bakounine et ce n'est pas par hasard qu'on lui accole plus facilement qu'à Proudhon le qualificatif d'anarchiste.

« L'État c'est le mal, mais un mal historiquement nécessaire, aussi nécessaire dans le passé que le sera tôt ou tard son extinction complète... L'État n'est point la société, il n'en est qu'une forme historique aussi brutale qu'abstraite »¹²⁰. « L'Eglise et L'État... n'existent que pour l'intérêt particulier des classes privilégiées »¹²¹.

¹¹⁶ Engels, F. et Marx, K., *Manifeste du parti communiste* (1848) in Marx K., *Œuvres I – Economie*, Paris, Gallimard, 1965, p. 182.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹¹⁸ Bien que signée également par Engels, la *Sainte Famille* est presque intégralement de la plume de Marx.

¹¹⁹ Engels, F. et Marx, K., *La Sainte Famille* (1845), in Marx, *Œuvres III – Philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 555-556.

¹²⁰ Bakounine, « Dieu et l'État », art. cit. / p. 41.

¹²¹ Bakounine, « Protestation de l'Alliance » (1871-b), *Œuvres VI* / p. 44.

Inutile de préciser que cette thèse demeure aujourd'hui plus que jamais d'actualité. La phase néolibérale dans laquelle nous nous trouvons l'illustre en effet jusqu'à la caricature. Rarement, dans le monde occidental, l'État aura autant pesé pour conforter la domination des capitalistes sur les salariés. L'absence de confiance des peuples de nos pays envers la (et les) politique(s) ne s'explique pas autrement.

1.2. La classe politique

La critique anarchiste de l'État préfigure les analyses plus récentes de la démocratie représentative mettant en avant l'existence d'une classe ayant fait de la politique un métier, qui a confisqué la démocratie à son profit et qui entend se maintenir à tout prix au pouvoir. Bakounine dénonçait déjà cet aspect des choses.

« Tout gouvernement a une double tendance, un double but. Son premier et principal but, son but avoué, consiste à préserver et à renforcer l'État, la civilisation et l'ordre civil, c'est-à-dire la domination systématique et légalisée de la classe dirigeante sur le peuple exploité. L'autre but est tout aussi important aux yeux du gouvernement, quoi qu'il soit moins ouvertement et moins volontiers avoué, c'est la conservation de ses propres et exclusifs avantages gouvernementaux et le maintien de son personnel »¹²².

Au-delà de la simple conservation de ses prérogatives, l'État tend à étendre sans cesse son domaine, comme le notait Proudhon : « les attributions de l'État grandissent continuellement aux dépens de l'initiative individuelle, corporative, communale et sociale »¹²³.

¹²² Bakounine, « Lettres à un Français sur la crise actuelle » (1870-a), *Œuvres IV* / p. 302.

¹²³ Proudhon, P.-J., *De la capacité politique de la classe ouvrière* (1865) in Ansart, P., *op. cit.*, p. 140. De même dans le *Principe fédératif* : « Tout occupé de se soutenir, d'augmenter ses prérogatives, de multiplier ses

On sait que Bakounine s'est violemment opposé à Marx sur la question de la conquête du pouvoir. Selon Marx celle-ci passait nécessairement par la prise de l'État. Il fallait donc que les prolétaires s'organisent en partis politiques dans le cadre national et qu'ils attendent le moment opportun pour un coup révolutionnaire qui leur permettrait de s'emparer de l'appareil d'État et d'instaurer la dictature du prolétariat. Pour Bakounine et les fédéralistes il n'en était pas question. La scission de l'Internationale (A.I.T. : « Association Internationale des Travailleurs ») s'effectuera d'ailleurs sur cette base en 1872. L'une des raisons mise en avant dans la résolution du congrès international fédéraliste (tendance Bakounine), en 1872, est justement qu'il est contradictoire de vouloir compter sur un « pouvoir soi-disant provisoire et révolutionnaire » pour supprimer l'État, puisque cela reviendrait pour lui à s'auto-détruire. L'année suivante, Bakounine précisera d'ailleurs : « Aucune dictature ne peut avoir d'autre objet que de se perpétuer... La liberté ne peut être créée que par la liberté »¹²⁴.

Déjà en 1869, au moment où se nouait le conflit avec Marx, il avait dénoncé le danger de voir émerger des politiciens parmi les ouvriers. Car ceux-ci, selon lui, ne manqueraient pas d'acquérir rapidement les *habitus* des professionnels de la politique.

« Mais, dira-t-on, les travailleurs... n'enverront plus des bourgeois dans les assemblées..., ils enverront de simples ouvriers... Savez-vous ce qui en résultera ? C'est que des ouvriers députés, transportés dans des conditions d'existence bourgeoises et dans une atmosphère d'idées politiques toutes bourgeoises, cessant d'être des travailleurs pour devenir des hommes d'État, deviendront des bourgeois... Car

services et de grossir son budget, le Pouvoir perd son véritable rôle, tombe dans l'autocratie et l'immobilisme », *op. cit.*, p. 329).

¹²⁴ Bakounine, *Étatisme et anarchisme* (1873) / p. 237.

les hommes ne font pas les positions, ce sont les positions, au contraire, qui font les hommes »¹²⁵.

1.3. Le peuple

« Le suffrage universel est la contre-révolution » a écrit Proudhon¹²⁶. Il entendait par là que le peuple était aisément manipulable, raison pour laquelle les élites politiques qui – bien souvent – défendent des intérêts contraires aux siens, peuvent se maintenir au pouvoir. Il ne suffit pas en effet d’avoir obtenu le droit de vote pour s’en servir utilement. Tel est en tout cas le constat de Proudhon en 1849 : « Comment le suffrage parviendrait-il à manifester la pensée du peuple, quand le peuple est divisé, par l’inégalité des fortunes, en classes subordonnées les unes aux autres, votant par servilité ou par haine ? »¹²⁷. Constat renouvelé en 1865 : « les classes ouvrières... ne sont pas encore parvenues à déduire... une politique appropriée : témoin leur vote commun avec la bourgeoisie, témoins les préjugés politiques de toute sorte, auxquels elles obéissent »¹²⁸.

L’impuissance du peuple à faire valoir ses intérêts s’explique évidemment par un défaut d’éducation mais ce n’est pas la seule

¹²⁵ Bakounine, « Politique de l’Internationale » (1869-c), *Œuvres V* / p. 221.

¹²⁶ Cité in Bakounine, « L’Empire knouto-germanique et la Révolution sociale » (1870-71), *Œuvres II* / p. 220, d’après les *Idées révolutionnaires* de Proudhon (1849-b).

¹²⁷ Proudhon, P.-J., *Les Confessions d’un révolutionnaire pour servir à l’histoire de la Révolution de février* (1849-a) in *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1929, p. 229.

¹²⁸ Proudhon, P.-J., *Capacité politique...*, op. cit., in Bordet, G., « Peuple, pouvoirs et libertés dans *De la capacité politique des classes ouvrières* de P.-J. Proudhon », in *P.-J. Proudhon – Pouvoirs et libertés*, Actes du colloque de la Société P.-J. Proudhon (Paris et Besançon, 1987), Paris, Société P.-J. Proudhon, 1989. (Ce qui n’empêche pas Proudhon de compter sur le suffrage universel, aux mains d’un peuple enfin éclairé, pour instaurer la société future qui combinera l’ordre et la liberté - cf. *infra*).

raison. S'informer prend du temps, or les classes populaires, surtout au XIXe siècle, n'avaient guère de temps disponible.

La durée du travail

Au début du XIXe siècle, on estime que les ouvriers étaient présents sur leur lieu de travail de 15 à 16 heures par jour, six jours par semaine, soit 4500 heures par an, pour une durée effective du travail de 3500 heures par an. Ce dernier chiffre est à comparer à moins de 2000 heures dans les sociétés antérieures à la révolution industrielle et environ 1650 heures de nos jours.

La première loi réglementant le travail des enfants date en France de 1841 (interdiction du travail des enfants de moins de huit ans, durée maximale quotidienne fixée à huit heures entre 8 et 12 ans, douze heures entre douze et seize ans) mais ce n'est qu'en 1906 que la durée quotidienne sera fixée à 10 heures pour les adultes (reprenant une mesure de la Révolution de 1848), six jours sur sept. En 1919, elle sera réduite à huit heures¹²⁹.

Bakounine montre ainsi, sur l'exemple de la Suisse, que le suffrage universel ne saurait garantir une représentation équitable des classes populaires.

« Une fois le suffrage universel établi, on crut avoir assuré la liberté des populations. Eh bien, ce fut une grande illusion... En Suisse, comme partout, quelques égalitaires que soient nos constitutions politiques, c'est la bourgeoisie qui gouverne, et c'est le peuple des travailleurs, y compris les paysans, qui obéit à ses lois. Le peuple n'a ni le loisir ni l'instruction nécessaires pour s'occuper du

¹²⁹ Cf. Brasseul J., *Histoire des faits économiques (2) – De la révolution industrielle à la Première Guerre mondiale*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 1998 et Cahuc, P. et Granier, P. (dir.), *La Réduction du temps de travail – Une solution pour l'emploi ?*, Paris, Economica, 1997.

gouvernement. La bourgeoisie, possédant l'un et l'autre, en a, non le droit, mais le privilège exclusif »¹³⁰.

Au siècle suivant, les critiques de l'idée suivant laquelle la démocratie permettrait l'émergence d'une volonté générale se sont multipliées. C'était le cas de Max Weber, par exemple, au moins lorsqu'il s'exprimait en privé : « Des notions telles que volonté du peuple, vraie volonté du peuple n'existent plus pour moi depuis longtemps. Ce sont des fictions »¹³¹. Schumpeter, pour sa part, ne s'est pas contenté de décrire la volonté des citoyens comme « un ramassis confus de vagues impulsions mollement rattachées à des slogans tout faits et à des impressions erronées »¹³², il expliquait pourquoi les citoyens (d'un grand pays en tout cas) n'étaient pas incités à se faire une opinion éclairée en matière politique.

« Le citoyen est membre d'une commission incapable de fonctionner, la commission constituée par le peuple entier, et c'est pourquoi il consacre moins d'effort discipliné à maîtriser un problème politique qu'il n'en dépense au cours d'une partie de bridge ou de belote.»¹³³

Le raisonnement est devenu classique en économie publique. Nous nous intéressons aux décisions dans les matières sur lesquelles nos décisions peuvent avoir un effet. Or une personne ordinaire qui voudrait présenter son propre programme politique n'aurait aucune chance de le faire entendre – et *a fortiori* accepter – par un nombre suffisant de ses concitoyens. La politique est un métier qui suppose un investissement au moins égal à la plupart

¹³⁰ Bakounine, « Les Ours de Berne et l'Ours de Saint-Pétersbourg » (1870-d), *Œuvres II* / p. 216.

¹³¹ Lettre à Roberto Michels (1908) citée in Rosanvallon, P., *La Démocratie inachevée* (2000), Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2003, p. 559-560.

¹³² Schumpeter, J., *Capitalisme, socialisme et démocratie* (1942-1946), Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 1974, p. 345.

¹³³ *Ibid.*, p. 356.

des autres métiers. Le militant de base, qui fait de la politique en plus de son activité principale, restera toujours en situation subordonnée par rapport à ceux qui s’y consacrent à temps plein. D’où la définition célèbre qu’a donnée Schumpeter de la démocratie :

« La méthode démocratique est le système institutionnel, aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l’issue d’une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple. »¹³⁴

On comprend, dès lors, que « la volonté du peuple [soit] le produit, non pas la force motrice, de l’action politique »¹³⁵ et que « les questions dont dépend le sort du peuple [soient] normalement soulevées et décidées en dehors de lui »¹³⁶. Il y a ainsi d’un côté des « entrepreneurs politiques » qui établissent les programmes et, une fois élus, prennent les décisions ; d’un autre côté les citoyens qui se contentent de voter, sans avoir en général consacré le temps et l’énergie nécessaires pour s’informer convenablement.

Une fois les élections passées il n’y a plus de peuple souverain. Le gouvernement et/ou l’assemblée des représentants gouvernent. Si les décisions prises sont contraires à celles pour lesquelles les citoyens ont voté, ces derniers ne peuvent guère réagir. Tout au plus pourront-ils changer la majorité politique lors des élections suivantes. Encore faut-il qu’une véritable alternative politique existe, ce qui ne fut guère le cas – soit dit en passant – dans un pays comme la France au cours des dernières décennies, puisque la gauche et la droite ont poursuivi des politiques conformes, pour l’essentiel, à « la pensée unique ».

¹³⁴ *Id.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 358.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 360.

Nietzsche, avec sa clairvoyance habituelle, n'avait pas tort de proclamer par la bouche de Zarathoustra : « L'État est le plus froid des monstres froids. Il ment farouchement ; et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : 'Moi, l'État, je suis le peuple' »¹³⁷.

2. « UNE LIQUIDATION GRANDIOSE DE L'ÉTAT »¹³⁸

Proudhon est sans conteste le premier auteur qui voit l'anarchie comme la destination finale de l'évolution politique, non seulement un idéal mais la figure de l'avenir, « la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours. »¹³⁹ Cependant ce mot « anarchie » signifie seulement la fin des gouvernements tels que nous les connaissons, avec leurs armées de fonctionnaires, les divers « appareils idéologiques »¹⁴⁰ et toutes les autorités qui, au nom de l'État, brident nos libertés. L'anarchie n'est certes pas à prendre au sens de désordre : « La politique est la science de la liberté : le gouvernement de l'homme par l'homme, sous quelque nom qu'il se déguise, est oppression ; la plus haute perfection de la société se trouve dans l'union de l'ordre et de l'anarchie »¹⁴¹.

Même remarque chez Bakounine : « Qu'on ne pense pas que je veuille plaider la cause de l'absolue anarchie... Tout ce qui est et

¹³⁷ Nietzsche, F., « De la nouvelle idole », *Ainsi parlait Zarathoustra, I* (1883), in *Nietzsche*, Paris, Flammarion, « Le Monde de la philosophie », 2008.

¹³⁸ Bakounine, *Oeuvres IV*, p. 198, in Marc-Lipiansky, A., *Le Fédéralisme de Bakounine*, Nice, Presses d'Europe, 1994, p. 55.

¹³⁹ Cf. *supra*.

¹⁴⁰ Ici on ne peut que renvoyer à l'étude magistrale de Louis Althusser : « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, n° 151, 1970, reprise in Althusser, L., *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976.

¹⁴¹ Proudhon, P.-J., *Premier Mémoire...*, *op. cit.*, p. 308.

tout ce qui est viable se produit dans un certain ordre qui lui est inhérent »¹⁴².

Il n'en reste pas moins, comme le dit encore Proudhon, que l'anarchie est « l'absence de toute contrainte, de toute police, autorité, magistrature, réglementation, etc. »¹⁴³. Plus exactement, chez Proudhon comme chez Bakounine, l'abolition de l'État passe par le fédéralisme. Dans un autre courrier, légèrement postérieur, le premier précisait par exemple que l'anarchie était pour lui « une forme de gouvernement ou constitution... où le principe d'autorité, les institutions de police, les moyens de prévention ou de répression, le fonctionnarisme, l'impôt, etc. se trouvent réduits à leur expression la plus simple ; à plus forte raison, où les formes monarchiques, la haute centralisation, remplacées par les institutions fédératives et les mœurs communales, disparaissent »¹⁴⁴.

2.1. De bas en haut

L'État concentre les pouvoirs les plus importants au sommet, déléguant aux collectivités de base les compétences subalternes. Il fonctionne de haut en bas. Telle est la logique qu'il convient d'inverser.

« Nous concluons aujourd'hui à *l'absolue nécessité de la destruction des États*, ou si l'on veut de leur radicale et complète transformation, dans ce sens que, cessant d'être des puissances centralisatrices et organisées de haut en bas, soit par la violence, soit par l'autorité d'un

¹⁴² Bakounine, « La Question révolutionnaire dans les pays russes et en Pologne » (1868 ?), in Nettlau, Dr. M., *The Life of Michel Bakounin – Michael Bakunin, eine Bibliographie*, Londres, 1896-1900 / p. 242.

¹⁴³ Proudhon, P.-J., Lettre à M. Millet (2.11.1862), in *Mémoires sur ma vie*, textes ordonnés et présentés par Bernard Voyenne, Paris, La Découverte-Maspéro, 1983, p. 171.

¹⁴⁴ Lettre à M*** (20.8.1864), *id.*

principe quelconque, ils se réorganisent, - avec une absolue liberté pour toutes les parties »¹⁴⁵.

Proudhon, voyait la société future comme la généralisation des mœurs communales¹⁴⁶. Or cet accent mis sur la *commune* n'est pas le fait du hasard. Pour nombre de penseurs de la politique, c'est en effet à ce niveau que la démocratie peut s'exercer dans sa forme la plus pure. Bakounine ne manque pas d'insister là-dessus lui aussi.

« Le peuple, qui est forcément ignorant et indifférent... ne sait bien que les choses qui le touchent de très près. Il comprend bien ses intérêts quotidiens, ses affaires de chaque jour... Comme il possède une grande dose d'instinct pratique, il se trompe rarement dans les élections communales, par exemple... c'est pourquoi les élections communales sont partout les meilleures »¹⁴⁷.

Eloge de la politique communale

Il est remarquable de trouver une analyse quasi-identique à peu près au même moment chez un auteur réactionnaire comme Taine¹⁴⁸. On peut lire les propos suivants dans un opuscule qu'il consacrait au suffrage universel en 1872 :

« Si le cercle du département ou même celui de l'arrondissement est trop large pour l'électeur rural, il en est un autre plus étroit, plus proportionné, où son intelligence et son information peuvent agir avec discernement et certitude, je veux dire la commune – Que dans ce cercle restreint il choisisse trois ou quatre hommes connus de lui et les envoie au chef-lieu d'arrondissement ; que ces électeurs du second degré, une fois réunis, lui nomment un

¹⁴⁵ Bakounine, « Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme » (1867), *Œuvres I* / p. 60.

¹⁴⁶ cf. *supra*.

¹⁴⁷ Bakounine, « Les Ours de Berne », art. cit. / p. 217.

¹⁴⁸ Hippolyte Taine (1823-1893), auteur des *Origines de la France contemporaine*, « monument » littéraire en dix volumes dont la publication s'est étagé entre 1875 et 1883.

député. Par ce moyen, le premier moteur de la machine est toujours entre ses mains, c'est encore lui qui donne le branle. Seulement, au lieu de le donner en aveugle, il le donne en homme clairvoyant, et, s'il le veut, il le dirige »¹⁴⁹.

« FÉDÉRATION, du latin *foedus*, génitif *foederis*, c'est-à-dire pacte, contrat, traité, convention, alliance, etc., est une convention par laquelle un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes, un ou plusieurs groupes de communes ou États, s'obligent réciproquement et également les uns envers les autres pour un ou plusieurs objets particuliers, dont la charge incombe spécialement alors et exclusivement aux délégués de la fédération »¹⁵⁰.

Cette définition de la fédération qui est retenue par Proudhon dans le *Principe fédératif* met en lumière un point essentiel : la fédération repose sur des contrats librement négociés. Et Proudhon de préciser, dans une note, qu'il s'agit bien d'« un pacte positif, effectif, qui a été réellement proposé, discuté, voté, adopté, et qui se modifie régulièrement à la volonté des contractants ». Autre précision importante, à la page suivante : « les contractants... se réservent individuellement, en formant le pacte, plus de droits, de liberté, d'autorité, de propriété qu'ils n'en abandonnent. »¹⁵¹ Ce premier énoncé du principe moderne de subsidiarité est affirmé encore plus clairement dans la même page.

« Le contrat de fédération... est essentiellement restreint... Les attributions fédérales ne peuvent jamais excéder en nombre et en réalité celles des autorités communales ou provinciales, de même que celles-ci ne peuvent excéder les droits et prérogatives de l'homme et du citoyen. S'il en était autrement, la commune serait une

¹⁴⁹ Taine, H., *Du Suffrage universel et de la manière de voter*, Paris, Hachette, 1872, p. 40.

¹⁵⁰ Proudhon, P.-J., *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863) in *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1959, p. 318.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 319.

communauté ; la fédération redeviendrait une centralisation monarchique... La république de fédérative deviendrait universelle ; elle serait sur la route du despotisme »¹⁵²

De ces diverses citations ressort une structure comportant trois niveaux de compétence : la commune, la province et la fédération. Bakounine en fera un de ses deux principes obligatoires pour tout régime de liberté, à côté de la subsidiarité :

« Il ne peut y avoir que deux principes obligatoires pour chaque pays. Le premier : c'est que toute organisation doit procéder de bas en haut, de la commune à l'unité centrale du pays, à l'État, par voie de fédération. La seconde : c'est qu'il y ait entre la Commune et l'État au moins un intermédiaire autonome : le département, la région ou la province »¹⁵³.

Chez Proudhon la fédération politique est doublée par la *fédération agricole-industrielle* : « Les industries sont sœurs... Qu'elles se fédèrent donc, non pour s'absorber et se confondre, mais pour se garantir mutuellement les conditions de prospérité qui leur sont communes et dont aucune ne peut s'arroger le monopole »¹⁵⁴.

Le fédéralisme économique est ainsi inséparable, chez Proudhon, du fédéralisme politique. Suivant l'une de ses formules célèbres, « l'Atelier fera disparaître le gouvernement »¹⁵⁵. Or la garantie mutuelle des conditions de la commune prospérité, évoquée dans la citation précédente, soulève un certain nombre de difficultés tant théoriques que pratiques sur lesquelles on ne reviendra pas

¹⁵² *Ibid.*, p. 319-20.

¹⁵³ Bakounine, « Catéchisme révolutionnaire » (1864-67), in Nettlau, *op. cit.* / p. 272.

¹⁵⁴ Proudhon, P.-J., *Principe fédératif...*, *op. cit.*, p. 359.

¹⁵⁵ In Ansart, P., *op. cit.*, p. 161.

ici¹⁵⁶. Il faut néanmoins les mentionner puisque le mutuellisme fait partie du proudhonisme au même titre que le fédéralisme et l'anarchisme.

2.2. Révolution ?

Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution : tel est le titre complet de l'ouvrage de 1863. Pourtant de la révolution il n'est nulle part question dans l'ouvrage, si l'on entend par ce mot un changement brutal de régime. Et de fait Proudhon n'est pas partisan de l'instauration de la fédération par la force. Celle-ci, rappelons-le, doit se mettre en place grâce à des contrats librement consentis. Elle est donc contradictoire avec l'idée même d'une révolution. Comment alors changer le régime ? Dans *De la capacité politique de la classe ouvrière*, Proudhon indique que l'avènement des temps nouveaux devrait se faire pacifiquement grâce aux progrès de la *conscience* ouvrière (aux deux sens d'avoir conscience de quelque chose et d'avoir de la conscience morale).

« Les classes ouvrières réunissent dans les villes et dans les campagnes toutes les aptitudes productrices ; elles ont pour elles le nombre et la force ; elles commencent à avoir la conscience de leur importance sociale. Il faut qu'elles aient pour elles la science, le droit, la justice. Il faut qu'elles s'élèvent à la notion de légalité, considérée comme principe d'action et qu'elles se rendent aptes à la pratique de cette légalité, transformée en levier intellectuel et moral...

Leur force ne sera de la force politique que si elle est de la raison. Il faut que les intérêts vaincus soient forcés de se taire, de s'incliner devant la puissance des idées et du droit. Comment concevoir une résistance qui aurait à se produire contre une masse populaire armée du suffrage universel, devenue capable d'une volonté raisonnée,

¹⁵⁶ Cf. Herland, M., « Le fédéralisme économique : de Proudhon aux 'fédéralistes intégraux' » in Caglio y Conde, J. (dir.), *Le Fédéralisme : le retour ?*, Paris, Société P.-J. Proudhon, 2010.

sachant mettre une idée dans son vote et pouvant formuler ce vote avec des millions de suffrages ? »¹⁵⁷

Autant Proudhon et Bakounine ont pu se ressembler jusqu'ici – ce qui explique pourquoi le second a désigné le premier comme son maître – autant les moyens qu'ils entendaient mettre en œuvre diffèrent. Car Bakounine, lui, n'espère le triomphe de l'anarchie que d'une révolution, ou plutôt d'une apocalypse : « La révolution politique, contemporaine et réellement inséparable de la révolution sociale,... ne sera plus une transformation, mais une liquidation grandiose de l'État »¹⁵⁸. De fait, lorsque Bakounine emploie le terme « anarchie », il a souvent en tête ce moment particulier où l'ordre ancien bascule, avant le triomphe de l'ordre nouveau : « Il faut que l'anarchie, le réveil de la vie spontanée, de toutes les passions locales sur tous les points, soient aussi grands que possible, pour que la révolution soit et reste vivante, réelle, puissante »¹⁵⁹.

Néanmoins, même ce moment de crise n'est pas entièrement spontané. Derrière « l'anarchie apparente d'un soulèvement populaire »¹⁶⁰, il y a tout un travail d'impulsion et de canalisation des initiatives populaires par les syndicalistes révolutionnaires : « Nous devons fomenter, éveiller, déchaîner toutes les passions, nous devons produire l'anarchie, et, pilotes invisibles au milieu de la tempête populaire, nous devons la diriger. »¹⁶¹

Ou encore : « Que doivent donc faire les autorités révolutionnaires... pour étendre et organiser la révolution ? Elles doivent non la faire elles-mêmes... mais la provoquer dans les masses... en suscitant leur organisation autonome de bas en haut,

¹⁵⁷ Proudhon, P.-J., *Capacité politique...*, *op. cit.*, in Bordet, *op. cit.*

¹⁵⁸ Bakounine, Manuscrit rédigé à Marseille (1870-e), *Œuvres IV* / p. 223.

¹⁵⁹ Bakounine, « Lettres à Albert Richard » (1870-b), in Richard, A., *Bakounine et l'Internationale à Lyon – 1868-1870*, Paris, 1896 / p. 247.

¹⁶⁰ Bakounine, « La Question révolutionnaire », *op. cit.* / p. 242

¹⁶¹ Bakounine, « Lettre à Albert Richard », *op. cit.* / p. 247.

travailler en sous-main, à l'aide de l'influence individuelle sur les individus les plus intelligents et les plus influents de chaque localité »¹⁶². Formule pour le moins ambiguë, comme l'était cette autre formule, lapidaire : « Nous ne sommes pas les précepteurs mais les précurseurs du peuple »¹⁶³.

On a vu comment Bakounine s'était opposé à Marx à propos de la création de partis ouvriers. Ce faisant, il s'opposait tout autant à Proudhon. En refusant le jeu de la démocratie parlementaire, pour les raisons qu'on a dites, Bakounine était contraint de prôner la prise du pouvoir par un coup de force.

2.3. Comment concilier ordre et liberté ?

Pour le Proudhon de la maturité, fort éloigné de l'égalitariste des débuts, le maintien de la propriété privée était la seule garantie efficace de la liberté individuelle. Rien de tel chez Bakounine puisqu'il prônait la propriété collective des moyens de production. À l'« anarchisme de droite » de Proudhon s'oppose ainsi l'« anarchisme de gauche » de son infidèle disciple.

« Nous entendons que le capital, aussi bien que la terre, en un mot tous les instruments et toutes les matières premières du travail, cessent d'être transmissibles par le droit d'héritage, deviennent à tout jamais la propriété collective de toutes les associations productives ? »¹⁶⁴

L'héritage, autre que « l'héritage sentimental des objets de mince valeur », est donc proscrit. Autres mesures radicales :

¹⁶² Bakounine, « Lettres à un Français sur la crise actuelle » (1870-a), *Œuvres IV* / p. 241-242.

¹⁶³ Bakounine, *À mes Amis Russes et Polonais* (brochure en français), Leipzig, 1862 / p. 259.

¹⁶⁴ Bakounine, « Rapport de la commission sur la question de l'héritage, adopté par l'assemblée générale des sections de Genève », 1869-d, *Œuvres V* / p. 261-262.

« l'égalisation des droits de la femme avec ceux de l'homme »¹⁶⁵ ; l'abolition des mariages civils et religieux au profit du « mariage libre » ; les enfants seront confiés à la garde de leurs parents « sous la tutelle et sous le contrôle suprême de la société de la société »¹⁶⁶ ; la société prendra en charge « tous les frais de développement physique, moral et intellectuel de tous les enfants des deux sexes »¹⁶⁷.

Le gouffre entre l'auteur du *Catéchisme révolutionnaire* et un Proudhon qui demeure très attaché aux valeurs familiales et se montre à l'occasion quelque peu misogyne est ici béant. Il l'est sans doute moins concernant d'autres libertés individuelles. Par exemple les libertés d'opinion et d'association que Bakounine décrète « absolues ».

« Liberté illimitée de toute sorte de propagande par le discours, par la presse, dans les réunions publiques et privées, sans autre frein à cette liberté que la puissance salutaire naturelle de l'opinion publique. Liberté absolue d'association sans excepter celles qui par leur objet seront ou paraîtront immorales et même celles qui auront pour objet la corruption et la destruction de la liberté individuelle et publique. La liberté ne peut et ne doit se défendre que par la liberté »¹⁶⁸.

Proudhon, s'il n'aurait sans doute pas renié de tels propos, refusait pourtant l'Absolu par principe : « Mon originalité comme penseur, si je puis m'en attribuer quelque'une, c'est que j'affirme résolument, irrévocablement, en tout et partout, le *Progrès*, et que je nie, non moins résolument, en tout et partout l'*Absolu*... J'allais devant moi... regardant la charité, la fraternité, le travail attrayant, l'émancipation de la femme, le gouvernement légitime,

¹⁶⁵ Bakounine, « Notre programme », 1870-73, in Maximoff, G. P., *The Political Philosophy of Bakounin – Scientific Anarchism*, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1953 / p. 265.

¹⁶⁶ Bakounine, « Catéchisme révolutionnaire », *op. cit.*, / p. 267.

¹⁶⁷ Bakounine, « Rapport sur l'héritage... », *op. cit.*, / p. 262-263.

¹⁶⁸ Bakounine, « Catéchisme révolutionnaire », *op. cit.* / p. 268.

le droit divin, le parfait amour et le bonheur, comme des travestissements de l'*Absolu* »¹⁶⁹.

Communiste à l'égard des moyens de production, Bakounine ne s'en montrait pas moins libertaire concernant le travail. Certes, avec l'héritage les rentiers sont appelés à disparaître. Cela ne signifie pas nécessairement que tous doivent se plier à la discipline du travail. Comme un Van Parijs aujourd'hui¹⁷⁰, toujours dans le *Catéchisme révolutionnaire*, Bakounine considérait que la liberté ne serait pas complète si elle n'incluait pas le droit à l'oisiveté. Une sanction, néanmoins, était prévue contre ceux qui feraient ce choix-là.

« Liberté de vivre soit honnêtement par son propre travail, soit en exploitant honteusement la charité ou la confiance privée, pourvu que cette charité et cette confiance soient volontaires et ne lui soient prodiguées que par des individus majeurs... Le travail devant être la base de tous les droits politiques, la société, dans ses communes, provinces et nations, pourra en priver tous les individus majeurs qui n'étant ni invalides, ni malades, ni vieillards, vivront aux frais de la charité publique ou privée avec l'obligation de les restituer aussitôt qu'ils commenceront à vivre de leur propre travail »¹⁷¹.

La liberté selon Bakounine englobe donc celle de refuser d'être un membre à part entière de la société, quitte à ne pouvoir plus rien lui demander. Ce principe va très loin puisqu'il est aussi valable pour n'importe quelle commune pourtant englobée dans le territoire d'une fédération¹⁷², qui peut s'abstenir d'en faire partie.

¹⁶⁹ Proudhon, P.-J., *Philosophie du Progrès* (1853), in Voyenne, *op. cit.*, p. 194-197.

¹⁷⁰ Cf. Van Parijs, Ph., *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford, Oxford University Press, 1995 et Herland, M., *Lettres sur la Justice sociale à un ami de l'humanité*, Paris, Le Manuscrit, 2006, lettre 8.

¹⁷¹ Bakounine, « Catéchisme révolutionnaire », *op. cit.* / p. 268-269.

¹⁷² « Les principes fondamentaux [de] la charte provinciale... devront être obligatoires pour toutes les communes qui voudront participer au parlement provincial » (Bakounine, *ibid.* / p. 273, n.s.).

Il s'étend même aux décisions de justice qui peuvent être refusées... avec à nouveau une sanction pour les réfractaires.

« Tout individu condamné par les lois d'une société quelconque, commune, province ou nation, conservera le droit de ne point se soumettre à la peine qui lui aura été imposée, en déclarant qu'il ne veut plus faire partie de cette société. Mais dans ce cas celle-ci aura à son tour le droit de l'expulser de son sein et de la déclarer en dehors de sa garantie et de sa protection.

Retombé ainsi sous la loi naturelle œil pour œil, dent pour dent... le réfractaire pourra être pillé, maltraité, même tué sans que celle-ci s'en inquiète. Chacun pourra s'en défaire comme d'une bête malfaisante, jamais pourtant l'asservir ni l'employer comme esclave »¹⁷³.

L'habitude de l'esclavage est incompatible avec une société qui valorise avant tout la liberté. D'où la dernière précision. Mais quid, alors, de la liberté de celui qui *désirerait* être esclave ? Faut-il le priver de cette liberté ?¹⁷⁴ Bakounine s'est posé la question et y a répondu dans les mêmes termes que pour celui qui choisirait l'oisiveté : il est destitué de la jouissance des droits politiques pendant toute la durée de sa servitude volontaire.

Revenant aux sanctions ordonnées par les juges (élus chez Bakounine comme chez Proudhon), tout est fait pour qu'elles ne soient pas refusées. Très moderne, en ce sens, Bakounine considérait en effet que le rôle du système judiciaire était de corriger plutôt que de sanctionner : « Abolition de toutes les peines à terme indéfini ou trop long et qui ne laissent aucun espoir, aucune possibilité réelle de réhabilitation ; le crime devant

¹⁷³ Bakounine, *ibid.* / p. 270.

¹⁷⁴ La question de l'esclavage volontaire est discutée dans Herland, M., « L'esclavage : une question pour la philosophie morale » in Célimène, F. et Legris, A. (dir.), *De l'économie coloniale à l'économie mondialisée*, Paris, Publibook – Presses de l'UAG, 2011.

être considéré comme une maladie et la punition plutôt comme une cure que comme une revendication de la société »¹⁷⁵.

2.4. Un homme nouveau ?

Une société dans laquelle subsistent des juges et un arsenal de peines est-elle vraiment « an-archique », c'est-à-dire, suivant la définition précise qu'en donne Proudhon, « gouvernement de chacun par chacun ou self-government »¹⁷⁶. On voit bien que si l'on risque de se retrouver en prison à la moindre incartade, on n'est plus vraiment libre de se comporter comme on le voudrait... à moins d'accepter volontairement toutes les règles sociales. Proudhon ne dit pas autre chose : « L'ordre public reposant directement sur la liberté et la conscience du citoyen, l'*anarchie*, l'absence de toute contrainte, de toute police, autorité, magistrature, réglementation, etc., se trouve être le corrélatif de la plus haute vertu sociale, et partant, l'idéal du gouvernement humain »¹⁷⁷.

Autre citation allant dans le même sens : « L'anarchie est, si je peux m'exprimer de la sorte, une forme de gouvernement, ou constitution, dans laquelle la conscience publique et privée, formée par le développement de la science et du droit, suffit seule au maintien de l'ordre et à la garantie de toutes les libertés »¹⁷⁸.

Bakounine ne dira pas autrement dans un passage qui critique les régimes représentatifs. Pour que ceux-ci fonctionnent de manière satisfaisante, argumente-t-il, il faut d'une part qu'« il se trouve un nombre suffisant d'homme également intelligents et vertueux, pour remplir les fonctions principales de l'État » et d'autre part que le peuple montre, « non une seule fois mais toujours le

¹⁷⁵ *Ibid.* / p. 270.

¹⁷⁶ Proudhon, P.-J., *Principe fédératif*, *op. cit.*, p. 275.

¹⁷⁷ Proudhon, P.-J., lettre à M. Millet (2.11.1862), in Proudhon, P.-J., *Mémoires sur ma vie*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁷⁸ Lettre à M*** (20.8.1864), *id.*

discernement et la justice nécessaires ». Ceci posé, Bakounine poursuit ainsi :

« Ne faut-il pas [alors] que [ce peuple], pris en masse, ait atteint un si haut degré de moralité et de culture, qu'il ne doive plus avoir besoin ni de gouvernement ni d'État. Un tel peuple ne peut avoir besoin seulement que de vivre, laissant un libre cours à tous ses instincts : la justice et l'ordre public surgiront d'eux-mêmes et naturellement de sa vie, et l'État cessant d'être la providence, le tuteur, l'éducateur, le régulateur de la société, renonçant à tout pouvoir répressif, et tombant au rôle subalterne que lui assigne Proudhon, ne sera plus qu'un simple bureau d'affaires, une sorte de comptoir central au service de la société »¹⁷⁹.

En d'autres termes, la forme de gouvernement « an-archique » demeurera un idéal à moins que le peuple ne change radicalement. Car Proudhon aussi bien que Bakounine se montrent sans illusion à l'égard de leurs contemporains, et plus particulièrement des classes populaires.

Proudhon : « Ce qu'il y a de plus arriéré, de plus rétrograde en tout pays, c'est la masse... A coup sûr, c'est pour elle que je travaille ; mais je sais ce qu'elle est et ce qu'elle vaut, et je n'aurai garde de perdre sa cause devant la raison et devant l'histoire en la défendant comme elle veut que je la défende »¹⁸⁰.

Bakounine : « Cette servilité, cette routine, source intarissables du lieu commun, cette absence de révolte dans la volonté et cette absence d'initiative dans la pensée sont les causes principales de la lenteur du développement historique de l'humanité »¹⁸¹... « L'ouvrier a beau souffrir, l'habitude l'avachit, il se laisse rouler

¹⁷⁹ Bakounine, « Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme » (1867), *Œuvres I* / p. 69.

¹⁸⁰ Proudhon, P.-J., Lettre à M*** (12.10.1861), in Proudhon, P.-J., *Mémoires sur ma vie, op. cit.*, p. 199.

¹⁸¹ Bakounine, « Le Programme de l'Alliance de la Révolution Internationale » (1871-c), in Maximoff, *op. cit.* / p. 39.

sur la pente, l'effort lui pèse, l'inconnu lui fait peur comme à un vulgaire bourgeois, et il se résout à ne plus dire toutes ses colères, toutes ses rancunes »¹⁸²... « A mon grand désespoir, j'ai constaté et je constate chaque jour de nouveau, que la pensée, l'espérance et la passion révolutionnaires ne se trouvent absolument pas dans les masses et quand elles sont absentes, on aura beau se battre les flancs, on ne fera rien »¹⁸³.

L'absence de passion révolutionnaire est-elle avérée ? Bakounine, en tout cas, ne sera pas le seul à dénoncer la servilité du peuple.

Nietzsche et les « derniers hommes »

L'envers de la civilisation, ou si l'on préfère de la civilité, de la politesse, c'est quelque part la lâcheté. Le jugement peut choquer. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* Nietzsche brosse le tableau d'une humanité dépourvue de toute passion, qui ne songe qu'à se préserver du danger.

« Ronds, équitables et bienveillants entre eux – c'est leur façon d'être ; ronds, équitables et bienveillants comme les grains de sable le sont envers les autres grains de sable... Ce qu'ils veulent, au fond, c'est qu'on ne leur fasse pas de mal. Aussi tâchent-ils de circonvenir les autres en leur faisant du bien. Et cela, c'est de la lâcheté – bien que cela porte le nom de 'vertu' »¹⁸⁴.

Cette attitude est celle que Nietzsche attribue au premier chef à ceux qu'il appelle « les Derniers Hommes », ceux qui auront atteint un état de confort paisible et médiocre (« on aura son petit

¹⁸² Bakounine, « Lettres... » in Richard, *op. cit.* / p. 172.

¹⁸³ Bakounine, Lettre à Elisée Reclus (15 février 1875), in Nettlau, *op. cit.* / p. 230.

¹⁸⁴ Nietzsche, F., « De la vertu amoindrisse », *Ainsi parlait Zarathoustra, III* (1884), in Nietzsche, *op. cit.*

plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit ; mais on rêvera la santé »¹⁸⁵. Au début de *Zarathoustra*, Nietzsche imagine que son héros présente aux hommes ce tableau de l'humanité future. Alors qu'il espère ainsi leur faire horreur, ceux auxquels il s'adresse, au contraire, ne demandent pas autre chose : « Ici prit fin le premier discours de Zarathoustra qu'on appelle aussi le prologue ; car à ce moment les cris et l'hilarité de la foule l'interrompirent. 'Donne-nous ce Dernier Homme, ô Zarathoustra, criaient-ils ; fais de nous ces Derniers Hommes ! Et garde pour toi ton surhumain !' »¹⁸⁶

Ainsi les derniers hommes, ceux qui seront libérés de la rareté, ne sont-ils pas les seuls à refuser la violence inhérente à toute révolution. L'humanité décrite par Nietzsche désire l'abondance mais n'a pas le goût du sacrifice.

Les hommes, pourtant, ne sont-ils pas violents ? Écoutons un expert, le docteur Freud : « L'homme n'est pas un être doux, avide d'amour, qui tout au plus serait capable de se défendre s'il est attaqué »¹⁸⁷. Si l'histoire du XXe siècle a suffisamment prouvé qu'il avait là-dessus raison, encore faut-il y regarder de plus près. La violence peut déboucher sur une révolution visant à instaurer la démocratie. Mais de telles révolutions n'interviennent que dans des conjonctures économiques particulières, souvent à la suite d'un accident climatique qui a fait monter le prix des denrées¹⁸⁸. Ces périodes de grandes difficultés économiques sont d'ailleurs celles où les démocraties sont également en danger, comme l'avènement du nazisme l'a montré.

¹⁸⁵ Nietzsche, F., « Prologue », *Ainsi parlait Zarathoustra, I* (1883), *id.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Freud, S., *Le Malaise dans la culture* (1930), Paris, Flammarion-Le Monde, 2010, p. 111.

¹⁸⁸ Ce fut encore le cas du « Printemps arabe », en 2011, qui a coïncidé avec une hausse anormale du prix des céréales importées, elle-même due à la sécheresse.

Une fois que la démocratie a été instaurée, éventuellement dans la violence, elle se montre essentiellement pacifique. Les démocraties libérales commencent par établir des relations paisibles entre elles¹⁸⁹ puis finissent par renoncer aux guerres impérialistes. Ce pacifisme inhérent à la démocratie libérale – qui se manifeste donc aussi bien à l’intérieur qu’à l’extérieur – peut s’expliquer par les forces qui l’ont fait advenir. Telle est la thèse défendue de nos jours par Fukuyama, à la suite de Hegel : « La généalogie des sociétés libérales dans la conscience de l’esclave plutôt que dans celle du maître et l’influence sur celle-ci de la dernière idéologie servile – le christianisme – sont aujourd’hui manifestes dans la diffusion de la pitié et dans la tolérance de plus en plus limitée à l’égard de la violence, la mort et la souffrance »¹⁹⁰.

Hegel et la résilience des démocraties

Malgré toutes ses imperfections, le régime démocratique (monarchies constitutionnelles comprises) fait preuve d’une grande capacité de résistance. Il peut être renversé à l’occasion d’un coup de force fasciste ou d’une guerre de conquête (cas des pays d’Europe de l’Est après la deuxième guerre mondiale) mais là où il était durablement implanté, il finit par être restauré. Non seulement la démocratie représentative s’avère comme le plus robuste des régimes politiques mais elle fait preuve en outre d’une réelle attractivité auprès des peuples qui en sont privés. Car si les peuples des pays avancés ne sont pas prêts à faire la révolution au sens marxiste du terme, les peuples privés de liberté sont tout à fait capables, les circonstances aidant, d’accomplir une révolution démocratique, celle dont Hegel voyait le modèle dans la

¹⁸⁹ « Au cours des deux siècles environ de leur existence, [elles] ne se sont jamais combattues » (Fukuyama, F., *La Fin de l’histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, p. 299, qui s’appuie sur Doyle, M., « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs », *Philosophy and Public Affairs*, n° 12, 1983).

¹⁹⁰ Fukuyama, F., *Fin de l’histoire...*, *op. cit.*, p. 297.

Révolution française de 1789.

C'est en effet vers Hegel bien plus que vers les théoriciens du (pseudo) « contrat social » qu'il faut se tourner pour comprendre la solidité des régimes démocratiques. Au commencement, comme Hegel le rappelle justement dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la société est divisée en maîtres et esclaves. Tous les deux connaissent l'expérience de liberté mais sous des formes bien différentes. Tandis que le maître vit l'expérience *concrète* de la liberté, l'esclave se découvre *créatif* en travaillant pour le maître. Il conçoit alors *l'idée* de liberté mais sa conscience est nécessairement malheureuse puisqu'elle se heurte à la réalité de la servitude. L'esclave invente ensuite le Dieu qui le reconforte en l'assurant que tous les hommes sont libres et égaux, ne fût-ce qu'au sens très limité où tous les hommes sont également libres d'adopter un comportement vertueux, et de gagner ainsi leur salut. Néanmoins l'esclave ne fait ainsi que rajouter aux contraintes imposées par le maître celles de la religion. La conscience religieuse est encore une conscience servile.

La foi religieuse n'est pas une solution satisfaisante parce que l'espérance du salut n'est en réalité qu'un leurre destiné à écarter la peur de la mort, cette peur qui est justement à l'origine de la condition de l'esclave. Celui-ci ne se libèrera de ses chaînes qu'en acceptant de mettre sa vie en danger. C'est pourquoi les démocraties sont accouchées normalement dans des révolutions, même si toutes ne sont pas aussi violentes que celle de 1789.

« L'esclave »¹⁹¹ voulait être reconnu comme une personne à part entière. C'est pourquoi la démocratie est le triomphe de l'individu. Certes chacun ne gouvernera pas mais au moins chacun, s'il en a l'ambition, peut-il aspirer à gouverner. Qui ne voit pourtant que cette égalité formelle des droits est exactement

¹⁹¹ A prendre ici au sens très général de celui qui jouit de droits inférieurs au reste de la population.

le pendant, dans le domaine politique, de celle qui règne dans la concurrence capitaliste ? Ainsi démocratie et capitalisme ont-ils partie liée. Ils obéissent à la même logique de non-violence directe : L'entrepreneur qui va chercher sa main d'œuvre quotidienne sur le « marché aux chômeurs », comme cela se produit en maints endroits, n'attende en rien aux libertés économiques du chômeur qui restera sur le carreau ; ce dernier ne peut que s'en prendre à lui-même de n'avoir pas su se montrer suffisamment séduisant, ou à la malchance. De même pour celui qui brigue en vain les suffrages de ses concitoyens. Nul n'a mieux résumé que Léon Walras la logique de la démocratie libérale : peu importe « l'inégalité des positions » pourvu que règne « l'égalité des conditions »¹⁹².

La démocratie comme le capitalisme écrasent les faibles mais en y mettant les formes. La différence est énorme par rapport aux systèmes qui brisent les libertés. On comprend dès lors pourquoi, en dépit de tout, les hommes demeurent attachés aussi bien à l'un qu'à l'autre.

Hegel redoutait la disparition de l'héroïsme. Il souhaitait que les États continuent à se faire la guerre pour empêcher la transformation des citoyens en simple bourgeois égoïstes¹⁹³. On sait ce qu'il en est advenu : la disparition du service militaire et l'engagement dans des conflits localisés et lointains avec l'obligation de réduire à zéro ou presque le nombre des pertes humaines (de notre côté, s'entend). Il n'est évidemment pas

¹⁹² « Égalité des conditions, inégalité des positions » figurent explicitement dans la « formule sociale » de Léon Walras, lequel peut être considéré comme un libéral des plus conséquents. Cf. Walras, L., « Théorie générale de la société » (1867-1868), in *Études d'Économie sociale* (1896), Paris, Économica, « Œuvres économiques complètes d'Auguste et Léon Walras », tome IX, 1990 et Herland, M., *Lettres sur la Justice sociale...*, *op. cit.*, lettre 4.

¹⁹³ Cf. Hegel, F., *Principes de la philosophie du droit* (1821) et Fukuyama, *Fin de l'histoire...*, *op.cit.*, p. 369.

question de déplorer cette évolution. Force est de constater, simplement, qu'elle tend à faire de nous des êtres pusillanimes, repliés sur leur sphère privée, donc peu aptes à se sacrifier pour de grandes causes.

Si l'agressivité n'a pas disparu pour autant, elle prend des formes bien moins violentes que les guerres d'antan: le goût des richesses, l'ambition politique, la compétition sportive constituent désormais des dérivatifs suffisants pour la plupart de ceux qui sont doués d'un *thymos*¹⁹⁴ vigoureux. Aussi la violence physique se cantonne-t-elle désormais dans certains ghettos peuplés par des minorités pratiquant un code d'honneur à l'ancienne. En dehors de ces derniers, les défavorisés, tous ceux au détriment desquels les inégalités se creusent, ne seront pas portés à se révolter pour obtenir un changement de leur situation (au moins tant que celle-ci ne se sera pas aggravée à un degré considéré comme absolument insupportable).

Conclusion

Si l'analyse précédente a quelque portée, c'est bien de nous inciter au pessimisme eu égard à la possibilité de réalisation de l'idéal anarchique. Mais ce dernier est-il vraiment souhaitable ? Pour Proudhon il ne faisait pas de doute que l'anarchie devait être l'objectif de l'évolution de la société, le progrès politique ultime : « L'anarchie est la condition d'existence des sociétés adultes comme la hiérarchie est la condition d'existence des sociétés primitives : il y a progrès incessant, dans les sociétés humaines, de la hiérarchie à l'anarchie »¹⁹⁵.

¹⁹⁴ La troisième partie de l'âme, chez Platon, à côté de la partie désirante et de la partie raisonnable. On peut traduire le *thymos* par le courage, la fierté, l'estime de soi.

¹⁹⁵ Proudhon, P.-J., *Idée générale...*, *op. cit.*, p. 365, in Ansart, P., *op. cit.*, p. 147.

Proudhon soulignait que l'anarchie serait « le corrélatif de la plus haute vertu sociale »¹⁹⁶ De fait, pour se gouverner soi-même il faut être vertueux. Depuis Hobbes, au moins, nous savons bien que c'est justement parce qu'il ne l'est pas (*homo homini lupus !*), que l'homme doit se soumettre à une autorité supérieure. En associant anarchie et perfection, Proudhon rejoint les premiers utopistes, à commencer par Thomas More. Les habitants de l'île d'Utopie ne mettaient-ils pas « au rang des plus purs et des plus souhaitables plaisirs la pratique de la vertu et la conscience d'une vie sans souillure » ?¹⁹⁷ Pour accepter la rigueur et la discipline de la société d'Utopie et s'y sentir à l'aise, il fallait en effet aimer et pratiquer la vertu (telle que More, au XVI^e siècle, pouvait la concevoir). Bakounine, avec son anarchisme de gauche – qui n'est qu'une forme particulière de communisme où « la justice et l'ordre public surgiront d'eux-mêmes et naturellement [du peuple] » - se trouve évidemment encore plus proche de More que Proudhon.

La morale est variable suivant les pays et les époques. Sur l'île d'Utopie l'adultère, en cas de récidive, était puni de mort – ce qui traduisait les convictions du catholique rigoriste que fut Thomas More ; Proudhon voulait une femme soumise à son époux ; Bakounine, quant à lui, était partisan de l'amour libre et d'une égalité parfaite entre l'homme et la femme. Ceci pose la question des normes à retenir dans la société idéale, « anarchiste » en l'occurrence. Bakounine, se montre à cet égard le plus prudent, en refusant d'entrer dans le détail de l'organisation sociale future.

« Nous n'avons pas l'intention ni le moindre désir d'imposer... tel ou tel idéal d'organisation sociale, lu dans les livres ou inventé par nous-mêmes, mais... convaincus que les masses populaires portent

¹⁹⁶ Cf. *supra*.

¹⁹⁷ More, Th., *Utopie* (1518), in Lacassin, F. (éd.), *Voyages aux pays de nulle part*, Paris, Laffont, « Bouquins », 1990.

en elles-mêmes... tous les éléments de leur organisation normale de l'avenir, nous cherchons cet idéal au sein même du peuple »¹⁹⁸.

Sage retenue, encore qu'elle ne soit que de principe¹⁹⁹, mais qui, de toute façon, ne règle pas la difficulté majeure que l'on rencontre peu ou prou dans tout projet de société parfaite. Qu'il s'agisse d'une dictature communiste bienveillante ou d'une anarchie au sens que lui donnait Proudhon, de tels régimes ne peuvent se dire parfaits que s'ils sont librement acceptés par tous leurs membres. Sinon, ils reposent sur la contrainte et perdent leur caractère idéal. La question qui surgit immédiatement est celle de savoir si une telle homogénéisation des goûts, des aspirations, des comportements est compatible avec l'individualisme moderne.

On peut distinguer en effet trois types d'organisation politique²⁰⁰. Dans les sociétés traditionnelles, le pouvoir est *diffus*. Il n'y a pas d'autres règles que celles qui sont connues de et acceptées par tous, pas d'autres sanctions que celles infligées collectivement par le groupe à l'individu déviant (punition pouvant aller jusqu'à l'ostracisme). Au stade suivant de l'évolution sociale, le pouvoir est *personnalisé*. Un chef, un roi incarne l'autorité et les autres membres du groupe lui sont soumis. Même si son pouvoir peut être décrété « absolu » et se réclamer du sacré, le contrôle qu'il exerce sur ses sujets est nécessairement moins tatillon qu'au stade précédent, où tout le monde surveillait tout le monde. Enfin le stade ultime (pour qui rejette les utopies) est celui du pouvoir *institutionnalisé*. Les règles obligatoires sont codifiées et ne

¹⁹⁸ Bakounine, *Étatisme et anarchisme* (1873) / p. 236. En d'autres termes, chez Marcuse : « La rationalité du possible dépend de celle du présent » (Marcuse, H. *L'Homme unidimensionnel – Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (1968), Paris, Le Seuil, « Points », 1970, p. 273). Les rapports de Marcuse à l'anarchie mériteraient à eux seuls un article.

¹⁹⁹ Puisque Bakounine ne pose pas moins, comme on l'a vu, des règles contraignantes concernant la propriété et la famille.

²⁰⁰ Nous remercions Thierry Michalon qui nous a signalé cette distinction entre les trois formes de pouvoir.

couvrent qu'une partie de la vie des individus. Ce dernier régime apporte donc un surcroît de liberté par apport au précédent.

Ce progrès de la liberté individuelle, qui marque le passage d'un stade à l'autre, les anarchistes entendent le porter à son comble avec « le gouvernement de chacun par chacun ». Mais ne s'agirait-il pas plutôt d'un retour vers le pouvoir diffus où chacun, en réalité, est sous le contrôle et donc le pouvoir de tous les autres ? More n'imaginait pas un autre idéal : « Chacun, sans cesse exposé aux regards de tous, se trouve dans l'heureuse nécessité de travailler et de se reposer, suivant les lois et les coutumes du pays »²⁰¹. En voulant remplacer le contrôle politique par le contrôle social, n'est-ce pas ce type de société totalitaire que les anarchistes promeuvent en réalité, *volens nolens* ?

Bibliographie

Althusser, L., « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, n° 151, 1970, in Althusser (1976).

___ *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976.

Ansart, P., *Proudhon – Textes et débats*, Paris, Librairie générale française, « Le Livre de poche », 1984.

Bakounine, M. A., *À mes Amis Russes et Polonais* (brochure en français), Leipzig, 1862.

___ « Catéchisme révolutionnaire » (1864-67), in Nettlau (1896-1900).

___ « Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme » (1867), in *Œuvres I*.

___ « Lettre au journal *La Démocratie* » (1868), in Nettlau (1896-1900).

___ « La Question révolutionnaire dans les pays russes et en Pologne » (1868 ?), in Nettlau (1896-1900).

²⁰¹ More, Th., *Utopie, op. cit.*, p. 162.

- ___ « Les Endormeurs », article paru dans le journal *L'Egalité* (1869-a), in *Œuvres V*.
- ___ « L'Instruction intégrale », article paru dans le journal *L'Egalité* (1869-b), in *Œuvres V*.
- ___ « Politique de l'Internationale », article paru dans le journal *L'Egalité*, (1869-c), in *Œuvres V*.
- ___ « Rapport de la commission sur la question de l'héritage, adopté par l'assemblée générale des sections de Genève » (1869-d), in *Œuvres V*.
- ___ « Lettres à un Français sur la crise actuelle » (1870-a), in *Œuvres IV*.
- ___ « Lettres à Albert Richard » (1870-b), in Richard (1896).
- ___ « L'Alliance Révolutionnaire mondiale de la Démocratie socialiste » (1870-c), in Maximoff (1953).
- ___ « Les Ours de Berne et l'Ours de Saint-Pétersbourg, complainte patriotique d'un Suisse humilié et désespéré » (1870-d), in *Œuvres II*.
- ___ Manuscrit rédigé à Marseille (1870-e), in *Œuvres IV*.
- ___ « La Science et l'urgente tâche révolutionnaire » (écrit en russe, publié dans *Kolokol*, Genève, 1870-f), in Maximoff (1953).
- ___ « L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale » (1870-71), in *Œuvres II*.
- ___ « Notre programme » (1870-73), in Maximoff (1953).
- ___ « Dieu et l'État » (fragment, 1871-a), in *Œuvres I*.
- ___ « Protestation de l'Alliance » (1871-b), in *Œuvres VI*.
- ___ « Le Programme de l'Alliance de la Révolution Internationale » (1871-c), in Maximoff (1953).
- ___ « Préambule » pour la seconde livraison de « L'Empire knouto-germanique... » (1871-d), in *Œuvres IV*.
- ___ Lettre « Aux Frères de l'Alliance en Espagne » (1872), in Nettlau (1896-1900).
- ___ *Étatisme et anarchisme* (1^{ère} publication en langue russe ; inédit en français), 1873.
- ___ Lettre à Elisée Reclus (15 février 1875), in Nettlau (1896-1900).
- ___ *Œuvres*, Paris, P. V. Stock, 6 volumes, 1895-1913.

- ___ *La Liberté*, choix de textes par François Munoz, Paris, Pauvert, 1965.
- Bodin, J., *Les Six Livres de la République*, 1576.
- Bordet, G., « Peuple... pouvoirs et libertés dans *De la capacité politique des classes ouvrières* de P.-J. Proudhon », in *P.-J. Proudhon – Pouvoirs et libertés*, Actes du colloque de la Société P.-J. Proudhon, Paris et Besançon (1987), Paris, Société P.-J. Proudhon, 1989.
- Brasseul, J., *Histoire des faits économiques (II) – De la révolution industrielle à la Première Guerre mondiale*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 1998.
- Cagiao y Conde, J. (dir.), *Le Fédéralisme : le retour ?*, Paris, Société P.-J. Proudhon – EHESS, « Cahiers de la société P.-J. Proudhon », 2010.
- Cahuc, P. et Granier, P. (dir.), *La Réduction du temps de travail – Une solution pour l'emploi ?*, Paris, Economica, 1997.
- Célimène, F. et Legris, A. (dir.), *De l'économie coloniale à l'économie mondialisée – Aspects multiples de la transition (XXe et XXI siècles)*, Paris, Publibook - Presses de l'UAG, 2011.
- Doyle, M., « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs », *Philosophy and Public Affairs*, n° 12, 1983.
- Engels, F. et Marx, K., *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique – Contre Bruno Bauer et consorts* (1845), in Marx III.
- ___ *Manifeste du parti communiste (Manifest der Kommunistischen Partei – 1848)*, in Marx I.
- Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), trad. fr. *Le Malaise dans la culture*, Paris, Flammarion-Le Monde, coll. « Les livres qui ont changé le monde », 2010.
- Fukuyama, F., *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, 1807.
- ___ *Principes de la philosophie du droit*, 1821.
- Herland, M., *Lettres sur la Justice sociale à un ami de l'humanité*, Paris, Le Manuscrit, 2006.

___ « Le fédéralisme économique : de Proudhon aux ‘fédéralistes intégraux’ », in Caglio y Conde (2010).

___ « L’esclavage : une question pour la philosophie morale », in Céliimène et Legris (2011).

Lacassin, F. (éd.), *Voyages aux pays de nulle part*, Paris, Laffont, « Bouquins », 1990.

Marc-Lipiansky, A., *Le Fédéralisme de Bakounine*, Nice, Presses d’Europe, 1994.

Marcuse, H. *L’Homme unidimensionnel – Essai sur l’idéologie de la société industrielle avancée* (1964), Paris (Éditions de Minuit, 1968), Le Seuil, « Points », 1970.

Marx, K., *Œuvres I – Economie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.

___ *Œuvres III – Philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.

Maximoff, G. P. *The Political Philosophy of Bakunin – Scientific Anarchism*, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1953.

Montesquieu, *L’Esprit des Lois*, 1748.

More, Thomas *Utopie (Utopia – sive de optimo republicae statu – 1518)*, in Lacassin (1990).

Nettlau, Dr. M., *The Life of Michel Bakounin – Michael Bakunin, eine Bibliographie*, Londres, trois volumes paginés consécutivement, 1896-1900 (l’ouvrage contient de nombreux textes en français de Bakounine).

Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra, I* (1883), *III* (1884), in *Nietzsche*, Paris, Flammarion, « Le Monde de la philosophie », 2008.

Platon, *Le Politique*.

___ *La République*.

Proudhon, P.-J., *Qu’est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (Premier Mémoire – 1840), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

___ *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), in Proudhon, P.-J., *Philosophie de la misère et Marx, K., Misère de la philosophie annotée par P.-J. Proudhon*,

Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1983, 3 vol.

___ *Les Confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de février* (1849-a), in *Œuvres complètes de P. J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1929.

___ *Idées révolutionnaires* (1849-b), Paris, Garnier frères.

___ *Idée générale de la Révolution au XIX^{ème} siècle* (1851), Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1979.

___ *Philosophie du Progrès* (1853), in *Œuvres complètes de P. J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1946.

___ *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863), in *Œuvres complètes de P. J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1959.

___ *De la justice dans la Révolution et dans l'Église – Études de philosophie pratique adressées à son Éminence Mgr le cardinal Matthieu, archevêque de Besançon* (1858, 2^{ème} éd. 1860), Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 4 volumes à la pagination consécutive, 1988-1990.

___ *De la capacité politique de la classe ouvrière*, avec la collaboration de Gustave Chaudet (1865), in *Œuvres complètes de P. J. Proudhon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1924.

___ *Correspondance de P. J. Proudhon*, éditée par J. A. Langlois, Paris, Librairie internationale, A. Lacroix, Verboeckoven et Cie, 14 vol., 1874-75.

___ *Mémoires sur ma vie*, textes ordonnés et présentés par Bernard Voyenne, Paris, La Découverte-Maspéro, 1983.

Richard, A., *Bakounine et l'Internationale à Lyon – 1868-1870*, Paris, 1896.

Rosanvallon, P., *La Démocratie inachevée* (2000), Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2003.

Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, 1762.

Schumpeter, J., *Capitalisme, socialisme et démocratie* (1942-1946), Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 1974.

Taine, H., *Du Suffrage universel et de la manière de voter*, Paris, Hachette, 1872.

Van Parijs, Ph., *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Walras, L., « Théorie générale de la société » (1867-68), in *Études d'Économie sociale* (1896), Paris, Économica, « Œuvres économiques complètes d'Auguste et Léon Walras », tome IX, 1990.

Le débat anarchie-fédéralisme dans les études proudhoniennes

Jorge Cagiao y Conde
Université François Rabelais de Tours - ICD

S'intéresser au débat anarchie-fédéralisme dans les études proudhoniennes²⁰² revient à s'interroger plus largement sur les fondements de la pensée de Proudhon²⁰³. Mon objectif ici est double : premièrement, montrer que l'explication que les études proudhoniennes donnent du fédéralisme proudhonien souffre de quelques erreurs importantes qu'il convient d'identifier et de corriger ; deuxièmement, expliquer que les écrits fédéralistes proudhoniens nous permettent d'éclairer le débat anarchie-fédéralisme, de le trancher en faveur du fédéralisme, et de redonner ainsi à la théorie fédérative la place centrale qu'elle a dans la pensée de Proudhon²⁰⁴.

La thèse selon laquelle Proudhon évolue depuis l'anarchie des années 1840 vers le fédéralisme de sa période de maturité (à

²⁰² Je m'intéresse ici aux interprétations de l'œuvre de Proudhon ayant une prétention scientifique. Je n'ignore pas que d'autres interprétations existent, dans l'action politique, militante ou sociale, mais dans la mesure où ces interprétations ou ré-significations de l'œuvre proudhonienne restent politiques (elles relèvent de l'action et de la volonté, non de la connaissance) et ne sont donc pas dans une démarche scientifique de compréhension, description et explication de la pensée proudhonienne, je les laisse volontairement de côté.

²⁰³ Le débat anarchie-fédéralisme remonte, sous d'autres formes il est vrai (individu-société, immanence-transcendance, etc.), aux premiers commentaires de l'œuvre de Proudhon. Sur cette question cf. Hauptmann, P., *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, Grenoble, PUG, 1980.

²⁰⁴ Dans la littérature spécialisée, on peut parfois avoir l'impression que le fédéralisme proudhonien serait en quelque sorte la cerise sur le gâteau – entendons « la cerise sur le projet proudhonien ». La thèse que je défends ici est que le fédéralisme serait plutôt gâteau que cerise.

partir des années 1850) n'est plus aujourd'hui contestée dans les études proudhoniennes. Cette évolution se ferait en douceur, sans rupture entre l'étape « anarchiste » et l'étape « fédéraliste ». Autrement dit, il n'y aurait pas de contradiction entre sa période critique ou anarchiste et sa période fédéraliste, pas du moins au sens où ce qui est d'abord nié (l'Etat ou le droit, par exemple) serait par la suite réhabilité. En effet, le droit et l'Etat fédératifs, tels que Proudhon les pense, n'ont rien à voir avec le droit et l'Etat précédemment dénoncés. Son anarchisme préparerait donc d'une certaine façon – on verra plus loin comment – son fédéralisme ultérieur.

Si cette thèse semble aujourd'hui difficilement contestable (c'est le fil conducteur que l'on trouve dans les meilleurs travaux écrits sur Proudhon²⁰⁵), on peut toutefois regretter qu'elle n'ait pas réussi à neutraliser un certain nombre d'interprétations de l'œuvre proudhonienne qu'on peut considérer comme problématiques. Comme je l'expliquerai plus loin, l'idée que les commentateurs de son œuvre se font du fédéralisme proudhonien (présenté généralement comme un fédéralisme territorial²⁰⁶) a

²⁰⁵ Par exemple : Ansart, P., *Sociologie de Proudhon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967 ; Bancal, J., *Proudhon, pluralisme et autogestion*, 2 vol., Paris, Aubier Montaigne, 1970 ; Gurvitch, G., *Proudhon*, Paris, Presses Universitaires de France, Col. « Philosophes », 1965 ; Voyenne, B., *Histoire de l'idée fédéraliste. Le fédéralisme de P.J. Proudhon*, Paris, Presses d'Europe, 1973 ; Hauptmann, P., *Proudhon, sa vie et sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1982. Plus récemment : Chambost, A.-S., *Proudhon et la norme. Pensée juridique d'un anarchiste*, Rennes, PUR, 2004.

²⁰⁶ Le fédéralisme territorial ou national part du principe que le peuple de la fédération est un et que par conséquent les différentes parties de la fédération et les citoyens doivent recevoir de la part de la fédération le même traitement (principe d'égalité). Il en va tout autrement dans un fédéralisme pluraliste ou multinational, où, en raison de la diversité des nations ou peuples qui composent la fédération, ce traitement égalitaire pose problème. Voir par exemple l'explication de Kelsen, en 1932 : « Si la nation est avant tout communauté de civilisation et de langue, le principe majoritaire n'a son sens plein que dans une société nationale une, et

sans doute permis à l'interprétation anarchisante²⁰⁷ de gagner en force et en crédibilité. Et dans la mesure où le mal n'a pas été coupé à la racine, le débat semble revenir dans les études proudhoniennes avec une certaine récurrence. Quelques exemples récents pour le montrer.

Pierre Ansart est revenu en 2010 sur ce débat anarchie-fédéralisme dans un article très intéressant et que l'on peut juger pour mon propos comme très significatif. Dans son article, Ansart note que « ces divergences d'interprétation [de l'œuvre proudhonienne] conduisent à des lectures fortement différenciées, à des choix différents des œuvres tenues pour importantes ou secondaires »²⁰⁸. Les débats qui, par ailleurs, ont eu lieu au sein de la Société P.-J. Proudhon pendant la période de relecture du *Dictionnaire Proudhon* ont montré aussi que les auteurs avaient des grilles de lecture et des interprétations très différentes de l'œuvre de Proudhon. A mon sens, cela pose problème. Il ne s'agit pas de dire que tout, dans l'œuvre proudhonienne, doit être interprété d'une seule et même manière. Certains points de l'œuvre ou de la pensée de Proudhon se prêtent très bien au jeu de l'interprétation, à commencer par la thèse de D. Guérin sur

s'il s'ensuit à tout le moins que dans les collectivités supra-nationales, internationales, et spécialement dans les Etats de nationalités mélangées, la solution des questions touchant à la civilisation nationale doit être soustraite au Parlement central et remise à la décision autonome des assemblées représentatives des collectivités nationales organisées sur la base du principe de la personnalité » (*La démocratie, sa nature, sa valeur*, Paris, Dalloz, 2004, p. 76-77)

²⁰⁷ Je reprends l'expression de Pierre Ansart dans un article récent, dans lequel il parle de « lectures anarchisantes » : Ansart, P., « Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme ? », *Les cahiers de psychologie politique* [En ligne], numéro 16, Janvier 2010. URL : <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1412>.

²⁰⁸ Ansart, P., « art cit. Voir aussi ma contribution au débat : Cagliaio y Conde, J., « Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme ? », *Les cahiers de psychologie politique* [En ligne], numéro 19, Août 2011. URL : <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1871>

l'homosexualité de Proudhon (thèse au demeurant inintéressante quand on s'intéresse à la pensée de Proudhon). Un autre exemple, fondamental celui-ci, est la période qui correspond *grosso modo* à la rédaction du *Cours d'économie politique* (1851-1855), laquelle période me semble aussi, par les mystères qu'elle renferme encore, devoir être mieux éclairée par le jeu de l'interprétation, comme Anne-Sophie Chambost en a fait la preuve dans un ouvrage récent sur Proudhon, jetant sur cette période une lumière nouvelle qui nous aide à mieux comprendre cette importante étape de transition²⁰⁹. Mais, hors les cas peu ou pas clairs, l'interprétation, comme dirait l'adage en droit, doit cesser (*in claris cessat interpretatio*)²¹⁰.

Dans l'œuvre proudhonienne, de même qu'il serait absurde de prétendre que Proudhon était communiste ou, comme le proposait le livre de P. Riviale, qu'il serait un apologiste de la guerre²¹¹, de même, me semble-t-il, il serait inexact de prétendre que Proudhon était un penseur individualiste ou anarchiste (ce dernier mot entendu au sens vulgaire de « pas du tout d'Etat ou de droit »), ou que son fédéralisme est un fédéralisme individualiste

²⁰⁹ Chambost, A.-S., *Proudhon. L'enfant terrible du socialisme*, Paris, Armand Collin, 2009, p. 216 et s.

²¹⁰ Il serait de ma part naïf de prétendre que la question portant sur la clarté d'un énoncé ou d'une proposition, à plus forte raison d'une œuvre, n'est pas elle aussi « interprétable ». En effet, ce qui peut être clair pour A peut demeurer obscur pour B ou C. Toute approche d'une proposition ou d'un texte ayant l'intention de dégager ou de dire le sens véritable de la proposition ou du texte se heurte à cette difficulté majeure que seul l'auteur du texte connaît son sens véritable. Cela étant, si nous ne pouvons pas connaître le sens véritable d'un texte ou l'intention de son auteur, ledit texte impose tout de même des contraintes à l'interprète (contexte, intention affichée par l'auteur, etc.), que celui-ci ne peut pas ignorer. Il est ainsi possible, à mon sens, entre observateurs ou interprètes bien informés, de se mettre d'accord sur le caractère « raisonnablement clair » d'un texte, ainsi que sur les interprétations raisonnables possibles en cas d'obscurité.

²¹¹ Riviale, P., *Proudhon. La justice, contre le souverain*, Paris, L'Harmattan, 2003.

ou communaliste, ce qui reviendrait indirectement à dire que son fédéralisme rentrerait dans le moule du fédéralisme territorial ou national²¹².

Dans cet article, j'aborderai brièvement les deux problèmes majeurs que les interprétations anarchisantes posent, à mon sens, dans les études proudhoniennes. Je parlerai dans un premier temps 1) des fondements individualistes qui se trouvent à la base de l'interprétation anarchisante, ainsi que de leurs conséquences. J'aborderai ensuite 2) la question du fédéralisme chez Proudhon, la perception que les commentateurs de son œuvre en ont, et les effets que cette interprétation de son fédéralisme a eus et a encore pour une bonne compréhension de sa pensée politique et juridique.

Ma thèse est que, dans les deux cas, à l'erreur de la prémisse initiale (l'individu), viennent se greffer des conclusions qui semblent en contradiction avec la pensée de Proudhon.

1. L'individu comme fondement de la philosophie proudhonienne ?

La pensée de Proudhon a souvent été décrite comme une pensée individualiste, héritière du rationalisme et de l'individualisme juridique des Lumières. C'est une thèse qui semble, au premier abord, correspondre aux vues du premier Proudhon (sa période dite anarchiste), mais, comme on le verra, elle ne résiste pas à l'analyse.

Les théories individualistes (jusnaturalisme, rationalisme subjectiviste, théories libérales de la justice, etc.) partent de l'idée d'un individu isolé (l'état de nature) arrivant en société avec des droits absolus à faire valoir contre la société et contre l'Etat. C'est ce que Proudhon nommera dans *De la Justice dans la Révolution*

²¹² Cf. Caglio y Conde, J., « Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme ? », art. cit.

et dans l'Eglise « l'hypothèse de la liberté illimitée »²¹³. On peut comprendre que Proudhon se soit un temps laissé séduire par la prémisse individualiste, d'autant plus que, je le rappelle, l'affirmation de droits individuels antérieurs et supérieurs à ceux de la société légitimait la critique et l'opposition aux gouvernements autoritaires de son siècle. Le problème est que, une fois passé ce premier moment de révolte contre l'Etat oppresseur, on doit noter deux choses : 1/ d'abord que Proudhon se montre particulièrement critique, et ce depuis le début, à l'égard de la théorie du contrat social et de ses fictions naturalistes et atomistes (« L'hypothèse communiste et l'hypothèse individualiste étant donc toutes deux écartées, la première comme destructive de la personnalité, la seconde comme chimérique [...] »²¹⁴) ; 2/ puis, que ce refus de l'individualisme, de ses effets et conséquences, le conduit justement à défendre une thèse sensiblement différente, et à penser par conséquent l'homme non pas dans son isolement, mais comme un être social, toujours dans ses rapports avec les autres. De là découle une conception de la liberté, de l'action, de la responsabilité, etc., qui intègre nécessairement le social, moins comme limite (qu'il est naturellement) que comme partie constituante de la liberté, de l'action, de la responsabilité, etc. Autrement dit, la conception de l'individu souverain, n'ayant que des droits absolus à faire valoir

²¹³ Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, (1858), t. I, Paris, Fayard, 1988, p. 147.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 149. Ou encore : « Dans le système de liberté pure, la dignité du sujet, qu'on croyait sauvegarder par une exagération en sens contraire [du communisme], n'est pas moins sacrifiée. Ici l'homme n'a plus de vertu, ni justice, ni moralité, ni sociabilité, l'intérêt seul faisant tout en lui : ce qui répugne à la conscience, qui ne consent pas à ce qu'on la réduise au pur égoïsme [...]. Dans le système de liberté pure, s'il était possible d'en admettre un seul instant la réalisation, il y aurait encore moins de société que dans le communisme. Comme, d'un côté, on ne reconnaît pas d'existence collective ; que d'autre part on prétend n'avoir pas besoin, pour maintenir la paix, de concessions réciproques, que tout se réduit à un calcul d'intérêt, l'action politique ou sociale devient superflue : il n'y a réellement pas de société » (*ibid.*, p. 150-151).

contre autrui et contre la société (aucun devoir en revanche), trouvant dans la liberté d'autrui une atteinte à la sienne propre, est rejetée par Proudhon au profit d'une conception intersubjective et relationnelle de l'homme, de sa liberté, de la Justice, etc. C'est dire que chez Proudhon le collectif se trouve toujours en balance avec l'être individuel, l'un étant une limite à l'absolu de l'autre.

Je crois que sur ce point l'interprétation individualiste et anarchisante n'a pas bien compris le sens de la liberté, de l'autonomie, et de la raison chez Proudhon, et, en définitive, de l'anarchie aussi.

On sait que le principe d'autonomie ou d'autodétermination de l'individu, tel que pensé par les Lumières, a été initialement perçu comme une opposition entre l'individu et la tradition ou la culture (la société). Pour devenir autonome, l'individu souverain (rationnellement et politiquement souverain) devait s'affranchir des liens et attachements traditionnels (religion, culture, etc.), en définitive de tout ce qui pouvait troubler son jugement. D'une certaine façon, l'autodétermination de l'homme doit alors se faire contre la société, en niant et en se libérant de tous les liens, attachements, valeurs et biens qui sont aussi, par l'intermédiaire de la société, les siens. C'est ainsi par exemple que la conception de la citoyenneté est pensée pendant la Révolution française : le citoyen, selon Sieyès, ne peut plus être savoyard ou picard, car seul désormais compte l'attachement à la grande nation et à l'Etat.

On sait toutefois que l'émancipation et l'autonomie de l'homme ne réfèrent pas à une forme de raison ou de liberté individuelles absolues ou illimitées, à même de refonder la société à partir de sa seule raison et de sa seule volonté, en arrachant le souverain de son contexte ou horizon de significations, de toute forme de déterminisme social ou culturel (Proudhon parle souvent de « nécessité » et de « nature »). En effet, l'autonomie et l'autodétermination du libéralisme (d'une de ses branches en tout cas) renvoient plutôt à une prise de conscience critique de la part

de l'individu ou du citoyen à l'égard des valeurs secrétées et promues par la société et par la culture dans lesquelles il vit. C'est justement en exerçant une réflexion critique sur ces valeurs que le citoyen permet à la société d'avancer, de charger et de devenir meilleure, au sens de la justice et du progrès proudhoniens.

L'interprétation individualiste et anarchisante de l'œuvre de Proudhon passe donc sous silence la place fondamentale du collectif (l'approche sociologique proudhonienne) dans sa pensée. En conséquence, elle pousse Proudhon dans trois directions différentes, toutes profondément anti-proudhoniennes à mon sens :

1/ L'anarchie négative : société gouvernée selon un ordre immanent, sans Etat, gouvernement ou droit. Cette thèse pousse Proudhon dans une forme d'utopisme qu'il a précisément rejeté (« *l'hypothèse individualiste étant écartée [...] comme chimérique* »²¹⁵). Il serait également erroné de considérer que l'étape fédéraliste ne serait chez Proudhon qu'une étape transitoire vers autre chose, cette autre chose étant – de nouveau – la société pacifiée, sans gouvernement et sans droit, fondée sur le seul principe mutuelliste (entre individus : organisation des forces économiques), voulue par cette interprétation. Or Proudhon ne va jamais aussi loin. Le fédéralisme n'est pas le moyen que se donnerait l'anarchie négative pour parvenir un jour à s'implanter sur terre ; le fédéralisme est, pour ainsi dire, le terminus du train proudhonien²¹⁶.

2/ Une forme de pensée de l'universel (type Kant) susceptible de dépasser les contingences sociales, culturelles, nationales, etc., fondée essentiellement sur la notion de Justice et sur une égalité dont on peut se demander si elle est bien

²¹⁵ *Ibid.*, p. 149.

²¹⁶ Ce qui n'empêche pas de penser le fédéralisme comme un outil ou un moyen tendant vers une fin définie : la liberté, la paix, la justice, l'équilibre des forces, etc.

proudhonienne. En effet, ce cosmopolitisme, selon lequel on peut se concevoir principalement comme citoyen du monde, mobilise le même argumentaire que le jusnaturalisme et les théories individualistes, pour expliquer que, finalement, ce qui nous différencie des autres (notre droit, notre culture, notre langue, etc.) doit s'effacer, dans notre tentative d'asseoir l'égalité et la justice, devant ce qui nous rend égaux (notre raison et moralité communes, par exemple). Mais cette idéologie universaliste, que fait-elle par exemple du pluralisme et de la diversité chers à Proudhon ? Que fait-elle de sa théorie du conflit ? A mon sens, cette forme d'universalisme qu'on prête à Proudhon n'est pas fondée, ni dans sa version plus internationale et cosmopolite (ou post-nationale : fédération universelle, l'universel prime le particulier, etc.) ni dans sa version nationale et républicaine (l'égalité en démocratie proudhonienne étant dès lors entendue en un sens bien français, dont on sait d'ailleurs la place qu'elle fait au pluralisme et à la diversité)²¹⁷.

3/ Vers une forme d'étatisme et de nationalisme (fédéral mais étatiste et nationaliste) qui, à l'image du contrat social rousseauiste, voulant fonder un système de liberté, se jette dans les bras de l'Etat omniscient qu'il voulait justement éviter. Je développe ce point plus loin.

En résumé, l'interprétation anarchisante ou individualiste abonde – involontairement - dans le sens de la critique marxiste et libérale de l'œuvre de Proudhon, qui le voit comme un penseur utopiste, complètement déconnecté du réel, contradictoire (d'abord anarchiste puis étatiste), etc., en somme, comme un

²¹⁷ Cette interprétation est très problématique, car elle reproduit, à partir de la prémisse initiale (l'uniformité de la nature humaine), les thèses fondamentales du rationalisme moniste des Lumières, auxquelles Proudhon s'opposera, principalement : 1/ primauté ontologique des similitudes sur les différences ; 2/ l'idée qu'il y a une seule réponse vraie aux questions fondamentales, et que cette réponse est à la portée de notre raison ; 3/ le postulat de la nature humaine comme base de la vie bonne.

penseur de second rang. Ajoutons à cela la circonstance aggravante suivante : il s'agit en plus d'interprétations faites par des proudhoniens, perçues donc par le lecteur comme davantage crédibles et fidèles à la pensée de Proudhon (plus bienveillantes à son égard également).

Venons-en maintenant à la question du fédéralisme.

2. Le fédéralisme proudhonien : quel fédéralisme ?

Le fédéralisme proudhonien a rarement été bien compris. J'y vois principalement trois raisons²¹⁸.

D'abord Proudhon lui-même n'a pas produit un ouvrage de théorie politique ou de droit public avec un programme fédératif bien défini, avec ses institutions, son montage juridique, sa répartition des compétences, etc. Proudhon nous livre, certes, beaucoup d'éléments de son architecture fédérale nous permettant ainsi de reconstruire son modèle théorique, mais ce travail de reconstruction reste à faire.

Ensuite, il faut rappeler que le fédéralisme proudhonien est le fédéralisme des « vaincus de l'histoire »²¹⁹, à savoir un fédéralisme qui s'oppose au fédéralisme national ou centripète qui sera celui qui va s'imposer, déjà au XIXe siècle aux Etats-Unis ou en Suisse, puis au XXe siècle un peu partout. Comme tous ceux (Calhoun, Max von Seydel, etc.) qui ont théorisé un modèle fédéral centrifuge ou pluraliste, Proudhon sera soit oublié par la doctrine, soit converti aux principes de la théorie dominante et dès lors lu et interprété comme l'un de ses premiers théoriciens (ce qui permettra d'expliquer les erreurs – que font souvent les pionniers ! - que la doctrine lui impute injustement).

²¹⁸ Je me permets de renvoyer le lecteur à mon article « Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme ? », art. cit.

²¹⁹ Beaud, O., *Théorie de la Fédération*, Paris, PUF, 2007, p. 315.

Enfin, il convient aussi d'expliquer que la connaissance que nous avons généralement du fédéralisme – c'est surtout vrai dans les pays qui n'ont pas de culture fédérale, comme la France – est assez grossière. La réflexion sur le fédéralisme faisant cruellement défaut, on se contente bien souvent de quelques termes ou expressions qui semblent avoir une allure fédérale (subsidiarité, autonomie, etc.) pour expliquer la philosophie fédérale²²⁰. Le plus souvent, cela se fera au prix de réductions et de simplifications regrettables.

Il aura fallu attendre les années 1990 pour qu'on commence, enfin, à se dire que le fédéralisme n'était pas un modèle monolithique, compris et expliqué toujours dans l'orbite et selon la logique de l'Etat et de la nation une et indivisible, et que, en bref, il y avait plusieurs façons possibles au regard de la démocratie de comprendre le fédéralisme. C'est ainsi qu'à côté du fédéralisme dit territorial ou national de la doctrine dominante, on a pu redécouvrir (Althusius, Calhoun, Proudhon, etc.) une théorie de fédéralisme que l'on peut appeler « plurinational » (Norman,

²²⁰ Très rares sont les analyses qui expliquent bien sa théorie fédérative, et sa place centrale dans la pensée proudhonienne. L'introduction de H. Trinquier – pour ne donner qu'un exemple - dans *Du Principe fédératif*, ouvrage qu'il a réédité en 1997 chez Tops-Trinquier, en est une parfaite illustration. Cette introduction donne une image très déformée et peu claire du fédéralisme proudhonien tel qu'il est défendu dans *Du Principe fédératif*. L'analyse distingue d'ailleurs mal la pensée de Proudhon et celle de l'auteur sur le fédéralisme, tant et si bien que Trinquier semble dire que l'un des principes sur lesquels se fonde le fédéralisme proudhonien est la subsidiarité (p. 21 et s.), alors que, à ma connaissance, Proudhon n'utilise pas une seule fois ce mot, ni d'ailleurs le principe (est-ce un principe fédéraliste ? la chose est pour le moins discutable aujourd'hui), dans *Du Principe fédératif*... A un autre moment (p. 23), Trinquier explique que le fédéralisme libertaire (celui de Proudhon ?) est hostile au principe de la sécession des Etats fédérés, alors que Proudhon dit très clairement le contraire... Et tout cela, naturellement, sans un mot de Trinquier sur les effets que la subsidiarité et le fait que la sécession soit rendue impossible ont ou peuvent avoir sur un système fédératif, questions que Trinquier naturellement ne se pose pas.

Karmis, Requejo, Gagnon, Máiz), « holiste » (Beaud), « pluraliste » (Zoller, Caminal), dont l'influence a d'ailleurs été visible ces dernières années dans certains contextes fédératifs (Belgique, Canada, Espagne, Royaume Uni, etc.)²²¹.

Pour les raisons évoquées ci-dessus (principalement manque d'intérêt pour le fédéralisme et existence d'une doctrine dominante moniste), les études proudhoniennes en sont restées majoritairement au schéma explicatif proposé par l'étude la plus importante sur le fédéralisme proudhonien ; je parle, bien sûr, de l'ouvrage de Bernard Voyenne, *Le fédéralisme de P.J. Proudhon*, paru en 1973. La date du livre de Voyenne est significative car il a été publié bien avant la nouvelle vague d'études sur le fédéralisme des années 1990 et 2000²²². L'étude de Voyenne et celles qui suivront vont ainsi essayer d'adapter la théorie

²²¹ Par exemple : Karmis, D., Norman, W., *Theories of Federalism: A reader*, New York, Palgrave Macmillan, 2005 ; Norman, W., *Negotiating Nationalism. Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, Oxford University Presse, 2006 ; Zoller, E., « Aspects internationaux du droit constitutionnel. Contribution à la théorie de la fédération d'Etats », *Recueil des Cours de l'Académie de la Haye*, t. 294, 2002, p. 41-166 ; Beaud, O., *Théorie de la Fédération*, Paris, PUF, 2007 ; Máiz, R., *La frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*, Murcia, Tres Fronteras, 2008 ; Gagnon, A.-G., *Au-delà de la nation unificatrice: Plaidoyer pour le fédéralisme multinational*, Institut d'Estudis Autinòmics, 2007 ; id., *L'âge des incertitudes. Essais sur le fédéralisme et la diversité nationale*, Presses de l'Université de Laval, 2011 ; Requejo, F., *Fédéralisme multinational et pluralisme de valeurs. Le cas espagnol*, Bruxelles, Peter Lang, 2009 ; Parent, C., *Le concept d'Etat fédéral multinational. Essai sur l'union des peuples*, Bruxelles, Peter Lang, 2011.

²²² Significatifs du changement de paradigme dans les études sur le fédéralisme sont les travaux d'un certain nombre de chercheurs qui vont se trouver, dans les années 1990, à l'avant-garde de la petite révolution opérée en la matière, et qui avant ces années s'étaient déjà intéressés au fédéralisme mais travaillaient encore avec les concepts que les nouvelles études des années 1990 abandonneront. On pense à des auteurs comme Ramón Máiz, Ferran Requejo ou Miquel Caminal, parmi tant d'autres.

fédérative proudhonnienne à la théorie fédérale dominante (histoire de la rendre présentable !), tout en soulignant l'opposition de Proudhon à l'Etat centralisé, aux rapports verticaux entre l'Etat fédéral et les Etats fédérés, le caractère contractualiste et ascendant de son fédéralisme (de l'individu ou de la commune vers l'Etat), etc. Or cette lecture était sans doute possible il y a une vingtaine d'années, mais elle n'est plus aujourd'hui recevable en raison des contradictions qu'elle comporte. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien l'interprétation de Voyerne voit juste, et alors Proudhon accepterait les rapports verticaux et de subordination des Etats fédérés vis-à-vis de l'Etat fédéral (et tout ce que cela entraîne), ou bien cette interprétation, cédant à une lecture unitariste et centraliste, déforme grossièrement la théorie fédérative de Proudhon.

On sait que la théorie fédérative de Proudhon, exposée dans *Du Principe fédératif* et autres ouvrages de l'époque, est une théorie qui inverse complètement le rôle et les compétences de l'Etat fédéral et des Etats fédérés. Là où dans le modèle dominant, l'Etat fédéral conserve des compétences très importantes, et surtout le moyen de les accroître unilatéralement (la fameuse *compétence de la compétence*), le modèle proudhonnien laisse entre les mains des Etats fédérés les compétences les plus importantes, ainsi que les garanties qui assurent aux Etats fédérés le maintien de ces compétences, le cas échéant en leur permettant de quitter la fédération. Si tel est le modèle proudhonnien (plutôt confédéral selon la typologie classique), on voit mal comment, tel que Voyerne le prétend, l'unité, chez Proudhon, l'emporte toujours sur le risque de fragmentation²²³. C'est le contraire qui est vrai dans la pensée proudhonnienne. Ce qui ne veut pas dire que Proudhon souhaite la fragmentation, ou qu'il est un penseur de la fragmentation. En bon théoricien d'un fédéralisme contractualiste, dans lequel les groupes souverains (les groupes

²²³ *Ibid.*, p. 141-142. L'unité telle que Voyerne la pense aurait alors une nature organique (la nation une et indivisible), que Proudhon refuse au niveau fédéral, qui s'imposerait à la volonté des parties.

territoriaux qu'il appelle « groupes naturels » : on dirait aujourd'hui « régions » ou « nations sans Etat »)²²⁴ décident librement d'entrer dans la fédération, Proudhon prévoit que les contractants conservent leur souveraineté intacte, non pas au sens où ils conserveraient les mêmes compétences qu'avant la signature du pacte, mais au sens où ils ne cèdent que ce qu'ils estiment devoir être géré par la fédération, tout en conservant les compétences, les moyens et le droit de redevenir indépendants si tel est leur choix. Autrement dit, la fragmentation ou l'éclatement de la fédération est possible, mais seulement si les parties, une ou plusieurs, le souhaitent, la fédération demeurant par ailleurs parfaitement viable pour les autres membres²²⁵. Mais on est là, chronologiquement parlant, dans un temps postérieur à la signature du pacte fédératif. Et Proudhon pense davantage la procédure, les conditions de possibilité de l'égalité et de la justice dans le pacte fédératif, qui doivent exister avant et pendant la signature du pacte, que les conditions qui ultérieurement, entre les mains (la volonté et la raison) des acteurs, rendront la fédération à terme plus ou moins stable ou durable. Naturellement, faute d'un pouvoir unitaire capable d'imposer sa volonté de stabilité à tous les membres de la fédération (y compris par la force), il faut bien convenir que la stabilité et la durée de vie de la fédération, telle que Proudhon la pense, est théoriquement moindre que dans le modèle de fédéralisme dominant, dans lequel, une fois entré en fédération, la sortie n'est plus envisageable.

²²⁴ « Dans la Confédération, les unités qui forment le corps politique ne sont pas des individus, citoyens ou sujets ; ce sont de groupes, donnés *a priori* par la nature, et dont la grandeur moyenne ne dépasse pas celle d'une population rassemblée sur un territoire de quelques centaines de lieues carrées » (Proudhon, P.-J., *Du Principe fédératif et de la nécessité de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution*, (1863), Antony, Tops-Trinquier, 1997, p. 273).

²²⁵ Contrairement à un argument généralement avancé (ce qui a été décidé à l'unanimité ne peut être rompu par la volonté d'un seul), et qui n'est valable que pour une fédération « à deux », le fait qu'un Etat fédéré décide unilatéralement de quitter la fédération n'implique pas nécessairement que la fédération cesse d'exister pour les autres parties.

Si on devait donc parler des problèmes que soulève la théorie fédérative proudhonienne, je serais assez d'accord avec Dimitrios Karmis²²⁶ pour pointer du doigt cette tendance centrifuge (confédérale) de son fédéralisme, qui a une tendance naturelle à fragiliser les liens de solidarité dans la fédération, et à introduire une dose d'instabilité dans son système. Mais je dirais aussi que dans son analyse très intéressante et pertinente du fédéralisme proudhonien, Karmis semble penser la solidarité encore selon le schéma national auquel semble s'opposer justement le modèle proudhonien. La solidarité naturelle (disons « nationale ») et propre à la démocratie se trouve dans le modèle proudhonien dans les Etats fédérés, là où en somme se trouvent les centres de décision, au plus près des citoyens. La solidarité, dans le cadre géographique de la fédération, répondrait à une logique bien différente de celle (plus naturelle) qui régit le cadre géographique du fédéré. En effet, et c'est ici qu'intervient davantage la raison proudhonienne, la solidarité au niveau de la fédération est perçue comme le produit de la raison, de la volonté des parties fédérées, qui les a poussées à s'unir en vue d'une solidarité limitée pour l'essentiel au maintien de la paix et à la poursuite de la prospérité commune (marché commun), et guère plus. Cette solidarité est non seulement moins naturelle (moins organique si l'on veut) que celle qui unit les citoyens au niveau fédéré, mais elle est aussi par conséquent de moindre intensité. Cela étant, le fait que cette solidarité soit d'intensité moindre ne nous permet pas de parler d'échec du niveau fédéral²²⁷ ; elle ne préjuge pas non plus de la durée de vie de la fédération : celle-ci sera viable aussi longtemps que les parties (toutes ou certaines) le voudront.

²²⁶ Karmis, D., « Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui ? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées », *Politiques et Sociétés*, vol. 21, n° 1, 2002, p. 43-65.

²²⁷ Car on adopterait alors le point de vue selon lequel la solidarité fédérale doit être nationale. Elle peut être nationale (fédéralisme territorial) ou non (fédéralisme multinational).

Le modèle proudhonien a certes de quoi déboussoler tellement on a l'habitude de toujours penser le politique de façon pyramidale, de toujours attendre, en bas, une décision prise justement en haut de la pyramide, mais telle est l'originalité du fédéralisme proudhonien. A mon avis, le principe « holiste »²²⁸ (l'importance du groupe, du collectif) sur lequel se fonde le fédéralisme proudhonien n'a pas été compris par les commentateurs de son œuvre, alors que curieusement il s'agit d'une caractéristique de l'œuvre proudhonienne qui a fait l'objet de commentaires très pertinents dans le domaine économique (la notion de force collective ou d'aubaine)²²⁹, ou dans le domaine juridique (la responsabilité pénale)²³⁰. Ces commentaires ont mis en évidence, avec rigueur et pertinence, la place centrale du collectif ou du social dans la philosophie proudhonienne, portant ainsi un démenti aux thèses qui font de Proudhon un penseur individualiste. C'est donc ce collectif, que l'on trouve à l'œuvre dans le fédéralisme proudhonien, qui redonne sens au mot, jamais abandonné par Proudhon, d'anarchie ou de liberté, et ce de trois façons différentes :

1. La liberté négative ou individuelle : dans la mesure où le pouvoir est divisé, fragmenté territorialement (y compris à l'intérieur des Etats fédérés tels que Proudhon les conçoit), le citoyen a affaire à un pouvoir plus faible, plus contrôlable également, ce qui le rend naturellement moins apte à empiéter sur ses droits et libertés, sa liberté négative (le droit de mener sa vie comme on l'entend sans interférence des pouvoirs publics) semblant ainsi, du moins théoriquement, mieux assurée.

²²⁸ Je reprends ce terme au sens donné par Beaud dans sa *Théorie de la Fédération* (op. cit., p. 198).

²²⁹ Par exemple : Menuelle, T., « Aubaine », in Gaillard, Ch., Navet, G., (dir.), *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011, p. 48-55.

²³⁰ Chambost, A.-S., « Du droit de punir à la peine. Interrogations proudhoniennes sur la justice criminelle », in Chambost, A.-S., (dir.), *Proudhon : droit ou morale ?*, Paris, Publications de la Société P.-J. Proudhon, 2011, p. 59-81.

2. La liberté positive du citoyen : le principe démocratique selon lequel on s'obéit à soi-même en obéissant à la loi se trouve maximisé²³¹ dès lors que, dans une communauté politique de taille plus modeste, le citoyen peut intervenir plus facilement et plus efficacement dans les délibérations politiques les plus importantes pour lui (régionale et communale), influencer plus sûrement sur les décisions prises, faire des choix mieux informés, ou accéder aux responsabilités politiques, si tel est son souhait. Le fédéralisme proudhonien (liberté positive comme exercice de la souveraineté et de l'autonomie individuelles) réactive le sens civique et citoyen du républicanisme, la responsabilité du citoyen dans les affaires de la cité, là où le centralisme, comme Tocqueville et Proudhon l'ont expliqué, a tendance à encourager la passivité et le conformisme du citoyen.

3. La liberté des êtres collectifs que Proudhon appelle « naturels » : dans la mesure où ils jouissent de compétences accrues, les Etats fédérés peuvent aussi défendre avec plus de garanties leurs propres valeurs et fins, les cadres et contextes culturels de référence des citoyens, fonctionnant ainsi comme un rempart face à une éventuelle menace de centralisation et d'uniformisation, qui entraînerait directement la perte des conditions et du cadre dans lesquels la liberté négative des individus et la liberté positive du citoyen (l'anarchie positive) trouvent leur meilleure expression.

3. Conclusion

Le débat anarchie-fédéralisme peut être vu comme étant un faux débat, produit surtout par une mauvaise compréhension de l'anarchie et du fédéralisme proudhoniens. En réalité, fédéralisme et anarchie sont chez Proudhon la même chose. Le fédéralisme

²³¹ Voir la définition, très proudhonienne, de la liberté politique donnée par Kelsen : « Est politiquement libre celui qui est assujéti sans doute, mais seulement à sa propre volonté et non pas à une volonté étrangère » (Kelsen, H., *La démocratie...*, *op. cit.*, p. 2)

proudhonien, tel qu'expliqué dans les études proudhoniennes, ne peut naturellement satisfaire les militants anarchistes, qui voient ce modèle tomber dans l'étatisme et le nationalisme (rapports verticaux, anéantissement de l'autonomie politique, de la liberté positive, etc.). La tentation est alors forte de pousser Proudhon hors les frontières de l'Etat et de le penser essentiellement comme le penseur de l'universel (dépassement du national et de l'étatique) qu'il ne fut pas. Or, s'il lui arrive de penser – très souvent – l'universel, sa méfiance sera toujours très grande à l'égard de ce genre d'abstractions, et sa réaction au cosmopolitisme kantien en est le meilleur exemple²³², tout comme illustrative sera sa position sceptique sur une éventuelle fédération européenne²³³.

Pour conclure, il faudrait dire qu'il n'y a pas deux Proudhon, l'un anarchiste, l'autre fédéraliste. La pensée de Proudhon est toute fédéraliste, et son anarchisme, bien compris, ne prend toute sa dimension que dans sa théorie fédérative.

²³² Cf. Proudhon, P.-J., *La Guerre et la Paix*.

²³³ Id., *Du Principe fédératif...*, *op. cit.*

ANARCHIE ET NATION CHEZ PROUDHON ET PISACANE

Gaetano Manfredonia

L'intitulé de mon intervention peut surprendre de prime abord et il nécessite un certain nombre de précisions préalables.

D'une part, le rapprochement entre ces deux personnages ne semble pas aller de soi. Malgré l'éloge que Victor Hugo nous a laissé de Pisacane²³⁴ dans *Les Misérables*,²³⁵ le patriote italien

²³⁴Né à Naples en 1818 d'une famille noble, il devient militaire de carrière au sein de l'armée de Ferdinand II. En 1847, il s'enfuit en Angleterre puis en France avec une femme mariée qui sera sa compagne jusqu'à sa mort. Confronté à des difficultés financières, il s'engage dans la Légion étrangère et part en Algérie. C'est en exil que Pisacane se découvre patriote et prend cause et partie pour l'indépendance italienne. En 1848, lorsque la révolution éclate, d'abord en Sicile puis à Paris, il décide de revenir en Italie où il intègre la Légion lombarde, un régiment de volontaires qui se bat avec l'armée piémontaise contre les Autrichiens. En mars 1849, il se rend à Rome où la République a été proclamée et prend part, en tant que chef d'Etat-major, à la défense de la République romaine contre les troupes françaises et napolitaines.

Après l'échec de la résistance de la ville, il repart en exil et fait des brefs séjours en France, en Angleterre et en Suisse, avant de s'installer à Gênes où il fera paraître, en 1851, son premier ouvrage théorique : *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49*. Dans ce livre, il s'efforce d'analyser les causes de la défaite des soulèvements populaires et d'en tirer des indications pour les luttes à venir.

C'est dans sa retraite ligure que Pisacane va rédiger entre 1851 et 1856 ses *Saggi Storici-Politici-Militari sull'Italia* dont le troisième, *La Rivoluzione*, est sans doute le plus important pour qui veut connaître sa pensée. Dans ce texte, méconnu en France, il développe sa conception du socialisme qui, de son propre aveu, se veut différente « des systèmes français, tous plus ou moins fondés sur l'idée monarchique et despotique qui prévaut dans la nation ». Il résume cette conception par la formule : *liberté et association*.

Devant la marginalisation croissante des opposants à la solution monarchiste qui se dessine, Pisacane se rapproche à nouveau de Mazzini et

demeure pratiquement un parfait inconnu en France. Pire, dans les quelques rares études sur l'Italie et le Risorgimento qui le mentionnent, il est presque inmanquablement désigné comme un « disciple » de Mazzini mort au cours d'une énième tentative insurrectionnelle mazzinienne sans lendemain²³⁶. Tout au plus, on se borne à souligner la radicalité de ses propos en matière

accepte d'organiser une expédition dans le Sud de l'Italie dans le but de favoriser l'éclatement d'un soulèvement populaire. Avant de partir, il confie à des amis ce que l'on a appelé son « Testament politique » dans lequel il résume d'une manière très nette, bien avant les critiques de l'unité italienne par Proudhon, son refus de subordonner la résolution de la question sociale à la réalisation préalable de l'unité et de l'indépendance du pays.

Cette tentative de « propagande par le fait » se révéla vite très mal engagée. Malgré la réussite du débarquement à Sapri (dans le sud de la Campanie) le 28 juin 1857, elle [l'expédition] se termina par le massacre de Pisacane et d'une partie des autres participants par la milice urbaine de la localité de Sanza, le 2 juillet. Cette fin tragique suscita immédiatement de multiples réactions.

Nombreux furent ceux qui, même en dehors de l'Italie, saluèrent son sacrifice. En Italie, dès 1857, commença la publication des *Saggi* dont les tomes I et II sortirent des presses en 1858 et les tomes III et IV en 1860, quelques mois à peine après l'expédition de Garibaldi. Cette première édition, toutefois, resta quasiment inconnue du grand public. La dimension sociale de sa pensée fut minimisée, voire carrément occultée, tant par les représentants du parti modéré monarchiste-libéral arrivé au pouvoir que par bon nombre de ses anciens amis du Parti d'action, dont certains cherchèrent même à empêcher d'abord la publication, puis la diffusion de ses écrits. Pendant des décennies, le héros de Sapri ne sera connu par la très grande majorité des Italiens qu'à travers toute une série de publications à caractère hagiographique où l'on évoque presque exclusivement son sacrifice en tant que patriote et martyr de la cause nationale.

²³⁵Hugo écrira que par son sacrifice, Pisacane avait été « plus grand que Garibaldi », tout comme John Brown avait été « plus grand que Washington », *Les Misérables*, Paris, Pagnerre, 1862.

²³⁶Voir par exemple l'ouvrage récent de Gilles Pécout, qui présente Pisacane comme un « adepte du socialisme démocratique » « gagné aux idées les plus radicales de Mazzini », *Naissance de l'Italie contemporaine, 1770-1922*, Paris, Nathan, 1997, p. 137.

économique et sociale ce qui permet d'en faire une sorte de précurseur du mouvement socialiste en Italie mais sans que l'originalité de son approche soit véritablement analysée et encore moins les rapprochements possibles avec la pensée de Proudhon²³⁷. Les ouvrages consacrés à l'histoire du mouvement anarchiste lui-même ont tendance à faire l'impasse sur sa figure malgré l'importance que Max Nettlau lui accordait dans le développement des idées libertaires²³⁸.

D'autre part, le rapprochement entre anarchie et nation peut paraître lui aussi problématique. Ne s'agit-il pas de deux concepts qui s'excluent l'un l'autre ? Les doctrines libertaires ne reposent-elles pas sur un idéal cosmopolite incompatible avec la valorisation du fait national sous n'importe quelle forme ? L'anarchisme n'a-t-il pas été, dès ses origines, profondément et exclusivement internationaliste, promoteur, ainsi que l'affirmait la devise de la Première internationale, de l'action autonome de classe par-delà les frontières ? Comment, en tout cas, ne pas tenir compte des innombrables déclarations de foi antipatriotiques si chères aux militants anarchistes qu'il est possible de glaner tant au sein du mouvement libertaire italien que français²³⁹ ?

Avec cette contribution nous nous proposons de montrer principalement deux choses : que Pisacane ne peut pas être considéré comme un disciple de Mazzini (fut-il dissident) mais que sa pensée, au même titre que celle de Proudhon, doit être interprétée comme celle d'un penseur anarchiste à part entière ; que les conceptions antiautoritaires de l'un comme de l'autre ne

²³⁷Cf. Guichonnet, P., « Le socialisme italien des origines à 1914 » in *Histoire générale du socialisme*, Paris, PUF, 1974, tome II, p. 244-245.

²³⁸Nettlau, M., *Histoire de l'anarchie*, Paris, Ed. du Cercle-Ed. de la Tête de Feuilles, 1971, p. 102-103 et surtout *Der Vorfrühling der Anarchie*, Duisburg, Bibliothek Thélème, 1993, p. 226-232.

²³⁹En France, par exemple, au cours des années 1880, des militants anarchistes donneront naissance à une Ligue des antipatriotes pour faire le pendant à la Ligue des patriotes de Paul Déroulède.

sont pas incompatibles avec le maintien des identités nationales même si elles divergent sur l'importance qu'il fallait continuer à accorder à la nation une fois la révolution sociale accomplie.

1. Pisacane et Proudhon : quels rapports ?

Contrairement à l'état de la recherche en France, plusieurs travaux de qualité ont été consacrés en Italie depuis plus d'un demi-siècle à l'étude comparative de la pensée de Pisacane et de Proudhon. Parmi ceux-ci, une mention particulière revient au livre de Cesare Vetter²⁴⁰ qui, à partir d'une étude philologique poussée, a montré l'importance de l'apport proudhonien dans la formation de la pensée de Pisacane qu'il considère comme une « source primaire » utilisée pour la rédaction de son principal écrit théorique, les *Saggi*²⁴¹. A l'opposé, des auteurs comme Aldo Romano²⁴² ou Leonardo La Puma²⁴³ ont minimisé cette influence en s'efforçant de montrer l'originalité foncière des thèses de Pisacane qu'ils rattachent directement à l'héritage intellectuel matérialiste et rationaliste des penseurs italiens du XVIIIe siècle (Vico, Filangeri, Beccaria, Romagnosi). Une troisième catégorie de chercheurs, tout en reconnaissant l'importance de l'apport proudhonien, a évoqué d'autres possibles influences tout aussi déterminantes. Dans le sillage des analyses de Gramsci sur la place occupée par Pisacane au sein du Risorgimento, Franco Venturi a insisté sur les similitudes existantes entre l'appel à l'action des masses paysannes présent chez le patriote italien et le populisme d'Alexandre Herzen²⁴⁴. Leo Valiani, de son côté, a

²⁴⁰Vetter, C., *Carlo Pisacane e il socialismo risorgimentale*, Milan, Franco Angeli, 1984.

²⁴¹Pisacane, C., *Saggi Storici-Politici-Militari sull'Italia*, Milan-Rome, Editions Avanti !, 1957, 4 vol.

²⁴²Romano, A., *Storia del movimento socialista in Italia*, Bari, Laterza, vol. I, 1966.

²⁴³La Puma, L., *Il Pensiero politico di Carlo Pisacane*, Torino, G. Giappichelli, 1995.

²⁴⁴Venturi, F., *Esuli russi in Piemonte dopo il '48*, Turin, Einaudi, 1959.

rappelé les convergences avec l'approche insurrectionnelle de Cœurderoy²⁴⁵. Le rapprochement avec ces deux dernières figures est d'autant plus légitime que Pisacane a connu personnellement ces personnalités lors de son exil en Suisse, puis à Gènes. Un auteur marxiste comme Giuseppe Berti, enfin, a cherché à accréditer la thèse de l'existence d'une influence tardive mais déterminante exercée par Blanqui dans la formation politique de Pisacane, ce qui l'aurait éloigné en définitive tant de l'anarchisme que de Proudhon²⁴⁶.

Il ne rentre pas dans notre propos de discuter dans le détail la validité de chacune de ces hypothèses. Pour nous en tenir au cadre fixé dans cette intervention, il apparaît assez clairement que si Proudhon ne semble pas avoir eu une connaissance même indirecte des idées du patriote italien, les thèses essentielles de l'anarchisme de Pisacane, en revanche, se rattachent sans contestation possible à l'enseignement du Franc-Comtois. Les nombreuses références explicites et les emprunts directs aux principaux ouvrages rédigés par Proudhon qu'il est possible de trouver dans son œuvre sont là pour l'attester²⁴⁷. Au lendemain du 2 décembre, tandis que Mazzini se lance dans une attaque en règle contre l'ensemble des tendances socialistes à qui il fait porter la responsabilité de la défaite de la démocratie en France, Pisacane choisit ce moment pour affirmer son attachement aux idées de Proudhon. Dans une lettre adressée au théoricien du fédéralisme italien Carlo Cattaneo, il confie son espoir de voir un jour les nations européennes « se rapprocher de la seule formule de

²⁴⁵Valiani, L., « Il socialismo di Pisacane » in *Correnti ideali e politiche della sinistra italiana dal 1849 al 1861*, Florence, Olschki, 1978.

²⁴⁶Berti, G., *I Democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, Milan, Feltrinelli, 1962.

²⁴⁷Parmi les ouvrages de Proudhon dont on est sûr qu'il a eu une connaissance directe il faut mentionner : *Qu'est-ce que la propriété ?*, *Philosophie de la misère*, *Solution du problème social*, *Confessions d'un révolutionnaire*, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre*.

gouvernement juste et sùre : l'anarchie de Proudhon »²⁴⁸. La portée de cette prise de position est d'autant plus révélatrice de ses préférences qu'au même moment Mazzini, rappelons-le, attaquait Proudhon en tant que « génie dissolvant et méphistophélique » du socialisme²⁴⁹.

Sur plusieurs points, l'identité des idées de Pisacane avec celles de Proudhon est particulièrement frappante.

De même que le Proudhon de la Seconde république, Pisacane se livre dans ses écrits à une critique radicale tant de la propriété que du gouvernement. Pour le patriote italien, le principal mérite du Franc-Comtois c'est d'avoir montré « avec sa logique inexorable » que « la propriété, c'est le vol »²⁵⁰. Dans les *Saggi*, il reprend explicitement à son compte sa théorie de la force collective pour dénoncer les mécanismes de l'exploitation opérée par les « capitalistes » au détriment des travailleurs. « Le capitaliste qui paye huit heures de salaire à chaque ouvrier qui en produit dix - écrit-il en paraphrasant les développements de *Qu'est-ce que la propriété ?* -, non seulement en vole deux à chacun d'eux mais il vole également leur force collective, cette puissance qui fait que l'action simultanée de cent personnes soit supérieure à l'action successive de tous les hommes de la terre »²⁵¹. Même identité de vues en ce qui concerne le gouvernement que Pisacane juge une institution « absurde et tyrannique », voire « un ulcère, qui a pour tendance de gangrener la société »²⁵². Comme il le précise dans les *Saggi* en se référant une nouvelle fois explicitement aux thèses de Proudhon : « La société basée sur ses rapports réels et nécessaires exclut tout idée

²⁴⁸Pisacane, C., « A Carlo Cattaneo, Gênes, 15 décembre 1851 », *Epistolario*, Milan, Società anonima Dante, 1937, p. 134.

²⁴⁹Cité par Della Peruta, F., *I Democratici et la rivoluzione italiana*, Milan, Franco Angeli, 2004, p. 225.

²⁵⁰Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 55.

²⁵¹*Ibid.*, p. 56.

²⁵²*Ibid.*, p. 129.

de gouvernement, tout comme un édifice bien équilibré tient de lui-même sans avoir besoin de soutiens ou d'appuis. [...] En France, Proudhon affirme *quiconque met la main sur moi pour me gouverner est un usurpateur et un tyran et je le déclare mon ennemi* »²⁵³.

Pisacane estime aussi que la solution de la question sociale était l'objectif prioritaire que devait se fixer la future révolution, ce qui impliquait que la question politique devait être considérée sans valeur face à celle économique. Tout comme Proudhon, il n'accorde que peu d'importance à la nature des régimes politiques en place qu'ils soient constitutionnels ou non. Pour lui, non seulement l'existence de droit politiques formels ne constitue pas un barrage suffisant contre l'exploitation des masses mais il s'agirait plutôt d'une condition aggravante, ce qui le porte à écrire : « Dans quels Etats la misère est la plus grande et l'oligarchie des riches la plus présente ? Là où les libertés modernes et l'industrie fleurissent et, plus que partout ailleurs, en Angleterre, puis en Belgique, puis en France »²⁵⁴. De tels régimes, en outre, avaient le grand tort de masquer les rapports de domination et d'exploitation au point de ne voir dans l'utilisation du suffrage universel « qu'une amère dérision pour le menu peuple »²⁵⁵.

Le patriote napolitain partage également avec le penseur bisontin une commune approche antiautoritaire du fait révolutionnaire qui le conduit à rejeter l'idée toute jacobine qu'une révolution puisse être imposée par en haut ou qu'elle ait besoin pour triompher d'avoir recours à la dictature, même si celle-ci était limitée dans le temps ou confiée à des civils. Sur ce point aussi son opposition avec Mazzini est nette. Même s'il est loin de rejeter en bloc l'activisme de ce dernier ainsi que ses tentatives inlassables pour organiser des soulèvements dans la Péninsule, il se montre particulièrement virulent à l'encontre de

²⁵³ *Ibid.*, p. 128.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

son programme qui reconnaissait la nécessité de la mise en place d'un gouvernement dictatorial au lendemain de l'insurrection victorieuse. D'après Mazzini, ce gouvernement aurait eu pour tâche d'organiser la poursuite de la lutte pour l'indépendance du pays et c'est seulement une fois la péninsule libérée des armées étrangères que l'on aurait procédé à l'élection, au suffrage universel, d'une assemblée chargée d'élaborer la future constitution italienne. Or cette manière de procéder paraissait à Pisacane non seulement irréaliste, compte tenu de l'absence d'un centre directeur en Italie, mais également incompatible avec la poursuite des objectifs de liberté et d'égalité que devait se fixer la révolution. D'une part, il soulignait que jamais un tel gouvernement n'aurait accepté de se saborder de lui-même pour laisser la place à une assemblée librement élue²⁵⁶. D'autre part, il mettait en garde contre les risques de voir les principes monarchistes subsister sous des formes nouvelles : « Une fois la guerre terminée sous régime dictatorial, nous nous trouverions avec une monarchie sans roi – faisait-il remarquer –, et les rois on les trouve facilement. Gare ! Quand les conquêtes du peuple ne sont pas confirmées dès les premiers instants »²⁵⁷.

Pisacane redoute aussi grandement l'ascendant que pourrait exercer sur les masses un général en cas de victoire sur l'ennemi. L'expérience de Napoléon ayant réussi à instaurer une dictature personnelle grâce au prestige de ses exploits militaires est perçue comme une mise en garde toujours d'actualité pour les révolutions à venir. C'est ainsi que dans *Guerra combattuta*, il osera s'en prendre très fortement à Garibaldi dont il n'hésite pas à critiquer sa conception de la guerre par bandes, méthode jugée non seulement « inefficace » mais aussi dangereuse car pouvant être à l'origine de « cultes personnels, perniciose et honteux pour un peuple libre »²⁵⁸.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 215.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 218.

²⁵⁸ Pisacane, C., *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49*, Milan, Editions *Avanti !*, 1961, p. 313.

Il y a un dernier point sur lequel la convergence entre les deux hommes est indiscutable : leur critique sans concession des thèses démocrate et mazzinienne qui faisaient de l'obtention de l'indépendance et de l'unité de l'Italie l'objectif préalable auquel toute autre considération devait être subordonnée.

Ici une digression s'impose. Contrairement à l'interprétation courante que l'on se fait en France du *Risorgimento*, la politique unitaire défendue par Mazzini et acceptée par Victor-Emanuel ne fera jamais l'unanimité parmi les démocrates italiens. Dès le lendemain de l'échec des révolutions de 1848-1849, il est possible de parler de l'émergence de toute une série de nouvelles orientations visant à dépasser cette vision purement politique de la lutte pour l'indépendance. Parmi les figures qui contribuèrent le plus à ce renouveau, deux personnages se détachent incontestablement : Carlo Cattaneo et Giuseppe Ferrari. Le premier avait publié dès octobre 1848, en français, *L'Insurrection de Milan en 1848*, dans lequel il critiquait les chefs libéraux lombards coupables à ses yeux d'avoir « sacrifié la liberté à l'indépendance » et « de ne pas avoir cherché l'indépendance par la liberté et par l'exaltation populaire »²⁵⁹. Ferrari, de son côté, fait paraître à la fin de l'année 1851, *La Federazione repubblicana* dont l'argumentation principale visait à montrer que les ennemis de l'Italie ne se trouvaient pas exclusivement à Vienne mais à l'intérieur même du pays parmi les patriotes partisans de la *guerra regia* (la guerre royale) ou les républicains ayant perdu leurs principes²⁶⁰. Dans cette œuvre, tout particulièrement, il dénonçait la « théorie de l'indépendance » au nom de laquelle on avait prêché partout « l'union et la conciliation entre les princes et les peuples afin de diriger toutes les forces italiennes exclusivement contre l'Autriche »²⁶¹ avec comme seule conséquence de différer la révolution et de prolonger

²⁵⁹Cattaneo, C., *L'Insurrection de Milan en 1848*, Paris, Amyot, 1848, p. 179.

²⁶⁰Ferrari, G., *La Federazione repubblicana*, Londra, 1851, p. 2.

²⁶¹*Ibid.*, p. 37-38.

l'asservissement matériel et spirituel des masses. Tout aussi néfaste lui apparaissait la « théorie de l'unité » visant à transformer l'Italie en un Etat unitaire. D'une part, il pointait du doigt le caractère artificiel d'une telle opération qui ne pouvait se réaliser qu'en supprimant des Etats « plus anciens que la France » pour les fondre en un seul qui n'existait pas encore²⁶². D'autre part, il craignait que la poursuite d'un tel objectif soit utilisée comme prétexte pour ajourner les réformes révolutionnaires et puisse favoriser l'émergence de nouvelles dictatures.

Loin d'être un personnage isolé, « un simple fragment de la révolution française de 1848 »²⁶³ transposé en Italie, comme on a pu l'écrire, les réflexions de Pisacane s'inscrivent en plein dans ce courant critique dont le patriote napolitain sera sans conteste un des principaux animateurs. Dans *Guerra combattuta*, tout comme Ferrari, il affirme clairement que les causes principales de la défaite de la révolution en Italie en 1848-1849 devaient être recherchées dans le fait que les républicains avaient placé, au même titre que les modérés, les espoirs d'indépendance du pays dans la guerre menée par le roi du Piémont Charles Albert avec comme conséquence de repousser l'initiative populaire qui seule aurait permis de l'emporter sur les armées étrangères. Les républicains, tout spécialement, avaient eu le tort de n'avoir pas cherché à mettre en œuvre un programme de réformes sociales même là où ils étaient arrivés au pouvoir suite à des soulèvements populaires comme à Florence, Rome et Venise²⁶⁴. Mazzini n'est pas explicitement mentionné dans ce livre mais l'action du Triumvirat à Rome est fortement critiquée : « L'insurrection ne fit que substituer à un prêtre fanatique des citoyens certes honorables et probes mais qui non seulement ne promurent pas la révolution

²⁶² « L'unité – précisait-il – doit lutter contre la diversité des lois, des finances, des tribunaux, des administrations, des coutumes, des traditions et les intérêts de sept capitales italiennes », *ibid.*, p. 90.

²⁶³ Omodeo, A., *Difesa del Risorgimento*, Turin, Einaudi, 1955, p. 489.

²⁶⁴ Pisacane, C., *Guerra...*, *op. cit.*, p. 174-175.

mais qui l'empêchèrent de toutes leurs forces et s'érigèrent en défenseurs du catholicisme [...] » peut-on lire en toutes lettres²⁶⁵.

Si l'on voulait éviter à l'avenir les erreurs passées, il était indispensable d'indiquer clairement au peuple italien quel devait être « le but visé par la révolution future »²⁶⁶ car « seul un concept clair, pratique, qui promette au peuple un changement de sa condition » aurait pu désormais le pousser à participer « volontairement » à une nouvelle guerre nationale²⁶⁷. Or ce but ne pouvait plus être circonscrit à l'obtention de l'unité et de l'indépendance de l'Italie, mais devait viser la mise en place d'une société affranchie de toute forme d'exploitation et de domination dont le programme est résumé en deux points : « mise en commun des instruments de travail ; éducation universelle, commune, gratuite et obligatoire »²⁶⁸.

Pour Pisacane, toutefois, la transformation de la lutte pour l'indépendance nationale en une révolution à finalité socialiste et libertaire n'est pas envisagée exclusivement comme une nécessité pour assurer la victoire militaire. En dépit de son attachement patriotique sans faille à sa patrie, l'indépendance de l'Italie ne constitue nullement pour lui un objectif en soi auquel il fallait tout subordonner, comme chez Mazzini. Bien au contraire, dans

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 288.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 331.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 327. Dans les *Saggi* il écrira : « Qui aujourd'hui est aussi ingénu pour supposer que le peuple puisse courir aux armes pour remplacer un roi par quelques malins, pour hisser un chiffon coloré d'une certaine manière plutôt que d'une autre, pour garder sous un nom pompeux les mêmes misères ? Qui peut nier que le peuple est prêt à s'armer car il espère dans son cœur, sans savoir comment, pouvoir améliorer ses conditions matérielles ? Qui niera que liberté, patrie, droits... sont des noms vains, des dérisions amères pour tous ceux qui sont condamnés par les lois sociales à être perpétuellement dans la misère et dans l'ignorance, conséquences inhérentes au droit de propriété tout comme l'ombre est inhérente aux corps ? », *op. cit.*, III, p. 59.

²⁶⁸ Pisacane, C., *Guerra...*, *op. cit.*, p. 331.

Guerra combattuta, il met en garde contre les conséquences néfaste qu'entraînerait la formation, prônée tant par les modérés que par les démocrates, d'un Etat unitaire et indépendant sans que l'on ait procédé préalablement à l'abolition des privilèges : « Supposons – écrit-il – que l'Italie soit devenue une République unitaire, avec Rome pour capitale [...]. Quel sera notre avenir ? On marchera tout droit à l'unité et à la corruption française et anglaise. Ne réformant pas la société, le gouvernement ne sera pas l'expression du peuple italien mais des quelques individus qui le soutiennent. Les richesses, qui avec la liberté s'accroissent et se concentrent en peu de mains, détruiront la probité individuelle dont nous sommes actuellement si fiers. L'Italie aura ses Falloux, Thiers, Léon Faucher, Montalembert, etc. Où est la gloire d'appartenir à une telle nation ? Ce n'est pas mieux de montrer les fers qui nous enchaînent plutôt que l'or qui nous corrompt ? Pourquoi donc tant d'efforts pour se préparer un si triste avenir ? »²⁶⁹

Même après son rapprochement avec Mazzini au moment de la guerre de Crimée, Pisacane ne changera pas le fond de sa pensée. Jusqu'au bout, il tiendra à marquer ses distances par rapport aux conceptions mazziniennes²⁷⁰. C'est ainsi que la veille de s'embarquer sur le bateau qui devait le conduire à Sapri, il remet à son amie Jessie White une brève déclaration qui peut être considérée à juste titre comme son testament politique. Dans celle-ci, il y réaffirme une dernière fois non seulement son attachement à ses idées socialistes et libertaires, qu'il résume par la formule « liberté et association », mais également son refus de

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 328.

²⁷⁰ Dans les *Saggi*, tout en ménageant la figure du Génois, qu'il juge « très noble », Pisacane se livre à une critique impitoyable de ce qu'il considère être ses « idées fixes » et ses « articles de foi » qui le conduisent à renfermer « son grand esprit » en un cercle étroit. Il concentre notamment ses critiques sur ses sentiments religieux qu'il considère comme la cause principale « de tous ses défauts et de toutes ses erreurs », *op. cit.*, III, p. 169.

se contenter de l'unité formelle du pays : « Je suis convaincu que l'Italie sera grande par la liberté ou sera esclave ; je suis convaincu que les remèdes modérés, comme le régime constitutionnel du Piémont ou les améliorations progressives accordées à la Lombardie, bien loin de faire avancer la renaissance de l'Italie, ne peuvent que la retarder. En ce qui me concerne, je ne ferais pas le moindre sacrifice pour changer un ministère ou pour obtenir une constitution, pas même pour chasser les Autrichiens de Lombardie ni pour unir cette province au royaume de Sardaigne. A mon avis, la domination de la maison de Savoie et la domination de la maison d'Autriche sont exactement la même chose. Je crois aussi que le régime constitutionnel du Piémont est plus nocif pour l'Italie que ne l'est la tyrannie de Ferdinand II. Je crois fermement que si le Piémont avait été gouverné de la même façon que les autres Etats italiens, la révolution d'Italie serait à présent achevée »²⁷¹.

Proudhon, au fond, ne dira pas autre chose dans ses textes consacrés à l'unité italienne. Si d'un côté, il trouve parfaitement « légitime » que les italiens puissent revendiquer leur indépendance²⁷², de l'autre, tout comme l'avait fait Pisacane, il dénoncera la manière dont démocrates et monarchistes cherchaient à l'obtenir. Ainsi qu'il l'écrit dès février 1859 à son

²⁷¹Pisacane, C. « [Testament politique] », *Le Journal des débats*, 25 juillet 1857.

²⁷²Dans *La Guerre et la Paix*, tout spécialement, il est possible de trouver plus d'un passage dans lequel Proudhon justifie la revendication nationale italienne avec des mots que Pisacane n'aurait certes pas reniés. Tout comme le Napolitain, Proudhon y fait remarquer qu'« à partir de 1814 et 1815, sous l'influence des idées qui avaient fait la Révolution française, un nouvel esprit commence à se développer en Italie » qui devait conduire à la « renaissance » de ce pays comme nation. « Sous cette action des idées, il devait donc arriver un jour où l'Italie, comme la France de 1789, lèverait la tête, et, secouant la poussière du passé, s'écrierait : *J'ai le droit de vivre, car j'ai l'idée et la vie ; j'ai le droit de vivre, car je me sens la force. Donc je veux vivre, reprendre ma place au soleil des États et devenir, moi aussi, une grande puissance* » (Paris, M. Rivière, 1927, p. 210-211).

ami Ferrari, à « aucun prix » il ne pouvait laisser passer « cette atroce mystification de *l'indépendance italienne par une armée bonapartiste* »²⁷³. Dans *La Fédération et l'unité de l'Italie, Nouvelles observations sur l'unité italienne ou Du principe fédératif*, il pointera du doigt les inconséquences des hommes de la démocratie italienne qui avaient fini par se rallier à la solution unitaire sous la direction du Piémont. En utilisant des arguments déjà mis en avant tant par Ferrari que par Pisacane, Proudhon s'attaquera avec une vigueur particulière au « système » unitaire défendu par Mazzini qu'il juge faux comme principe et funeste dans ses conséquences²⁷⁴. Quant aux résultats obtenus par la réalisation de l'unité elle-même, ils ne soulèveront chez lui que du mépris moqueur. Ainsi que l'avait craint Pisacane, l'unité italienne n'avait été en définitive « qu'une *affaire*, une grosse affaire, moitié dynastique et moitié bancocratique, vernissée de libéralisme, couperosée de conspiration [...] »²⁷⁵ dont le principal bénéficiaire n'avait pas été le peuple mais « les classes supérieures »²⁷⁶.

2. L'originalité de l'anarchisme national de Pisacane

En dépit des similitudes que nous venons de souligner, il n'est pas possible de considérer Pisacane comme un simple proudhonien parmi d'autres. Les références explicites aux thèses anarchistes de ce dernier ne sauraient masquer les profondes divergences qui les opposent dès que l'on se penche sur leur conception du changement social. Tandis que Proudhon reste encore assez proche d'une vision réaliste propre aux réformateurs sociaux de la première moitié du XIX^e siècle, opposée à l'utilisation inconditionnée des moyens coercitifs, Pisacane est

²⁷³ Proudhon, P.-J., « Lettre à M. Joseph Ferrari, Bruxelles, 6 février 1859 » in *Correspondance*, Paris, A. Lacroix, 1875, IX, p. 16.

²⁷⁴ Proudhon, P.-J., *La Fédération et l'unité en Italie*, Paris, M. Rivière, 1959, p. 86.

²⁷⁵ Proudhon, P.-J., *Du principe fédératif*, Paris, M. Rivière, 1959, p. 263.

²⁷⁶ Proudhon, P.-J., *La Fédération...*, *op. cit.*, p. 100.

profondément convaincu de la nécessité d'utiliser la violence révolutionnaire pour venir à bout des classes possédantes. Dans le *Saggi*, il n'hésite pas à s'en prendre aux méthodes conciliantes prônées par les réformateurs sociaux qu'il juge naïves. « Proudhon lui-même prétend réformer la société avec un certain nombre d'institutions acceptables par tous. Leurs adversaires leur ont répondu avec un sourire moqueur », souligne-t-il²⁷⁷. Pisacane, en fait, appartient à cette génération de théoriciens libertaires arrivés à l'anarchisme après l'écrasement des révolutions de 1848-1849 et qui, désormais, fondent tous leurs espoirs de rénovation sociale sur l'éclatement d'une révolution populaire qui ferait table rase de toutes les institutions du vieux monde. Il incarne, au même titre que Déjacque ou Cœurderoy, le prototype même de l'anarchiste insurrectionnel qui non seulement ne redoute pas la guerre civile mais pense qu'il n'y a pas d'autres moyens pour arracher les moyens de production des mains de la bourgeoisie. Face aux craintes de tous ceux qui estimaient que cette manière d'entendre la révolution provoquerait des « carnages » et entraînerait des « spoliations », il répondait en justifiant à l'avance les futures victimes car leur nombre serait selon lui de toute manière inférieur à celui provoqué par le maintien de l'état social en place²⁷⁸.

Tout aussi tranchées apparaissent de premier abord les divergences entre les conceptions que les deux hommes peuvent se faire de la nation et des revendications nationales.

Rappelons que jusqu'au milieu des années 1850, Proudhon n'accorde à ces questions que peu d'intérêt car il s'agit à ses yeux de problèmes secondaires destinés à être immanquablement dépassées par la révolution sociale en marche. L'adhésion de principe aux revendications nationales qu'il est possible de glaner sous sa plume avant et après la République de février, ne saurait être surestimée. Elle reste chez lui superficielle car il est

²⁷⁷Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 57.

²⁷⁸*Ibid.*, p. 58.

convaincu que la révolution sociale rendrait inutile l'organisation de l'humanité en corps politiques distincts comme les Etats et que, par conséquent, elle conduirait également à la disparition des nations en tant qu'entités politiques, voire à leur fusion au sein d'une unique République universelle²⁷⁹. Comme il le précisait avec sa verve habituelle dans *Idée générale de la révolution* : « [...] La compénétration libre et universelle des races sous la loi unique du contrat : voilà la révolution. Se peut-il que dans cet état de choses où tous les intérêts agricoles, financiers et industriels sont identiques et solidaires ; où le protectorat gouvernemental n'a plus rien à faire, ni à l'intérieur ni à l'extérieur ; se peut-il que les nations continuent à former des corps politiques distincts ; qu'elles se tiennent séparées, quand leurs producteurs et leurs consommateurs se mêlent ; qu'elles conservent une diplomatie, pour régler des prétentions, déterminer des prérogatives, arranger des différends, échanger des garanties, signer des traités, etc., sans objet ? »²⁸⁰. Pour conclure : « Le gouvernement devenant nul, toutes les législations de l'univers sont d'accord. Il n'y a plus de nationalité, plus de patrie dans le sens politique du mot ; il n'y a que des lieux de naissance. L'homme de quelque race et couleur qu'il soit, est réellement indigène de l'univers ; le droit de cité lui est acquis partout »²⁸¹.

Cette sous-estimation du fait national va se doubler à partir de la guerre de Crimée d'une critique de plus en plus virulente à l'encontre du « principe des nationalités » qu'il accuse d'entraîner les peuples dans des guerres non justifiées et donc de retarder les réformes économiques. Dans la deuxième édition de *De la Justice*, l'importance accordée aux revendications nationales lui apparaît comme une « rétrogradation », la conséquence directe de l'arrêt donné à la révolution par Napoléon III. « Les annexions,

²⁷⁹ « La République universelle, la révolution économique l'accomplira ; elle ne peut pas ne pas l'accomplir », Proudhon, P.-J., *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, Paris, M. Rivière, 1923, p. 334.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 332-333.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 334.

les questions de frontières naturelles, n'existent pas pour les républicains. Les républicains veulent la patrie comme ils veulent la propriété, pour tout le monde. Or, que voyons-nous ? Depuis que la révolution est proscrite, l'état de guerre se généralise par toute l'Europe ; le bourgeois, industriel et paisible, devient l'ami du soldat et du prêtre » peut-on y lire²⁸². Dans *La Guerre et la paix*, il s'efforce de démontrer que le principe des nationalités, au nom duquel démocrates et impérialistes étaient prêts à pousser des millions de personnes dans de nouvelles guerres dynastiques, ne pouvait être pris comme fondement du droit des gens car il ne reposait en dernier ressort que sur le « droit de la force ». Or, comme il le faisait remarquer non sans malice, « Devant le droit de la guerre et devant le droit des gens, le respect de la nationalité n'existe pas »²⁸³. En définitive, justifier la guerre au nom du maintien ou de rétablissement des nationalités, lui paraît une mystification de plus, un leurre supplémentaire pour masquer le rôle désormais marginal que jouaient les conflits guerriers dans le progrès de l'humanité, ce qui lui fait dire : « [...] Si la politique remet sur le tapis cette vieille question des nationalités, de tout temps niée par la loi du progrès autant que par le droit de la force, abolie un instant par l'empire romain et le christianisme, c'est que la politique n'a véritablement plus rien à dire ; c'est que les nationalités, broyées pendant quatre mille ans par la guerre, ne forment plus qu'une pâte ; c'est, en un mot, que la guerre est arrivée à la fin de son œuvre, et que la parole est à l'économie

²⁸²Proudhon, P.-J., « Nouvelles de la révolution, 20 avril 1860 » in *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris, M. Rivière, 1931, II, p. 156.

²⁸³Proudhon, P.-J., *La Guerre...*, *op. cit.*, p. 168. « La force, par elle-même, ne connaît pas de doctrines. [...] Des idées qui ne savent combattre, qui répugnent à la guerre, et que fait fuir l'éclair de la baïonnette, ne sont pas faites pour diriger les sociétés ; [...] une nation qui refuserait de s'armer, qui, contre ses dominateurs, ne saurait employer que la grimace, serait indigne de l'autonomie. Le droit des nationalités n'existe qu'à ce titre : la force le crée, et la victoire lui donne la sanction », *ibid.*, p. 217.

politique, à la paix »²⁸⁴. De toute manière, les nationalités étaient destinées à « aller s’effaçant de plus en plus par la constitution économique, la décentralisation des Etats, le croisement des races et la perméabilité des continents »²⁸⁵.

Soulignons aussi comment Proudhon a tendance à considérer les revendications nationales d’autant moins légitimes que les nationalités que l’on prétendait rétablir ou défendre étaient des constructions artificielles, le fruit de conquêtes passées et/ou le résultat de l’arbitraire étatique, condamnées à disparaître avec les causes qui les avaient générées. Pour Proudhon, tout spécialement, les théories visant à justifier le principe des nationalités en s’appuyant sur des prétendus droits historiques ou sur l’existence de frontières naturelles étaient radicalement fausses car tout Etat était par nature « annexionniste » et rien n’arrêtait « sa marche envahissante, si ce n’est la rencontre d’un autre Etat, envahisseur comme lui et capable de se défendre »²⁸⁶. « [...] La meilleure, la plus sûre, la plus naturelle des frontières est celle qui garantit aux populations qu’elle sépare la liberté la plus complète, le *self gouvernement* le plus absolu » précisait-il²⁸⁷.

²⁸⁴*Ibid.*, p. 503-504. Pour Proudhon, le recours à la guerre pour « obtenir la reconnaissance des nationalités » se justifiait d’autant moins que la guerre était plutôt l’ennemie des nationalités : « [...] La guerre, si elle devenait générale, ne pourrait avoir d’autre résultat que de réduire encore le nombre des nationalités indépendantes, en créant pour toute l’Europe une sorte de duum, ou quatuor-virat, formé par exemple de la Russie et de la France, ou bien de la Russie, de la France, de l’Allemagne et de l’Angleterre, autour desquelles toutes les puissances de second et troisième ordre, si elles n’étaient tout à fait incorporées, graviteraient comme des satellites. », *ibid.*, p. 504.

²⁸⁵*Ibid.*, p. 506.

²⁸⁶Proudhon, P.-J., *Du Principe...*, *op. cit.*, p. 334.

²⁸⁷Proudhon, P.-J., *Nouvelles observations sur l’unité italienne*, Paris, M. Rivière, 1959, p. 218.

Son tournant fédéraliste non seulement ne change en rien ses idées en la matière mais va renforcer sa conviction que, suite à la transformation des Etats unitaires en des confédérations et à la réalisation des réformes économiques, les nationalités telles qu'elles avaient été façonnées jusque-là par « la politique » seraient immanquablement destinées à disparaître. « [...] Nationalité – lit-on dans *Du principe fédératif* – est le produit de la politique bien plus que de la nature : or, la Politique ayant été jusqu'à ce jour aussi fautive que les gouvernements dont elle est le verbe, quelle valeur puis-je accorder aux nationalités sorties de ses mains ? Elles n'ont pas même le mérite du fait accompli, puisque l'institution qui leur a donné naissance étant précaire, les soi-disant nationalités, œuvre d'un vain empirisme, sont aussi précaires qu'elle, naissent et disparaissent avec elle »²⁸⁸. Les Italiens, aussi bien que les Français, devaient être considérés de ce fait comme une « abstraction »²⁸⁹. Dans un fragment publié posthume intitulé *France et Rhin*, on peut lire : « Le Français est un être de convention, il n'existe pas. [...] Une nation si grande ne tient qu'à l'aide de la force. L'armée permanente sert surtout à cela. Ôtez cet appui à l'administration et à la police centrale, la France tombe en fédéralisme. Les attractions locales l'emportent »²⁹⁰.

Tout autre apparaît la conception que pouvait se faire Pisacane du devenir des nations. Non seulement il était convaincu que la révolution sociale victorieuse n'était nullement destinée à effacer ou à rendre caduques les différences nationales mais il voyait dans son triomphe la condition pour permettre « la libre manifestation des facultés nationales » propres à chaque peuple « non transférables de nation à nation »²⁹¹. Pisacane établit à cet égard dans les *Saggi* une très importante distinction entre nation et nationalité.

²⁸⁸Proudhon, P.-J., *Du Principe...*, *op. cit.*, p. 507.

²⁸⁹Proudhon, P.-J., *La Fédération...*, *op. cit.*, p. 127.

²⁹⁰Proudhon, P.-J., *France et Rhin*, Paris, M. Rivière, 1959, p. 594-595.

²⁹¹Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, I, p. 5.

D'un côté, la définition qu'il donne de la nation repose, comme pour la majorité de ses contemporains, principalement sur des critères « objectifs » de type ethnique, liés à l'existence d'une culture et d'un passé commun, ainsi que sur les caractéristiques du sol ou de la « race ». Pour lui, d'ailleurs, toute nation était soumise à une sorte de fatalité historique, ce qu'il appelle le « fato », qui conditionnait très fortement son devenir. Cette « fatalité » étant elle-même déterminée tout autant par les conditions matérielles que par les relations sociales auxquelles les peuples avaient été confrontés au cours de leur histoire²⁹². L'existence d'une nation italienne englobant tous les territoires allant des Alpes jusqu'à l'Etna lui apparaît de ce fait comme une évidence qui ne se discutait même pas et qui permettait de légitimer la lutte pour l'indépendance et l'unité du pays. Comme il le revendiquait avec force dans les *Saggi* : « [...] Quand les mœurs, le climat, les races, la langue, la religion, la géographie ne constituent qu'une seule nation, l'unité est un fait supérieur à tout calcul que l'on ne peut pas méconnaître sans renier les lois de la nature »²⁹³. De même, il ne doutait pas que la majorité des Italiens ait déjà acquis une conscience nationale qu'il définissait comme « un sentiment, un effet des traditions historiques, des douleurs présentes, des espoirs, des aspirations dans un avenir meilleur, un ensemble de faits qui constituent la vie, le moral d'un peuple »²⁹⁴. Pour lui, toutefois, la possibilité pour les peuples de se constituer en nations séparées et indépendantes n'était pas jugée comme étant une condition suffisante pour acquérir ce qu'il appelle leur « nationalité ».

Cette dernière n'est pas considérée comme la simple revendication d'un principe visant à affirmer le droit d'un peuple à disposer de lui-même mais se trouve définie comme « l'être

²⁹²Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 113.

²⁹³*Ibid.*, p. 111.

²⁹⁴Pisacane, C., « La coscienza nazionale e il murattismo », *La Libera parola*, octobre 1856 in *Scritti vari, inediti o rari*, Milan, Editions Avanti !, 1964, III, p. 261.

d'une nation ». De même qu'un individu ne peut posséder entièrement son être (son individualité) qu'à condition de pouvoir librement développer ses facultés, de même la nationalité ne peut exister « qu'à condition qu'il n'y ait d'empêchement d'aucune sorte à la libre manifestation de la volonté collective et qu'aucun intérêt particulier puisse prévaloir sur l'intérêt universel »²⁹⁵. L'exercice effectif de la nationalité n'était donc possible qu'à condition que les individus puissent jouir « d'une pleine et absolue liberté »²⁹⁶, ce qui était incompatible avec l'existence de classes privilégiées ou de dynasties. Voilà pourquoi, avec le despotisme, « il n'y avait pas de nationalité quelle que soit la langue parlée par le tyran, quelque soit son lieu de naissance »²⁹⁷. Dans un paragraphe effacé de la version finale des *Saggi*, il précisait que « sans liberté, la nationalité est un terme qui ne veut rien dire. La nationalité n'existe pas lorsque le peuple n'est pas libre d'agir selon son bon vouloir »²⁹⁸. C'était par conséquent seulement en réalisant l'égalité économique et sociale au moyen d'une révolution radicale que les masses pouvaient conquérir la nationalité sans laquelle l'existence d'une communauté nationale n'était qu'un leurre. Or ce diagnostic était valable non seulement pour ces nations comme l'Italie dont le peuple « aspirait ardemment à conquérir sa nationalité » mais également pour des nations comme la France où « l'on croyait la posséder »²⁹⁹.

Pisacane sur ce point fait indiscutablement preuve d'originalité vis-à-vis des conceptions du fait national défendues par l'immense majorité de ses contemporains. Ni l'existence d'une homogénéité culturelle, ni même celle d'un fort sentiment d'appartenance, ne sont considérés par lui comme étant des éléments suffisants pour constituer la nationalité car incapables par eux-mêmes de créer une véritable communauté d'intérêts

²⁹⁵Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p.77.

²⁹⁶*Id.*

²⁹⁷*Ibid*, p. 81.

²⁹⁸*Id.*

²⁹⁹*Ibid*, p. 148.

entre ses membres sans laquelle le lien national n'est qu'une mystification de plus pour la majorité du peuple. Sa conception de la nation diffère de ce fait également de celle démocratique fondée exclusivement sur la reconnaissance de l'égalité politique qui transcende symboliquement les différences entre citoyens mais ne supprime pas les inégalités économiques et sociales réelles. Confronté à la tension entre universalisme et particularisme constitutive de l'idée moderne de nation³⁰⁰, Pisacane cherche à surmonter cette contradiction en se fixant explicitement comme objectif de transformer l'idéal démocratique de la nation conçu comme une communauté de citoyens en une véritable communauté des égaux³⁰¹.

Loin de nier l'importance du fait national, ses conceptions visent en fait à le rendre légitime. Au moment où un auteur comme Marx commençait à affirmer la nécessité que les masses s'organisent par-delà les clivages nationaux car les prolétaires « n'avaient pas de patrie », le but que se fixait Pisacane était, à l'opposé, celui d'en donner une à ces mêmes prolétaires. La révolution sociale devait ainsi permettre au peuple de « conquérir sa patrie » non pas formellement en se bornant à l'obtention de « vagues droits », mais « en prenant possession du sol de la nation et de tous les produits existants »³⁰². Au lendemain d'une révolution sociale victorieuse, non seulement on n'aurait pas assisté à la disparition progressive du cadre politique national mais celui-ci en sortirait renforcé et régénéré car doté d'une nouvelle légitimité. Loin d'assister à son dépérissement, la mise en place d'une société anarchiste aurait, en revanche, permis

³⁰⁰Sur l'idée moderne de nation : Schnapper, D., *La Communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.

³⁰¹Ces positions peuvent être rattachées sans mal à la tradition babouviste même si Pisacane ne mentionne dans son œuvre ni Babeuf ni même son compatriote Buonarroti.

³⁰²Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 211.

à chaque nation d'affirmer pleinement son individualité, ce qu'il appelle « son être »³⁰³.

Au moment où commencent à s'affirmer des exigences internationalistes fondées sur l'existence de solidarités de classes, l'anarchisme de Pisacane demeure irréductiblement attaché au fait national jugé comme étant indépassable, tout au moins dans l'immédiat. Cela le porte à revendiquer une sorte de préférence nationale y compris dans le domaine des idées³⁰⁴. « Je suis humanitaire mais tout d'abord italien » avoue-t-il³⁰⁵. Certes, il n'exclut pas que l'évolution sociale puisse conduire à l'affaiblissement des liens nationaux mais c'est seulement après que chaque peuple aura obtenu sa complète autonomie qu'il sera possible d'envisager des nouvelles formes d'association. Comme il l'écrit explicitement en conclusion de son essai sur la révolution, de même qu'au sein de chaque nation le nouveau pacte social ne pouvait se concevoir sans que chaque individu ait acquis préalablement « sa pleine et entière individualité », le nouveau « pacte humanitaire » reliant les peuples entre eux aurait surgi seulement après que chaque nation eut été en mesure d'affirmer librement et d'une manière absolue son existence³⁰⁶.

En attendant ce jour, si l'on voulait assurer l'indépendance et la liberté de l'Italie, en même temps que le travail de démolition de l'ancien ordre social, il fallait tout mettre en œuvre pour constituer dans les plus brefs délais une armée puissante et

³⁰³ Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, I, p. 5.

³⁰⁴ Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 156. Il n'est pas rare non plus de trouver dans les *Saggi* des considérations purement nationalistes dans lesquelles Pisacane se laisse aller, à son tour, après Gioberti ou Mazzini, à théoriser une sorte de primat italien. Dans son deuxième essai, *Dell'arte bellica in Italia*, toute l'histoire ancienne de la Péninsule, de la Rome antique à la Renaissance, est mobilisée pour revendiquer la supériorité des Italiens dans le domaine de l'art militaire, idée qu'il développe à nouveau dans son troisième essai : *La Rivoluzione*.

³⁰⁵ Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 277.

³⁰⁶ *Id.*

aguerrie jugée seule capable de mener d'abord la guerre pour chasser les soldats étrangers puis pour empêcher qu'ils puissent revenir. Cet objectif constituait une priorité d'autant plus impérieuse que Pisacane ne croyait pas dans l'efficacité de la guerre par bandes telle qu'elle était préconisée par des nombreux patriotes italiens et qu'il avait lui-même critiquée dans *Guerra combattuta*. Une bonne moitié de son quatrième essai est ainsi consacrée à la description par le menu des dispositions pratiques qui devaient être prises pour permettre la création de cette armée nouvelle. En bon militaire, Pisacane précise d'une manière presque maniaque quel devra être l'armement et les uniformes de l'infanterie, de combien d'hommes devra être composé chaque bataillon, chaque brigade et chaque division, le type de baïonnette ou d'épée qu'il conviendra d'adopter, les mesures concernant la cavalerie (lance ou sabre ?) aussi bien que l'artillerie, le ravitaillement, le nombre de chevaux, etc.³⁰⁷. Ces consignes lui apparaissent d'autant plus nécessaires que l'armée était destinée à continuer à jouer un rôle déterminant également après avoir chassé les étrangers hors du territoire national. S'il se refuse à envisager toute guerre de conquête menée en dehors des frontières naturelles de l'Italie, il n'estime pas moins nécessaire de se prémunir contre des nouvelles agressions dont le pays pourrait être victime de la part des autres nations car il ne croit nullement dans la possibilité d'instaurer la paix entre nations à court terme en Europe et dans le monde. « La liberté ne peut pas exister sans la conviction d'être forts. La liberté ne peut pas exister si nous pensons que d'autres peuvent nous la ravir » écrit-il³⁰⁸. Pisacane, d'ailleurs, ne se fait aucune illusion sur l'aide que des nations comme la France ou l'Angleterre auraient pu apporter à la cause italienne car il est conscient de l'existence de conflits d'intérêts qui surgiraient inmanquablement entre l'Italie indépendante et ces pays, ce qui lui fait prédire que la « renaissance italienne ne pourra se produire que d'une victoire des armes italiennes sur

³⁰⁷ Cf. Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, IV, chapitres 3 à 6, p. 53-136.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 190.

l'Europe des rois »³⁰⁹. Si l'on voulait empêcher que la révolution sociale ne soit étouffée une fois obtenue l'indépendance, les italiens devaient se prémunir non seulement d'éventuelles attaques militaires étrangères mais également du danger que la création d'une armée permanente aurait fait inmanquablement courir aux libertés nationales. Or pour Pisacane le seul moyen véritablement efficace pour empêcher les « usurpations militaires » sans « désarmer » pour autant la patrie³¹⁰, c'était de faire en sorte qu'il n'y ait plus de séparation entre le soldat et le citoyen. C'était seulement à cette condition que l'armée aurait cessé de représenter une menace mais aurait été perçue « comme la partie la plus chère et la plus noble de la nation »³¹¹. Une telle transformation, toutefois, nécessitait que la constitution militaire de l'Italie libérée s'accorde avec sa nouvelle constitution sociale.

Pisacane prévoyait dans les *Saggi* qu'à partir de quinze ans et jusqu'à l'âge de cinquante-cinq, tous les individus de sexe masculin étaient susceptibles d'être mobilisés « pour la défense de la Patrie ». Le service militaire aurait été obligatoire seulement jusqu'à cinquante ans et aurait concerné en priorité les volontaires parmi les jeunes de dix-huit à vingt-cinq ans. Si ce nombre était insuffisant pour couvrir les besoins en hommes de l'armée, que Pisacane chiffrait en temps de guerre à environ 550 000, on aurait procédé alors au tirage au sort parmi les restants³¹². Ces recrues étaient censées accomplir leur service militaire pendant six ans mais tous les trois ans (sauf en cas de conflit) la moitié de l'armée serait renvoyée et remplacée par de volontaires, ce qui aurait permis de procéder à de nouvelles élections générales de tous les gradés. Même après avoir réintégré la vie civile, toutefois, le lien

³⁰⁹ Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 86. « L'Italie pour être libre doit être indépendante. Liberté et indépendance ne s'obtiennent autrement qu'en les conquérant. L'Italie doit faire d'elle-même. Sa future liberté sera d'autant plus solide que nombreux auront été les ennemis vaincus [...] », *ibid.*, p. 99.

³¹⁰ Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, IV, p. 186.

³¹¹ *Ibid.*, p. 141.

³¹² *Ibid.*, p. 168.

entre armée et citoyenneté ne devait être rompu. Pisacane prévoyait carrément que tous les individus en âge de faire leur service militaire soient répartis au sein de chaque commune en bataillons. Dotés d'armes et pourvus du même uniforme que celui de l'infanterie de l'armée, ces citoyens-miliciens auraient été chargés du maintien de l'ordre et placés sous le contrôle des magistrats de la commune elle-même³¹³.

3. Convergences

L'anarchisme national de Pisacane demeure à bien des égards unique. Aucun autre penseur anarchiste ne poussera aussi loin l'identification entre nation et révolution, entre l'affirmation de l'idéal démocratique de la nation conçue comme une communauté des citoyens et la réalisation de l'égalité économique et sociale pour tous. Les divergences avec les analyses du Franc-Comtois sur ce point ne doivent pas pour autant être surestimées. Si sa fin tragique fige à tout jamais ses positions, tel ne sera pas le cas du dernier Proudhon qui, tout en restant ferme sur ses critiques à l'encontre de l'utilisation du principe des nationalités, va être amené à réévaluer le fait national et la place qui revenait aux nationalités une fois les réformes politiques (la décentralisation) et économiques (le mutuellisme) réalisées.

Le principe fédératif se présente comme une machine de guerre pour attaquer le principe unitaire sur lequel reposaient les Etats-nations de son temps³¹⁴. Sa mise en œuvre, toutefois, est explicitement envisagée comme un moyen pour résoudre les problèmes posés par les revendications nationales sans recours aux guerres et dans le respect de la justice et de la liberté de toutes les composantes des futurs ensembles fédérés et confédérés qui surgiraient inmanquablement de l'éclatement des anciens Etats. D'après ces principes le « contrat de fédération » aurait « pour

³¹³ *Ibid.*, p. 170-172.

³¹⁴ « Assurément, je nie *la grande féodalité* des nations, aussi bien celle du moyen-âge que celle du siècle présent », Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p. 456.

objet [...] de garantir aux Etats confédérés leur souveraineté, leur territoire, la liberté de leurs citoyens ; de régler leurs différends [...] » mais l'autorité « chargée de son exécution » ne pourrait « jamais l'emporter sur ses constituantes »³¹⁵. « La Fédération » devait être considérée comme « le nom nouveau sous lequel la Liberté, l'Egalité, la Révolution avec toutes ses conséquences »³¹⁶ se manifesterait désormais. « [...] Le principe appelé, selon moi, à régir la politique moderne, n'est autre que le principe de fédération, corollaire de celui de la séparation des pouvoirs [...] » précise-t-il³¹⁷. Loin d'aboutir à la négation des nationalités, l'application du principe fédéraliste devait permettre de préserver celles-ci du despotisme et des abus exercés jusque-là par les Etats unitaires. Le but du système fédératif était « diamétralement opposé » à celui unitaire car il tendait « à donner à chaque nationalité, province ou commune, la plus grande somme de vie, d'activité et d'indépendance ; à chaque individu, la plus grande liberté possible »³¹⁸.

Proudhon, d'ailleurs, prend bien soin de préciser dans ses derniers ouvrages qu'il n'était nullement contre le principe des nationalités en tant que libre manifestation de la volonté d'un peuple de s'organiser en une nation à part³¹⁹ (et non plus exclusivement comme la manifestation du droit de la force), ce qui lui fait écrire : « [...] Je m'incline devant le principe de *nationalité* comme devant celui de la famille : c'est justement pour cela que je proteste contre les grandes unités politiques, qui ne me paraissent être autre chose que des confiscations de nationalités »³²⁰. Dès *La Guerre et la paix*, en rejoignant sur ce

³¹⁵ *Ibid.*, p. 319.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 262.

³¹⁷ Proudhon, P.-J., *La Fédération...*, *op. cit.*, p. 148.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 150.

³¹⁹ « Ce n'est pas moi, fédéraliste, qui chicanerai l'indépendance à qui que ce soit. Mes observations ont un autre but », Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p. 389.

³²⁰ Proudhon, P.-J., *Nouvelles...*, *op. cit.*, p. 219.

point Pisacane, il avait reconnu que les nations, tout comme les individus, avaient une existence propre et qu'elles pouvaient par conséquent revendiquer le droit de s'affirmer en tant que telles³²¹. Dans *Nouvelles observations sur l'unité italienne* il soutiendra la thèse que les peuples, comme les individus, avaient « leur vie »³²². Et si dans les écrits de sa période fédéraliste il se déclare opposé à l'unité italienne, ce n'est pas parce qu'il dénie le droit aux italiens de se constituer en nation mais parce qu'il estime, à tort ou à raison, qu'il n'y avait pas de nationalité italienne véritable³²³. La réalisation de l'unité italienne telle qu'elle avait été conçue ne pouvait donc se faire qu'au détriment des nationalités réelles qui occupaient les différentes régions de la péninsule italique.

N'oublions pas, enfin, que si Proudhon est si opposé aux théories des frontières naturelles ce n'est pas seulement parce qu'il s'agit « d'un moyen de domination bien plus qu'une garantie de paix », mais surtout parce qu'il les juge incompatibles « avec le respect des nationalités »³²⁴. Dans *France et Rhin*, notamment, il développe l'idée que la formation historique des Etats a conduit

³²¹« Une nation, un Etat, est une personne collective, douée comme l'individu d'une vie propre ; qui a sa liberté, son caractère, son génie, sa conscience, et par conséquent ses droits, dont le premier et le plus essentiel est le maintien de son originalité, de son indépendance et de son autonomie », Proudhon, P.-J., *La Guerre...*, *op. cit.*, p.145. Proudhon réaffirmera cet idée dans ses *Nouvelles observations sur l'unité italienne* : « Chacun de nous sait que les peuples ont leur vie comme les individus ; que cette existence collective est une évolution dont les annaux s'engendrent les uns les autres, et qui exclut toute solution de continuité et tout arbitraire », *op. cit.*, p. 225.

³²²Proudhon, P.-J., *Nouvelles...*, *op. cit.* , p. 225.

³²³ « On ne peut pas dire de l'Italie, comme de la Gaule, de l'Allemagne, de la Scandinavie, de la Moscovie, etc., qu'il y existe un noyau de population autochtone, formant sa nationalité. En Italie, il y a des populations de toute provenance, de tout caractère : au fond, il n'y a pas de race italienne. La nationalité italienne est une fiction », *ibid*, p. 223.

³²⁴Proudhon, P.-J., *France...*, *op. cit.*, p. 560.

partout à « sacrifier » les nationalités car tout Etat a tendance à élargir autant que possible sa sphère de domination et à effacer toute différence. « [...] La limite des Etats est dans le consentement des populations, nullement dans la circonvallation de la terre et des eaux » souligne-t-il³²⁵. Voilà pourquoi, « au point de vue de la formation des Etats », le principe des frontières naturelles était « en contradiction » avec celui des nationalités. Dans ce texte, il affirme même l'existence d'une sorte d'incompatibilité fondamentale entre l'existence des nations naturelles et celle des Etats unitaires qui par leur action centralisatrice sont amenés à « remanier », à « travailler » les « groupes naturels » en créant des différences artificielles entre groupements humains proches à l'origine³²⁶. Il ne doute pas, d'ailleurs, que, sur les ruines des États centralisés, on verrait renaître spontanément les nationalités primitives. « Les nationalités actuellement existantes venant à s'écrouler par la déconfiture du système qui les a établies, laisseraient la place aux nationalités primitives dont l'absorption a servi à les former [...] » prédit-il³²⁷. Ainsi, grâce à de la « décentralisation des grands États, et par suite du désarmement général », « toute nationalité reviendrait à la liberté »³²⁸.

Proudhon, bien évidemment, est incapable de dire exactement combien de « nationalités primitives » verraient alors le jour sur le territoire de la France (ou des Gaules). Dans *France et Rhin*, il affirme qu'il est possible de mentionner « au moins vingt nations distinctes et dont le caractère, observé dans le

³²⁵ *Ibid.*, p. 570-571.

³²⁶ *Ibid.*, p. 599.

³²⁷ Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p.507.

³²⁸ *Ibid.*, p. 335-336.

peuple et chez les paysans, est encore fortement tranché »³²⁹. Dans *Du principe fédératif*, il pense qu'il serait possible de subdiviser la France en « vingt ou trente » États³³⁰. Dans *De la capacité politique des classes ouvrières*, enfin, il envisage une France composée de « trente-six souverainetés, d'une étendue moyenne de 6000 kilomètres carrés, et d'un million d'habitants »³³¹. Proudhon, en outre, est prêt à reconnaître que, dans le cas d'un pays comme la France, sa transformation en une confédération se traduirait dans un premier temps exclusivement par une forme d'indépendance administrative. Il n'est pas moins convaincu que bientôt « les influences de race et de climat reprenant leur empire, des différences se feraient peu à peu remarquer dans l'interprétation des lois, puis dans le texte ; des coutumes locales acquerraient autorité législative, tant et si bien que les Etats seraient conduits à ajouter à leurs prérogatives celle de la législature elle-même. Alors [on verrait] les nationalités dont la fusion, plus ou moins arbitraire et violente, compose la France actuelle, reparaître dans leur pureté native et leur développement original, fort différentes de la figure de fantaisie que [l'on salue] aujourd'hui »³³².

Ces prises de positions sont importantes car elles marquent une évolution certaine de la pensée Proudhonienne sur la question de la nation par rapport à celles contenues dans ses publications de 1851 ou même de 1861. Non seulement Proudhon ne soutient plus qu'il y a incompatibilité radicale entre la révolution sociale (les réformes économiques) et le maintien des nationalités mais il

³²⁹ Proudhon, P.-J., *France...*, *op. cit.*, p. 594. : « On peut considérer comme population homogène, distincte, et jusqu'à certain point autochtone, par conséquent comme population destinée par la nature des lieux, le climat, la langue, etc., à former un Etat ou cité ; toute population comprise dans un bassin définit », *ibid.*, p. 601.

³³⁰ Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p.507

³³¹ Proudhon, P.-J., *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, M. Rivière, 1924, p. 332.

³³² Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p.508.

a désormais tendance à justifier l'épanouissement et l'affirmation des nations à partir de données « objectives », fondée sur des considérations tirée du climat, du sol ou de la « race ». De même que l'avait fait Pisacane dans les *Saggi*, Proudhon reconnaît maintenant que la géographie et l'histoire façonnent les peuples et conditionnent « fatalement » leur manière d'être : « Parmi les influences dont l'action peut accélérer ou retarder la création de la liberté, la plus élémentaire et la plus décisive est celle du sol et du climat. C'est le sol qui donne la première moulure à la race ; ce sont les influences réunies de la race et du sol qui façonnent ensuite le génie, suscitent et déterminent les facultés d'art, de législation, de littérature, d'industrie [...] »³³³.

Mais surtout - et c'est là pour nous le point essentiel - Proudhon ne se laisse nullement enfermer dans cette conception essentialiste-particulariste de la nation car, de même que pour le Napolitain, il reconnaît que la nationalité peut se fonder sur des liens d'ordre juridique ou moral par-delà les différences ethniques objectives qui peuvent opposer entre elles des populations données renouant ainsi, à sa manière, avec la conception de la nation issue de la Révolution française³³⁴. Si Proudhon dénonce le caractère artificiel et arbitraire des nationalités fondées sur le principe centralisateur de l'unité politique, il n'est pas moins convaincu que le lien fédéral n'est pas incompatible avec la formation ou le maintien de macro-nationalités. Comme il le précise avec force dans *Du principe fédératif*, « La nationalité n'est pas la même chose que l'UNITE : l'une ne suppose pas nécessairement l'autre. Ce sont deux notions distinctes, qui, loin de se réclamer, bien souvent s'excluent. Ce qui constitue la nationalité suisse, par exemple, ce qui lui donne l'originalité et le

³³³ *Ibid.*, p. 391. « [...] La géographie d'un peuple étant donnée, on peut, comme l'a fait voir Herder, prédire l'histoire », Proudhon, P.-J., *Nouvelles...*, *op. cit.*, p. 212.

³³⁴ « [...] Ce qui fait la patrie, bien plus que les accidents du sol et la variété des races, c'est le droit », Proudhon, P.-J., *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister ?*, Paris, M. Rivière, 1952, p. 389.

caractère, ce n'est pas la langue, puisqu'il se parle en Suisse trois idiomes ; ce n'est pas la race, puisqu'il y a autant de races que de langues : c'est l'indépendance cantonale. [...] La nationalité n'est pas chose purement physiologique et géographique ; c'est aussi, et bien plus encore, chose juridique et morale »³³⁵. Or ce qui était valable pour la Suisse l'était aussi pour l'Italie qui, par nature, ne pouvait être qu'une nation fédérale³³⁶. « Vous parlez de nationalité : mais la nationalité en Italie, comme en Suisse, est la même chose que la fédération ; c'est par la fédération que la nationalité italienne se pose, s'affirme, s'assure ; par la fédération que vous la rendrez autant de fois libre qu'elle formera d'Etats indépendants ; tandis qu'avec l'unité vous allez précisément créer pour elle un fatalisme qui l'étouffera » écrit-il³³⁷. D'une manière générale, « le principe fédératif » est considéré comme étant « identique en Italie au principe de nationalité même »³³⁸. On peut trouver d'ailleurs chez Proudhon une véritable apologie de l'Italie, « divisée en cent nations différentes » dont l'idée fondamentale était son « municipalisme », qui ressemble au mot près aux arguments avancés par Pisacane lorsqu'il justifie son « communalisme » au nom de l'Italie « aux cent cités ».

Certes, il est impossible de mettre sur un même plan le fédéralisme intégral de Proudhon et le communalisme de Pisacane. Même si Proudhon dans *De la Capacité politique des classes ouvrières* se livre indiscutablement à une revalorisation de

³³⁵Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p. 389-390. Proudhon revient à plusieurs reprises dans cet ouvrage sur l'idée qu'il ne fallait pas assimiler le principe de nationalité avec celui de l'unité politique, *ibid.*, p. 430 et p. 456.

³³⁶Proudhon, P.-J., *La Fédération...*, *op. cit.*, p. 116. « L'Italie non moins que la Suisse semble avoir été taillée par la nature pour une confédération [...] », Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p. 390.

³³⁷*Ibid.*, p. 392.

³³⁸*Ibid.*, p. 413.

l'autonomie communale³³⁹, les similitudes s'arrêtent là. D'une part, l'autonomie communale est conçue par Proudhon comme une des multiples applications du principe fédératif ; d'autre part, le municipalisme de Pisacane exclut volontairement l'existence de tout échelon intermédiaire entre la commune et les organes de coordination nationaux. Cette position, rejetée à la fois par le fédéralisme de Proudhon et par celui de Bakounine, est justifiée chez Pisacane par la crainte de voir les communes tomber sous la domination des grandes villes historiques italiennes. Contrairement à Ferrari, en outre, Pisacane, au nom de l'unité de la nation italienne, rejetait ouvertement la transformation de l'Italie en un Etat fédéral car cela l'aurait affaiblie par rapport aux autres nations. Il craignait aussi qu'une solution fédérale conduite au maintien du *statu quo* politique et donc à l'ajournement *sine die* de la révolution sociale³⁴⁰.

Soit l'un soit l'autre, toutefois, étaient d'accord pour estimer que la formation de la nationalité italienne (ou de son acquisition pour reprendre la terminologie du Napolitain) ne pouvait résulter que des transformations politiques et économiques rendues

³³⁹Proudhon y dresse un véritable panégyrique de la commune libre et de ses prérogatives, commune qu'il considère comme souveraine : « La commune est par essence, comme l'homme, comme la famille, comme toute individualité et toute collectivité intelligente, morale et libre, un être souverain. [...] La commune, en conséquence, prend des arrêtés, rend des ordonnances : qui empêche qu'elle aille jusqu'à se donner des lois ? », *De la capacité...*, *op. cit.*, p. 285. Ou alors : « point de milieu : la commune sera souveraine ou succursale, tout ou rien », *ibid.*, p. 286. Tout comme pour Pisacane, la question des « libertés municipales » est jugée capitale pour résoudre les questions du pacte fédératif et tout comme lui il estime que « la liberté municipale est par nature incompatible avec l'unité gouvernementale », *ibid.*, p. 281.

³⁴⁰ « La tyrannie dans un petit Etat – remarque-t-il – n'est pas différente de celle qui opprime dans une grande nation ; bien au contraire ; elle est souvent pire et plus terrible car il est plus difficile d'échapper à ses griffes. », Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 109.

possibles par la redéfinition des termes du contrat social entre les peuples de la péninsule.

Sur la question de l'unité aussi les convergences sont manifestes. Si Pisacane est contre l'existence aussi bien d'un Etat unitaire centralisé que d'un Etat fédéral, c'est que dans les deux cas il s'agit de quelque chose d'artificiel. A cette unité fictive il oppose l'unité réelle, celle qui résulterait de l'abolition de tous les Etats de la Péninsule ainsi que de toutes les lois existantes. En proclamant tous les individus et toutes les communes libres et souverains, l'unité se réaliserait d'elle-même sans que l'on ait à l'imposer d'une manière ou d'une autre. Celle-ci serait la conséquence naturelle non pas d'un nouveau pacte imposé aux Italiens mais naîtrait « de l'abolition de tout pacte »³⁴¹. « La liberté et non pas la force pourra unifier l'Italie » prophétisait-il³⁴². La liberté entière accordée à chaque ville aurait pu ainsi devenir, comme cela avait été le cas à l'époque des Communes, « le germe de la future grandeur italienne » car chacune d'entre elles aurait été en mesure de rivaliser avec les autres par la beauté de ses œuvres publiques « sans qu'aucune puisse aspirer à la suprématie des modernes capitales »³⁴³.

Proudhon justifie lui aussi l'unité si elle se fonde sur la liberté et l'autonomie des individus ou des groupes sociaux qui constituent une nation. La dynamique du fédéralisme est en fait double. Force centrifuge vis-à-vis des structures politiques existantes, l'application du principe fédéraliste n'exclut nullement la possibilité de pouvoir réaliser l'unité réelle des macro-nations qui naîtraient des ruines des anciens États centralisés. Cette unité serait d'autant plus effective qu'elle reposerait sur l'identité des intérêts des producteurs-citoyens rendue possible par la réalisation des réformes économiques mutualistes. « Cette unité - précise-t-il - si dégagée de toute gêne, si éloignée de toute exception, réserve

³⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

³⁴² *Ibid.*, p. 79.

³⁴³ Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, I, p.118.

ou intolérance ; cet ordre si facile, qu'on ne saurait imaginer d'autre patrie, d'autre séjour pour la liberté, est précisément ce que promet de nous donner l'organisation mutuelliste »³⁴⁴. Dans *De la capacité politique*, tout particulièrement, Proudhon s'efforce de montrer que la mise en place des garanties mutuellistes (le droit économique) rendrait impossible la dissolution des nouvelles confédérations. « Ni en Suisse, ni aux États-Unis, nous ne trouvons la mutualité organisée : or, sans une série d'institutions mutuellistes, sans droit économique, la forme politique reste impuissante, le gouvernement est toujours précaire, un sépulcre blanchi, dirait Saint-Paul. Que reste-t-il donc à faire pour mettre les confédérations à l'abri de toute dissolution, en même temps que l'on en maintiendrait le principe ainsi défini : Faculté pour toute ville, territoire, province, population agglomérée, en en mot pour tout Etat, d'entrer dans la confédération et d'en sortir, *ad libitum* ? [...] Ce qu'il y a à faire pour rendre la confédération indestructible, c'est de lui donner enfin la sanction qu'elle attend encore, en proclamant, comme base du droit fédératif et de tout ordre politique, le Droit économique »³⁴⁵.

La conclusion à laquelle aboutit Proudhon le fédéraliste est donc rigoureusement la même que celle de Pisacane l'unitaire, puisque non seulement le maintien et/ou la création d'une identité nationale n'est pas incompatible avec la révolution sociale mais, en définitive, c'est seulement cette dernière qui peut légitimer l'existence et l'affirmation des nationalités.

Proudhon, en outre, tout comme Pisacane est un patriote qui revendique haut et fort l'amour pour son pays : la France. Même s'il pense qu'il faut en toute chose se soumettre à la justice ou qu'il

³⁴⁴Proudhon, P.-J., *De la capacité...*, *op. cit.*, p. 203.

³⁴⁵*Ibid.*, p. 211.

ne faut pas sacrifier la justice à la patrie³⁴⁶, il n'exalte pas moins les sentiments patriotiques car, ainsi qu'on peut lire dans *De la Justice*, le « sentiment de la patrie », « comme celui de la famille, de la possession territoriale, de la corporation industrielle » est « un élément indestructible de la conscience des peuples ». « Disons même [...] que la notion de patrie implique celle d'indépendance et de souveraineté, en sorte que les deux termes, Etat et nation, sont adéquats l'un à l'autre et peuvent être considérés comme synonymes » écrit-il³⁴⁷. Son tournant fédéraliste ne fera qu'accentuer cette facette de sa pensée. Dans *De la capacité politique*, tout spécialement, au moment même où il affirme la nécessité de la part des classes ouvrières de mener une action autonome de classe, il se livre à une véritable apologie du sentiment d'appartenance nationale au point d'écrire : « [...] Nous nous sentons tous FRANÇAIS ; comme tels, nous croyons à une constitution, à une mission de notre Pays, en vue desquelles nous favorisons, de nos vœux et de nos suffrages, la politique qui nous paraît le mieux traduire notre sentiment et servir notre opinion. Le patriotisme peut être plus ou moins ardent en chacun de nous ; sa nature est la même, son absence une monstruosité. En trois mots, nous avons *conscience*, *idée*, et nous poursuivons une réalisation »³⁴⁸.

Proudhon n'explicite pas cette idée dans son livre mais il apparait clairement que le sentiment d'appartenance nationale, voire la conduite d'une politique nationale conforme à l'idée que l'on pouvait se faire de la mission de son pays, ne sont nullement perçus comme étant contradictoires avec l'affirmation de l'action autonome de classe des travailleurs n'agissant plus que par eux-

³⁴⁶ « Rien, pas même le salut de la patrie, ne me ferait sacrifier la justice. Contre l'intérêt de mon pays je suis prêt à soutenir, de mon vote et de ma plume, la cause de l'étranger si elle me paraît juste et qu'il ne soit pas possible de concilier les deux intérêts. », Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p. 416.

³⁴⁷ Proudhon, P.-J., *De la Justice...*, *op. cit.*, II, p. 288.

³⁴⁸ Proudhon, P.-J., *De la capacité...*, *op. cit.*, p. 90.

mêmes et pour eux-mêmes. Il y a là un nouveau point de convergence capital avec Pisacane. Dans les deux cas, on suppose que grâce aux réformes économiques (la mise en place d'un système de garanties mutuellistes pour l'un et celle du communisme communaliste pour l'autre) les intérêts de la nation et ceux des individus et des groupes sociaux qui la composaient viendraient à coïncider. Par conséquent, en défendant leur patrie les classes ouvrières ne feraient que défendre leurs propres intérêts et leur propre liberté. Mieux encore, les réformes fédéralistes et mutuellistes sont les seules jugées capables d'assurer le salut de la France face aux forces de dissolution et d'oppression que représentent l'anarchie économique et la concurrence étrangère. Dans *De la capacité politique*, il accuse le développement de ce qu'il appelle la « FEODALITE CAPITALISTE-INDUSTRIELLE-MERCANTILE PROPRIETAIRE libre » d'entraîner la « dénationalisation » de la France : « En France, pour ne point sortir de notre pays, la haute banque est tenue principalement par des étrangers : Anglais, Hollandais, Belges, Allemands, Suisses, Israélites, etc. ; le meilleur de nos propriétés en Touraine, Bourgogne, Bordelais, etc. ; nos crûs les plus précieux ont passé également entre les mains d'étrangers. Le peuple français, classe ouvrière et classe moyenne, ne sera bientôt chez lui que fermier et salarié »³⁴⁹.

Proudhon est d'autant plus convaincu du bien fondé de cette mission que la France à laquelle il veut apporter son aide n'a rien à voir avec celle « centralisée, gouvernée, imposée », « improductive » dont « les instincts, les besoins, les sentiments, les appétits, les opinions » ne sont pas jugés les mêmes que ceux de « l'autre », « la France travailleuse, cultivatrice et industrielle » : « C'est justement - écrit-il - cette France agglomérée que je

³⁴⁹*Ibid.*, p. 363. Il prédit ainsi que la France « périra » « à moins qu'elle ne se sauve une seconde fois par le fédéralisme qui, découpant toutes les grandes unités, fera reparaître toutes les nationalités et sauvera de cette manière tout le monde », Proudhon, P.-J., « Lettre à M. Lucien Jottrand, 14 décembre 1863 » in *Correspondance, op. cit.*, XIII, p. 185.

voudrais transformer en même temps qu'on créerait un système de garanties politiques et économiques qui rendrait à chacun de nous, à chacune de nos villes et de nos provinces et à la nation toute entière, quatre fois plus de force que la centralisation ne nous en prend pour le dépenser en pure perte... »³⁵⁰.

Proudhon pourtant n'est pas toujours cohérent avec lui-même. Dans ses jugements sur la politique étrangère de l'Empire, la distinction entre les deux France a tendance à passer au second plan devant la défense de ce qu'il estime être les intérêts supérieurs de son pays. « Je veux, autant qu'un autre, la gloire du nom français ; je ne repousserai pas le triomphe de mes principes et le bonheur de ma nation, parce qu'ils me viendront d'un empereur ou d'un roi. » avoue-t-il dans ses « Nouvelles de la révolution »³⁵¹. Son opposition à l'unité italienne s'appuie ainsi, en partie tout au moins, sur des arguments que l'on peut qualifier sans peine de nationalistes voire de chauvins³⁵². Certes, on peut penser comme le fait Hauptmann que s'il défend sur cette question le point de vue national français c'est qu'il estime que les intérêts de sa patrie coïncident avec ceux de la justice et donc de la révolution³⁵³. Ce qu'il reproche par dessus tout à Mazzini, par exemple, ce n'est pas tant de vouloir l'indépendance de son pays que de ne pas agir conformément à la justice³⁵⁴. Cette hypothèse est d'autant plus plausible qu'il est possible de trouver dans sa correspondance et dans ses œuvres plus d'une affirmation visant à identifier le génie de la France avec les principes

³⁵⁰Proudhon, P.-J., *De la capacité...*, *op. cit.*, p. 305.

³⁵¹Proudhon, P.-J., *De la Justice...*, *op. cit.*, IV, p. 328.

³⁵²« Opposée d'intérêts à la France, l'Italie se trouve fatalement notre rivale politique et notre antagoniste ; l'un est la conséquence de l'autre. Le crétinisme et la trahison peuvent seuls le nier », Proudhon, P.-J., *Du Principe...*, p. 422. Voir aussi : *ibid.*, p. 419-421.

³⁵³Hauptmann, P., *Pierre-Joseph Proudhon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, tome II, p. 251-252.

³⁵⁴Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op.cit.*p. 531.

révolutionnaires³⁵⁵. Or ce type d'argument est développé aussi par Pisacane pour affirmer la capacité de la nation italienne à mener à bien d'elle-même sa révolution nationale et sociale car, lui aussi, il identifie les intérêts de sa patrie avec ceux de la révolution mondiale³⁵⁶. Précisons toutefois que ce dernier n'attribue aucune mission particulière à l'Italie³⁵⁷ car il estime que les peuples n'avaient plus besoin de nation modèle à imiter ou initiatrice pour accomplir leur révolution sociale : « Qui admet l'existence d'une suprématie entre nations, de satellites tournant autour d'un soleil, nie la révolution à laquelle il aspire »³⁵⁸. Pisacane, d'ailleurs, aurait puisé dans les thèses de Proudhon, visant à montrer que la formation d'un État unitaire dans la péninsule était contraire aux intérêts de la France, des arguments supplémentaires pour dénoncer les illusions de tous ces patriotes, à commencer par

³⁵⁵Dans *Si les traités de 1815 ont cessés d'exister ?*, par exemple, Proudhon revendique comme « française » « l'application aux affaires internationales de la Déclaration des droits de l'homme », *op. cit.*, p. 381.

³⁵⁶« [...] La guerre italienne combattue par la République aura comme auxiliaire tous les peuples, et le soulèvement italien au nom de la liberté, sera le signal, le commencement, de la révolution européenne », « La Quistione nazionale », *La Libera Parola*, n° 7, octobre 1866 in Pisacane, C., *Scritti...*, *op. cit.*, III, p. 268.

³⁵⁷« Nous respectons tous les peuples mais sans admettre ni peuples modèles, ni peuples arbitres du sort de l'Europe. Le caractère de la future révolution ne le comporte pas. La première nation qui sans se soucier de l'avenir abattra l'ordre social qui l'opprime, en extirpant jusqu'à ses dernières racines, sera la tête de la colonne de l'humanité. Ce peuple pourra être l'italien, comme le grec, comme le français, comme l'allemand. Ce peuple ne sera pas le plus docte, mais le moins en décadence et celui qui ressent le plus l'oppression actuelle », Pisacane, C., *Saggi...*, *op. cit.*, III, p. 184.

³⁵⁸*Ibid.*, p. 277.

Ferrari, qui espéraient obtenir l'indépendance de l'Italie grâce à l'aide de la France³⁵⁹.

4. Internationalisme *versus* nationalisme ?

En dépit des similitudes que nous venons de souligner, les positions du dernier Proudhon ne continuent pas moins à diverger sur un point fondamental : la place revenant à la nation et/ou aux identités nationales au sein du nouvel ordre économique et social qui verrait le jour si la révolution sociale venait à l'emporter. Or, si pour Pisacane la nation resterait encore pendant longtemps le cadre de référence indépassable de la vie collective des groupements humains, tel n'est pas l'avis du Franc-Comtois. Reconnaître que les réformes économiques et l'application du principe fédéraliste pouvaient donner une nouvelle légitimité au fait national ne signifie nullement qu'à ses yeux il s'agissait là d'un objectif à valoriser ou poursuivre en tant que tel mais, toujours et encore, d'une simple étape transitoire dans l'évolution de l'humanité vers cet idéal cosmopolite dont il ne cessera de se revendiquer jusqu'à la fin de sa vie : « Un jour viendra où la nationalité cessera d'être exclusive ; où il sera permis à tout individu, voyageant pour son plaisir ou pour ses affaires, de devenir citoyen de plusieurs patries ; où, pour entrer dans un groupe politique, au lieu de cinq ans de résidence et d'un acte solennel des Chambres, on n'exigera que le fait d'habiter et la déclaration de l'impétrant. Ce sera toujours du droit, de la mutualité : ce sera de moins en moins de l'hospitalité » peut-on encore lire dans *La Fédération et l'unité en Italie*³⁶⁰.

³⁵⁹ « La France trouverait dans l'Italie unie une rivale puissante par son armée et par son commerce. L'Angleterre devrait craindre plus que le Russe, le crédit, les traditions et les sympathies que le drapeau italien garde en Orient. Voilà pourquoi France et Angleterre, comme elles l'ont toujours fait, et comme elles le feront, doivent empêcher sa renaissance soit par la force soit par la trahison », *ibid.*, p. 85.

³⁶⁰ Proudhon, P.-J., *La Fédération...*, *op. cit.*, p. 177.

Jusque dans ses derniers écrits Proudhon aura tendance à considérer les questions nationales, tout comme celles politiques en général, comme secondaires, subordonnées à la solution de celles économiques. Sa réévaluation du politique est toute relative et on aurait tort d'y voir une rupture nette par rapport à l'anarchisme de ses années précédentes. Ainsi qu'il l'écrivait à propos de l'Italie, la seule cause qui devait désormais « fixer toute l'attention des vrais révolutionnaires », était « la cause du peuple [...] de cette plèbe ouvrière des villes et des campagnes »³⁶¹. Comme il le précise longuement dans *De la capacité politique*, une nation ne peut rester fédérative qu'à condition d'avoir un système de garanties mutuellistes car c'est le droit économique qui doit être à la base « du droit fédératif et de tout ordre politique »³⁶².

Il ne faut pas oublier non plus que contrairement à Pisacane, qui plaçait les espoirs de régénération de son pays dans l'éclatement d'une guerre nationale, voire européenne³⁶³, Proudhon ne fera qu'accentuer au fil du temps son aversion pour le recours à la force armée ou pour les aventures guerrières menées au nom du principe des nationalités. De même qu'à l'intérieur de chaque pays il refuse de pousser à la guerre civile, il estime préférable le maintien du *statu quo* en matière de politique étrangère car, comme il l'explique dans *Du principe fédératif* « la cause du prolétariat et celle de l'équilibre européen sont solidaires »³⁶⁴. Proudhon fera même paraître à la fin de l'année 1863 une brochure, *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister ?*, dans laquelle il affirmait qu'il était possible de mettre en œuvre ses réformes fédéralistes, « sans entrer dans la voie dangereuse des remaniements de limites », en neutralisant « par la

³⁶¹Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p. 437.

³⁶²Proudhon, P.-J., *De la capacité...*, *op. cit.*, p. 211.

³⁶³Lors de la guerre de Crimée, tout en l'appelant une « Guerre de tyrans contre tyrans », il n'affirmait pas moins que ce que les révolutionnaires Italiens avaient à craindre c'était « la paix ».

³⁶⁴Proudhon, P.-J., *Du principe...*, *op. cit.*, p. 439.

distribution intérieure de la souveraineté et du gouvernement, les fâcheux effets de l'inégalité entre les États [...] »³⁶⁵.

Dernière opposition mais non la moindre, l'optimisme à toute épreuve dont fait preuve Proudhon qui le porte à sous-estimer l'existence d'éventuels conflits armés entre nations au lendemain de la mise en place des réformes mutuellistes et fédéralistes : « Aussitôt la réforme économique, mutuelliste, proclamée sur un point du globe, les confédérations deviennent partout des nécessités », lit-on dans *De la Capacité politique*³⁶⁶. Fourier n'aurait pu rien dire de plus. Non seulement on ne retrouve pas chez Proudhon le souci poussé à l'extrême par Pisacane de prévoir l'organisation d'un système de milices populaires en vue de la défense de la patrie mais il se montre d'une confiance totale sur la capacité des futurs régimes mutuellistes à pouvoir se défendre en cas d'agression par des armées étrangères. Il se réfère explicitement à l'épisode de la Révolution Française et au manifeste de Brunswich pour écrire : « [...] La mise hors la loi d'une confédération fondée sur le droit économique et la loi de mutualité serait justement ce qui pourrait lui arriver de plus heureux, tant pour exalter le sentiment républicain fédératif et mutuelliste, que pour en finir avec le monde du monopole, et déterminer la victoire de la Démocratie ouvrière sur toute la surface du globe... »³⁶⁷

En définitive, si l'anarchisme de Pisacane reste étroitement et exclusivement rivé à une conception nationale de la révolution sociale, celui de Proudhon n'exclut pas la possibilité de la part des classes ouvrières de mener une action autonome par-delà les appartenances nationales. Il ouvre de ce fait la voie à l'affirmation de la conception internationaliste de l'action ouvrière qui s'épanouira véritablement, au lendemain de la guerre franco-prussienne de 1870 et de la Commune de Paris de 1871, au sein

³⁶⁵Proudhon, P.-J., *Si les traités...*, *op. cit.*, p. 427-428.

³⁶⁶Proudhon, P.-J., *De la capacité...*, *op. cit.*, p. 221.

³⁶⁷*Ibid.*, p. 219-220.

de l'A.I.T. antiautoritaire d'abord puis des mouvements anarchistes nationaux naissants. On comprend ainsi mieux le destin paradoxal de Pisacane dont les conceptions anarchistes et nationales auront tendance à être occultées tant par les autorités italiennes, qui se borneront à exalter le patriote et le martyr de l'indépendance, que par les anarchistes eux-mêmes, qui ne verront en lui qu'un simple théoricien et précurseur de la propagande par le fait.

Anarchisme et diversité culturelle en Amérique latine

Alfredo Gomez-Muller
Université François-Rabelais de Tours
EA 6297 Interactions culturelles et
discursives

1. Émancipation et ethnocentrisme

Dans l'esprit, l'anarchisme tout autant que le marxisme se comprennent comme des projets d'émancipation universelle. Héritiers de l'universalisme des Lumières mais aussi de l'exigence d'égalité réelle prônée par Babeuf, ils revendiquent une validité par delà les frontières nationales et les différences culturelles. Leur finalité et leur sens n'est pas l'émancipation du Français ou de l'Européen, mais celle de l'Homme en général. La Raison, qui est universelle, dit que tout être humain, quelle que soit sa culture, peut et doit devenir le sujet et l'objet de ce projet d'émancipation qui comporte notamment la fin de la religion, du capital, de l'État bourgeois (marxisme) ou de l'État en général (anarchisme), ainsi que la construction de rapports sociaux, économiques et politiques basés sur l'égalité, la liberté et la solidarité.

Dans la réalité de l'histoire, la visée universaliste de l'anarchisme et du marxisme s'est heurtée au fait de la diversité culturelle, et, dans certains contextes, elle a pu devenir un dispositif de domination culturelle. La différence culturelle a pu susciter, dans la pratique et dans les discours de ces deux projets d'émancipation universelle, des attitudes d'incompréhension, d'indifférence, de condescendance, d'hostilité et de mépris à l'égard des cultures non européennes. À ce propos, le cas des Communards français déportés en Nouvelle Calédonie est aussi

emblématique que tragique : installés au pays Kanak colonisé par la France, ces hommes et ces femmes qui avaient risqué leur vie à Paris pour construire un système plus juste, affichent à l'égard de la population kanak les mêmes préjugés que n'importe quel bourgeois européen, et vont même jusqu'à prêter main forte à l'administration française au moment de l'insurrection anticolonialiste de 1878, dirigée par le chef Ataï. À Louise Michel, la seule déportée qui s'ouvre à la culture kanak et condamne l'extrême violence avec laquelle les Français écrasent l'insurrection, ses compagnons de bagné lui reprochent de s'être « ensauvagé »³⁶⁸. Pour eux, il semble exister une claire ligne de démarcation entre les « sauvages » et les non sauvages ou les « civilisés », et cette ligne de partage comporte un jugement de valeur. « S'ensauvager » équivaut à une perte : en devenant « sauvage », on perd son statut d'être « civilisé ». Et, d'après le cas vécu par Louise Michel, qui n'a jamais adopté le mode de vie ou les croyances des Kanaks, il suffirait d'écouter l'autre et de tenter de le comprendre pour perdre sa qualité de « civilisé ». Communards et Versaillais, prolétaires et bourgeois s'accordent en général à croire qu'un « civilisé » ne doit pas écouter sérieusement les hommes et les femmes des cultures différentes.

2. Anarchisme latino-américain et ethnocentrisme : les années 1910-1920

En Amérique latine, le même préjugé ethnocentrique a pu marquer – et, dans une certaine mesure, marque encore – les discours et les pratiques des critiques de la société qui s'inspirent des idées d'émancipation sociale produites par le mouvement ouvrier européen du XIX^e siècle. S'exprimant de manière plus ou moins explicite et systématique, ce préjugé peut revêtir des formes diverses, depuis l'incompréhension à l'égard des pratiques

³⁶⁸ Armogathe, Daniel, « L'exemple de Louise Michel », in *Le Monde* (Paris), 8 février 1985, p. 2. Sur ce thème, voir : D'Eaubonne, Françoise, *Louise Michel la Canaque 1873-1880* (récit), Paris, Nouvelle société des éditions Encre, 1985.

d'émancipation présentes dans d'autres cultures, jusqu'à l'hostilité ouverte et déclarée vis-à-vis de la diversité culturelle comme telle et la mise en place de politiques visant l'assimilation des cultures non occidentales. Ainsi, la plupart des anarchistes mexicains de la période révolutionnaire restèrent à l'écart de l'insurrection d'Emiliano Zapata, jugeant sévèrement la présence de références religieuses dans les textes, les discours et les pratiques du mouvement agrariste révolutionnaire. Pour ces anarchistes, l'œuvre auto-émancipatrice des paysans-indiens du sud (redistribution des terres, communalisme agraire, démantèlement du système de domination des notables locaux) passa pratiquement inaperçue, cachée par la présence du religieux dans le mouvement : ainsi, de l'occupation de la capitale du pays par les troupes zapatistes et villistes le 6 décembre 1914 – l'un des temps forts de la Révolution mexicaine –, les anarchistes du journal *Revolución social* ne retiennent que ceci :

« nos yeux étonnés virent, au lieu d'Indiens indomptables célébrant fièrement leur fête, des parias humbles et timides qui craintivement demandaient l'aumône aux passants, "pour l'amour de Dieu" (...). Le défilé des forces se poursuivit, et nous vîmes les zapatistes porter la Vierge de Guadalupe comme étendard de combat, et, à la fin, la réouverture des églises et la reprise des cérémonies religieuses »³⁶⁹.

Pour ces anarchistes *criollos* nourris par un rationalisme passablement dogmatique et venu d'Europe, la présence du religieux dans l'insurrection zapatiste était un scandale et un repoussoir : dans leur logique étriquée, la seule présence du

³⁶⁹ «En lugar de indígenas indomables, festejando con orgullo su fiesta, nuestros ojos sorprendidos vieron a tímidos y humildes parias que pedían limosna temerosamente a los transeúntes, "por amor a Dios" (...). El desfile de las fuerzas continuaba, y vimos a los zapatistas portar, como estandarte de combate, la Virgen de Guadalupe, y finalmente, la reapertura de las iglesias y el reinicio de las ceremonias religiosas». *Revolución social*, 28 février 1915, cité par GUERRA, Xavier, «De l'Espagne au Mexique: le milieu anarchiste et la Révolution mexicaine 1910-1915», in : *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome IX, Boccard, Paris, 1973, p. 682.

religieux, assimilé a priori à une forme d'arriération, suffisait à ôter toute signification révolutionnaire au mouvement agrariste. Insensibles à la dimension utopique et critique de certaines formes du religieux, et, dans le cas évoqué ci-dessus, ignorant les (re)significations populaires de l'image de la Vierge de Guadalupe – associée historiquement à la déesse Tonantzin et participant à un processus complexe de détournement culturel –, les anarchistes se tiennent le plus souvent à l'écart de l'insurrection populaire. Ricardo Flores Magón, la figure sans doute la plus connue de l'anarchisme mexicain de l'époque, se borna à exprimer une certaine sympathie pour le mouvement zapatiste qui luttait contre l'ennemi commun (Carranza), mais cette sympathie ne se traduisit jamais concrètement par des pratiques de concertation et de solidarité effective ; d'après certaines sources, Flores Magón déclina l'invitation que lui fit Zapata en 1913 de s'installer dans l'État du Morelos pour y éditer son périodique *Regeneración*³⁷⁰. Hormis quelques cas isolés, comme le syndicaliste Antonio Díaz Soto y Gama de la *Casa del Obrero Mundial* ainsi que quelques militants du « parti libéral » de Flores Magón, les anarchistes se tinrent en général à distance du zapatisme et des insurrections paysannes, pour circonscrire leur activisme dans les milieux ouvriers et urbains : pour Flores Magón, les ouvriers étaient en effet « le véritable noyau du grand organisme qui résoudra le problème social »³⁷¹. À l'instar de nombreux marxistes, ils entendaient transposer au Mexique les modèles révolutionnaires de l'Europe, sans trop tenir compte des réalités sociales et culturelles du pays.

Au Pérou, un autre pays où la population indienne représentait à l'époque plus de la moitié de la population totale de l'« État-nation », l'activité des premiers cercles anarchistes reste aussi fortement imprégnée de préjugés culturels et ethnocentriques. *La Protesta*, leur publication la plus importante

³⁷⁰ Hernández Padilla, Salvador, *El magonismo: Historia de una pasión libertaria, 1900-1922*, México, Ediciones Era, 1984, p. 55.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 196.

entre 1911 et 1927, aborde à plusieurs reprises le « problème » de l'Indien, laissant entrevoir un intéressant débat interne entre des positions clairement ethnocentriques, d'une part, et quelques voix dissidentes plus accueillantes à l'égard de la diversité culturelle, d'une autre. La teneur des premières est assez clairement explicitée par des auteurs comme Caracciolo Levano, fondateur de *La Protesta*, et Glicerio Tassara. « Comment donc sauver l'Indien de sa noire condition d'esclave, et de l'ignorance dans laquelle il végète ? » demande Caracciolo Levano dans un article de 1912 intitulé « Rédemption des Indiens »³⁷². Sa réponse est sans équivoque : en l'éduquant à la raison (*instrucción racional*), et en lui apprenant ses

« devoirs et droits individuels et collectifs d'homme libre et conscient, afin qu'il sache sentir, penser et agir avec fierté et avec une volonté à lui ; en éveillant chez lui l'esprit de résistance et de révolte ; en lui indiquant les moyens qu'il doit mettre en œuvre pour jouir du bonheur (...); en lui apprenant que l'unique Vérité se trouve dans la Raison et dans la Science. »³⁷³

À partir de ces présupposés, Caracciolo Levano considère que la tâche que doivent accomplir les anarchistes auprès des populations indiennes n'est autre que la formation de maîtres indiens, censés devenir des « apôtres de la propagande et de l'enseignement »³⁷⁴. Comme le note Leibner, « le premier pas vers la rédemption de l'Indien passe par l'école rationaliste, où l'Indien des Andes pourra recevoir la lumière de l'Europe transmise par les

³⁷² Caracciolo Levano : « Redención indígena » : *La Protesta*, n° 13, février 1912. Cité dans Kapsoli, Wilfredo, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Lima, Tarea, 1984, p. 184-185. Voir : Leibner, Gerardo, « La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915 », *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* [en ligne], vol. 5, n° 1 (janvier-juin), p. 7. www.tau.ac.il/eial/V_1/leibner.htm (consulté : 16/01/2010).

³⁷³ *Ibid.*p.8.

³⁷⁴ *Id.*

anarchistes »³⁷⁵. L'origine européenne de l'« unique Vérité » est explicitement affirmée par Tassara :

« Le courant civilisateur, qui part d'Europe, se répand de par le monde ; il ne peut pas être arrêté dans nos rivages par l'effort de quelques esprits archaïques (...) : ce n'est pas en vain que le Pérou maintient un contact moral et intellectuel avec d'autres pays ayant une culture supérieure »³⁷⁶.

L'ethnocentrisme de ces discours et de ces pratiques anarchistes qui se réclament par ailleurs d'un idéal d'égalité universelle et d'abolition de toute forme de domination, n'est pas le résultat d'une simple inconséquence entre les idées et la réalité, ou d'un décalage contingent entre l'esprit « universaliste » et la pratique ethnocentrique. Les discours sur l'« unique Vérité » comme les pratiques de « formation » culturelle ou d'assimilationnisme des Indiens révèlent assez clairement que l'ethnocentrisme se dissimule précisément dans l'« universalisme » lui-même ou, plus précisément, dans la manière particulière de comprendre l'universalisme de l'humain et de la norme pratique.

3. L'ethnocentrisme des Lumières

L'universel de cet universalisme est celui de l'« unique Vérité » établie par la Raison et la Science : une vérité « universelle » qui dit non seulement ce que le monde est mais aussi ce que l'humain doit être : comment il doit vivre, travailler, produire, s'organiser socialement et politiquement, être épanoui et heureux (Caracciolo Levano entend indiquer aux Indiens les moyens pour jouir du *bonheur*). La Raison et la Science – en majuscules dans le texte de *La Protesta* – prescrivent aux humains universellement une conception universelle de l'humain

³⁷⁵ Leibner, *op. cit.*, p. 8.

³⁷⁶ Glicerio Tassara : *La Protesta*, n° 11, décembre 1911. Cité dans Leibner, *op. cit.*, p. 4.

et du bien humain, et elles tiennent cette autorité de leur universalité : la Vérité est une et universelle parce que la Raison est une et universelle, tout comme l'est la Science que la Raison produit. Or, cette idée de la Raison universelle comme autorité suprême capable de légiférer pour l'ensemble de l'humanité et de définir ce que l'humain est et doit être, n'est précisément pas une idée universelle : elle est un produit particulier d'une culture déterminée qui trouve son expression sans doute la plus caractéristique au XVIII^e siècle – un moment de forte expansion coloniale européenne – dans le courant dit des Lumières. Or, le trait le plus marquant de la pensée des Lumières sur l'humain – de l'anthropologie des Lumières, selon l'expression de Michèle Duchet – est la thèse dualiste de la différenciation de l'humain en deux catégories qui sont hiérarchiquement ordonnées : les *civilisés* et les *sauvages* (ou les barbares). Le couple sauvage civilisé « commande le fonctionnement de la pensée anthropologique »³⁷⁷ des Lumières, et il ne le fait que parce que

« d'avance sa structure est donnée, et les rôles distribués ; depuis la découverte de l'Afrique et de l'Amérique, et le début du processus de colonisation, l'homme sauvage est objet, l'homme civilisé seul est sujet : il est celui qui civilise, il apporte avec lui la civilisation, il la parle, il la pense, et parce qu'elle est le mode son action, elle devient le référent de son discours. Bon gré mal gré, la pensée philosophique prend en charge la violence faite à l'homme sauvage, au nom d'une supériorité dont elle participe : elle a beau affirmer que tous les hommes sont frères, elle ne peut se défendre d'un européocentrisme, qui trouve dans l'idée de progrès son meilleur alibi »³⁷⁸.

Suivant cette perspective européocentriste, la raison, de fait, n'est pas universelle : les « sauvages » ne sont pas pleinement

³⁷⁷ Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspéro, 1971, p. 17. Sur ce thème, voir aussi : Sala-Molins, Louis, *Les misères des Lumières. Sous la Raison l'outrage*, Paris, Homnisphères, 2008.

³⁷⁸ *Id.*

rationnels et ils ne le deviendront que grâce au tutorat des « civilisés », c'est-à-dire à la domination coloniale de l'Europe, la région du monde où se trouve selon Tassara la « culture supérieure ». Les « civilisés » (les Européens) sont vus ici comme l'agent exclusif du progrès humain ; pour les « sauvages », progresser signifie assimiler dans le temps les conceptions du monde et de l'humain des « civilisés », et, corrélativement, abandonner leurs propres conceptions du monde et de l'humain. Pour justifier l'entreprise colonialiste, l'Europe s'auto-institue en modèle absolu de l'humain comme tel, c'est-à-dire s'auto-institue comme universelle. L'Européen serait l'humain universel, et sa manière de penser, de connaître et de vivre serait Raison universelle. Il serait le point d'aboutissement de l'histoire, l'étape finale du long processus d'évolution humaine : des idéologies du progrès du XVIII^e siècle à l'évolutionnisme et au positivisme du XIX^e siècle, l'Europe s'auto-institue comme Sens ou Vérité de l'Histoire. « Évolutionnisme, ethnocentrisme et universalisme s'allient parfaitement et conduisent tout naturellement à l'impérialisme »³⁷⁹. Si l'anarchisme et le marxisme resignifient partiellement au XIX^e siècle l'égalité universelle des Lumières et de la République bourgeoise, en lui donnant un contenu socio-économique plus marqué, ils conservent en même temps et le plus souvent le contenu ethnocentrique et donc inégalitaire du discours « éclairé » qui assimile l'Europe à l'universel humain et à l'universel normatif.

En Amérique latine, au XX^e siècle, cette ambivalence du discours et des pratiques d'émancipation anarchistes (et marxistes) s'est traduite en général, dans sa dimension négative, par l'idée que la seule « émancipation » possible de l'Indien consiste en devenir « civilisé », c'est-à-dire en oubliant sa propre mémoire culturelle³⁸⁰. C'est seulement au cours des décennies 1910 et 1920

³⁷⁹ Beneton, Philippe (1975). *Histoire de mots : culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 49.

³⁸⁰ En ce qui concerne le marxisme, il conviendrait de nuancer en distinguant la position de la plupart des marxistes du XX^e siècle de celle de

qu'apparaissent, au Pérou, les premiers éléments de critique de ces présumés ethnocentriques, aussi bien dans l'anarchisme que dans le marxisme, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle pensée de l'émancipation et faisant en politique les premiers pas vers une resignification interculturelle de l'universalité normative et anthropologique.

4. L'éveil critique

À l'origine de ces transformations se trouvent les Indiens eux-mêmes, qui inaugurent dans le Pérou des décennies 1910 et 1920 un nouveau cycle de la longue histoire de résistance contre la domination des *gamonales* et de l'État (post)colonial. Après les confiscations de haciendas et la conquête de formes d'autonomie lors de leur participation à la *campaña de la Sierra* (1881-1883) durant la guerre contre le Chili³⁸¹, des nouveaux mouvements de récupération des terres et de dénonciation des abus commis par les *gamonales* se multiplient dans diverses régions des Andes du sud et notamment dans les départements de Puno, Cuzco et Apurímac. Diverses formes d'action sont pratiquées par les Indiens, depuis la présentation de requêtes collectives auprès des tribunaux jusqu'au soulèvement armé, en passant par l'occupation de haciendas et de villages : révolte et massacre d'Indiens dans la province Azángaro en 1911-1912, insurrection de Rumi Maqui en 1914-1915 dans le département de Puno, où la mobilisation se

Marx lui-même, qui évoque en 1881 l'idée d'un possible renouvellement de l'ancienne commune rurale russe en Russie, et souligne qu'il ne faut pas se laisser effrayer par le mot « archaïque ». Marx, Karl, «Letter to Vera Zasoulich», in *Marx-Engels Collected Works* 24 (May 1874-May 1883), Londres, Lawrence & Wishart, 1989, p. 370-371.

³⁸¹ Depuis l'occupation des forces chiliennes et jusqu'aux premières années du XX^e siècle, des communautés indiennes du département de Junín (Huancayo, Jauja) « ont adopté » – écrit le ministre de l'Intérieur en 1902 – « une attitude indépendante en désignant elles-mêmes leurs autorités politiques, judiciaires et municipales ». Cité par Démelas, Marie-Danielle, *L'invention politique. Bolivie, Équateur, Pérou au XIX^e siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, p. 381.

poursuit en 1917 (Azángaro), 1920 (provinces de Puno et Huancané), 1922 (Huancané) et 1923 (Huancané) ; occupations et faits violents dans le département de Cuzco en 1918 (Paruro), 1921 (Canas), 1922 (Quispicanchis et Canchis) et 1923 (provinces de Quispicanchis, Canas, Anta, Chumbivilcas, Paucartambo, Canchis et Acomayo), ainsi que dans le département d'Apurímac en 1922-1923 (Cotabambas)³⁸². Dès les mobilisations des années 1910 dans la Sierra, la grève et le massacre des ouvriers agricoles à Chicama en 1912 sur la Côte, certains collaborateurs de *La Protesta* se rendent compte que « l'esprit de résistance et de révolte » des populations indiennes n'a pas besoin d'être « éveillé » par les anarchistes, comme le prétendait Caracciolo Levano dans son texte de 1912. Ils entreprennent alors une démarche (auto)critique qui, comme le note Leibner³⁸³, trouve sa source non pas dans la théorie ou les idées anarchistes de l'époque, mais dans la pratique : c'est d'abord l'expérience des mobilisations indiennes qui met en question les formes établies de l'activisme social et des idées des anarchistes.

L'essentiel de cette démarche, que Leibner caractérise comme une « andinisation de l'anarchisme »³⁸⁴, prend la forme d'une relativisation des référents culturels européens ou plus généralement occidentaux : en matière d'émancipation humaine, l'Europe n'est plus le référent unique et absolu. L'on commence à « découvrir » qu'il y a aussi une mémoire culturelle andine porteuse de sens et de valeurs humanistes : le décentrement des référents européens est corrélatif à la redécouverte de la réalité ethnico-culturelle du Pérou et à la resignification positive de la

³⁸² Sur le mouvement des populations andines paysannes des décennies 1910 et 1920, voir : Tamayo Herrera, José, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, Lima, ediciones Treinta y tres, 1982, p. 202-217 ; Deustua, José, et Rénique, José Luis, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*, Cusco, Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas, 1984, p. 75-91.

³⁸³ Leibner, *op. cit.*, p. 5.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 15.

culture inca – la seule culture andine à laquelle se réfèrent les collaborateurs de *La Protesta*. « La civilisation (..) des Incas fut plus humaine que celle des Espagnols » – écrit E. de Arouet Prada dans un article de *La Protesta* datée de novembre 1914 – ; dans la société inca, poursuit-il, les personnes « n'étaient pas privées de pain, de toit ni d'abri », tandis que l'intolérance religieuse était inconnue : les Incas ne mirent jamais en place une Inquisition et ils plaçaient les dieux des peuples conquis « dans le Coricancha, le temple du Soleil, à coté de celui-ci »³⁸⁵.

À l'encontre de toute une tradition de dévalorisation et de mépris, instaurée par la colonisation espagnole et reproduite ensuite par les élites dites républicaines, cette revalorisation de la culture inca est notamment référée à certains aspects de l'organisation de l'économie inca, et, plus précisément, à ses institutions et ses pratiques de production et de redistribution de la richesse sociale. Un terme apparaît alors, de manière récurrente, pour caractériser le système économique inca : le mot « communisme », parfois accompagné du mot « socialisme ».

5. Le récit anarchiste sur le « communisme inca »

L'idée d'un « communisme inca » ou d'un « socialisme inca », qui sera reprise quelques décennies après par des auteurs aussi différents que José Carlos Mariátegui et Louis Baudin, apparaît peut-être pour la première fois en 1912, dans un article de B.S. Carrión intitulé « El comunismo en el Perú »³⁸⁶ ; deux ans plus tard, elle réapparaît chez Arouet Prada dans le texte déjà mentionné³⁸⁷ ; en 1920, Evangelina Arratia publie une conférence

³⁸⁵ E. de Arouet Prada, « Raza indígena », in *La Protesta*, n° 39, 21 novembre 1914. Reproduit partiellement dans Kapsoli, *op. cit.*, p. 179.

³⁸⁶ B.S. Carrión, « El comunismo en el Perú », in *La Protesta*, n° 12, jan. 1912. Cité dans Kapsoli, *op. cit.*, p. 177.

³⁸⁷ « Sous le Communisme et le gouvernement socialiste autoritaire des Incas, [les Indiens] ont vécu heureux ». E. de Arouet Prada, *op. cit.*, p. 179.

sur le thème « El Comunismo en América »³⁸⁸, et, en 1921, E. Aguila écrit dans *La Protesta* à propos de « l'organisation agraire communiste de l'Empire inca »³⁸⁹. Chez tous ces auteurs, l'idée du communisme et/ou du socialisme apparaît comme une valeur éthique et socio-économique. Les deux termes renvoient à l'expérience pratique et théorique du mouvement ouvrier européen du XIX^e siècle, et, utilisés pour caractériser l'ancienne société inca, ils apparaissent avant (1912 et 1914) la Révolution russe et la création des premiers partis communistes du XX^e siècle et de la Troisième internationale.

Les anarchistes de *La Protesta* utilisent les termes « communisme » et « socialisme » au sens assez ouvert que leur attribuait le XIX^e siècle, pour désigner une forme d'organisation de la société basée sur la mise en commun des biens, des ressources et du travail. Dans la mesure où cette forme d'économie égalitaire est comprise comme une alternative à l'inhumanité de l'économie capitaliste, elle apparaît comme valeur : le « communisme » et le « socialisme » représentent la justice sociale et la réalisation du projet d'émancipation ouvert par la modernité ; dans les termes de Christian Albrecht, « le communisme est la doctrine de la communauté, selon le droit naturel de l'égalité »³⁹⁰. En matière économique, le principe de base du communisme qu'énonce Albrecht en 1844 n'est pas trop éloigné de l'organisation économique inca selon la lecture qu'en font les anarchistes péruviens : ce principe «...est unique pour la propriété communautaire, et toute la terre devient un domaine

³⁸⁸ Angelina Arratia, *El Comunismo en América*, Buenos Aires, Editorial Lux, 1920. Reproduit partiellement dans Kapsoli, *op. cit.*, p. 194-196.

³⁸⁹ E. Aguila, « La Raza Indígena y el Centenario », in *La Protesta*, n° 97, 1921. Reproduit partiellement dans Kapsoli, *op. cit.*, p. 180-182.

³⁹⁰ Albrecht, Christian, *Qu'est-ce qu'un communiste ?* (1844), in Bravo, Gian Mario, *Les socialistes avant Marx*, tome III, Paris, François Maspéro, collection « Petite collection Maspéro », 1970, p. 166.

unique et collectif, utilisé et exploité à l'avantage de tous. L'élevage du bétail est collectif...»³⁹¹.

En se référant au « communisme inca », au « socialisme inca » ou en général à l'organisation économique de l'ancienne société inca, les anarchistes de *La Protesta* mentionnent notamment les éléments distinctifs suivants : le « travail en commun » (B.S. Carrión et Caracciolo Levano), la répartition des produits du travail selon les besoins des personnes (Caracciolo Levano), le « troc des produits » (B.S. Carrión), le bien-être économique et l'esprit de solidarité opposé à la misère et à l'esprit individualiste des régimes colonial et républicain³⁹². La plupart de ces éléments sont repris par l'anarchiste chilienne Evangelina Arratia dans une brochure intitulée *El Comunismo en América*, publiée en 1920 ; elle y soutient notamment que dans le Pérou ancien il n'y avait ni riches ni pauvres, ni

« personne qui subit la faim et le froid, ni de laissé-pour compte (...). Chaque jeune ménage recevait un *topo*, une mesure agraire qui variait en fonction de l'augmentation ou de la diminution des membres de la famille. Dès lors, personne ne pouvait aliéner son lot de terre. Le bétail était distribué de la même manière, tandis que les poissons et les pâturages étaient à la disposition de tous, dans des quantités qui dépendaient du bon vouloir de chacun »³⁹³.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 167.

³⁹² « La organización agraria comunista del imperio, que daba como resultado el bienestar económico del pueblo, hacía imposible la miseria (...). La organización social depende de la económica y es natural que la solidaridad y la armonía social florecían en el imperio, en tanto que el más feroz individualismo y antagonismo de clases han descollado en el coloniaje y la República ». E. Del Aguila: « La Raza Indígena y el Centenario », in *La Protesta*, n° 97, 1921. Reproduit partiellement dans Kapsoli, *id.*, p. 181.

³⁹³ Arratia, Evangelina, *El Comunismo en América*, Santiago, editorial Lux, 1920. Fragments reproduits dans Kapsoli, *id.*, p.194 s. Les références indiquées par Kapsoli comportent une erreur, qui est ensuite reprise par Leibner : le prénom de l'auteur de la brochure n'est pas « Angelina » mais

Ces discours sur l'ancienne société inca comportent certainement une part importante d'idéalisation ainsi que des affirmations que l'histoire et l'anthropologie contemporaines considèrent erronées – comme par exemple lorsque Arratia affirme que tous les membres de la société inca étaient égaux, et que les différences de classe n'étaient pas basées sur des critères de richesse (*bienes*) mais seulement sur le type d'activité des personnes. Pourtant, ce serait une erreur que de réduire ces textes à une construction purement mythique : à côté des éléments fictifs, on peut trouver aussi des références à des institutions et des pratiques sociales dont on a pu établir l'existence dans l'ancienne société inca, et qui peuvent avoir une résonance dans la mémoire culturelle du socialisme européen. Le système économique inca reposait bien sur la combinaison de la réciprocité – qui s'exerçait essentiellement au niveau de l'entraide communautaire (*l'ayni*) – et de la redistribution (qui était assurée par l'État)³⁹⁴ ; dans le système de *l'ayllu*, la possession de la terre était collective et les tâches de production étaient basées sur des rapports d'entraide et de coopération³⁹⁵ ; le *tupu* dont il est question dans le texte d'Arratia, sous l'orthographe de « topo », était une unité de mesure foncière qui équivalait à la « superficie nécessaire à l'entretien d'une personne »³⁹⁶, c'est-à-dire basée sur la catégorie du besoin humain et non pas seulement sur des abstractions géométriques – c'est pourquoi le *tupu* prenait en considération des critères tels que la qualité du sol³⁹⁷, et non pas seulement son étendue abstraite. Le *tupu* exprime de manière concrète le principe de base sur lequel était construite l'économie

Evangelina. Par ailleurs, l'ouvrage ne fut pas édité à Buenos Aires (Kapsoli, p. 283) mais à Santiago du Chili.

³⁹⁴ Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, collection « Folio histoire », 1971, p. 104.

³⁹⁵ *Id.*, p. 109.

³⁹⁶ Favre, Henri, *Les Incas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 38.

³⁹⁷ *Id.*

inca: le besoin humain. L'appropriation privée d'une partie du travail social – notamment par les *kurakas* – et donc le profit privé existait bien dans la société inca, mais ils étaient régulés par l'obligation d'une redistribution qui prenait en compte les besoins des personnes : ainsi le *kuraka* était amené « à veiller à la sécurité matérielle de tous les membres de sa chefferie. Il pourvoyait aux besoins des pauvres, des orphelins, des veuves, bref des *waqcha*»³⁹⁸. C'est dans cette conception d'une économie basée sur le besoin des humains et non pas sur le profit privé, que l'on peut situer le lieu de rencontre interculturel entre la mémoire sociale inca et la mémoire sociale européenne héritière du mouvement ouvrier du XIX^e siècle.

Dans les années 1910 et 1920, cette rencontre a été articulée par des formes linguistiques et conceptuelles spécifiques dont l'effet sur la rencontre elle-même peut paraître paradoxal : elles ont créé en même temps une proximité et un éloignement, elles ont à la fois rendu possible et impossible la communication entre les deux mémoires sociales inca et européenne anarchiste. En désignant les structures incas de réciprocité, de redistribution et de propriété communale de la terre en termes de *communisme* ou de *socialisme* inca, les anarchistes latino-américains³⁹⁹ se servent de concepts produits en Europe au XIX^e siècle pour nommer des constructions sociales, politiques et culturelles très différentes de celles qui existaient dans les cultures andines. Ce faisant, ils créent une forme de proximité et de communication avec ces dernières : dire qu'il y a un *communisme* inca ou un *socialisme* inca équivaut à créer quelque chose de commun entre la mémoire

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 45.

³⁹⁹ Dans un texte qui daterait de la période 1912-1914, Ricardo Flores Magón aurait écrit : «...*el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos* ». Voir: Beas, Juan Carlos; Ballesteros, Manuel; et Maldonado, Benjamín, *Magonismo y movimiento indígena en México*, México, s. ed. (talleres Offset Universal S.A.), 2003, p. 45 (première édition : 1997). Les auteurs n'indiquent pas les références du texte de Flores Magón.

socialisme inca et la mémoire sociale anarchiste : le socialisme inca et le socialisme d'origine européenne partagent le fait d'être des *socialismes*, c'est-à-dire des principes spécifiques d'organisation de la société, sous-tendus par des conceptions éthiques et axiologiques particulières et différentes, par exemple, de celles du libéralisme économique ou du capitalisme. L'autre n'est pas autre jusqu'au point de devenir non humain ou infrahumain, comme dans le discours raciste colonialiste d'un Ginés de Sepúlveda ou républicain d'un Sarmiento. Loin du racisme traditionnel qui produit une forme de différence absolue, les anarchistes affirment qu'il y a du commun entre ces deux mémoires culturelles : un commun susceptible d'être communiqué. Or, en même temps, affirmer qu'il y a un *communisme* inca ou un *socialisme* inca revient à soumettre l'expérience inca à un modèle occidental qui servirait de matrice à des formes dérivées relativement variées – dont la forme inca – avec le risque cette fois-ci de passer à côté de la singularité des constructions non occidentales du social, de l'économique et du politique. En elles-mêmes, indépendamment des significations que les différents auteurs peuvent leur attribuer, ces deux formules recèlent une signification ethnocentrique, et, par là même, peuvent entraver la possibilité d'une communication véritablement interculturelle. À l'instar d'autres formules telles que *société féodale* (J.V. Murra) ou *monarchie de type asiatique* (A. Métraux), l'expression *socialisme inca* est, selon les termes de Nathan Wachtel, trop simplificatrice, verse dans l'anachronisme et laisse échapper la complexité du réel : « il faut surtout se garder de projeter sur une civilisation si éloignée dans le temps et dans l'espace des catégories nées de nos sociétés industrielles »⁴⁰⁰. Prenant acte des critiques formulées par de nombreux auteurs, les expressions « socialisme inca » et « communisme inca » n'ont plus cours aujourd'hui dans les milieux académiques en tant que concepts susceptibles de caractériser l'ancienne société inca.

⁴⁰⁰ Wachtel, Nathan, *op. cit.*, p. 103.

6. Significations axiologique et politique du récit sur le « communisme inca »

À un autre niveau, cependant, ces deux formules gardent tout leur intérêt, aussi bien scientifique que politique. Car indépendamment de leur pertinence en tant que catégories scientifiques, et quelle que soit la part d'« idéalisation » qu'elles recèlent, les notions de « socialisme inca » et de « communisme inca » sont une production historique dont il conviendrait d'interroger la signification culturelle, sociale et politique. Elles sont des objets de recherche historique, politique, philosophique, qui « donnent à penser » : pourquoi elles apparaissent au cours de la décennie 1910 au Pérou et au Mexique dans des milieux anarchistes ? Comment et dans quel contexte elles ont été produites, et quelle a été leur fonction ? Dans la perspective de recherche ouverte par ces questions, nous pouvons indiquer ici brièvement trois points, qui nous serviront à conclure ces réflexions :

– L'idée anarchiste du « communisme inca » (ou du « socialisme inca », ces deux formules étant utilisées indistinctement dans les textes) exprime une valeur éthique et politique : plus nuancée chez E. de Arouet Prada⁴⁰¹ que chez Manuel Carreño⁴⁰², cette idée possède au départ une signification positive d'orientation pratique. Dans la décennie suivante, cette signification de valeur éthico-politique sera reprise en 1928 par le penseur marxiste José Carlos Mariátegui⁴⁰³, et rejetée par l'idéologue français de droite Louis Baudin dans son livre *L'empire socialiste des Incas* (1928)⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ Arouet Prada distingue le « socialisme autoritaire » ou le « communisme impérial » inca de l'anarchisme. Voir : Kapsoli, *op. cit.*, p. 178-179.

⁴⁰² Carreño voit dans l'anarchisme moderne « la continuation évolutive du sublime communisme inca ». Voir : Leibner, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁰³ Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1977, p. 48.

⁴⁰⁴ Sur ce thème, voir : Terrones, Félix, « Les Incas du Pérou de Louis Baudin, sus influencias y repercusiones en el Debate nacional peruano », in

L'idée du « communisme inca » appartient dès lors au registre pratique : elle est utilisée à des fins de valorisation ou de dévalorisation de l'ancienne société inca, ou bien de valorisation ou de dévalorisation du projet « communiste » (au sens large du XIX^e siècle chez les anarchistes, au sens restreint chez Mariátegui, dans les deux sens chez Baudin). La signification positive ou négative de l'idée *est* politique, et se rattache aux conflits sociaux relatifs au statut qui doit être accordé à la catégorie du besoin dans l'organisation sociale et économique de la société. Au niveau le plus immédiat de la pratique politique anarchiste, l'idée du « communisme inca » sous-tend l'ouverture des activités de propagande et d'organisation anarchiste au monde rural et andin, et donne une légitimité au soutien des anarchistes aux mouvements agraristes indiens de la Sierra. Cette réorientation de la pratique anarchiste se traduira en particulier par leur participation à la création de la *Sociedad Pro-derecho indígena - Tahuantinsuyo* (1920-1923), et, surtout, par la fondation de l'éphémère *Federación Indígena Obrera Regional Peruana* (1923-1924).

– Dans la tradition anarchiste latino-américaine, le discours sur le « communisme/socialisme inca » exprime une découverte et une certaine rupture. Les anarchistes péruviens découvrent que le principe d'une économie basée sur des formes de production et de redistribution permettant de satisfaire universellement les besoins fondamentaux des humains a pu être pensé et appliqué ailleurs qu'en Europe. Quelle que fût la pauvreté de leurs informations relatives à l'ancienne société inca, les anarchistes péruviens ont pu saisir des correspondances entre l'idée anarchiste telle qu'elle était pensée à l'époque en Europe et les pratiques andines de la propriété communale, l'entraide mutuelle, la réciprocité et la redistribution. L'idée qu'il peut exister des formes non occidentales de l'anarchie ou, plus précisément, des logiques

Alfredo Gomez-Muller (dir.), *Constructions de l'imaginaire national en Amérique latine*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2012, p. 135-151.

institutionnelles et sociales qui traduisent d'une manière spécifique l'idée anarchiste européenne ou certains de ses aspects, trouvera plus tard une référence importante dans les travaux de Pierre Clastres⁴⁰⁵, et elle est aujourd'hui développée par des auteurs comme David Graeber⁴⁰⁶. À leur manière, les anarchistes latino-américains des années 1910 disent qu'il y a une compatibilité entre cette production culturelle européenne qu'est l'anarchisme « classique » et d'autres productions culturelles relatives à l'organisation égalitaire et solidaire de l'économie. Et, par cette découverte que l'anarchie peut se référer à des sources non exclusivement européennes, les anarchistes péruviens (certains parmi eux, ainsi que la chilienne Arratia) introduisent les premiers éléments d'une rupture avec l'ethnocentrisme qui marque l'anarchisme « classique ». Il s'agit bien d'*éléments*, et non pas d'une théorie ou d'une politique élaborée ; par ailleurs, la rupture n'est pas générale, et on peut toujours trouver des contenus ethnocentriques dans leur discours. Or, en dépit de ces limites, la charge symbolique et l'audace de leur relecture de l'histoire qui resignifie l'invasion européenne, la colonisation et la période dite « républicaine », sont indéniables. De même, en élargissant la critique anarchiste de la domination à la domination culturelle et à l'ethnocentrisme, ils contribuent à rendre l'idée anarchiste plus cohérente.

– Enfin, le thème du « communisme/socialisme inca » dans la décennie 1910 est aussi l'inauguration d'un récit de mémoire qui participe à la reconstruction de l'imaginaire national du Pérou, d'une part, ainsi qu'à celle de l'imaginaire social et politique de l'anarchisme, d'une autre. L'aspect le plus caractéristique de cette reconstruction réside dans l'intégration de la référence andine aux récits d'auto-identification « nationale » et d'émancipation sociale et politique, et, par là même, dans l'ouverture d'une forme inédite de l'interculturel. À distance des discours établis qui réduisent l'idée

⁴⁰⁵ Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat*, Paris, Éditions de minuit, 1974.

⁴⁰⁶ Graeber, David, *Pour une anthropologie anarchiste*, Montréal, Lux Éditeur, 2006.

de l'émancipation à sa construction moderne et européenne, le groupe sans doute le plus lucide des anarchistes latino-américains de l'époque a été le premier, parmi les non indiens, à percevoir le potentiel d'égalité et de solidarité dont « l'utopie andine »⁴⁰⁷ est porteuse. Il a contribué à resignifier l'anarchie qui, à l'instar de l'utopie de Gustav Landauer, est le « souvenir de toutes les utopies précédentes connues »⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, in *Obras Completas*, III (I), Lima, Sur Casa Estudios del Socialismo, 1986, 2008.

⁴⁰⁸ Landauer, Gustav, *La révolution*, Paris, Éditions Champ Libre, 1974, p. 22.

SOMMAIRE

Introduction.....p.1

DABIN A.

Voies et moyens de l'anarchie selon Proudhon.....p.5

JOURDAIN E.

Du chaos à l'ordre : anarchie négative et anarchie positive dans l'œuvre de Proudhon.....p.21

HAYAT S.

De l'anarchisme proudhonien au syndicalisme révolutionnaire : une transmission problématique.....p.39

HERLAND M.

La tentation anarchiste.....p.63

CAGIAO Y CONDE J.

Le débat anarchie-fédéralisme dans les études proudhoniennes.....p.101

MANFREDONIA G.

Anarchie et nation chez Proudhon et Pisacane.....p.119

GOMEZ-MULLER A.

Anarchisme et diversité culturelle en Amérique latine.....p.162

Achévé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie La Botellerie,
à Vauchrétien (Maine-et-Loire)
en novembre 2012.

Dépôt légal : 3^e trimestre 2012.