





© René Berthier 2008  
Tous droits réservés

**Philosophie politique de l'anarchisme**

**Essai sur les fondements théoriques  
de l'anarchisme**

René Berthier



L'*Essai sur les fondements théoriques de l'anarchisme* est un document dont la rédaction a commencé au début des années 2000. Dans sa première forme, il a paru sur le site monde-nouveau.net mais avec un contenu un peu différent. En effet, s'y trouvaient des chapitres à caractère historique qui n'avaient pas leur place dans un écrit sur les fondements *théoriques* de l'anarchisme. Je les ai donc retirés, mais j'ai ajouté d'autres textes à caractère théorique que j'avais écrits au fil des années, certains d'entre eux extraits de livres publiés. J'ai repris ici des passages tirés d'un certain nombre de documents déjà publiés sur Proudhon, Stirner, Kropotkine, Bakounine, etc. Le présent *Essai...* aura donc certainement un caractère un peu hétéroclite...

On ne manquera pas d'y trouver de nombreuses lacunes.

Mon intention était de fournir au lecteur des éléments permettant de comprendre les principales bases théoriques sur lesquelles repose la doctrine anarchiste, qui n'a pas le caractère d'un bloc compact mais qui présente tout de même une réelle unité... à condition de ne pas qualifier d'anarchiste des auteurs ou des thèses qui n'en sont pas.

Naturellement, les opinions émises dans ce texte sont personnelles.

En outre, ce travail devrait sans doute être complété par un *Essai sur les fondements politiques de l'anarchisme...*

\* \* \* \* \*



Définir ce qu'est l'anarchisme est une chose difficile dans la mesure où, encore moins que pour le marxisme, il n'y a d'estampille « Appellation d'origine contrôlée ». Chacun peut donc donner sa propre définition – et il y en a.

Précisément, j'entends réclamer pour mon propre compte ce privilège et fournir au lecteur une *interprétation qui s'est constituée au fil* de plus de quarante ans d'activité militante en tant qu'anarcho-syndicaliste et autant d'années de réflexions collectives et de lectures personnelles.

Le mouvement anarchiste est né vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle dernier de la rencontre de deux facteurs : la tendance immémoriale de l'humanité à lutter contre l'oppression politique et l'exploitation économique ; la révolution industrielle et la formation du mouvement ouvrier moderne.

L'époque est particulièrement sombre. De 1840 à 1850, la population laborieuse en France passe, après une révolution populaire écrasée dans le sang, d'un *régime de réaction* monarchique à la réaction impériale de Napoléon III. La révolution industrielle développe à grande échelle le machinisme, l'arbitraire patronal sans limites et la misère la plus terrible. Le servage en Russie et l'esclavage des Noirs aux États-Unis n'ont pas été supprimés. Les seules alternatives alors proposées au prolétariat sont les doctrines sociales de l'Église et un socialisme d'État doctrinaire et utopiste.

Lorsque Proudhon décrit, en 1846, en des termes qui peuvent aujourd'hui sembler mélodramatiques, la misère du peuple dans le *Système des contradictions économiques*, ce n'est pas une formule de style. Lorsqu'il publiera le Livre I du *Capital*, Karl Marx expliquera que la suppression du travail des enfants n'a pas été motivée par la compassion des bourgeois ; elle est la conséquence des rapports des inspecteurs des fabriques qui constataient que les prolétaires *mouraient avant d'arriver* à l'âge de procréer et que la classe ouvrière finirait par disparaître.

L'activité politique en Europe est dominée par les mouvements de libération nationale. En 1848, sont à l'ordre du jour l'unification *de l'Allemagne, de l'Italie*, l'indépendance nationale des pays dominés par l'empire d'Autriche. En 1848 également les États-Unis annexent la moitié du Mexique. En 1863-1864 la partie de la Pologne occupée par la Russie s'insurge. Une guerre civile terrible ravage les États-Unis en 1864-1865.

Rares sont les pays où la bourgeoisie a accédé au contrôle de l'État. Mais en même temps, on assiste à un accroissement considérable de la classe ouvrière à partir du milieu du siècle. La production perd progressivement son caractère artisanal avec le développement du capitalisme à grande échelle. Ce développement reste cependant inégal :

vers 1860, l'Angleterre, la Belgique, la France, la Suisse ont atteint un stade assez avancé tandis que d'autres pays, comme l'Italie, l'Espagne, la Russie, la Pologne restent essentiellement agraires.

L'anarchisme, comme doctrine politique moderne, va se développer à partir de deux sources qui s'enrichiront l'une l'autre : la critique du communisme doctrinaire et utopique français effectuée par Proudhon ; la critique de la philosophie allemande effectuée par Bakounine. Mais c'est surtout à travers l'expérience pratique de la lutte sociale et de la solidarité de classe au sein de l'Association internationale des travailleurs que le mouvement collectiviste ou socialiste révolutionnaire (qu'on appellera plus tard « anarchiste ») apparaîtra comme mouvement de masse organisé.

## I. – Proudhon et la philosophie allemande

Proudhon s'est intéressé très tôt à la philosophie allemande, à Kant tout d'abord. En 1839 il lit *L'Histoire de la philosophie allemande* de Barchou de Penhoën. Il trouve, dit-il, dans Fichte, Schelling et Hegel plusieurs choses qui peuvent concorder avec ses vues, mais c'est surtout Kant qui l'attire. Il lit à la fin de l'année la *Critique de la raison pure* et commence à s'intéresser à Hegel. La connaissance que Proudhon acquiert des philosophes allemands est superficielle : il ne fait l'étude méthodique d'aucun de ces penseurs, cherchant dans leur œuvre des confirmations à ses propres vues plus qu'un approfondissement de leur pensée. Dans un premier temps, Hegel ne l'a pas attiré. Il lui reproche de vouloir « construire l'histoire de l'esprit par le raisonnement, au lieu de suivre le fil de l'observation ». Or, dit-il encore, si « cette méthode peut être bonne pour l'enseignement, pour faire une science elle ne vaut rien ». Ces deux réflexions sont importantes pour deux raisons :

– Proudhon formule tout d'abord contre Hegel les mêmes critiques que Marx développera par la suite. Tous deux, au début de leur évolution intellectuelle, reprochent au philosophe de vouloir parvenir à la connaissance par le développement selon le concept. En 1840, Proudhon est donc opposé à la méthode hégélienne pour les mêmes raisons que le sera Marx jusque vers 1860 : Hegel ne suit pas le développement des faits selon l'ordre du temps, qui ne peut être perçu que par l'observation.

– Par la suite, Proudhon se rend compte qu'il est nécessaire de distinguer entre procédé d'investigation et procédé d'exposition. Cette distinction, déjà clairement posée par Hegel dans l'Introduction à la *Phénoménologie* et ignorée par Marx en 1846, ne sera reprise par celui-ci qu'en 1865 ; Proudhon, qui aborde cette question dès 1846, n'a pas seulement dix ans d'avance sur Marx : c'est précisément là-dessus que ce dernier l'attaquera lorsque sera publié le *Système des contradictions économiques*.

C'est au contact d'intellectuels émigrés à Paris : Karl Grün<sup>1</sup>, Marx et Bakounine, que Proudhon se familiarise un peu avec la pensée de Hegel. Marx écrivit à ce sujet, vingt ans plus tard : « Pendant mon séjour à Paris, en 1844, j'entrai en relations personnelles avec Proudhon ». Il ajoute : « Dans de longues discussions, souvent toute la nuit, je l'infectais d'hégélianisme, à mon grand préjudice puisque ne sachant pas l'allemand, il ne pouvait étudier la chose à fond. » Karl Grün de son côté se flattait également d'avoir formé Proudhon à l'hégélianisme, ce qui mettait Marx en rage. Marx, voulant prévenir son élève contre Grün, lui écrivit que ce

---

<sup>1</sup> Karl Grün (1817-1877) journaliste allemand auteur, en 1845, du *Mouvement social en France et en Belgique*. Membre de la gauche de l'Assemblée nationale prussienne en 1848 et élu en 1849 à la seconde Chambre prussienne. Arrêté pour « participation intellectuelle » (*sic*) à l'insurrection du Palatinat et acquitté après huit mois de prison.

dernier était un « charlatan littéraire ». Dès 1843 la gauche hégélienne avait tenté de se rapprocher des socialistes français, sans succès. Proudhon constituait un interlocuteur de choix dans ces tentatives. Il s'agissait de créer une alliance intellectuelle franco-germanique afin de faire la synthèse de la philosophie française et de la philosophie allemande. Les sollicitations allemandes envers Proudhon se firent empressées. Chacun voulait le convertir. Marx détestait Grün, craignant l'influence que celui-ci pouvait exercer sur le Français. Il dira : « Ce professeur de philosophie allemande avait sur moi l'avantage de ne rien entendre à ce qu'il enseignait. » Proudhon, quant à lui, faisait perfidement remarquer que sur les vingt Allemands docteurs en philosophie qu'il connaissait, il n'y en avait pas deux qui s'entendaient.

Proudhon accrédita pendant un certain temps l'idée que l'influence hégélienne avait pu être déterminante dans son évolution. Il laissa même entendre que la *Phénoménologie* contenait en puissance ses déductions économiques, ce qui n'est, on le verra, pas si absurde qu'on pourrait le penser. Il répétait que sa dialectique était « autrement simple, claire, et féconde » que celle des Allemands. Cette conviction était alimentée par les déclarations des Allemands eux-mêmes. Grün lui avait décerné le titre de « Feuerbach français », dont Proudhon était très fier. Ce dernier se serait assimilé, disait encore Grün, le meilleur de la philosophie allemande. À la même époque, notons-le, Marx ne tarissait pas, lui non plus, d'éloges à l'égard du Français qui était présenté dans *La Sainte Famille* comme « l'écrivain socialiste le plus logique et le plus pénétrant ». Lorsque Proudhon perdit ce statut enviable et fut devenu un auteur « petit-bourgeois », Marx déclara qu'il avait lui-même été responsable de la « sophistication » de Proudhon, dans le sens où les Anglais entendent ce mot, de falsification d'une marchandise.

Toutes les appréciations aussi flatteuses qu'exagérées de Grün et de Marx en 1844-1845 avaient quelque peu tourné la tête de Proudhon. Aussi, lorsqu'il déclare travailler à populariser la métaphysique en la mettant en action, il affirme employer « la dialectique la plus profonde, celle de Hegel », tout en précisant qu'il se sert là d'un procédé qui lui est antipathique. Dans une lettre à Bergman datant du 19 janvier 1845, évoquant ce qui allait devenir le *Système des contradictions*, Proudhon écrit encore : « Je ne puis encore juger de la parenté qu'il y a entre ma métaphysique et la logique de Hegel, par exemple, puisque je n'ai jamais lu Hegel mais je suis persuadé que c'est sa logique que je vais employer dans mon prochain ouvrage. » Reconnaissant qu'il n'a jamais lu Hegel, Proudhon est ici relativement réservé. Ce n'est qu'après que Marx eut répondu à son livre, en le tournant en dérision, que Proudhon cessa de se référer explicitement à Hegel, et il obtint qu'on ne fasse pas allusion au philosophe allemand dans la deuxième édition de son livre. Pourtant, malgré sa connaissance superficielle de Hegel, Proudhon a compris l'interrogation de la *Phénoménologie* concernant la « forme intelligible de la science ». La

« science d'observer » est certes à l'opposé de la démarche de Hegel, mais aussi ce dernier n'entend-il pas faire un livre d'histoire par la description de l'expérience : il entend faire l'analyse du mouvement rationnel, dévoiler la logique de l'évolution de la conscience. Or, c'est précisément un cheminement analogue que suit Proudhon dans le *Système des contradictions*, que Marx critique violemment en 1846, mais qu'il reprendra « en douce » en quelque sorte, vingt ans plus tard, en déclarant faire un retour à Hegel.

Bakounine participa, d'une certaine manière, à cette compétition pour initier Proudhon à la philosophie de Hegel. En 1844, il est à Paris : il rencontre Proudhon et revoit Marx. Parlant de cette époque, il reconnaîtra, en 1871, que Marx était beaucoup plus avancé que lui : « Je ne savais alors rien de l'économie politique, je ne m'étais pas encore défait des abstractions métaphysiques, et mon socialisme n'était que d'instinct<sup>2</sup>. » Les deux hommes se voyaient souvent. Bakounine respectait Marx pour « sa science et pour son dévouement passionné et sérieux, quoique toujours mêlé de vanité personnelle, à la cause du prolétariat ». Le Russe recherchait la conversation de Marx, qui était instructive et spirituelle, dit-il, mais qui malheureusement s'inspirait trop souvent de « haine mesquine ». Il n'y eut cependant jamais entre eux de franche amitié ; leurs tempéraments ne s'accordaient pas.

En 1848, Proudhon dira que ses « vrais maîtres » avaient été la Bible, Adam Smith et Hegel. Pourtant, après que Marx eut répondu au *Système des contradictions*, et que, selon l'expression de Louis Blanc, Proudhon fut abandonné « tout nu à la risée des étudiants de Berlin », ce dernier cessa de se réclamer du patronage de Hegel et obtint qu'on ne fit plus référence à lui dans la préface de la seconde édition de son livre...

Il y a eu tout un débat sur la méthode dialectique de Proudhon. Il s'était mis en tête qu'il lui fallait appliquer la dialectique hégélienne, à laquelle Grün et Marx tentaient de le convertir. Le caractère parfois obscur, non pas de la pensée de Proudhon mais des cheminements par lesquels sa pensée passait, n'est pas dû à la mauvaise compréhension qu'il avait de la dialectique de Hegel ni à l'inadéquation de sa dialectique propre, qu'il appelait « sérielle », mais au fait qu'il était brouillon et estimait que, dans une démonstration, il ne fallait rien omettre dans l'argumentation, ce qui impliquait parfois des digressions interminables.

Bakounine et Marx ont dû assez rapidement se rendre compte des limites de Proudhon en matière de compréhension de la philosophie allemande. Marx écrit dans la *Sainte Famille* que « M. Proudhon n'a de la dialectique de Hegel que le langage ». de son côté ne devait guère apprécier la tendance qu'avait Proudhon à sélectionner dans les auteurs qu'il lisait les passages qui concordaient avec ses propres vues. Le révolutionnaire russe a

---

<sup>2</sup> Bakounine, « Rapports personnels avec Marx », décembre 1871.

vigoureusement combattu l'éclectisme chez Victor Cousin et chez Mazzini : de ce dernier, il écrivait : « Il ne prend que les fragments des pensées et des phrases qui lui conviennent, laissant de côté ceux qui lui sont contraires, sans se demander même si, dans la pensée de l'auteur, ces fragments en apparence opposés ne forment pas une seule pensée organique<sup>3</sup>. » Il n'y a aucune raison de penser que ce qu'il récusait chez Cousin et Mazzini, il l'acceptait chez Proudhon. Si donc Bakounine se réclame de Proudhon, c'est pour d'autres raisons, et, on le verra, avec certaines restrictions. On peut d'ailleurs légitimement penser qu'il songeait à Proudhon lorsqu'il regretta que les « penseurs romands » – c'est-à-dire de langue française – n'aient pas réussi à comprendre Hegel

Le caractère tout à fait superficiel de sa compréhension de la dialectique hégélienne apparaît en particulier dans *Qu'est-ce que la propriété ?* où il utilise une formule de Hegel mais en montrant une incompréhension totale de la notion de synthèse. Ainsi, il déclare : « pour rendre tout cela par une formule hégélienne, je dirai : » ...et il tente de montrer que la communauté est la thèse, la propriété l'antithèse : quant à la synthèse, elle « résulte nécessairement de la correction de la thèse par l'antithèse » (je souligne), ce qui est une aberration du point de vue de la dialectique hégélienne.

Fasciné par la philosophie allemande, il entend « apprendre au public français ce que c'est que la dialectique ». En Allemagne, dit-il, « tout écrivain s'assujettit à une forme méthodique connue », tandis qu'en France, « on ergote éternellement à tort et à travers sans jamais pouvoir s'entendre. C'est cette nécessité de discipline pour la raison que j'ai cru inaugurer le premier sous le nom de théorie ou dialectique sérieuse et dont Hegel avait déjà donné une constitution particulière. » Avec une candeur touchante, Proudhon précise qu'il ne peut pas encore juger de la parenté entre sa métaphysique et la logique de Hegel (*sic*), « puisque je n'ai jamais lu Hegel » (!), mais il se déclare persuadé que c'est la logique de Hegel qu'il va employer dans son prochain ouvrage...<sup>4</sup>

Démontrer que Proudhon ne comprend pas la dialectique hégélienne ne mène donc pas loin, car cela semble évident. Marx consacre une partie importante de *Misère de la philosophie* à prouver que Proudhon n'applique pas la méthode hégélienne. Or, cela n'a pas de sens non plus, car son originalité ne réside pas là : le *Système des contradictions économiques* n'a d'intérêt précisément que parce qu'il n'applique *pas* la méthode hégélienne.

\* \* \* \* \*

Entre Proudhon et Marx il y a, sur la question de la méthode, un curieux mouvement de balancier.

---

<sup>3</sup> Bakounine, Œuvres, « La théologie politique de Mazzini », Fragments et variantes, L'Âge d'Homme, vol. I, p. 162.

<sup>4</sup> Proudhon, Lettre à Bergmann, 19 janvier 1845.

Autodidacte, ignorant l'allemand et n'ayant connu l'œuvre du philosophe allemand que par ouï-dire, Proudhon ne peut guère se situer, sur ce terrain, sur un pied d'égalité avec des universitaires chevronnés comme Marx, Bakounine, Grün et d'autres, qui ont étudié la pensée de Hegel auprès de disciples du maître dans les universités allemandes. À dire vrai, ce n'est sans doute pas sa fréquentation (superficielle) avec la pensée de Hegel qui a amené Proudhon à s'interroger sur les questions de la méthode d'élaboration et de la méthode d'exposition, ou sur le problème du développement selon le concept et du développement selon le temps. En réalité, ce ne sont là que des questions tout à fait banales, qu'on retrouve déjà chez Rousseau, chez Descartes, et même chez Platon, et que se pose naturellement tout chercheur avant de commencer un travail. Cette approche n'apparaîtra – plus tard, vers 1860 – neuve à Marx que par suite de son ignorance des problèmes de méthode des sciences, ignorance que nous tenterons précisément de mettre en relief. En 1846, Marx avait développé, dans *L'Idéologie allemande*, une méthode qu'il nomme « conception matérialiste du monde » (c'est le sous-titre de l'œuvre), et que d'autres que lui nommeront matérialisme historique. Cette méthode, héritière du développement selon le temps, était à ses yeux antinomique avec le développement selon le concept que Proudhon avait suivi dans le *Système des contradictions*. Or, lorsqu'il entama la rédaction du *Capital*, Marx reconnut explicitement que sa méthode l'avait amené à une impasse. Il avait ainsi perdu dix ans avant de trouver une voie satisfaisante, qui se trouvait en fait sous ses yeux. C'est en quelque sorte l'histoire de ce drame que tente de raconter cette étude.

### **La méthode dans le *Système des contradictions***

En 1846 paraît le *Système des contradictions économiques* de Proudhon, plus connu par le sous-titre, « Philosophie de la misère ». Dans ce livre sont développées un certain nombre d'idées qui feront leur chemin :

- Il est possible d'identifier les contradictions économiques du système capitaliste à ses contradictions logiques :
- Les rapports inhérents à la réalité économique sont identifiables aux rapports rationnels de la logique :
- Il y a conformité des phénomènes économiques aux lois de la pensée :
- Il en résulte que le capitalisme est un ensemble de rapports intelligible dont on peut découvrir la structure interne afin d'en comprendre la nature véritable<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> La partie de cette étude sur la méthode dans le *Système des contradictions économiques* est le développement d'un travail paru en 1984 dans la revue *La Rue*, sous le titre de « La Question économique », et sous le pseudonyme d'Eric Vilain, repris et développé dans *Études proudhoniennes, l'Économie politique*, Éditions du Monde libertaire, 2009, pp. 24-117.

Il est difficile aujourd'hui de saisir la portée qu'avaient ces postulats à l'époque où ils furent énoncés. Ils constituent une réelle révolution dans la pensée. De même que Hegel avait affirmé qu'il y a une raison dans l'histoire, Proudhon dit maintenant qu'il y a une raison dans le système économique du capitalisme et qu'il est possible d'en analyser les mécanismes.

L'étude du système socio-économique impose donc le recours à une méthode nouvelle. En fait, en étudiant la « société économique », terme qui désigne non pas des rapports économiques mais des rapports sociaux, Proudhon fera en réalité l'analyse du système des contradictions sociales.

Aujourd'hui le livre de Proudhon est surtout connu pour ce qu'en a dit Marx dans la réponse qu'il en fit, *Misère de la philosophie*, dans laquelle il déploie ses talents de pamphlétaire. Pourtant, Proudhon soulève dans son livre un problème de méthode qui va avoir un curieux destin. Il pense en effet qu'on peut traiter du système capitaliste comme d'une totalité structurée, sans considération de son passé et de son histoire : il conviendra donc d'étudier l'enchaînement des évolutions historiques non selon leur histoire, mais comme un tout systématique.

Proudhon affirme qu'une analyse scientifique des conditions du travail nécessite une méthode adéquate, qui inclut le mouvement des contradictions. C'est là un progrès par rapport à l'empirisme des économistes libéraux. L'originalité de Proudhon réside, dans le fait qu'il introduisit la méthode hypothético-déductive dans l'économie politique. Une autre originalité mérite d'être soulignée, c'est le mouvement des contradictions, qui n'est pas une originalité si on songe à Hegel, mais qui en était une en ce qu'il est appliqué à l'économie politique.

Marx reprochera au *Système des contradictions* d'abandonner la seule méthode possible, l'étude du mouvement historique des rapports de production. Or il s'agit chez Proudhon d'un propos délibéré. Il veut montrer que les catégories de l'économie sont en relation de contradiction en laissant en suspens leur dimension historique, leur évolution, pour ne prendre en considération que leurs relations dans leur contemporanéité.

Dès 1843, dans *La Création de l'ordre*, Proudhon s'était interrogé sur la méthode de l'économie politique. Tout d'abord, dit-il, cette science n'est pas encore constituée. Une masse de faits immense a été observée, tout est passé à l'analyse mais, n'ayant pas pu découvrir de méthode, l'économie reste privée de certitudes : « Elle n'ose faire un pas hors de la description des faits. »

Ainsi Proudhon pose-t-il que la simple description d'un phénomène ne suffit pas à en dévoiler le mouvement interne. Il reviendra sur cette question trois ans plus tard dans le *Système des contradictions* : la « méthode historique et descriptive, employée avec succès tant qu'il n'a fallu opérer que des reconnaissances, est désormais sans utilité : après des milliers de

monographies et de tables, nous ne sommes pas plus avancés qu'au temps de Xénophon et d'Hésiode ».

Proudhon conteste donc la validité de la méthode historique pour analyser les phénomènes sociaux, à l'époque même où Marx écrit *l'Idéologie allemande*, livre dans lequel sont affirmées ses conceptions matérialistes de l'histoire. De fait, Marx consacre un chapitre de *Misère de la philosophie* à critiquer le point de vue méthodologique de Proudhon, et c'est essentiellement sur ce chapitre que nous nous attarderons.

Selon Proudhon, le capitalisme est un système complexe de rapports parcourus par des contradictions. L'économie politique a jusqu'à présent été incapable de rendre compte de son fonctionnement d'ensemble, parce qu'elle s'est attachée à une méthode erronée, descriptive et historique. Or, lorsqu'on considère la société à un moment donné, on constate que tous ses mécanismes sont contemporains et qu'ils fonctionnent simultanément. Il se pose alors un problème de mode d'exposition : par quelle partie de ce tout va-t-on commencer ? Comment mettre en relief, successivement, les mécanismes d'un ensemble qui fonctionne simultanément ? Ce problème est parfaitement posé par Proudhon :

« Les phases ou catégories économiques sont dans leur manifestation tantôt contemporaines, tantôt interverties : de là vient l'extrême difficulté qu'ont éprouvée de tout temps les économistes à systématiser leurs idées<sup>6</sup>. »

De là également vient le chaos des ouvrages des grands économistes. Pourtant, les théories économiques n'en ont pas moins leur « succession logique et leur série dans l'entendement ». C'est, dit Proudhon, « cet ordre que nous nous sommes flatté de découvrir, et qui fera de cet ouvrage tout à la fois une philosophie et une histoire. »

Si on veut exposer les mécanismes du système, il faut bien commencer par choisir un moment, une « phase » : il faut abstraire cette phase de l'ensemble dont elle fait partie. Mais, ce faisant, on détruit le subtil réseau d'interrelations qui lie cette catégorie à l'ensemble. Si on n'y prend garde, on finit par avoir l'impression que cette catégorie – la valeur, la division du travail, le machinisme, la concurrence, etc. – a une vie indépendante de l'ensemble. Or, la méthode d'exposition doit montrer la cohérence de l'ensemble.

Pour expliciter le contenu du capitalisme, Proudhon ne préconise donc pas la méthode historique : il propose une démarche qui procède par catégories économiques développées dans un certain ordre logique et qui exprime le mode d'organisation, le contenu ou les lois du système.

L'ordre des catégories n'est pas celui dans lequel elles apparaissent historiquement, il est celui qui rend une image théorique du mécanisme

---

<sup>6</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, t. 1, p. 159.

analysé. La manière dont ces catégories sont en relation les unes avec les autres constitue la théorie du système et, dans ce sens, cette méthode permet d'exposer la « structure du tout » dans sa « pure essentialité », pour reprendre les termes de Hegel. La structure du tout, parce que le système est représenté comme un ensemble cohérent, comme un « échafaudage » (le terme est commun à Marx et à Proudhon<sup>7</sup> dont les parties se tiennent logiquement : dans son essentialité parce qu'ainsi est construit non pas un modèle descriptif et réaliste de la réalité mais un modèle idéal, produit de la conscience. « La vérité, disait déjà Proudhon dans *La Création de l'ordre*, n'est pas seulement la réalité, la nature des choses tombant sous la connaissance de l'homme, elle est encore, en certains cas, une création opérée par l'esprit, à l'image de la nature. »

Proudhon indique que son ambition n'est pas de faire l'histoire du système capitaliste mais une théorie du système, une *simulation*, qui, en tant que telle, explicite son histoire. Il entend faire la description du système tel qu'il se présente aujourd'hui dans sa forme achevée, dévoiler l'articulation de ses structures économiques. Pour dire les choses simplement, Proudhon a appliqué pour la première fois dans l'histoire la méthode inductive-déductive à l'économie politique. C'est ce qui constitue l'originalité du *Système des contradictions*.

Pour cela il construit un modèle abstrait :

« Dans la raison absolue, toutes ces idées (...) sont également simples et générales. En fait nous ne parvenons à la science que par une sorte d'échafaudage de nos idées. Mais la vérité en soi est indépendante de ces figures dialectiques et affranchie des combinaisons de notre esprit<sup>8</sup>. »

La vérité est affranchie des combinaisons de notre esprit : cela signifie que la théorie du réel n'est pas le réel lui-même. Proudhon n'entend pas élaborer une logique du concept mais une logique du réel, contrairement à ce que Marx a laissé entendre. Ce dernier en effet fait semblant de croire que les catégories économiques de Proudhon sont héritées des catégories de Hegel, qu'elles sont des notions pures de l'entendement, des éléments subjectifs de la conscience, mais vides de tout contenu. Ce ne sont en réalité que des phases, des moments du processus qu'il faut bien saisir à un moment donné pour le rendre accessible à l'entendement. Elles ne sont pas plus indépendantes des « rapports réels » que le coup de pinceau n'est

---

<sup>7</sup> Cf. Marx, *Misère de la philosophie*, éd. 10/18 (Union générale d'éditions), p. 413. Cette collection a publié dans un volume unique les deux textes, le *Système des contradictions économiques* et la réponse qu'en fit Marx, *Misère de la philosophie*. Certes, l'œuvre de Proudhon est volumineuse, et de larges coupures ont été faites. Malheureusement le choix des coupures dénature le sens du texte.

<sup>8</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, p. 76.

indépendant du tableau. La méthode du *Système des contradictions* organise les catégories de l'économie politique dans un ordre que Proudhon définit comme celui de la succession des idées, un ordre logico-déductif. L'ordre d'exposition des catégories reflète l'ordre par lequel la pensée accède au contenu du système. La catégorie du monopole n'est pas compréhensible sans l'analyse préalable de celle de la concurrence, par exemple. Ce n'est donc pas un hasard si le livre de Proudhon (comme d'ailleurs *le Capital*, bien plus tard) commence par la catégorie de la valeur, qui est en quelque sorte la catégorie fondamentale par laquelle toute la structure essentielle du capitalisme va être dévoilée. C'est, dit Proudhon, « la pierre angulaire de l'édifice économique. » Le schéma du *Système des contradictions* montre ainsi que tout l'échafaudage repose sur la déduction des catégories économiques à partir de la catégorie de la valeur (et celle de la plus-value). La théorie développe le rapport des catégories entre elles à partir d'une catégorie initiale. « Le rapport, dira Proudhon en 1858, voilà en dernière analyse à quoi se ramène toute phénoménalité, toute réalité, toute force, toute existence (...). De sorte que partout où l'esprit saisit un rapport, l'expérience ne découvre-t-elle rien d'autre, nous devons conclure de ce rapport la présence d'une force et par suite une réalité<sup>9</sup>. »

La genèse du capitalisme est restituée non selon l'ordre du temps (la méthode historique) mais selon l'ordre de l'entendement (la méthode logique) : c'est une genèse idéale, qui met en évidence son mouvement interne. On peut dire en résumé que la méthode d'exposition de Proudhon :

- 1.– Pose une catégorie initiale (hypothèse) à partir de laquelle sont déduites des catégories dérivées. ;
- 2.– Construit à partir de ces catégories dérivées un « échafaudage », en d'autres termes un modèle théorique du système ;
- 3.– Met en relief la cohérence d'ensemble de la structure du système.

On retrouve là l'idée déjà développée dans *La Création de l'ordre* en 1843 : la diversité est dans la nature, la synthèse est dans le moi. « Pour que le moi se détermine, pour qu'il pense, pour qu'il se connaisse lui-même, il lui faut des sensations, des intuitions, il lui faut un non-moi dont les impressions répondent à sa propre capacité. La pensée est la synthèse de deux forces antithétiques, l'unité subjective et la multiplicité objective ».

À partir de la diversité existant dans la société, la pensée construit une unité subjective qui permet de définir chacune des catégories économiques dans un rapport logique avec les autres, mais aussi dans un rapport nécessaire.

---

<sup>9</sup> Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 4<sup>e</sup> étude, l'État. Garnier frères, 1858, p. 501.

Proudhon part du plus simple pour parvenir au plus complexe et, chemin faisant, dévoile les contradictions internes du système. La méthode du *Système des contradictions économiques*, suivant la succession logique des concepts, est nécessitée par la nature même et le contenu objectif de ce qui est analysé. C'est une démarche qui dévoile le rapport entre la réalité observée et le modèle construit. La vérité, la réalité du système ne se laisse dévoiler qu'au terme d'un cheminement théorique vers cette réalité.

Proudhon entend établir la « conformité constante des phénomènes économiques avec la loi pure de la pensée, l'équivalence du réel et de l'idéal dans les faits humains ». Il y a un mouvement circulaire qui reflète en fait la circularité de toute pensée rationnelle. On ne peut connaître que par une recherche qui met au jour l'objet. Mais cette recherche n'est possible que si elle se soumet, si elle s'adapte au contenu de l'objet :

« La définition de la philosophie implique dans ces termes :

« 1° Quelqu'un qui cherche, observe, analyse, synthétise, et qu'on nomme le sujet ou moi :

« 2° Quelque chose qui est observé, analysé, dont on cherche la raison et qui s'appelle l'objet ou non-moi <sup>10</sup>. »

Le sujet est actif, l'objet est passif : « cela veut dire que l'on est l'artisan de l'idée et que l'autre en fournit la matière ». De la réflexion sur le mode d'exposition du savoir il était naturel qu'on en arrive à une réflexion sur sa nature. Abordant la question de la théorie de la connaissance, Proudhon déclare :

« Nous distinguons, bon gré, mal gré, dans la connaissance, deux modes, la déduction et l'acquisition. Par la première, l'esprit semble créer en effet tout ce qu'il apprend ; (...)

« Par la seconde, au contraire, l'esprit, sans cesse arrêté dans son progrès scientifique, ne marche plus qu'à l'aide d'une excitation perpétuelle, dont la cause est pleinement involontaire et hors de la souveraineté du moi <sup>11</sup>. »

Résumant le débat entre idéalistes et matérialistes qui ont cherché à « rendre raison de ce phénomène », Proudhon s'interroge : la connaissance vient-elle du moi seul comme le disent les partisans de la première école, ou n'est-elle qu'une modification de la matière ? (En quoi Proudhon semble limiter le matérialisme à une conception très mécaniste de celui-ci.) Le spiritualisme, dit-il, niant les faits, succombe sous sa propre impuissance ; mais les faits écrasent le matérialisme de leur témoignage ; plus ces systèmes travaillent à s'établir, plus ils montrent leur contradiction.

---

<sup>10</sup> Proudhon, *De la Justice...*, édition Lacroix (ce passage ne figure pas dans l'édition Garnier).

<sup>11</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, ch. XI, p. 86.

Proudhon tente d'éviter de tomber dans le matérialisme dogmatique aussi bien que dans l'idéalisme ; aussi s'attache-t-il à exposer la méthode du « développement parallèle de la réalité et de l'idée »<sup>12</sup>, la conformité constante des phénomènes économiques avec les lois pures de la pensée, l'équivalence du réel et de l'idéal. Le matérialisme – tel que le définit Proudhon – et l'idéalisme ont échoué par leur unilatéralité, en voulant constituer une théorie achevée de la connaissance à partir de leur point de vue exclusif. Proudhon tente d'éviter cette impasse en montrant l'unité de ces deux mouvements contraires, ce qui a pu être compris comme une concession à l'idéalisme.

On en vient tout naturellement à se poser le problème de la nature du réel et de la vérité. Le réel est la synthèse de nombreuses déterminations, il apparaît comme le résultat de la pensée, mais puisque toutes les idées sont nécessairement postérieures à « l'expérience des choses »<sup>13</sup>, le réel reste le vrai point de départ : son critère est fourni par l'adéquation de la pensée et de son objet. La « preuve » d'une vérité est dans sa vérification pratique.

### **La réponse de Marx : Misère de la philosophie**

Le point de vue développé par Proudhon en 1846 est immédiatement suivi d'une critique extrêmement violente de Marx dans *Misère de la philosophie*. Le caractère polémique de ce livre et la mauvaise foi qu'à l'occasion son auteur y met empêchent de le considérer véritablement comme une analyse de la pensée de Proudhon. Il n'est qu'un révélateur de ce que Marx pensait de Proudhon, sans que cette opinion puisse avoir le moindre caractère normatif. Le seul intérêt du livre qui, semble-t-il n'a jamais été relevé par les auteurs marxistes, sinon, comme on le verra, dans des allusions gênées, réside dans le fait que Marx y critique hystériquement une méthode à laquelle il finira par adhérer quinze ans plus tard.

Marx tente passionnément de réduire à néant la méthode employée par Proudhon. Il reproche à son adversaire de ne pas suivre le « mouvement historique ». Les économistes, dit-il, expliquent comme on produit dans les rapports de la production bourgeoise, mais n'expliquent pas comment ces rapports se produisent, en d'autres termes quelle est leur genèse historique. Proudhon ne veut voir que des catégories abstraites, des « pensées spontanées, indépendantes des rapports réels », accuse Marx<sup>14</sup>. « On est donc bien forcé d'assigner comme origine à ces pensées le mouvement de la raison pure », commente-t-il : « comment la raison pure, éternelle, impersonnelle, fait-elle naître ces pensées ? Comment procède-t-elle pour les produire ? »

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>13</sup> Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. 1, Première étude, p. 86.

<sup>14</sup> Marx, *Misère...* La Pléiade, I, 75.

Marx est donc, en 1847, totalement aveugle à toute possibilité d'employer la méthode hypothético-déductive pour exposer dans leur essentialité les mécanismes du système capitaliste. Il a terminé, un an auparavant, *L'Idéologie allemande*. Proudhon n'en a donc pas eu connaissance. Plus de la moitié de cet ouvrage est dédiée à une critique extrêmement virulente de Stirner, dont les développements sur l'aliénation avaient considérablement ébranlé le point de vue de Marx sur Feuerbach. Il avait interrompu des travaux de recherche économique dont on aurait pu penser qu'ils étaient plus importants, pour se consacrer pendant neuf mois à la réfutation de Bauer et de Stirner.

Outre cet aspect critique, *L'Idéologie allemande* passe pour être l'exposé des thèses essentielles de Marx sur le matérialisme historique. C'est donc un livre charnière, dans lequel Marx – et Engels, qui en est le co-auteur – fait le point en ce qui concerne ses positions en matière d'analyse et de méthode. On comprend donc que lorsque paraît à la même époque le livre de Proudhon, dans lequel est développée une méthode totalement différente, Marx n'est pas disposé à se remettre complètement en cause : il voit là au contraire l'occasion de régler une fois pour toutes ses comptes avec Proudhon.

« Mais du moment qu'on ne poursuit pas le mouvement historique des rapports de la production, dont les catégories ne sont que l'expression théorique, du moment que l'on ne veut plus voir dans ces catégories que des idées, des données spontanées, indépendantes des rapports réels, on est bien forcé d'assigner comme origine à ces pensées le mouvement de la raison pure <sup>15</sup>. »

Proudhon, qui possédait un exemplaire du livre de Marx, avait noté dans la marge, en face de ce passage : « Il est bien forcé, puisque dans la société tout est quoi qu'on dise, contemporain. » Le sens de ce commentaire est clair : le système capitaliste est un tout ; tous ses mécanismes fonctionnent de façon simultanée. Pour en faire l'analyse, on est obligé de choisir un moment du processus, une phase (ou catégorie), et de procéder logiquement, de la catégorie fondamentale la plus simple à la plus complexe. Le problème réside précisément dans le choix de la catégorie initiale à partir de laquelle le modèle théorique est construit. Dans une note de l'édition de La Pléiade des œuvres de Marx, Maximilien Rubel trouve « bien obscure » cette remarque de Proudhon sur le caractère simultané des mécanismes du système <sup>16</sup>. Mais, lorsque Marx, après avoir radicalement modifié son point de vue, fait une remarque absolument identique, des années après Proudhon, son caractère obscur ne sautera pas aux yeux de M. Rubel.

---

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Marx, La Pléiade, Économie I, note de M. Rubel à *Misère de la philosophie*, p. 1554.

Ainsi, on peut mesurer le chemin parcouru par Marx entre *Misère de la philosophie* et le *Capital* lorsqu'on compare ses déclarations successives sur la question de l'abstraction préconisée par Proudhon. En 1847 il dit :

« À force d'abstraire ainsi de tout sujet tous les prétendus accidents, animés ou inanimés, hommes et choses, nous avons raison de dire qu'en dernière abstraction on arrive à avoir comme substance les catégories logiques <sup>17</sup>. »

Marx exprime les choses fort correctement, mais, précisons-le, c'est sous sa plume une critique, ce qui ne l'empêchera pas, quinze ans plus tard, de préconiser cette même méthode qui consiste à abstraire, dans l'analyse des phénomènes, les « accidents » qui n'en rendent pas l'observation pertinente. On a vu que Proudhon entendait construire un modèle théorique – littéralement une simulation, qu'exprime le terme d'« échafaudage » – d'économie capitaliste, non fournir une histoire, bien que des rappels à l'histoire puissent être faits. Il faut que ce modèle soit pertinent, c'est-à-dire qu'il soit perçu dans l'essentialité de ses mécanismes, débarrassé de tous les éléments non pertinents qui peuvent en troubler la marche ou en rendre la lecture opaque. En soi, cette méthode est parfaitement banale : elle constitue le fondement de la recherche scientifique. Le génie de Proudhon – fait qui est loin d'être reconnu – est d'avoir tenté de l'appliquer à l'économie politique. Ce procédé, que Marx reprendra à son compte plus tard, il n'est pas prêt à l'admettre en 1847. Ainsi, lorsque Proudhon part de l'hypothèse de la division du travail pour expliquer la valeur d'échange, Marx lui reproche de ne pas en faire la genèse historique :

« M. Proudhon n'entre pas dans ces détails généalogiques. Il donne simplement au fait de l'échange une manière de cachet historique en le présentant sous la forme d'une motion, qu'un tiers aurait faite, tendant à établir l'échange <sup>18</sup>. »

Ce n'est donc pas sans intérêt, voire sans étonnement, qu'on lit, vingt ans plus tard dans la préface du *Capital*, que l'abstraction est la seule méthode qui puisse servir d'instrument à l'analyse des formes économiques. Mieux, Marx croit donner à cette méthode nouvelle un « plus » de scientificité en la comparant à celle du physicien qui, pour rendre compte des procédés de la nature, « étudie les phénomènes lorsqu'ils se présentent sous la forme la plus accusée et la moins obscurcie par des influences perturbatrices »<sup>19</sup>.

---

17 Marx, *Misère...* La Pléiade, Économie, I, 76.

18 Marx, *ibid.*, I, 11.

19 Marx, La Pléiade, Économie I, préface au *Capital*, p. 548.

« En théorie, nous supposons cependant que les lois du développement capitaliste agissent à l'état pur. Dans la réalité il n'y a jamais qu'approximation ; celle-ci est d'autant plus grande que le mode de production capitaliste est plus développé et moins adultéré par des survivances d'anciennes conditions économiques <sup>20</sup>. »

Hegel avait fait, dans sa philosophie, la distinction entre le développement selon la nature, tel qu'il se présente à l'entendement (le réel est premier, la pensée y est conditionnée) et le développement selon le concept, tel qu'il apparaît à la raison (la réalité empirique est l'effet de la raison). Dans les rapports existant entre les deux processus, Hegel choisit de n'accorder de réalité qu'au second. C'est le développement selon le concept – qui pose que le réel est déduit et dérive du concept – qui est seul réel. Le développement selon la nature, pour lequel le concept est second et la réalité est première, n'est qu'un processus apparent.

On trouve là le débat méthodologique qui oppose en 1847 Marx et Proudhon. Marx semble dire que Proudhon reprend à son compte le point de vue idéaliste de Hegel. Proudhon, dit-il, « croit construire le monde par le mouvement de la pensée ». Mais Marx fait un contresens. Proudhon ne dit pas que le monde est produit par la pensée, il dit simplement que pour rendre le monde – ou plus simplement l'économie politique – intelligible, il faut employer une méthode d'exposition qui ne suit pas le mouvement historique mais qui déduit le réel du concept. Marx confond conception du monde et méthode d'exposition. L'abstraction n'est, chez Proudhon, qu'un moyen pour appréhender le réel par le procédé logico-déductif, elle n'est pas le réel lui-même. Dans un long et pesant passage de *Misère de la philosophie*<sup>21</sup>. Marx orne son attaque anti-proudhonienne de brillantes formulations hégéliennes sur la méthode. Il affirme y exposer la dialectique de Hegel. Il cite en particulier ce célèbre passage de la *Logique* sur la méthode, « force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle nul ne saurait résister », et il ajoute :

« Ainsi, qu'est-ce donc que cette méthode absolue ? L'abstraction du mouvement. Qu'est-ce que l'abstraction du mouvement ? Le mouvement à l'état abstrait. Qu'est-ce que le mouvement à l'état abstrait ? La forme purement logique du mouvement ou le mouvement de la raison pure. En quoi consiste le mouvement de la raison pure ? À se poser, à s'opposer, à se composer, à se formuler comme thèse, antithèse, synthèse, ou bien encore à s'affirmer, à se nier, à nier sa négation <sup>22</sup>. ».

Ce passage appelle plusieurs remarques :

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Marx, *Misère...* La Pléiade, I, 76-78.

<sup>22</sup> Marx, Lettre à Feuerbach, 11 août 1844.

– Aucune pensée, aucune théorie ne peut résister à ce jeu de questions-réponses, comme le fait remarquer Kostas Papaioannou<sup>23</sup>. Il n’y a là aucune réfutation argumentée, mais seulement des vitupérations ;

– Voulant faire une démonstration de philosophie, Marx ne nous livre qu’un exercice de style creux et sans intérêt ;

– Et surtout, Marx accrédié l’idée que Proudhon se place du point de vue de la méthode hégélienne (même s’il dit par ailleurs qu’il le fait mal). En même temps qu’il entend réfuter Proudhon, il marque nettement ses distances par rapport à Hegel.

Émettant des réserves sur la connaissance réelle qu’avait Marx de Hegel, Kostas Papaioannou déclare que ses développements sur la philosophie de Hegel ne sont que des commentaires que ce que Feuerbach disait de Hegel...

Au terme du processus logico-déductif qu’on trouve développé chez Proudhon – mais aussi chez Hegel –, l’objet analysé apparaît dans sa totalité, dans son unité. Le réel peut alors sembler être le produit de la pensée, il n’est que le produit de la pensée qui pense le réel. Marx a certes raison de reprocher à Hegel de faire entrer le processus réel dans le processus logique, de faire du réel une manifestation de l’Idée. Mais, pour qu’il y ait pensée il faut bien qu’il y ait un objet à penser, et en 1847 Marx ne semble pas voir que si le réel est bien cause et la pensée effet, l’objet est aussi pensé, il est idée d’un objet, donc d’une certaine façon « produit » par la pensée. Pensée et réalité sont à tour de rôle condition et conditionné. Le refus de Proudhon de considérer à la fois l’idéalisme et le matérialisme d’un point de vue exclusif est interprété par Marx comme une adhésion à l’idéalisme. Or, pour distinguer l’objectif du subjectif, le réel de l’illusion, nous n’avons en fin de compte qu’un outil, la pensée, c’est-à-dire quelque chose d’éminemment subjectif. On sait par induction que la réalité est antérieure à la pensée, mais on sait aussi que c’est par déduction que nous connaissons la réalité, après que la pensée ait sélectionné les éléments qui constituent la réalité et ceux qui ne la constituent pas.

Pour l’instant n’ont été examinées que les données du problème méthodologique telles qu’elles se posaient en 1847. Or, Marx modifiera considérablement ses vues par la suite. Étant donné l’importance que les questions de méthode peuvent avoir dans la littérature marxiste, et compte tenu de la référence explicite à Hegel qui est faite dans cette littérature, il sera nécessaire d’examiner la nature de l’influence hégélienne chez Marx et la façon dont Hegel lui-même pose le problème de la méthode.

### **Retour sur l’*Idéologie allemande***

*L’Idéologie allemande* fut terminé à la fin de l’année 1846. S’y trouvent donc mêlées des opinions favorables à Proudhon datant d’avant la réponse que ce dernier fit à la proposition de collaboration de Marx et d’autres,

---

23 Kostas Papaioannou, *De Marx et du marxisme*, NRF-Gallimard, p. 165.

défavorables, qui datent d'après, voire des passages retravaillés. Ainsi, Proudhon y est soit le communisme incarné, soit un personnage incapable d'aller au fond d'une question. Proudhon est appelé à la rescousse contre Stirner parce qu'il est rigoureux, s'appuie sur des faits historiques et ne fait pas preuve de sentimentalité. Mais en même temps Marx nous explique que « toutes les démonstrations de Proudhon sont fausses ».

Cependant, Proudhon n'est pas la principale cible du livre.

Marx accusera le coup de la critique stirnérienne par une violente attaque contre Stirner dans un livre qui ne fut pas publié sur le moment, *l'Idéologie allemande*. Ce livre constitue une étape déterminante dans l'évolution de la pensée de Marx et d'Engels. C'est un livre assez volumineux dans lequel ils définissent pour la première fois les fondements de leur conception matérialiste de l'histoire. Évoquant cette période, Engels déclara en 1885 que Marx avait déjà « tiré de ces bases une théorie matérialiste de l'histoire qui était achevée dans ses grandes lignes, et nous nous mîmes en devoir d'élaborer dans le détail et dans les directions les plus diverses notre manière de voir nouvellement acquise ». À vrai dire, l'exposé de la toute nouvelle théorie matérialiste de l'histoire n'occupe qu'une petite partie du livre, au début, le reste étant consacré à polémiquer contre Bruno Bauer et, surtout, contre Max Stirner. Proudhon n'y est évoqué qu'en passant. C'est donc une œuvre essentiellement polémique, et si les auteurs entendaient régler leurs comptes avec leur conscience philosophique, on peut dire que Feuerbach, Bruno Bauer et surtout Max Stirner jouaient un rôle déterminant dans ladite conscience philosophique.

Les trois quarts du livre sont occupés par une critique du livre de Stirner, appelé pour l'occasion « saint Max ». Cette réfutation, plus longue même que *l'Unique*<sup>24</sup>, occupa Marx pendant neuf mois, et pendant un an ce dernier s'agita à mobiliser ses amis et à chercher un éditeur. L'enjeu devait être important car Marx abandonna pendant ce temps ses travaux économiques, dont on aurait pu penser qu'ils étaient plus urgents. Dans une lettre à Leske, en août 1846, il écrit : « J'avais momentanément interrompu mon travail à l'Économie. Il me semblait en effet très important de publier d'abord un écrit polémique contre la philosophie allemande et contre le socialisme allemand, qui lui fait suite, avant d'aborder des développements positifs. » Plus tard, il feindra de ne pas se préoccuper de la publication du livre. En 1859, il écrit en effet : « Dans le fond, nous voulions faire notre examen de conscience philosophique. [...] Nous avons atteint notre but principal : la bonne intelligence de nous-mêmes. De bonne grâce, nous abandonnâmes le manuscrit à la critique rongeuse des souris »<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Franz Mehring, dans sa biographie de Marx, écrit : « Engels a dit plus tard, de mémoire, que la critique de Stirner à elle seule n'était pas moins longue que le livre de Stirner lui-même. »

<sup>25</sup> Marx, *Critique de l'économie politique*, La Pléiade, Économie, I, p. 275. Dans d'autres traductions, Marx écrit qu'ils avaient voulu « régler [leurs] comptes avec [leur] conscience philosophique d'autrefois ».

Les historiens marxistes du marxisme, lorsqu'ils abordent *l'Idéologie allemande*, font en général simplement état de la polémique contre Stirner et Bruno Bauer, sans se donner la peine d'expliquer le contenu de cette polémique, ni en quoi elle a été une étape dans la formation de la pensée de Marx. Émile Bottigelli dit ainsi, en parlant de Stirner et de Bauer :

« Ces écrivains exerçaient une certaine influence sur des milieux où Marx et Engels pouvaient faire entendre leur voix. Il fallait que ces intellectuels, que les deux fondateurs du socialisme scientifique entendaient convaincre de la vérité du communisme, soient soustraits aux entreprises de spéculation philosophiques où les entraînaient Bauer et ses amis <sup>26</sup>. »

On n'en saura pas plus, sinon qu'il ne sert à rien d'entrer dans le détail, puisque la pensée de l'un est oubliée et que celle de l'autre est l'objet de conversations entre personnes qui ne l'ont pas lu – attitude scientifique s'il en est... On ne saura donc pas pourquoi Marx a consacré tant d'efforts à polémiquer contre un auteur qu'on ne lit plus.

La critique stirnérienne de l'humanisme portera ses fruits. Marx rejettera en effet ces concepts dont l'idéalisme est trop apparent : l'homme total, l'humanisme réel, l'être générique. Mais il ne renonce pas à l'essentiel de la démarche de Feuerbach. Il ne fera que transposer de la philosophie à la science ce que Feuerbach avait fait passer de la théologie à la philosophie ; sur ce point on peut dire que Bakounine prend le relais de Stirner en développant sa critique de la science comme nouvelle théologie du temps.

Il serait cependant simpliste de considérer que ce conflit est en quoi que ce soit l'expression de l'opposition entre marxisme et anarchisme.

L'explication de Marx selon lequel il avait voulu, en écrivant *l'Idéologie allemande*, faire un « règlement de comptes avec sa conscience philosophique antérieure » a été reprise sans aucun examen critique par la quasi-totalité des auteurs marxistes qui, par ailleurs, n'ont en général fait aucun examen critique de l'argumentation de Marx contre Stirner.

Curieux règlement de comptes avec sa conscience philosophique, où les procédés polémiques les plus bas, la mauvaise foi et la mesquinerie évoquent plutôt un règlement de comptes personnel et où la violence du ton ressemble surtout à une tentative d'exorciser ses propres positions antérieures. La « réfutation » que fait Marx de Stirner consiste en de nombreuses attaques personnelles ordurières : « il s'est tant de fois enivré à en rouler sous la table » <sup>27</sup> ; Stirner a épousé une « chaste couturière » ; il a échoué dans le commerce de la crèmerie <sup>28</sup> ; il a raté sa carrière

---

<sup>26</sup> Émile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Éditions sociales, p. 169-170.

<sup>27</sup> Marx, *Idéologie allemande*, Éditions Sociales, p. 143.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 394.

universitaire<sup>29</sup>. Marx révèle même l'adresse du café préféré de Stirner et le nom de la bibliothèque qu'il fréquente, toutes choses passionnantes dans la réfutation des idées d'un penseur. Nous avons déjà suggéré que Marx procédait par exorcismes de ses propres positions ou actes : il s'agit bien de cela : le futur auteur du *Capital* fut lui-même condamné à l'âge de 17 ans pour ivresse et tapage nocturne et échoua dans ses ambitions universitaires.

Franz Mehring, l'historien marxiste, semble un peu écœuré lorsqu'il parle du livre de Marx. C'est, dit-il, une « ultra-polémique, encore plus prolixue que la *Sainte Famille* dans ses chapitres les plus arides, et les oasis sont beaucoup plus rares dans ce désert, si même elles n'y font pas complètement défaut. Lorsque s'y manifeste la pénétration dialectique des auteurs, à chaque fois elle dégénère aussitôt en coupages de cheveux en quatre et en querelles de mots parfois tout à fait mesquins »<sup>30</sup>. En somme, Mehring dit en termes élégants que *l'Idéologie allemande* est encore plus emmerdant que la *Sainte Famille*.

L'« examen de conscience philosophique » avancé par Marx pour expliquer la rédaction de *l'Idéologie allemande* est un argument a posteriori et n'a aucun sens à l'examen du caractère violemment polémique de l'ouvrage.

Stirner n'était pas, dans la gauche hégélienne, un personnage mineur, et ses écrits ne se sont pas limités à *l'Unique*. La valeur de son œuvre était reconnue par tous, même de ses adversaires, sauf évidemment de Marx, qui ne reconnaissait jamais la valeur d'un adversaire (et reconnaissait rarement la valeur de qui que ce soit, d'ailleurs). Stirner avait fait de *la Trompette du Jugement dernier* de Bauer un compte rendu qui n'était pas passé inaperçu ; des articles de lui, remarqués par les intellectuels de l'époque, avaient été publiés dans la *Gazette rhénane* dirigée par Marx : « Le faux principe de notre éducation », « Art et religion », « L'Anticritique », qui avaient précédé *l'Unique*. Fait peu connu, il avait également publié une étude sur *Les Mystères de Paris*, avant celle de Marx dans la *Sainte Famille*. Ce n'est donc pas un inconnu qui développe une critique du système communiste en tant qu'avatar de l'aliénation religieuse, et qui met en relief la faille de ce système.

Engels lui-même avait failli succomber, puisqu'il proposa à Marx de réviser leurs hypothèses et d'adopter les bases de Stirner pour démontrer la nécessité du communisme. C'est sans doute de ce dérapage manqué d'Engels que date la violente opposition des deux hommes à Stirner, opposition qui ressemble plus à un exorcisme qu'à une réfutation. Sans la critique de Stirner, qui a eu l'effet d'un « coup de pied au cul »

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 208, 404.

<sup>30</sup> Franz Mehring, *Vie de Karl Marx*, édition établie par Gérard Bloch, éditions Pie, p. 401. (Seul le premier volume est paru aux éditions Pie. Son intérêt réside dans l'impressionnant appareil de notes.)

philosophique sur Marx, on ne sait pas ce que le marxisme serait devenu. Sans doute une vague critique sociale gnan-gnan.

En juillet et août 1845, Marx passe un mois et demi en Angleterre. Avec Engels il visite Londres et Manchester. Il lit beaucoup, sur l'économie : le libre échange, l'histoire bancaire, l'or, les prix, la loi de la population, etc. Il découvre la réalité ouvrière, notamment par la visite des *slums*, les bidonvilles. Il ne pense pas encore à remettre en cause l'humanisme en tant que tel, mais à développer un humanisme « réel ».

De retour à Bruxelles au début de septembre, quelques mois après la parution de *l'Unique*, il apprend la parution à Leipzig, dans un même recueil, d'un texte de Bruno Bauer, *Caractéristique de Feuerbach*, qui est une réponse à la *Sainte Famille*, et dans lequel Marx est traité de dogmatique, et un texte de Stirner, *L'Anticritique*, réponse aux *Derniers philosophes* de Moses Hess, mais aussi à Szeliiga, c'est-à-dire l'élite de la gauche hégélienne. Marx, qui ne voulait plus être caractérisé de « philosophe », se fait accuser d'en être un.

Stirner se taille un succès auprès de l'intelligentsia allemande et certains hégéliens de gauche se rallient à son point de vue. Pour Marx, c'est trop, aussi va-t-il s'efforcer de réaliser trois objectifs :

- se disculper et disculper le communisme de l'accusation d'être un leurre religieux ;
- prendre ses distances avec Feuerbach ;
- discréditer Stirner.

Jusqu'alors, Marx n'avait pas saisi l'importance de *l'Unique et sa propriété* et n'avait eu que de vagues projets de réfutation. Il comprend maintenant qu'il ne peut plus éviter de régler ses comptes – avec Stirner, mais aussi avec lui-même<sup>31</sup>.

On a dit de Stirner qu'il fut l'homme d'un seul livre. Lorsque *L'Unique et sa propriété* paraît en 1845, il fait sensation mais cette sensation sera vite oubliée. Le livre arrive au pire moment ; il est complètement décalé par rapport aux problèmes de l'époque : les jeunes philosophes ont dépassé les interrogations de la philosophie et se posent une question que Stirner évacue complètement : comment passer à l'action. La célèbre phrase des « Thèses sur Feuerbach » (1845) de Marx : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, il importe maintenant de le transformer », n'est qu'une banalité pour l'époque et pour le cercle de la gauche hégélienne ; l'idée avait déjà été formulée en 1838 par Cieszkowski (« L'action et l'intervention sociale supplanteront la véritable philosophie » Cf. *infra* : « Dialectique négative et philosophie de l'action ».) Bakounine,

---

<sup>31</sup> Les éditions de *l'Idéologie allemande* proposées, notamment par les éditions sociales, sont en général amputées de la partie polémique, la plus volumineuse, de l'ouvrage et ne donnent au lecteur que la première partie.

lui, avait résolu la question puisque, depuis 1842, il avait abandonné la philosophie et s'était engagé dans l'action.

On considérait alors que la philosophie de Hegel était parvenue au dernier terme de son évolution et que le problème désormais pour les disciples du philosophe était plutôt de déterminer quelle forme et quel contenu ils allaient donner à leur action. Pendant que les jeunes intellectuels s'interrogent sur la *praxis*, terme qui allait devenir à la mode, Stirner en est encore à s'interroger sur le Moi. C'est l'histoire qui tranchera le débat : trois ans après la publication de *l'Unique* éclate une révolution qui va embraser toute l'Europe, et de laquelle Stirner se tiendra complètement à l'écart. Quant à Marx, il s'efforcera de toute son énergie à promouvoir en Allemagne une révolution démocratique bourgeoise, à tempérer les ardeurs du prolétariat dont il dissoudra le parti – la Ligue des communistes – et à réveiller la conscience de classe de la... bourgeoisie. Ses positions pendant la révolution de 1848 en Allemagne trouveront leur sanction dans l'exclusion de Marx du premier parti communiste de l'histoire du mouvement ouvrier.

## Marx et la référence à Hegel

L'imagerie traditionnelle attribue à Hegel un rôle prépondérant dans la formation de la structure et des concepts fondamentaux du marxisme. La connaissance de Hegel, dit-on, est indispensable pour comprendre la théorie marxiste de l'histoire. On a coutume de considérer aujourd'hui, après Engels, que Marx a conservé la *méthode* de Hegel, en la « renversant » certes, et qu'il en a rejeté le *système*. Notre intention n'est évidemment pas de nier cette influence mais de tenter de la resituer.

À l'examen, on constate en effet :

1.– Dans les écrits de jeunesse, les seuls où il traite de philosophie, Marx rejette catégoriquement Hegel, méthode et système confondus ;

2.– Ce n'est que plus tard, en 1858, qu'il semble « redécouvrir » Hegel lorsqu'il écrit à Engels qu'il a accidentellement « refeuilleté » la *Logique*, ce qui lui aurait grandement servi dans la méthode d'élaboration de la théorie du profit ;

3.– En 1865 Marx fait une nouvelle allusion à Hegel. Son enthousiasme pour Feuerbach s'est refroidi. Il ne vante plus « la sobriété de la philosophie feuerbachienne » opposée à « l'ivresse spéculative de Hegel »<sup>32</sup> ; il dit maintenant que, « comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre »<sup>33</sup>. Dans une lettre à Engels du 24 avril 1867, il avoue que le « culte de Feuerbach » dont il a pu faire preuve dans le passé était un peu ridicule.

4.– En 1873 de nouveau, Marx se revendique de Hegel : prenant la défense du philosophe contre ceux qui le traitent de « chien crevé », il écrit

---

32 Marx, *La Sainte Famille*, La Pléiade, Philosophie, 564.

33 Lettre sur Proudhon du 21 janvier 1865, La Pléiade, Économie I, 1452.

dans la postface au *Capital* : « Aussi me suis-je déclaré disciple de ce grand penseur, et, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à flirter çà et là avec son style particulier »<sup>34</sup>. Mais on a l'impression que Marx ne s'est déclaré disciple de Hegel que pour se démarquer de ceux qui l'attaquent ; quant au fait de « flirter » avec son style cela indiquerait plutôt que la référence faite au philosophe reste tout à fait superficielle. La vraie question semble être en réalité : la référence à Hegel n'est-elle pas un enjeu, permettant de lier le marxisme à la philosophie allemande, et autorisant les affirmations, qu'on retrouve fréquemment sous la plume des fondateurs du socialisme dit scientifique, sur la supériorité du prolétariat allemand, héritier direct de la philosophie allemande ?

Dans ses œuvres de jeunesse, Marx considère la *Logique*, à laquelle il ne fait que quelques allusions dans tous ses travaux, avec dédain : c'est une mystification. En ces années Quarante où il écrit ses seuls textes philosophiques, Marx a bien déclaré son intention de se livrer à une « confrontation avec la dialectique de Hegel et la philosophie en général »<sup>35</sup>, mais en 1844 il est surtout occupé à vanter les mérites de Feuerbach, de ses découvertes et de sa « véritable révolution dans la théorie ».

La thèse de Kostas Papaioannou jette une lumière originale sur le poids réel de l'influence hégélienne chez Marx. Voici, en résumé, son point de vue : la pensée de Marx est étrangère aux problèmes que pose l'ontologie hégélienne. Il n'y a pas chez Marx de critique réelle de la philosophie spéculative de Hegel. Les quelques brèves allusions à la *Logique* parsemées dans son œuvre « ne sauraient en aucun cas être tenues pour une véritable profession de foi ». La réflexion philosophique de Marx dans les années Quarante ne portait pas sur la *Logique* mais sur la *Phénoménologie* et « était destinée à exalter les “découvertes” de Feuerbach ».

En 1844, Feuerbach est le héros de Marx et d'Engels. Les deux hommes vantent ses mérites car il a « démoli vieille dialectique et vieille philosophie ». C'est à la lumière des « grandes actions » de Feuerbach que Marx critique la philosophie spéculative de Hegel : les quelques rares pages qu'il lui a consacrées, dit Kostas Papaioannou, « étant bien plus des commentaires des ouvrages anti-hégéliens de Feuerbach qu'une critique directe de la doctrine ontologique de Hegel lui-même ». Papaioannou ajoute qu'il existe un « mur d'incompréhension et de refus » entre Marx et les problèmes auxquels avait voulu répondre Hegel dans sa philosophie spéculative. Marx n'aurait eu de la *Science de la Logique* qu'une connaissance superficielle, de seconde main. S'appuyant sur un commentaire particulièrement obscur de Hegel dans *l'Ébauche d'une critique de l'économie politique*, Papaioannou écrit : « Qui reconnaîtrait la *Logique* dans ce brouillon confus et presque illisible ? »... « Faut-il ajouter que ces phrases (feuerbachiennes s'il en fut) que l'on cite avec une ferveur

---

34 Marx, postface au *Capital*, La Pléiade, I, 1633.

35 Marx, « Manuscrits parisiens », La Pléiade, Économie, II, 6.

toute religieuse, ne méritent pas d'être prises au sérieux ? »... « En règle générale, tout ce que le jeune Marx dit à propos de la *Logique* hégélienne porte trop grossièrement la marque de Schelling pour qu'on puisse s'y attarder »<sup>36</sup>. En conclusion, l'auteur indique enfin qu'il est impossible de se fonder sur des textes tels que *l'Ébauche* pour faire de Marx un critique de la philosophie hégélienne, et que Marx n'a fait que se livrer à une « parodie spirituelle », puis à une « caricature douteuse » de la méthode hégélienne.

On voit donc que la question des sources hégéliennes de la pensée de Marx mérite d'être posée et qu'elle ne se réduit pas aux simplismes réducteurs qu'Engels propose dans son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

Alors qu'il travaillait à la *Critique de l'économie politique*, qui paraîtra en 1859, Marx tombe – par hasard, dira-t-il – sur la *Logique*. Il écrit le 14 janvier 1858 à Engels qu'il a accidentellement refeuilleté ce livre, ce qui l'a, affirme-t-il, « grandement servi dans la méthode d'élaboration de la théorie du profit ». Et il ajoute : « Lorsque les temps se prêteront à ce genre de travaux, j'aurais grande envie de rendre accessible à l'entendement commun, en deux ou trois feuilles d'imprimerie, le contenu rationnel de la méthode que Hegel a, à la fois découverte et mystifiée. » Le hasard qui avait mis Marx en présence de la *Logique* mérite d'être mentionné : « Freiligrath, écrit Marx dans sa lettre du 14 janvier 1858, a trouvé quelques tomes de Hegel ayant appartenu à l'origine à Bakounine et me les a envoyés en cadeau. » Les marxologues mentionnent volontiers ce hasard, qui donne à la méthode d'élaboration de la théorie du profit une note d'intuition géniale et qui, en outre, relie la genèse de cette théorie à la philosophie allemande, mais ils oublient en général le dernier détail, qui pourrait en outre contredire l'opinion admise sur la nullité théorique de Bakounine. On sait que ce dernier faisait grand cas de la *Logique* et de la *Phénoménologie*. On sait aussi que, lors d'un séjour dans sa famille en 1839, il avait emporté de nombreux livres, dont onze volumes des œuvres de Hegel. C'est probablement un rescapé des possessions qu'il avait emmenées avec lui à Berlin, qui échut à Marx. Celui-ci n'a jamais donné suite à son projet de rendre accessible, en quelques feuilles, les mille pages de la *Science de la Logique*.

Le caractère fortuit du « refeuilletage » de l'œuvre de Hegel saute aux yeux, et il paraît peu vraisemblable que cela lui ait vraiment servi pour trouver la méthode d'élaboration de la théorie du profit. Marx travaillait déjà à cette question depuis longtemps et il ne fait pas de doute que même sans ce « hasard » il serait tout de même parvenu à ses fins. La déclaration de Marx à Engels reflète plutôt le désir d'affirmer une filiation qu'une filiation réelle. D'ailleurs, si Marx a trouvé, en feuilletant la *Logique*, selon ses dires, l'inspiration de la méthode logico-déductive qu'il développe dans

---

36 Kostas Papaioannou, « Le mythe de la dialectique », in *De Marx et du marxisme*, Gallimard, pp. 159-161.

*le Capital*, il aurait tout aussi bien pu la trouver dans la *Phénoménologie*, et on peut se demander, puisqu'il était un connaisseur de Hegel, pourquoi il a fallu un hasard pour que l'inspiration lui vienne. La *Phénoménologie* en effet vise à être une description de l'expérience et à donner une intelligence systématique de cette expérience. Il y a un rapport entre l'élément descriptif et l'élément intelligible, l'élément chronologique et l'élément logique. Cette idée traverse tout le livre et on a là très précisément le problème tel qu'il se à Proudhon en 1847. On peut se demander enfin si le désir qu'éprouve Marx, bien plus tard, d'affirmer la référence à Hegel, lorsqu'il aura modifié son optique sur la méthode, ne procède pas du désir d'occulter la possibilité d'une identité de vues à laquelle il serait finalement – et laborieusement – parvenue avec le Français.

En d'autres termes, grâce au « hasard » qui l'a fait tomber sur le livre de Hegel, Marx s'est rendu compte qu'il pouvait avoir recours à la méthode logico-déductive sans avoir à se référer à Proudhon. La cause invoquée de la « découverte » méthodologique de Marx reste peu crédible.

La question de la méthode d'exposition parcourt littéralement toute l'œuvre de Hegel. Marx n'avait donc pas besoin de tomber « par hasard » sur un livre du philosophe pour parvenir à cette « découverte », ce qui ressemble bien à une explication a posteriori. L'autre hypothèse est que Marx s'est refusé à admettre toute autre méthode que la méthode historique, jusqu'au moment où il s'est rendu compte qu'il était impossible d'éviter d'en passer par les « catégories » qu'il avait critiquées chez Proudhon. Hegel, jusqu'alors décrié pour son système, devient une référence pour sa méthode. Cette hypothèse, en tout cas, concorde avec l'évolution de l'attitude de Marx par rapport à Hegel.

On peut s'interroger, enfin, sur l'attitude de Marx envers l'édition française du *Capital*. Il prit soin, indique Maximilien Rubel, de retirer de cette édition tous les hégélianismes, ce qui avait provoqué l'irritation d'Engels<sup>37</sup>. Il s'agit en particulier d'un passage important de la postface de 1873 de l'édition française du livre. Apparemment, s'il cherche à convaincre les lecteurs allemands qu'il s'inspire de la méthode hégélienne, il ne tient pas à ce que les lecteurs français le sachent. Le passage supprimé est justement celui où il se déclare ouvertement disciple du grand philosophe et où il reconnaît avoir été jusqu'à « flirter çà et là avec son style particulier ». Il serait trop facile de dire que c'est l'orgueil qui poussait Marx à refuser de reconnaître ses sources d'inspiration ou les mérites de ses adversaires. Marx était un politique. Ce qu'il faisait était en général raisonné. Certaines sources devaient être pour lui politiquement acceptables et d'autres non. Il faut enfin comprendre le caractère capital qu'avait pour lui la question de la méthode. C'est elle, pensait-il, qui donnait à la doctrine communiste son caractère « scientifique ». Il est indispensable que cette

---

37 Marx, La Pléiade, Économie, I, 1633.

méthode soit un apport allemand car elle permet ainsi de justifier que « le prolétariat allemand est le *théoricien* du prolétariat européen »<sup>38</sup>. Ce genre de déclaration revient constamment sous la plume des fondateurs du socialisme dit scientifique : en 1874 Engels répète dans la préface de *La Guerre des paysans en Allemagne* que « s'il n'y avait pas eu précédemment la philosophie allemande, en particulier celle de Hegel, le socialisme scientifique allemand – le seul socialisme scientifique qui ait jamais existé – n'eût jamais été fondé »<sup>39</sup>. C'est ce genre de raisonnement qui poussa Marx à se réjouir que la défaite française de 1870 allait transférer le centre de gravité du mouvement ouvrier européen de la France vers l'Allemagne, au profit du prolétariat allemand.

## La position de Marx en 1858 et en 1865

Dix ans après sa critique de Proudhon, Marx revient sur la question de la méthode en des termes radicalement différents de ceux qu'il avait développés dans *Misère de la philosophie*. Le changement d'optique est total. La *Critique de l'économie politique*, publiée en 1859, préfigure le *Capital* dont Marx va commencer la rédaction un an plus tard. Cet ouvrage devait donner un coup d'arrêt au socialisme proudhonien. Mais curieusement, dans le texte de Marx, Proudhon n'est mentionné que quatre fois, dont deux seulement pour faire allusion à la réponse que fit Marx à *Philosophie de la misère*. Le Français n'est que mollement attaqué. En réalité Marx est préoccupé par un problème bien plus important que le proudhonisme : il se trouve dans une impasse méthodologique. Dans *Misère...* il avait stigmatisé en des termes acerbes le refus de Proudhon d'aborder le mouvement historique. En 1857, dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique*, il revient de nouveau sur la « méthode de l'économie politique » (titre du chapitre III). Pendant dix ans, à part le *Discours sur la question du libre échange* (1848), texte sans grand intérêt d'une vingtaine de pages, Marx n'a publié aucune œuvre économique. Jusqu'en 1852, il étudie, amasse des matériaux pour pouvoir commencer à écrire son *Économie*, puis cesse tous ses travaux. L'imagerie d'Épinal attribue cet arrêt à la détresse matérielle de Marx. Sans sous-estimer ce facteur – en d'autres circonstances, il faut lui en rendre hommage, la misère n'a pas empêché Marx de travailler –, il est plus vraisemblable qu'il se trouve bloqué faute d'une méthode satisfaisante, et il est incapable de continuer. Les propos désabusés sur l'économie politique qu'il tient à Engels, dans une lettre du 2 avril 1852, témoignent de son désarroi : « Ça commence à m'ennuyer. Au fond, cette science, depuis A. Smith et D. Ricardo, n'a plus fait aucun progrès, malgré toutes les recherches

---

38 Marx, Notes critiques relatives à l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale », in : *Vorwärts*, 07-08-1844. La Pléiade, Œuvres philosophiques, p. 413.

39 Engels, préface à *La Guerre des paysans en Allemagne*, Éditions sociales, p. 38.

particulières et souvent extrêmement délicates auxquelles on s'est livré<sup>40</sup> ». C'est exactement la même idée qu'avait exprimée Proudhon en 1846 dans le *Système des contradictions économiques*, lorsqu'il disait : « après des milliers de monographies et de tables, nous ne sommes pas plus avancés qu'au temps de Xénophon et d'Hésiode ».

Le 18 décembre 1857, Marx écrit encore à Engels pour lui dire qu'il abat un travail gigantesque et qu'il a hâte de se « débarrasser de ce cauchemar ».

Marx se trouve confronté au problème du procédé d'investigation d'une part, et de la méthode d'exposition de l'autre. Comment rendre compte des mécanismes de l'économie politique capitaliste pour qu'ils soient intelligibles par l'esprit comme un tout ? Les tâtonnements de Marx à cette époque traduisent ses interrogations. Dans l'avant-propos à la *Critique*, il indique qu'il a supprimé l'Introduction parce qu'elle « anticipait sur des résultats non encore établis ». Il reconnaît donc que sa méthode d'exposition n'est pas satisfaisante. Proudhon, qui avait souligné que toutes les catégories de l'économie politique sont en action simultanément, avait bien posé le problème. En isolant une de ces catégories pour l'analyser, on brise la cohérence du système. De plus, l'existence de cette catégorie présuppose l'existence d'une ou de plusieurs autres auxquelles elle est liée. Dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), Marx n'est pas encore parvenu à trouver une méthode d'exposition qui soit satisfaisante pour la série dans l'entendement, et qui ne soit pas incohérente pour la succession dans le temps. La copieuse littérature sur la question des modifications successives du plan du *Capital* montre – ne serait-ce que cela – que la méthode d'exposition de son *Économie* n'est pas apparue à Marx comme toute trouvée et qu'il s'est livré à d'intenses réflexions sur ce sujet. C'est donc à cette époque qu'un « hasard » lui met entre les mains l'exemplaire de la *Science de la Logique* qui avait appartenu à Bakounine.

Le 22 février 1858, Marx écrit à Lassalle une lettre dans laquelle il lui révèle que la situation se débloque. « Le travail dont il s'agit tout d'abord, c'est la critique des catégories économiques, ou bien *if you like* [si tu veux], le système de l'économie bourgeoise présenté sous une forme critique. C'est à la fois un tableau du système, et la critique de ce système par l'exposé lui-même » Après quinze années d'études, précise-t-il « j'ai le sentiment que maintenant (...) j'en suis arrivé à pouvoir me mettre à l'ouvrage ». L'ouvrage sera presque terminé à la fin de l'année : Marx écrira de nouveau

---

<sup>40</sup> Marx Engels, *Lettres sur le Capital*, éditions sociales, p. 51. Ce commentaire fait écho aux remarques de Proudhon sur les innombrables monographies qui n'expliquent finalement rien : « Oh ! Des monographies, des histoires : nous en sommes saturés depuis Ad Smith et J-B Say, et l'on ne fait plus guère que des variations sur leurs textes. » (*Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, t. 1, p. 57)

à Lassalle en lui disant : « Il est le résultat de quinze années de recherches, donc le fruit de la meilleure période de ma vie. » Marx affirme également que l'ouvrage « présente pour la première fois, scientifiquement, un point de vue important des rapports sociaux ». La *Critique de l'économie politique* paraîtra au début de 1859. Une lettre de Marx à Weydermeyer révèle l'enjeu politique que constitue la publication du livre : « J'espère obtenir, pour notre parti, une victoire dans le domaine scientifique. »

Dans l'*Introduction*, Marx pose la question : par où commencer ? Il est d'usage en économie politique, dit-il, de commencer par le chapitre des généralités, la production, où l'on traite des « conditions générales de toute production »<sup>41</sup>. Par ailleurs, quand on considère un pays sous l'angle économique, on commence par sa population, sa répartition en classes, dans les villes, les campagnes, l'importation, l'exportation, la production annuelle, etc. « Il est apparemment de bonne méthode de commencer par le réel et le concret »<sup>42</sup>. »

Mais la population est une abstraction si on laisse de côté les classes dont elle se compose. Les classes sont un mot vide de sens si on ne considère pas le travail salarié et le capital. Ces derniers ne sont rien sans l'échange, la division du travail, etc. On part du concret, la population, puis en procédant par analyse on aboutit à des concepts de plus en plus simples et abstraits. Cette méthode, dit Marx, est fautive. La méthode « scientifiquement correcte », est celle qui considère le concret comme « la synthèse de nombreuses déterminations, donc unité dans la diversité. C'est pourquoi le concret apparaît dans la pensée comme le procès de la synthèse, comme le résultat et non comme le point de départ, encore qu'il soit le véritable point de départ, et par suite aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation. »

Ainsi Marx découvre-t-il maintenant une méthode grâce à laquelle les « déterminations abstraites aboutissent à la reproduction du concret par la voie de la pensée ». « La méthode de s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret pensé. Mais ce n'est nullement là le procès de la genèse du concret lui-même »<sup>43</sup>.

Est-il besoin d'insister sur le renversement spectaculaire du point de vue de Marx ? Celui-ci préconise maintenant avec un aplomb étonnant exactement ce qu'il reprochait à Proudhon de faire en 1847. Il lui aura donc fallu quinze ans pour admettre que pour rendre intelligible un phénomène complexe, la meilleure méthode n'était pas nécessairement d'analyser la genèse de ce phénomène – la méthode historique.

---

41 Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, La Pléiade, I, p. 238.

42 *Ibid.*, I, p. 254.

43 *Ibid.*, I, p. 255.

Marx découvre que chaque catégorie économique, comme par exemple la valeur d'échange, n'existe qu'en relation avec un « ensemble concret, vivant, déjà donné »<sup>44</sup>, ce que Proudhon avait déjà exprimé en disant que toutes les catégories étaient contemporaines. Lorsque Marx raillait Proudhon parce qu'il n'avait pas compris que les rapports sociaux déterminés sont aussi bien produits par l'homme que la toile, le lin, etc., Proudhon s'était défendu en notant en marge : « Mensonge, c'est précisément ce que je dis. La société produit des lois et le matériau de son expérience. » Autrement dit la société existe par ses matériaux comme réalité concrète, et par ses lois comme processus intelligible. Mais que dit Marx dix ans après Proudhon, dans l'Introduction de 1857 ? « Dans toute science historique et sociale en général, il faut toujours retenir que le sujet – ici la société bourgeoise moderne – est donné aussi bien dans la réalité que dans le cerveau<sup>45</sup>. »

En 1847, Marx reprochait aux catégories économiques d'être « aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des processus historiques et transitoires. » Quel est son point de vue dix ans après ? Il annonce que le plan de son étude comportera au premier point « les déterminations qui dans leur généralité abstraite s'appliquent plus ou moins à tous les types de société<sup>46</sup>. » Et juste auparavant, après un long argument justifiant son choix, il explique qu'« il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l'ordre de leur action historique. Leur ordre de succession est, bien au contraire, déterminé par la relation qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne et qui est précisément à l'inverse de leur ordre apparemment naturel ou de leur évolution historique<sup>47</sup>. »

Or c'est précisément l'idée que Marx avait attaquée en 1847 lorsque Proudhon affirmait que « les phases ou catégories économiques sont dans leur manifestation tantôt contemporaines, tantôt interverties ». En abordant l'examen d'une seule de ces phases, disait Marx en 1847, Proudhon ne peut l'expliquer sans avoir recours à tous les autres rapports de la société. Il n'est pas possible en conséquence d'isoler une de ces phases ou catégories et d'étudier son enchaînement logique avec les autres. Lorsque Proudhon passe d'une catégorie à une autre – de la valeur à la division du travail, puis de cette dernière au machinisme, puis à la concurrence, etc. –, « il fait, disait Marx, comme si c'étaient des enfants nouveau-nés, il oublie qu'elles sont du même âge que la première. » Or, Proudhon ne l'oubliait pas, puisqu'il l'avait précisément rappelé dans le chapitre IV de son livre. Il dément encore cette affirmation de Marx dans une note marginale : « Je dis

---

<sup>44</sup> Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique, 1857, La Pléiade, Économie I, p. 255.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 262.

précisément tout cela. Dites-moi donc comment vous vous y prendrez pour parler tour à tour des objets de l'Econ. Pol. ? »

\* \* \* \* \*

De toute évidence, en 1847, Marx saisit parfaitement la problématique de Proudhon, *mais il ne l'accepte pas*. Et en conséquence, il est incapable de résoudre ce problème : tous les mécanismes de l'économie politique fonctionnent simultanément, toutes les catégories sont du même âge, mais il est impossible de les exposer toutes simultanément. On est obligé de les exposer dans la durée : les pages du livre dans lequel les catégories sont décrites ne peuvent être toutes appréhendées simultanément, ce qu'exprime Proudhon en demandant comment Marx s'y prendra pour parler tour à tour des objets de l'économie.

L'un des moments de l'argumentation de Proudhon qui suscite la critique la plus acerbe de Marx est celui où est développée l'idée selon laquelle « nous ne parvenons à la science que par une sorte d'échafaudage de nos idées ». Le terme n'est peut-être pas heureux mais il exprime bien l'idée de Proudhon : celui-ci veut construire un *modèle théorique* du système ; c'est un refus délibéré de l'étude du mouvement historique. C'est la mise en suspens de la dimension historique des catégories économiques analysées. Cela n'implique d'ailleurs pas, dans l'esprit de Proudhon, que ces catégories économiques soient envisagées comme immuables et immobiles ; au contraire il évoque à l'occasion l'évolution passée de telle catégorie, il envisage les tendances de son évolution future, mais ces considérations historiques ne sont qu'une illustration qui s'intègre dans l'analyse sans en affecter l'ordre. En 1847 Marx est incapable d'admettre la démarche de Proudhon, aussi commente-t-il : « Quand M. Proudhon parlait de la série dans l'entendement, de la succession logique des catégories, il déclarait positivement qu'il ne voulait pas donner l'histoire selon l'ordre des temps, c'est-à-dire, d'après M. Proudhon, la succession historique dans laquelle les catégories se sont manifestées<sup>48</sup>. »

Et Marx ajoute : « Tout se passait alors pour lui dans l'éther de la raison »... « M. Proudhon est amené à dire que l'ordre dans lequel il donne les catégories économiques n'est plus l'ordre dans lequel elles s'engendrent les unes les autres »... « En d'autres termes, c'était le principe qui faisait l'histoire, ce n'était pas l'histoire qui faisait le principe. » Cette dernière affirmation est trop manifestement polémique et contraire au point de vue proudhonien, elle est trop manifestement mue par la mauvaise foi pour qu'il vaille la peine de la réfuter. Proudhon note d'ailleurs en marge du livre de Marx : « Ai-je jamais prétendu que les principes sont autres choses que la représentation intellectuelle, non la cause génératrice des faits ? » C'est on

---

48 Marx, *Misère de la philosophie*, La Pléiade, p. 82.

ne peut plus clair : l'ordre d'exposition des catégories économiques qu'analyse Proudhon est logique, c'est l'ordre de la succession des idées.

Proudhon était donc parvenu à l'idée que, pour la clarté de l'exposé, il était nécessaire de créer un concept de « capitalisme pur », c'est-à-dire dont toutes les caractéristiques réunies constituent un modèle idéal, adéquat et limpide – ce qui ne se rencontre jamais dans la réalité – afin de mettre en évidence les mécanismes de son fonctionnement. Il va donc analyser le système non pas du point de vue de la succession historique, mais du point de vue de la succession des catégories logiques qui le constituent, car « dans la pratique, toutes ces choses sont inséparables et simultanées ».

Pourtant, le projet de dégager la logique de l'économie politique ne conduit pas à substituer au réel une logomachie abstraite. Il est vrai que toutes les formules de Proudhon ne sont pas claires, que bien des propositions sont maladroitement et que, isolées de leur contexte (exercice auquel Marx était passé maître), elles suggèrent une lecture idéaliste de la réalité sociale. Mais c'est bien des contradictions réelles du capitalisme de son temps que traite Proudhon.

Alors qu'en 1847 Marx reproche abondamment à *Philosophie de la misère* de donner des représentations idéales d'une structure économique, de faire des constructions abstraites, on constate que le plan du livre I du *Capital* présente d'étonnantes similitudes avec le livre de Proudhon paru vingt ans plus tôt. Marx indique d'ailleurs dans la préface au *Capital*, que « dans toutes les sciences, le commencement est ardu »...

Si Proudhon consacre la « première époque » de la constitution du système capitaliste à la division du travail, les cent pages qui précèdent introduisent le problème en traitant de la question de la valeur, ce que fera également Marx vingt ans plus tard dans *le Capital*. Marx commence (Cf. Première section) par la marchandise, la valeur d'échange, la valeur d'usage, la forme de la valeur. La valeur d'échange, disait Marx dans l'*Introduction générale*, comme catégorie, possède une existence antédiluvienne. Pourtant il n'en fait pas dans *le Capital* la genèse historique. Il la prend comme catégorie constituée.

La deuxième section du *Capital* traite de la transformation de l'argent en capital ; Proudhon, à la suite du chapitre sur la valeur, montre que la division du travail est la source de l'appropriation capitaliste grâce en particulier à l'accroissement de l'exploitation, ce dont traite Marx dans la troisième section et la quatrième, sur la production de plus-value.

La sixième section du *Capital* sur le salaire a son pendant chez Proudhon dans son chapitre IV sur le machinisme, dans lequel il montre que « le salariat est issu en droite ligne de l'emploi des machines ».

Le processus d'accumulation du capital décrit par Marx dans la septième section, avec ses deux importants chapitres sur la transformation de la plus-value en capital et la loi générale de l'accumulation du capital, trouve son équivalent dans les chapitres V et VI de Proudhon sur la concurrence et le

monopole, qui sont précisément les mécanismes par lesquels le capital se concentre à grande échelle.

\* \* \* \* \*

S'il n'est tout de même pas possible de mettre un signe égal entre le *Système des contradictions économiques* et *le Capital*, le mouvement des deux livres est le même : Proudhon est incontestablement dans ce domaine le précurseur de Marx. Un petit nombre d'auteurs avait jusqu'à présent noté les analogies entre les deux hommes en ce qui concerne le contenu de leurs travaux, mais les similitudes dans leur méthode d'exposition a, semble-t-il, échappé à la plupart. Dès 1846 Marx avait pourtant parfaitement compris ce que Proudhon voulait faire, puisqu'il résume – *sans y adhérer* – le point de vue de son rival de façon tout à fait claire, dans sa réplique :

« En construisant avec les catégories de l'économie politique l'édifice d'un système idéologique, on disloque les membres du système social. On change les différents membres de la société en autant de sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment, en effet, la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément et se supportent les uns les autres<sup>49</sup> ? »

Marx décrit là avec précision la méthode hypothético-déductive de Proudhon, qu'il emploiera lui-même vingt ans plus tard dans *le Capital*. Cette méthode, qui n'est pas une nouveauté, rappelons-le, aboutit à la construction d'un modèle théorique de société économique reconstruit par catégories après qu'il ait été en quelque sorte disloqué par l'analyse.

Ces catégories économiques sont utilisées comme procédé d'exposition de la théorie économique. Elles n'ont pas de vie propre. Proudhon (et Marx dans *le Capital*) développe une logique du réel, non une théorie des concepts. Les concepts, ou catégories, ne sont que les représentations du réel : les principes, dit-il, « ne sont autre chose que la représentation intellectuelle, non la cause génératrice des faits ».

Proudhon croira aller au fond du problème qui l'oppose réellement à Marx lorsqu'il annotera dans la marge de son exemplaire de *Philosophie de la misère* : « Le véritable sens de l'ouvrage de Marx c'est qu'il a regret que partout j'aie pensé comme lui, et que je l'aie dit avant lui. Il ne tient qu'au lecteur de croire que c'est Marx qui, après m'avoir lu, a regret de penser comme moi !... »

À vrai dire Proudhon se trompe profondément. À peine sorti de l'hégélianisme de gauche, Marx, il faut s'en souvenir, a écrit l'année précédente *L'Idéologie allemande*, où il a développé sa conception de

---

49 Marx, *Misère de la philosophie*, La Pléiade, I, p. 80.

l'histoire. La méthode hypothético-déductive est alors beaucoup trop étrangère à cet intellectuel hégélien qui avait rejeté l'hégélianisme, pour qu'il puisse lui accorder la moindre validité. C'est pourquoi, à cette époque-là, le livre de Proudhon ne pouvait pas être, contrairement à ce que la vanité – considérable – de ce dernier pouvait le faire croire, celui que Marx aurait voulu écrire. Mais, contrairement à ce que la vanité – tout aussi considérable – de Marx laissa par la suite entendre, ce n'est pas Hegel qui lui a fourni la clé de la méthode du *Capital*, c'est son opposition à lui qui lui a fait perdre vingt ans. S'il est vrai que la *Phénoménologie* et la *Science de la Logique* développent la question de la succession chronologique et de la succession logique, il faut avoir à l'esprit que Marx en 1847 s'oppose à l'idéalisme hégélien et à sa méthode, et qu'il entend asseoir la méthode matérialiste, qui ne peut être qu'historique : c'est sur cet argument qu'il fonde toute sa critique antiproudhonienne dans *Misère de la philosophie*. C'est contre Hegel qu'il développe ses thèses sur le matérialisme historique, au même moment où Proudhon développe une méthode qui rejoint parfaitement la problématique de l'introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*. En d'autres termes, en 1846, l'anti-hégélianisme de Marx l'empêche d'assimiler la problématique que Hegel expose dans la *Phénoménologie*, au moment même où Proudhon, qui n'a pas lu la *Phénoménologie*, assimile cette problématique, mais en passant par d'autres voies...

Dans *Le Capital*, Marx balaie complètement les critiques qu'il avait faites contre Proudhon, vingt ans auparavant. Les explications qu'il donne dans la préface et dans la postface du *Capital*, sur la méthode qu'il emploie, reprennent presque mot pour mot celles qu'avait données Proudhon sur la méthode qu'il emploie dans le *Système des contradictions*. Il va de soi que Marx ne mentionne pas une seule fois Proudhon. Le *Capital* n'est pas une application à l'économie politique du « matérialisme historique », il est la reprise de la méthode inductive-déductive initiée par Proudhon vingt ans auparavant. Il développe un mode d'exposition du résultat de ses travaux en opposition avec celui qu'il avait défendu dans *Misère de la philosophie*, sans jamais, d'ailleurs, donner beaucoup de précisions. Il a trouvé maintenant un mode d'exposition qui donne à son livre son unité, qui assure la compréhension de l'œuvre et qui la constitue en tant que théorie :

« Certes, le procédé d'exposition doit se distinguer formellement du procédé d'investigation. À l'investigation de faire la matière sienne dans tous les détails, d'en analyser les diverses formes de développement, et de découvrir leur lien intime<sup>50</sup>. Une fois la tâche accomplie, mais seulement alors, le mouvement réel peut être exposé dans son

---

50 Proudhon : « Je rappellerai au lecteur que nous ne faisons point une histoire selon l'ordre des temps, mais selon la succession des idées. » (*Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, t.1, p. 159.)

ensemble<sup>51</sup>. Si l'on y réussit, de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéale, ce mirage peut faire croire à une construction a priori<sup>52</sup>. »

Ce passage, un des rares où Marx s'explique sur la méthode, est présenté par les marxistes comme une innovation révolutionnaire. On pourrait aisément s'amuser à faire la critique du Marx de la postface au *Capital* par le Marx de *Misère de la philosophie*. Ce serait un jeu divertissant mais stérile. Alors que, tout au long de *Misère...* Marx reproche à Proudhon de faire usage d'hypothèses pour construire son modèle, il va y avoir recours systématiquement dans *le Capital*. Cette méthode, on l'a vu, consiste à émettre des hypothèses qui limitent volontairement le champ de l'analyse afin de mettre en relief, par la déduction, la structure théorique du système. À partir d'une hypothèse de base (« il n'y a ici que deux classes en présence », par exemple), Marx développe une série de déductions qui serviront à l'élaboration de son modèle. L'hypothèse réductrice de deux classes antagoniques en présence – et de deux seulement – ne sert qu'aux besoins de la démonstration. Marx ne fait là que construire un modèle (un « échafaudage », selon le terme de Proudhon), dans lequel les relations entre la classe capitaliste et la classe ouvrière sont réduites à l'essentiel. Il s'agit simplement de présenter le système « sous la forme la plus accusée et la moins obscurcie par les influences perturbatrices » (préface du *Capital*), qui pourraient troubler la clarté de l'exposé, afin d'étudier le capitalisme dans sa structure pure, irréaliste, abstraite. Il ne s'agit plus du « mouvement de l'histoire » dont Marx parlait en 1847, mais de l'essence du capitalisme, de son principe. Marx ne pensait évidemment pas qu'il n'existait que deux classes ; c'est pourquoi il est curieux de constater que cette hypothèse réductrice ait pu fonder l'action politique de certains groupes marxistes, qui montraient montrant par là qu'ils n'avaient rien compris au *Capital*...

\* \* \* \* \*

L'approche proudhonienne de la société capitaliste est beaucoup moins économique que sociologique. Sous l'apparence de l'économie il étudie la réalité du rapport social. Si la formule simplifiante : « la propriété c'est le

---

51 Postface au *Capital*, 1873, La Pléiade, I, p. 558.

52 Comparer avec Proudhon : « Ainsi la philosophie doit côtoyer les faits et s'y référer sans cesse, diviser la matière, faire des dénombrements complexes et des descriptions exactes ; aller des notions simples aux formules les plus compréhensibles. » Proudhon dit également que par déduction, « l'esprit semble en effet créer tout ce qu'il apprend ».

« La méthode scientifique consiste (...) non pas à nier l'*en-soi* des choses (...), mais à écarter cet *en-soi* de ce côté transcendantal (...) pour s'attacher exclusivement à la phénoménalité, aux rapports. » (Proudhon, *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Les Idées, 7<sup>e</sup> Étude, Garnier, p. 276.)

vol », bouscule les analyses complexes sur la formation du capital, ce n'est pas seulement une notion polémique, elle désigne surtout le rapport réel entre deux classes antagonistes.

Marx reprendra le projet proudhonien de repenser socialement les contradictions de l'économie politique. Le *Premier Mémoire* de Proudhon lui apparaîtra comme un manifeste révolutionnaire du prolétariat mais aussi comme « le premier examen résolu, impitoyable et scientifique à la fois » de l'économie politique »<sup>53</sup>. « Proudhon a mis fin, une fois pour toutes, à cette inconscience. Il a pris au sérieux l'apparence humaine des rapports économiques, et l'a nettement opposée à leur réalité non humaine. »<sup>54</sup>.

Proudhon avait montré le caractère conflictuel et contradictoire des rapports sociaux au sein du capitalisme. Sa formation hégélienne préparait Marx à penser dialectiquement et à découvrir les dynamiques dans les contradictions. L'œuvre de Proudhon fournissait une critique concrète de la dialectique spéculative, car les contradictions analysées s'inscrivent dans la pratique sociale, dans la réalité de la société bourgeoise.

Pourtant, des divergences existaient entre les deux hommes, que Proudhon avait bien vues, mais dont Marx n'avait pas conscience. Marx ne relève pas les passages de Proudhon sur l'anarchie. Une critique commune du « communisme vulgaire » empêche Marx de voir les passages où Proudhon expose sa critique de la « communauté » et annonce sa théorie de « l'association économique », notions qui, par des évolutions successives, finiront par se poser en termes de parti ou syndicat.

Ces oppositions doctrinales devaient entraîner la rupture en 1846 et susciter la rédaction de *Misère de la philosophie* en réponse au *Système des contradictions*. Comme d'abord Marx avait négligé les oppositions qui le séparaient de Proudhon, il négligera maintenant les points qui l'en rapprochent. « Ces extrêmes contradictions, dit Pierre Ansart dans *Marx et l'anarchisme*, ne sont intelligibles que si l'on fait apparaître, par-delà les formules de la polémique, un ensemble de théories communes au sein desquelles les divergences seront particulièrement aigües. »

Pour comprendre que Proudhon et Marx se situent dans la même perspective critique du capitalisme, la confrontation du *Système des contradictions économiques* et de *Misère de la philosophie*, qui lui répond, ne présente strictement aucun intérêt. Il faut confronter l'ouvrage de Proudhon au *Capital*. Alors, le livre de Proudhon apparaît comme un moment important dans l'évolution de la pensée de Marx, l'occasion d'une formulation méthodologique, la découverte d'une tentative qui fournira un modèle à la rédaction du *Capital*. Dans *Misère de la philosophie*, Marx reproche à Proudhon l'abandon de l'exposé historique et son choix d'une succession abstraite relevant du domaine de la raison pure. Selon Marx, l'alternative se pose en termes de méthode historique ou de logomachie.

---

53 Marx, *La Sainte Famille*, La Pléiade, p. 454.

54 *Ibid.*, p. 456.

Proudhon ouvre une voie, celle de l'analyse structurale des contradictions envisagées dans leur fonctionnement réel, la méthode inductive-déductive.

Selon Kropotkine, «Aucune des découvertes du XIX<sup>e</sup> siècle – en mécanique, en astronomie, en physique, en chimie, en biologie, en psychologie, en anthropologie – n'a été faite par la méthode dialectique. Toutes ont été faites par la méthode inductive – la seule méthode scientifique<sup>55</sup>. »

C'est précisément cette méthode que reprendra Marx dans *le Capital*, en éliminant les ambiguïtés du vocabulaire proudhonien. Il renoncera à tout ce qu'il avait déclaré dans *l'Idéologie allemande* et dans *Misère de la philosophie*, pour substituer à l'exposé dialectique le modèle proudhonien. Si ce n'est pas au niveau du contenu des analyses que les deux auteurs s'opposent fondamentalement, il est difficile de nier que *le Capital*, excluant les indignations morales et les digressions propres à Proudhon, offre la rigueur dans l'exposition. Les principaux concepts exposés par Proudhon dans le *Système des contradictions* feront l'objet d'une réflexion critique qui conduiront à des analyses nouvelles que Proudhon n'avait pas envisagées vingt ans auparavant.

Proudhon et Marx enfin, n'accordent pas la même importance aux conflits inhérents au capitalisme. Pour Proudhon, les luttes économiques telles que les grèves, reconnues comme « le seul moyen » de défense des ouvriers, sont davantage des actions de désespoir que des luttes efficaces adaptées aux besoins. En cessant leur travail, les ouvriers délèguent à leurs employeurs le soin de résoudre les difficultés. L'augmentation des salaires, en outre, intervient dans un système dont les lois inhérentes en annulent les effets. Les luttes économiques ne participent pas de la dynamique du système. Il est vain d'en attendre une transformation de la condition ouvrière. Proudhon, qui n'a aucune expérience vécue du prolétariat en tant que classe organisée, passe à côté d'une question dont Bakounine avait hautement conscience : si les grèves ne modifient pas fondamentalement la condition ouvrière, elles sont un puissant facteur d'éducation révolutionnaire, dit le révolutionnaire russe.

Marx non plus ne pense pas que les luttes économiques peuvent modifier sensiblement le système, mais elles interviennent sur deux points

---

55 Kropotkine, *La Science moderne et l'anarchie*, Phénix éditions, p. 49.

On pourrait illustrer l'extrême banalité de la problématique « découverte » par Marx en citant un passage du *Contrat social* de Rousseau : « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine. » (J.-J. Rousseau, « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », in : *Du Contrat social*, Œuvres complètes, La Pléiade, III, p. 139.) Ainsi, Marx aurait très bien pu prendre modèle sur Rousseau, qui, un siècle avant lui, a résolu le même problème de méthode.

importants que Proudhon n'avait pas vus : la fixation de la journée de travail et le maintien du salaire au prix naturel.

## Sur Hegel et sur la méthode

La méthode, dit Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, n'est rien d'autre que la structure du tout exposée dans sa pure essentialité. L'ambition de Hegel, exposée dans la préface de son livre, est de montrer comment la philosophie doit s'accomplir comme science. Notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période ; un monde nouveau est en train d'apparaître, l'esprit est dans le travail de sa propre transformation. Pour l'instant, « le système des représentations se rapportant à la méthode philosophique appartient à une culture désormais dépassée. » Plus tard, en 1827, dans la préface à *l'Encyclopédie*, après avoir rappelé son but : parvenir à une « connaissance scientifique de la vérité », Hegel déclare que la méthode seule peut conduire à la connaissance et maintenir l'esprit dans la voie qui y conduit. La question de la méthode apparaît donc chez le philosophe comme extrêmement importante. Le problème qui est en jeu est : comment acquérir le savoir, comment l'exposer ? Cette question se posera également à Proudhon et à Marx lorsqu'ils tenteront de rendre intelligible l'économie politique. On sait par ailleurs l'importance prise dans le mouvement communiste par la « méthode marxiste », devenue un dogme indiscutable, un article de foi.

Les éléments du débat entre Proudhon et Marx sur la méthode se trouvent donc déjà en germe dans l'œuvre de Hegel : pas seulement dans la *Logique* mais aussi dans la *Phénoménologie*. Lorsqu'en 1847 Marx attaque la méthode proudhonienne, il semble totalement méconnaître la problématique telle que la pose Hegel. On peut s'étonner que cet intellectuel passé par la gauche hégélienne n'ait pas su tirer profit dès 1847 des développements de Hegel sur la méthode. En effet, la *Phénoménologie* révèle les interrogations de son auteur pour parvenir à donner une forme intelligible à la science :

– d'une part se trouve l'intention de décrire l'expérience de la conscience, qui aboutit à développer une philosophie de l'histoire en suivant l'ordre de succession chronologique. Mais Hegel ne cherche pas à rendre intelligible les événements dans l'ordre de leur succession historique. La *Phénoménologie* n'est pas une philosophie de l'histoire.

– d'autre part on trouve la tentative de montrer l'évolution de la conscience en analysant le mouvement de la raison dans un ordre logique.

En d'autres termes, il s'agit de distinguer entre un développement selon la nature et un développement selon le concept. Le premier rend compte du processus réel tel qu'il se présente à l'entendement : l'empirique, le

sensible, sont premiers, la pensée est un conditionné. Le second rend compte du processus logique tel qu'il se présente à la raison : la pensée annule les conditions réelles dont elle semble dépendre et en fait son propre résultat.

Dans le développement selon l'entendement, la réalité est première, le concept est second. Dans le développement selon la raison le concept est premier, la réalité est seconde. Hegel ne peut se débarrasser d'aucun de ces processus :

1.– Le développement selon la nature fait apparaître le concept comme quelque chose de médiat, comme un résultat par lequel on va d'une réalité à une autre par le mouvement, par une action. Ici le concept médiat s'oppose au savoir immédiat, qui est la foi subjective.

2.– Mais pour affirmer le principe de l'idéalisme – et c'est là précisément le point de vue auquel se place Hegel – il est nécessaire de se débarrasser du développement selon la nature. Le concept n'a pas de conditions ni de présupposés en dehors de lui, il est l'inconditionné, l'absolu.

On se trouve donc devant deux exigences contraires : le choix de Hegel sera de rabaisser le développement selon la nature au rang d'un processus apparent et de promouvoir le développement selon le concept à celui d'un processus réel. Pour autant, Hegel ne rejette pas le processus selon la nature. La *Phénoménologie* affirme au contraire une correspondance entre l'aspect descriptif et l'aspect intelligible, la nécessité historique et la nécessité logique. L'intelligence historique du concept et l'intelligence conceptuelle de la réalité historique **ne sont pas séparables**. Comme pour le « contrat social » de Rousseau qui n'a jamais existé, c'est une hypothèse de travail.

Ces deux processus se retrouvaient déjà chez Kant, dont on sait qu'il a beaucoup influencé Proudhon. Kant distingue en effet le processus par lequel l'entendement est conditionné et celui par lequel le réel apparaît comme produit de la pensée. Hegel écrit à ce sujet que Kant, en montrant que la pensée a des « jugements synthétiques a priori, jugements qui ne sont pas puisés dans la perception, montre que la pensée en elle-même est concrète, c'est-à-dire qu'elle a déjà le divers à l'intérieur de soi ». (Hegel, *Histoire de la philosophie*.)

Mais pour Kant la pensée est une synthèse originaire, une totalité. Il y a une distinction entre les conditions réelles et les conditions logiques. La totalité qui est seulement pensée, n'est qu'un élément, une partie du processus réel. Hegel lui, fait rentrer le processus réel dans le processus logique. Le concept se transforme de condition logique en raison de la réalité.

On voit que Hegel et Kant se sont interrogés sur le problème du procès d'acquisition du savoir et de son mode d'exposition.

Dans la postface au *Capital*, Marx se fera l'écho de cette interrogation en disant qu'il faut distinguer entre ces deux modes. Il est parvenu à cette

conclusion après avoir été immobilisé dans son travail pendant dix ans, faute de perspective méthodologique. Aucun des commentateurs de Marx ne s'est demandé pourquoi, pendant dix ans, de *Misère de la philosophie* à *l'Introduction à la critique de l'économie politique*, celui-ci s'est littéralement arrêté dans son travail. Aucun non plus ne s'est interrogé sur la contradiction flagrante qui existe dans la polémique de Marx contre Proudhon en 1847 et les indications de méthode qu'il donne dans *l'Introduction* de 1857, dans la préface du *Capital* et dans la postface de 1873. Surtout, personne ne fait de rapport entre cette période creuse de Marx et son refus délibéré d'employer la méthode inductive-déductive.

En 1847, Marx tente « d'enfoncer » son adversaire, après l'avoir auparavant hautement loué. Pour cela il veut faire la démonstration que Proudhon est un idéaliste, mais en définitive il parviendra aux mêmes conclusions que lui :

– L'objectivité est une condition pour que la connaissance ait un contenu ; comme il n'y a pas de pensée s'il n'y a pas d'abord une chose à penser, celle-ci est aussi la condition de la pensée ;

– Le réel est bien la cause et la pensée l'effet, mais ce qui est pensé est aussi un produit de la pensée : ce qui était cause devient effet et inversement. Pensée et réalité sont tour à tour condition et conditionné.

La réalité est antérieure à la pensée et indépendante d'elle ; mais on ne peut reconnaître la réalité que par l'intermédiaire d'un processus d'où celle-ci ressort comme le résultat d'une sélection opérée par la pensée. La réalité et l'idée, dit Proudhon, suivent un « développement parallèle »<sup>56</sup>, elles se déterminent l'une l'autre. Certes le réel est premier, mais il doit être reconnu comme tel par la pensée :

« Les philosophes les plus éminents se mirent avec une ardeur incroyable à chercher la solution de ce problème, l'accord de la perception avec la réalité, du subjectif avec l'objectif, du noumène avec le phénomène : les uns absorbant l'objet dans le sujet, et idéalisant le monde, qui de la sorte était le rêve de l'esprit ; les autres, extériorisant, matérialisant, panthéisant le moi, ou plutôt identifiant le moi et le non-moi, le subjectif et l'objectif, dans une unité supérieure, un absolu inconditionné, duquel ils dérivèrent l'un et l'autre, et faisant du monde, de l'homme, de la pensée, de Dieu même (le moi cosmique), une sorte d'évolution de cet absolu<sup>57</sup>. »

---

<sup>56</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, t. 1, p. 150.

<sup>57</sup> Proudhon, *De la Création de l'ordre dans l'humanité*, A. Lacroix et Cie, p. 209.

Lorsqu'il affirme que le spiritualisme, en niant les faits, succombe sous sa propre impuissance, alors que le matérialisme est écrasé par le témoignage des faits, Proudhon veut montrer que le réel ne peut pas être appréhendé par un processus unilatéral. Marx ne dira pas autre chose dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, en 1857 : « Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, donc unité dans la diversité. C'est pourquoi le concret apparaît dans la pensée comme le procès de la synthèse, comme résultat, et non comme point de départ »<sup>58</sup>. On se souvient également que Proudhon avait affirmé que l'esprit semblait créer tout ce qu'il apprenait par le mode déductif.

Le passage dans lequel Marx définit la nature du concret suit une analyse des deux méthodes de l'économie politique, selon le processus historique et selon le processus logique.

De la première, Marx avait dit : « Il est apparemment de bonne méthode de commencer par le réel et le concret ».

Cette méthode est fautive, ajoute-t-il, car on finirait par avoir sous les yeux « un amas chaotique, mais un tout riche en déterminations et en rapports complexes. Historiquement, c'est le premier chemin suivi par l'économie naissante. » Bien avant Marx, Proudhon avait déclaré au sujet de la méthode historique qu'après des milliers de monographies et de tables, « nous ne sommes pas plus avancés qu'au temps de Xénophon », signifiant que la simple description de l'économie ne suffit pas à en dévoiler le mouvement interne. Il avait ainsi constaté, dans le *Système des contradictions*, qu'une masse immense de faits a été observée, que tout était passé à l'analyse, mais que l'économie politique était privée de certitude, n'ayant pu découvrir sa méthode.

De la seconde méthode, Marx montre que des rapports généraux, abstraits, des moments particuliers finissent par être fixés. Alors on voit « surgir les systèmes économiques qui s'élèvent du simple, tel que travail, division du travail, besoin, valeur d'échange... » Cette dernière méthode, ajoute-t-il, est manifestement la méthode scientifique<sup>59</sup>.

Le renversement du point de vue, est-il besoin de le dire, est complet. Il s'agit tout simplement du retour à la méthode de Proudhon, jusqu'alors combattue.

Cette page de l'*Introduction générale* marque un moment capital dans l'évolution des positions de Marx en matière de méthode :

« Dans la première méthode, la représentation pleine est volatilisée en une détermination abstraite ; dans la seconde, les déterminations

---

<sup>58</sup> Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, La Pléiade, Économie, I, 255.

<sup>59</sup> Ibid.

abstraites aboutissent à la reproduction du concret par la voie de la pensée. (...) Mais ce n'est nullement là le procès de la genèse du concret lui-même. Par exemple, la catégorie économique la plus simple, disons la valeur d'échange, suppose une population qui produit dans des conditions déterminées et en outre, un certain genre de famille ou de commune, ou d'État, etc. Elle ne peut jamais exister autrement qu'en tant que relation unilatérale, abstraite d'un ensemble concret, vivant, déjà donné. En revanche, la valeur d'échange, comme catégorie, possède une existence antédiluvienne. Donc pour la conscience (et la conscience philosophique est ainsi faite) la pensée qui conçoit, c'est l'homme réel, et le réel c'est le monde une fois conçu comme tel ; le mouvement des catégories lui apparaît comme le véritable acte de production (lequel, c'est bien ennuyeux, ne reçoit d'impulsion que du dehors) dont le résultat est le monde ; c'est exact – mais ce n'est là qu'une autre tautologie – dans la mesure où la totalité concrète en tant que totalité pensée, concret pensé, est en fait un produit de la pensée, de l'acte de concevoir ; il n'est donc nullement le produit du concept qui s'engendrerait lui-même, qui penserait en dehors et au-dessus de la perception et de la représentation, mais un produit de l'élaboration des perceptions et des représentations en concepts. La totalité, telle qu'elle apparaît dans l'esprit comme un tout pensé, est un produit du cerveau pensant, qui s'approprie le monde de la seule manière possible, manière qui diffère de l'appropriation de ce monde dans l'art, la religion, l'esprit pratique. Le sujet réel subsiste, après comme avant, dans son autonomie en dehors de l'esprit, tout au moins aussi longtemps que l'esprit n'agit que spéculativement, théoriquement. Par conséquent, dans la méthode théorique également, il faut que le sujet, la société, soit constamment présent à l'esprit comme prémisses<sup>60</sup>. »

Lucio Colletti dit de ce passage cité de Marx : « Les données essentielles qui nous intéressent sont toutes contenues dans cette page. Comme tout penseur authentique, Marx reconnaît le rôle irremplaçable du procès logico-déductif. »<sup>61</sup> Faut-il en conclure qu'avant cette reconnaissance – tardive – Marx n'était pas un « penseur authentique » ? Colletti ne pose pas la question : pourquoi Marx a-t-il tant tardé à reconnaître le procès logico-déductif ?

De nombreux auteurs prendront acte de cette reconnaissance. Certains, comme Preobrajenski, en sembleront un peu gênés, mais aucun ne notera qu'il s'agit là d'un changement de cap radical qui suit dix années de silence pendant lesquelles rien n'a été produit. Colletti considère qu'il s'agit d'une évolution naturelle de la pensée de Marx – ce qui est effectivement le cas – mais n'indique pas que cette évolution contredit ses prises de position antérieures. Il est généralement admis que la « découverte » du procès

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 255-256

<sup>61</sup> Lucio Colletti, *Le Marxisme et Hegel*, Champ libre, p. 123.

logico-déductif est une trouvaille de Marx alors que c'est là une méthode des plus banales en sciences, la seule originalité en la matière résidant dans son application à l'économie politique, chose que Proudhon avait déjà inaugurée des années auparavant.

L'essentiel de l'argumentation de Marx repose sur la constatation que la méthode de s'élever de l'abstrait au concret n'est, pour la pensée, que la manière de s'appropriier le concret, mais que ce n'est nullement le procès de la genèse du concret lui-même. Cette constatation, présentée comme une découverte par la plupart des commentateurs, permettrait d'éviter le piège de l'idéalisme qui conçoit le réel comme produit de la pensée. Mais lorsque Proudhon déclarait dix ans auparavant qu'on ne parvient à la science que par une sorte d'échafaudage de nos idées, et que la vérité est affranchie des combinaisons de notre esprit, il ne disait rien d'autre : l'esprit construit une abstraction de la réalité, mais la réalité reste le point de départ.

Lorsque, à partir de 1857, Marx modifie son approche méthodologique et se convertit à la méthode inductive-déductive, il est impossible qu'il n'ait pas conservé le souvenir de sa polémique avec Proudhon. Il est difficile d'avancer avec certitude une raison à cette paralysie de dix ans dans les travaux de Marx, mais il n'est sans doute pas exagéré de dire que son antiproudhonisme viscéral y est pour quelque chose. Ce n'est pas de coupure épistémologique qu'il faudrait parler, mais d'obstacle épistémologique.

## **Le fétichisme de la méthode**

C'est que la méthode constitue un enjeu important, car c'est elle qui confère au marxisme son caractère « scientifique ». C'est ainsi qu'Althusser, dans *Pour Marx*, explique que la pratique des dirigeants marxistes « n'est plus spontanée mais organisée sur la base de la théorie scientifique du matérialisme historique ». Un dirigeant marxiste est en quelque sorte un concentré ambulante de matérialisme historique.

Malheureusement, le terme « matérialisme historique » n'est pas employé par Marx pour désigner sa méthode. L'examen systématique d'un échantillon significatif de ses œuvres montre que ce terme n'apparaît jamais<sup>62</sup>. En revanche on le rencontre sous la plume des auteurs qui ont

---

62 Liste des œuvres examinées :

1845 Idéologie allemande ;

1847 Misère de la philosophie

1848 Le Manifeste communiste

1850 Lutttes de classes en France

1852 le 18 Brumaire de Louis Bonaparte

1857 Introduction à la critique de l'économie politique

1859 Critique de l'Économie politique 1867 ;

1867 Capital ;

1871 Guerre civile en France

1875 Critique du programme de Gotha

rédigé des introductions ou présentations de ces œuvres. Chez Engels le « matérialisme historique » n'apparaît pas dans des œuvres significatives telles que *l'Anti-Dühring* dont *Socialisme utopique et socialisme scientifique* constitue un extrait.

Curieusement, l'expression « matérialisme historique » n'est pas non plus employée dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Elle apparaît néanmoins dans la préface de 1892 de l'édition anglaise du texte. À cette époque, Marx est mort. Marx lui-même n'a jamais employé l'expression « matérialisme historique », mais on la trouve abondamment dans les multiples préfaces, introductions, postfaces de marxistes aux textes du maître.

Les expressions « matérialisme dialectique » et « dialectique matérialiste » n'apparaissent jamais non plus chez Marx. « Dialectique matérialiste » est un terme typiquement stalinien. Il n'entre pas dans notre objet de faire la genèse de l'usage des termes « matérialisme historique », « matérialisme dialectique » et « dialectique matérialiste » mais il apparaît à l'évidence que ce sont des créations apocryphes attribuées sans examen à Marx, alors qu'on ignore quelle aurait été son opinion sur la question. Il aurait en tout cas sans doute été opposé à l'usage de l'expression « dialectique matérialiste », qui est une contradiction dans les termes qui n'a pas plus de sens que l'expression « spiritualisme matérialiste ».

Bien que les textes de Marx sur les questions de méthode soient peu nombreux, le fétichisme de la méthode est une des caractéristiques du mouvement qui se réclame de lui. Ce fétichisme atteint son apogée dans l'argumentation du type de celle que développe Lucaks lorsqu'il affirme que le matérialisme historique avait « une valeur bien plus élevée que celle d'une simple méthode de recherche scientifique. Il était un des plus importants moyens de lutte du prolétariat qui « reçoit son arme la plus acérée des mains de la science vraie, de la vision claire de la réalité en vue de l'action »<sup>63</sup>.

Des générations de militants ont accepté sans discuter ce mode de raisonnement hérité de l'optimisme scientiste du XIX<sup>e</sup> siècle. On pensait alors que la science ouvrait une ère de progrès indéfini qui aboutirait inévitablement à l'émancipation de l'homme. En affirmant la prééminence de la science sur la philosophie, le marxisme ne faisait qu'exprimer une tendance historique de la société bourgeoise de son temps. b

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* Hegel avait déclaré que « chaque philosophie est la philosophie de son époque », qu'elle est « un maillon dans toute la chaîne du développement spirituel ; elle ne peut donc satisfaire que les intérêts de son temps ». Pour Marx et Engels, la science

---

63 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*. Les classiques des sciences sociales, Québec, p. 282.

prend le relais de la philosophie. Cette idée tombe d'ailleurs à point ; elle marque un coup d'arrêt. Marx ne pouvait pas ignorer ce passage de Hegel sur le caractère transitoire des philosophies comme expression des tendances générales d'une époque. Une telle menace pesait également sur le marxisme. En décrétant la fin de la philosophie et en donnant au marxisme la valeur d'une science, Marx croit répondre par avance à cette objection. Échappant au statut de philosophie, la pensée de Marx échappe également à cet affreux déterminisme qui veut qu'une philosophie ne peut satisfaire que les intérêts de son temps. On pourrait certes objecter que les théories scientifiques elles-mêmes sont transitoires, qu'elles sont condamnées à être supplantées par d'autres théories fondées sur des hypothèses différentes, mais le marxisme ne prétend pas être une théorie scientifique, il est une science, la science suprême, pourrait-on dire. On pourrait encore objecter que s'il est une science, ses hypothèses devraient être universellement acceptées, du moins par ceux qui en acceptent les présupposés, ce qui est, évidemment, loin d'être le cas. Puisque la science prend le relais de la philosophie, cela signifie, selon la formule d'Engels, qu'il ne s'agit plus d'« imaginer dans sa tête des enchaînements, mais de les découvrir dans les faits ». La nouvelle science ne se perd plus en spéculations, elle dévoile le mouvement réel de la société. Elle atteint l'universalité. Étant la science du réel, elle n'a pas à être dépassée. Elle n'est pas inscrite dans le temps, elle est de tous les temps. Elle explique la société dans le passé, le présent et l'avenir.

Engels considérait que la méthode dialectique développée par Marx et celle employée dans les sciences de la nature était la même. Il pouvait s'appuyer sur certaines réflexions de Marx, en particulier dans la préface du *Capital* où ce dernier déclare : « Mon point de vue, d'après lequel le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire... » On peut douter cependant que l'historien ou le sociologue travaillent de la même façon que le biologiste ou le physicien. Bakounine le niera catégoriquement, en objectant d'une part que dans les sciences de la société on ne peut pas faire d'expériences, et d'autre part qu'on ne pourra jamais saisir tous les paramètres qui déterminent un événement ou un fait social. On ne peut en somme que donner des tendances générales.

La rigidité scientifique et dogmatique de certains auteurs marxistes sur le caractère scientifique de la méthode héritée du maître évacue le fait qu'une méthode d'investigation peut donner des résultats très différents dès lors que les paramètres sont nombreux et complexes, comme c'est précisément le cas lorsqu'on analyse les phénomènes sociaux qui ne permettent pas, selon l'expression même de Marx, l'usage des « réactifs chimiques ». Une méthode scientifique d'analyse ou d'investigation devrait en principe aboutir à des résultats constants, et évidents. À considérer la multiplicité des chapelles marxistes ce n'est de toute évidence pas le cas.

De nombreux auteurs ont noté que le cheminement de Marx pour parvenir à la méthode d'exposition du *Capital* a été difficile. Certains d'entre eux abordent la question avec quelque malaise. Preobrajenski par exemple, réaffirme avec force dans le premier chapitre de *La Nouvelle économique* : « N'est-il pas évident que nous devons étudier notre économie en nous laissant guider par la méthode marxiste ? » Mais il semble cependant dérouté par les « différences d'application de la méthode de la dialectique matérialiste dues à la matière concrète de l'étude ».

« Afin de saisir la loi dialectique fondamentale du développement de l'économie capitaliste et de son équilibre général, il faut en premier lieu s'élever au-dessus de tous les phénomènes du capitalisme concret qui empêchent de comprendre cette forme et son mouvement sous leur aspect le plus pur <sup>64</sup>. »

Le dirigeant bolchevique pose bien le problème tel que Marx l'a abordé. La nécessité de « construire un concept de capitalisme pur », en d'autres termes, l'utilisation de l'abstraction, d'une « simulation » – ce que précisément Proudhon avait fait – n'est pas « la différence la plus caractéristique », entre ce que Preobrajenski appelle la « méthode sociologique universelle » de Marx et la méthode de son économie politique. Il y aurait donc une méthode pour l'étude de la société et une autre pour l'étude de l'économie : où se situe donc le matérialisme historique ? La différence apparaît lorsque Marx analyse ce « capitalisme pur » en employant une méthode « analytico-abstraite adaptée aux particularités de la matière de l'étude ». Après une tentative un peu confuse d'expliquer cette méthode, dont il voit bien que ce n'est pas la « dialectique matérialiste habituelle » (*sic*), Preobrajenski contourne la difficulté en la baptisant « méthode dialectique analytique abstraite ». Ouf, la dialectique est sauvée. À aucun moment, bien entendu, n'est soulignée la contradiction existant entre la construction d'un concept de capitalisme pur, c'est-à-dire un modèle théorique, et la critique faite par Marx de cette même méthode dans *Misère de la philosophie*. On peut souligner la contradiction dans le propos de Preobrajensky : si on adapte la méthode aux particularités de la matière à étudier – ce qui est un point de vue parfaitement concevable – il ne faut plus parler de « méthode universelle ».

Maurice Godelier est l'un de ceux qui abordent de façon la plus claire et approfondie le problème de la méthode dans *le Capital*. Marx, dit-il dans *Rationalité et irrationalité en économie* <sup>65</sup>, met en œuvre les catégories de l'économie capitaliste et les développe dans un certain ordre, qui exprime à la fois le contenu du système et son mode d'organisation, c'est-à-dire ses lois. Le chapitre consacré aux structures de la méthode du *Capital* reprend,

---

64 Preobrajenski, *La Nouvelle économique*, EDI, p. 87.

65 Éditions François Maspero, 1980.

en les explicitant, les passages de *l'Introduction générale* de 1857, de la *Critique de l'économie politique* de 1859, de la préface de 1867 au *Capital* et de la postface de 1873. Godelier s'attache en particulier à expliquer l'usage que fait Marx des catégories économiques qui sont le fondement de la méthode hypothético-déductive par laquelle ce dernier va pouvoir exposer les lois du système. À aucun moment cependant Godelier ne fait état d'une possible contradiction entre *le Capital* et *Misère de la Philosophie* sur la question de la méthode d'exposition. Ce dernier livre n'est d'ailleurs même pas mentionné dans le chapitre où cette question est traitée.

Maximilien Rubel aborde également la question de la méthode du *Capital* en soulignant que Marx « reste étrangement discret sur son choix méthodologique ». Lassalle, dit-il, fut le seul à obtenir des éclaircissements, « limités il est vrai », quant aux « principes méthodologiques ayant conduit Marx à établir la série des six rubriques dans un ordre de succession historique, logique et dialectique »<sup>66</sup>. Marx obéit à une règle méthodologique précise « qui l'engage à procéder d'après un ordre déterminé de concepts ». Rubel ajoute que le plan de l'Économie ne peut être séparé de la méthode découverte quinze ans auparavant (référence à *l'Idéologie allemande*), ni des recherches récentes de Marx.

Soulignons toutefois le paradoxe qu'il y a à envisager un « ordre de succession historique, logique et dialectique ». C'est l'un ou l'autre. Le *Capital* – et le *Système des contradictions économiques* quinze ans auparavant – montre que l'ordre de succession logique n'a rien à voir avec l'ordre de succession historique, et que la dialectique n'a pas grand chose à voir avec l'ouvrage que Marx publie en 1867.

La « méthode découverte quinze ans auparavant », selon l'expression de Rubel, n'est rien d'autre que le matérialisme historique. Rubel semble bien voir qu'il y a une différence dans la façon d'aborder les problèmes, entre *Misère de la philosophie* et le *Capital*, mais au lieu de développer il se contente d'affirmer que la découverte récente de Marx ne peut être séparée de ses recherches plus anciennes.

On croit saisir ce qui préoccupe Rubel : celui-ci en effet s'attache à montrer que Marx, au cours de son évolution, avait élaboré un plan en six parties, dont une seule a pu être rédigée, et qui incluait un livre sur l'État. Le livre que Marx n'a pas pu écrire devait établir ce dernier comme théoricien de l'anarchisme. Ce plan était fondé sur des positions méthodologiques précises sur lesquelles Marx n'aurait pas pu revenir, dit Rubel, sans remettre en cause son projet de livre sur l'État. Comment en effet Marx aurait-il pu « procéder à un changement de plan sans informer ses lecteurs de cette décision et des raisons méthodologiques qui la rendaient nécessaires ? Le plan et la méthode ayant été choisis et divulgués

---

66 Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, p. 371.

en même temps, la découverte éventuelle d'une nouvelle méthode d'exposition l'aurait forcé à abandonner le schéma en deux triades. Peut-on sérieusement imaginer Marx opérant un tel bouleversement sans en exposer clairement les motifs ? »

On pourrait objecter tout d'abord à Maximilien Rubel qu'il y a une contradiction dans son propre raisonnement : d'une part il dit que Marx est extrêmement discret sur ses choix méthodologiques, et après il clame que jamais Marx n'aurait changé de plan sans en informer ses lecteurs. De fait il y a un débat acharné entre plusieurs écoles, l'une qui affirme que Marx aurait à un moment donné changé de plan, avec plusieurs sous-écoles qui divergent sur le moment où ce changement s'est opéré ; et une école qui affirme l'unité dans le temps du plan de l'Économie.

Quant aux raisons qui auraient pu conduire Marx à ne pas révéler son éventuel changement de plan, on peut en imaginer au moins une : parce qu'il a changé de méthode, et qu'il ne voulait pas trop s'appesantir sur cette question. Le fond du débat est bien, en effet, que le changement de plan est lié à un changement de méthode : ce que Preobrajenski avait vaguement pressenti, Rubel ne le voit même pas. Marx lui-même est d'ailleurs excessivement laconique sur sa méthode, puisqu'*il ne la nomme même pas*. À aucun moment, on l'a vu, il ne parle de « matérialisme dialectique » – terme inventé par Engels – ni même de « matérialisme historique ». Il mentionne seulement l'expression « conception matérialiste du monde » dans le sous-titre de *L'Idéologie allemande* et, dans la Postface au *Capital*, il évoque « la base matérialiste » de sa méthode, ce qui est une banalité, ou encore sa « méthode dialectique » par opposition à celle de Hegel.

Pour désigner cette méthode, Preobrajenski parle de « méthode dialectique analytique abstraite », ce qui ne veut strictement rien dire, pas plus que l'ordre de succession « historique, logique et dialectique » évoqué par Rubel.

Ceux qui refusent l'idée de changement de plan théorisent la continuité de méthode. Ceux qui parlent de modification du plan envisagent une évolution dans la méthode, sans beaucoup insister, en tentant de « sauver l'essentiel ». Henryk Grossmann est le principal partisan de l'école « changement de plan ». Grossmann affirme que Marx, à partir de 1863, a opéré un « tournant méthodologique d'importance décisive », qu'il a rejeté la méthode selon le principe de la « matière » pour adopter la méthode selon le principe de la « connaissance », ce qui est une manière de dire, avec une terminologie vaguement hégélienne, qu'il n'applique pas le « matérialisme historique » mais la méthode inductive-déductive<sup>67</sup>.

---

67 Cf. Henryk Grossmann, « The change in the Original Plan for Marx's Capital and its causes » ( Le changement du plan structurel du *Capital* et ses causes), 1929, Henryk Grossman Works, Volume 1 : *Essays and Letters on Economic Theory*, et aussi :

Henryk Grossmann, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Champ libre, où quelques allusions sont faites à cette question.

Roman Rosdolsky, militant marxiste ukrainien, est d'accord avec la thèse de Grossmann sur le changement de plan, mais n'accepte pas les raisons données par celui-ci<sup>68</sup>. Analysant de près l'ébauche du *Capital*, il s'intéresse aux raisons qui auraient poussé Marx à modifier de nombreuses fois le plan et la méthode d'élaboration de son ouvrage. Il écrit en particulier :

« ... si, dans *le Capital*, l'influence de Hegel ne semble à première vue se manifester que dans quelques notes, l'*Ébauche* doit être caractérisée dans sa totalité comme une référence à Hegel et à la *Logique* de celui-ci – aussi radical que soit ici le “renversement matérialiste” de Hegel<sup>69</sup> »

Ce qui revient à dire que, de l'*Ébauche* au *Capital*, deux méthodes différentes sont employées, encore que Rosdolsky reste très discret sur la portée que peut avoir cette modification.

Pierre Naville est un des rares auteurs à mentionner Proudhon dans ce débat sur la méthode. Il affirme certes l'incompétence de ce dernier en matière de philosophie hégélienne, ce que tout le monde savait, même Proudhon, finalement. L'implicite de ce propos est que la philosophie de Hegel est une étape incontournable pour parvenir à la claire compréhension du socialisme, mais Naville remarque tout de même que l'introduction de la dialectique, du mouvement des contradictions faite par Proudhon était un phénomène « très neuf en économie politique ».

Il convient cependant de noter que si Proudhon a pu un temps s'enticher de Hegel et s'essayer à l'hégélianisme, cela n'a duré que peu de temps. Aussi, le caractère innovant de sa pensée n'a-t-il pas consisté à introduire la dialectique dans l'économie politique ; il a consisté à y appliquer la méthode inductive-déductive. Malheureusement, Naville ne fait qu'effleurer cette importante question de méthode, pour ensuite s'attacher à montrer les erreurs de forme dans lesquelles Proudhon est tombé. Il dit cependant :

« Le travail, la propriété, le profit etc., apparaissent dès lors comme des concepts contradictoires, c'est-à-dire des rapports, qui ne pouvaient varier que sous l'effet d'un mouvement de résolution pratique, concret, d'une opération absorbant les oppositions antérieures<sup>70</sup>. »

La suite du texte de Naville consiste en un commentaire comparé des critiques de Marx contre la méthode de Proudhon et des annotations de Proudhon en marge du livre de Marx. Les remarques de forme qu'il fait sont

---

68 Cf. Roman Rosdolsky, *Genèse du Capital chez Karl Marx*, Critiques de l'économie politique, Maspéro.

69 Roman Rosdolsky, *Genèse du Capital chez Karl Marx*, préface de 1867, p. 20.

70 Pierre Naville, *Le Nouveau Léviathan*, t. I, Anthropos, p. 311.

parfois justifiées ; cependant on peut regretter que dans son chapitre « Méthode dialectique et catégories économiques », Naville ne parle ni de méthode ni de catégories économiques, et qu'il n'aborde pas l'élément qui constitue la véritable innovation du livre de Proudhon, l'application de la méthode hypothético-déductive à l'étude de l'économie politique.

Naville n'a évidemment aucun mal à contester la « dialectique » de Proudhon – encore que ce ne soit pas toujours de manière convaincante. Il a certes raison de reprocher à Proudhon de ne pas avoir fait la distinction entre division du travail dans l'atelier et division du travail social, mais, à la même époque, *Marx n'avait pas non plus fait cette distinction*. Par ailleurs, s'il a également raison de noter que Proudhon n'avait jusque-là jamais rien lu de Marx, il faut aussi rappeler que tout ce qui constitue la forme achevée de la théorie économique du capitalisme n'avait pas encore été élaboré par Marx à l'époque où ce dernier répond au *Système des contradictions économiques*. Il est donc totalement inadéquat d'opposer à l'argumentation du Proudhon de 1846 les développements de la théorie du marxisme achevé de 1865... En effet, ce n'est que dix ans après *Misère de la philosophie* qu'apparaissent chez Marx des notions aussi fondamentales que la distinction entre capital variable et capital constant ; la représentation de la valeur d'une marchandise comme somme du capital constant, du capital variable et de la plus-value ; la distinction entre plus-value absolue et plus-value relative et, surtout, la distinction capitale entre travail et force de travail. C'est cette distinction en effet – que Marx ne fait pas en 1846 – qui constitue véritablement la coupure définitive entre théorie bourgeoise et théorie socialiste, *et elle est précisément absente d'un texte où Marx attaque Proudhon comme théoricien petit-bourgeois !*

Mentionnons enfin le livre d'Henri Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques*<sup>71</sup>, dans lequel l'auteur analyse les fluctuations et les tâtonnements méthodologiques de la pensée économique de Marx. Les principales étapes qu'il isole sont, en gros, les mêmes que celles qui sont données dans la présente étude, et en particulier l'étape de 1857-1858 : inspiration hégélienne, aveu d'être dans une impasse. Ainsi H. Denis se demande si Marx est « conscient d'avoir renoncé à s'inspirer, dans ses analyses, de la dialectique hégélienne ou, si l'on veut, qu'il ait décidé avec une parfaite vision des conséquences que cela entraînait, d'abandonner les développements hégéliens contenus dans les *Grundrisse* ? Cela semble peu probable<sup>72</sup>. »

Un peu plus loin, il écrit encore :

« Si d'ailleurs Marx a abandonné, à la fin de l'année 1858, sa tentative si passionnante réalisée dans les *Grundrisse* en vue de traiter en termes hégéliens de la nature de la valeur et du capital, c'est à peu près

---

<sup>71</sup> Presses universitaires de France, 1984.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 91.

certainement parce qu'elle entraine en contradiction (sans qu'il s'en rende parfaitement compte) avec le matérialisme historique<sup>73</sup>... »

1878 : nouvelle référence à Hegel, nouvel abandon de la dialectique. « Mais alors, une fois de plus, la tentative que Marx mène pour présenter une analyse dialectique de la vie du capital est vouée à l'échec. Et il ne nous paraît pas excessif de dire qu'il va maintenant reconnaître explicitement son échec<sup>74</sup>. »

On peut dire que Henri Denis est le seul à avoir perçu les affres dans lesquels Marx s'est trouvé devant la nécessité d'un basculement méthodologique dans l'exposition des mécanismes du capitalisme.

Terminons en mentionnant un curieux débat entre spécialistes sur l'influence de la dialectique hégélienne chez Marx. Dans *le Matérialisme dialectique*, Henri Lefebvre affirme qu'il faut attendre 1858 pour découvrir la première mention non péjorative de la dialectique hégélienne<sup>75</sup>. Merleau-Ponty au contraire déclare que « Marx commence par la pensée dialectique : elle est tout entière dans ce célèbre principe qu'on ne peut détruire la philosophie sans la réaliser<sup>76</sup>. » On ne peut donc que constater l'extrême confusion existant sur la question de la méthode de Marx, due en grande partie au fait que Marx lui-même ne s'est jamais clairement expliqué là-dessus. Les auteurs qui se sont intéressés à cette question semblent dans l'impossibilité de s'accorder, ce qui, pour une méthode qui se veut scientifique, constitue un sérieux handicap en matière de crédibilité. On en arrive tout naturellement à la conclusion que la seule façon de résoudre cette contradiction est de considérer que les solutions apportées par les différents auteurs qui se sont penchés sur ce problème ne sont que le reflet de l'enjeu politique que représente pour eux leur propre interprétation de la méthode marxiste.

Notre propos n'est pas de « réhabiliter » Proudhon ni de démontrer à tout prix qu'il avait raison sur Marx, mais de resituer la place de la pensée anarchiste dans le lent mouvement de travail théorique qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, tente de mettre en place un instrument d'analyse permettant de comprendre les mécanismes de la société capitaliste. Notre préoccupation, ici, n'est pas de mettre en relief l'opposition entre anarchistes et marxistes, mais plutôt de montrer que militants et théoriciens sont préoccupés par le même problème : comprendre pour pouvoir mieux agir. Les actes et les recherches des uns et des autres sont le patrimoine commun du mouvement ouvrier. C'est en tout cas ainsi que les premiers grands militants anarchistes

---

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 124.

<sup>75</sup> Presses universitaires de France, 1990, pp. 63-34.

<sup>76</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 84.

envisageaient les choses. On oublie trop souvent que Bakounine, malgré l'irréductible opposition politique existant entre lui et Marx, considérait *Le Capital* comme un ouvrage de référence, dont Cafiero, d'ailleurs, rédigea un Abrégé accessible aux travailleurs, préfacé par James Guillaume.

On oublie trop souvent aussi que l'œuvre des grands théoriciens anarchistes est remplie de réflexions sur la science, sur la méthode des sciences. Kropotkine était un authentique savant, avant d'être un anarchiste, ainsi qu'Élisée Reclus. Bakounine, ex-officier d'artillerie, n'avait pas seulement une formation philosophique supérieure à celle de Marx, il était également passionné de mathématiques et de sciences naturelles. C'est pourquoi une étude nécessiterait d'être poursuivie par un travail sur l'apport, dans ce domaine, des théoriciens anarchistes qui lui ont succédé.

### **Proudhon, Hegel et Marx**

Nous avons évoqué le séjour que fit Bakounine à Paris, lors duquel il initia Proudhon à la philosophie de Hegel. Il ne faut pas cependant surestimer les résultats de cette initiation ni lui accorder une importance exagérée dans la formation théorique de Proudhon. Celui-ci s'en est réclamé un court moment, puis il est passé à autre chose.

Marx identifie la démarche de Hegel à la création de concepts abstraits auxquels il aurait donné un caractère absolu et prêté une existence indépendante. Hegel aurait voulu construire le réel à partir de l'abstrait. Ce n'est pas aussi simple. Pour Hegel, la philosophie a pour contenu l'« idée en général », elle est la « connaissance spéculative », la pensée pure qui se prend elle-même pour objet. Hegel ne dit pas que l'idée est la réalité, il dit que la philosophie est ce qui permet d'appréhender le réel. Dans *l'Introduction à la Petite logique*, Hegel dit que « le contenu de la philosophie n'est autre chose que celui qui se produit dans le domaine de l'esprit vivant pour former le monde, le monde extérieur et le monde intérieur de la conscience ; en d'autres termes, (...) le contenu de la philosophie est la réalité même ». Ce dont traite la philosophie, c'est la réalité. Il dit également dans la *Logique* que « la philosophie est ce qu'il y a de plus hostile à l'abstrait, elle ramène au concret ». Elle est le processus réflexif par lequel l'esprit saisit la réalité. Au contraire de la « conscience vulgaire », la philosophie tente de montrer la réalité non à travers ses manifestations transitoires ou passagères, mais dans ce qu'elle a d'essentiel. Elle « devra nécessairement son point de départ à l'expérience ».

Le fait que le philosophe adopte une démarche consistant à poser d'abord les concepts et à en déduire le réel ne signifie pas qu'il pense réellement que le concept, par l'entremise d'une puissance supérieure comme Dieu, par exemple, préexiste au réel : cela n'est qu'une *hypothèse de travail*. Hegel ne pense pas plus que le concept est la réalité que Rousseau ne pensait que les hommes s'étaient effectivement assis autour d'une table pour rédiger un « contrat social ». Il s'agit d'une simulation dont

les concepts sont les différents éléments qui lui permettent de définir la réalité dans sa nudité, dénuée de tous les parasites accidentels qui ne participent pas effectivement à sa définition.

Ce fut en fait la démarche que suivit Proudhon mais il serait peu réaliste d'affirmer qu'il la doive à Hegel. Il y est parvenu par ses propres moyens.

Au lieu de tenter une exposition du mode de fonctionnement du système capitaliste en faisant sa genèse historique (le « développement selon le temps » de Hegel), Proudhon aura recours à une approche logique (le « développement selon le concept »). Il partira donc d'une « catégorie » qu'il considère comme centrale dans le système – la valeur – à partir de laquelle il « déduira » les autres catégories qui le définissent. Pour avoir adopté une telle approche du problème, c'est-à-dire pour avoir appliqué à l'économie politique une méthode que Hegel appliquait à la philosophie, Proudhon sera accusé d'idéalisme et d'hégélianisme par Marx. Mais il s'agit-là d'une méthode d'exposition : ni Hegel ni Proudhon ne pensent que la réalité est constituée de catégories...

La vulgate marxiste a imposé l'idée d'un Proudhon utopiste et idéaliste, théoricien d'une sorte de socialisme petit-bourgeois. Or la critique de la démarche utopiste revient constamment dans son œuvre, ainsi que le souci de dégager les lois qui régissent la société et la volonté de construire un corpus scientifique à travers l'explication économique du social. « J'affirme la réalité d'une science économique », dit-il dans le *Système des contradictions économiques*. Il ajoute cependant : « Je ne regarde pas comme science l'ensemble incohérent de théories auquel on a donné depuis à peu près cent ans le nom officiel d'économie politique, et qui, malgré l'étymologie du nom, n'est encore autre chose que le code ou la routine immémoriale de la propriété. »

« Si donc l'économie sociale est encore aujourd'hui plutôt une aspiration vers l'avenir qu'une connaissance de la réalité, il faut reconnaître aussi que les éléments de cette étude sont tous dans l'économie politique <sup>77</sup>. »

Par ces affirmations, Proudhon pose comme principe la lisibilité du système social, à cette réserve près que les instruments permettant cette lisibilité ne sont pas, selon lui, encore au point. Son projet, qui est donc d'explicitier les mécanismes du « régime propriétaire », se trouve confronté à un problème : comment procéder, quel sera le mode d'exposition des mécanismes de ce régime. Faut-il, comme le préconise alors Marx dans sa lettre à Annenkov <sup>78</sup>, « suivre le mouvement réel de l'histoire », ou trouver autre chose ?

---

<sup>77</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, p. 60.

<sup>78</sup> Pavel Annenkov (1812-1887), philologue et publiciste libéral russe qui voyageait beaucoup en Europe. Il publia la première édition critique des œuvres de

Le système capitaliste est une totalité dont les éléments fonctionnent simultanément, ce qui interdit d'en faire une description chronologique. La méthode de Proudhon consistera donc à définir un certain nombre de catégories économiques : la valeur, la division du travail, le machinisme, la concurrence, les monopoles, etc., à partir desquelles il va tenter de fournir une image, un instantané du système. Ces catégories, qui se développent selon un ordre logique, et non chronologique, sous-tendent des rapports sociaux parcourus de contradictions. Le « régime propriétaire », mettant en opposition les classes sociales, est fondé sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Le souci de Proudhon est donc moins de faire un exposé fidèle à l'observation que de proposer une exposition logique d'un système qui porte en lui des contradictions qu'aucun palliatif ne saurait surmonter. La méthode qu'il adopte dans le *Système des contradictions économiques* ne cherche pas à décrire les transformations historiques du capitalisme, de ses débuts à l'époque contemporaine (ce qui pose déjà une difficulté), mais de l'interpréter pour en révéler la logique interne. Les catégories de l'économie politique étant en inter-relation simultanément, Proudhon choisit délibérément d'écarter, sans pour autant exclure, leur dimension historique pour retenir leur simultanéité <sup>79</sup>.

L'incompréhension totale de la démarche de Proudhon apparaît clairement dans la lettre que Marx écrivit à Annenkov :

« M. Proudhon, incapable de suivre le mouvement réel de l'histoire, vous donne une phantasmagorie qui a la présomption d'être une phantasmagorie dialectique. Il ne se sent pas le besoin de vous parler des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, car son histoire se passe dans le milieu nébuleux de l'imagination et s'élève hautement au-dessus des temps et des lieux <sup>80</sup>. »

Il est reproché à Proudhon d'avoir, « par défaut de connaissances historiques », omis que les hommes, en développant leurs facultés productives, développent des rapports entre eux. Proudhon ne voit pas « que les catégories économiques ne sont que des abstractions de ces rapports réels, qu'elles ne sont des vérités que pour autant que ces rapports subsistent. Ainsi, il tombe dans l'erreur des économistes bourgeois qui voient dans ces catégories économiques des lois éternelles et non des lois historiques, qui ne sont des lois que pour un certain développement des forces productives ».

---

Pouchkine.

<sup>79</sup> Cette question est développée dans un article paru dans la revue *La Rue* (revue culturelle et littéraire d'expression anarchiste), n° 33, 2<sup>e</sup> trimestre 1983, sous le titre de « La Question économique », et sous le pseudonyme d'Eric Vilain.

<sup>80</sup> Marx, lettre à Annenkov, 28 décembre 1846.

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1846/12/kmfe18461228.htm>

Ces reproches ne sont pas justifiés, parce que le projet de Proudhon n'est pas de faire l'*histoire* du système capitaliste. Ce qui ne l'empêche pas, lorsque cela est nécessaire à sa démonstration, de souligner le caractère historique des catégories économiques qu'il développe. Ces catégories sont d'autant moins figées dans le temps qu'elles sont parcourues de contradictions qui aboutiront à l'effondrement du « régime propriétaire ». Le *Système des contradictions* économique a pour objectif de répondre au problème de l'ordonnement des catégories économiques, de « l'engendrement des concepts » :

« ...pour organiser en elle-même la production et la distribution des richesses, la société procède exactement comme la raison dans l'engendrement des concepts. D'abord elle pose un premier fait, émet une première hypothèse, la division du travail, véritable antinomie dont les résultats antagonistes se déroulent dans l'économie sociale, de la même manière que les conséquences auraient pu s'en déduire dans l'esprit en sorte que le mouvement industriel, suivant en tout la déduction des idées, se divise en un double courant, l'un d'effets utiles, l'autre de résultats subversifs, tous également nécessaires et produits légitimes de la même loi <sup>81</sup>... »

Il s'agit, dit encore Proudhon, de suivre « dans notre exposé cette méthode du développement parallèle de la réalité et de l'idée. » Mais la méthode de Proudhon n'est pas une analyse de la succession des catégories ; c'est un mode d'exposition d'un système dont tous les termes sont « nécessairement inséparables, quoique distinctes »<sup>82</sup>, donc en interaction permanente. Seule une théorie du système peut identifier ces relations.

Proudhon considère qu'il y a une loi générale d'évolution de la connaissance conduisant à la formation des sciences qui permettront d'expliquer les phénomènes sociaux. Il est possible, dit-il surtout, de constituer l'économie en science – ce qu'elle n'était pas jusqu'à présent – et il en définit la méthode. Il écrit ainsi à M. Delarageaz le 19 juillet 1843 que son ouvrage, *la Création de l'ordre*, visait à établir les « lois générales de la création, de la pensée et de l'ordre social »<sup>83</sup>. La science permettra de fournir une explication raisonnée de l'ordre social à partir d'une élaboration progressive dont Proudhon définit les étapes historiques :

– L'esprit humain s'élève vers la connaissance scientifique à partir d'une recherche sur la substance des choses – c'est le stade de la religion, qui ne

---

<sup>81</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Éditions Garnier, 1850, I, 149.

<sup>82</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, I, pp. 150 et 152. Dans d'autres éditions il est écrit que les opérations de l'esprit sont « inséparables et simultanées ».

<sup>83</sup> Correspondance, t. III, p. 388.

permet qu'une expression instinctive et symbolique, et qui ne permet pas de dépasser les divagations de la foi.

– Puis vient la recherche des causes dans un effort d'investigation qui succède à la spontanéité intuitive : c'est le stade de la philosophie, qui sombre dans les déductions stériles et les généralités ontologiques dépourvues de consistance.

– À ces deux stades succède la science, qui seule fournit une explication claire et certaine de l'ordre social, et qui permet de constituer une théorie de la société<sup>84</sup>. La méthode scientifique s'en tient aux rapports, qui seuls sont susceptibles de démonstrations<sup>85</sup>.

Déjà en 1839, Proudhon avait affirmé qu'il existait une « science sociale susceptible d'évidence, par conséquent objet de démonstration, nullement d'art ou d'autorité, c'est-à-dire d'arbitraire »<sup>86</sup>. En 1846, dans le premier chapitre du *Système des contradictions économiques*, il réaffirme « la réalité d'une science économique » : « J'affirme, d'autre part, la certitude absolue en même temps que le caractère progressif de la science économique, de toutes les sciences à mon avis la plus compréhensive, la plus pure, la mieux traduite en faits. » Cependant, si l'existence de lois économiques, si l'idée d'une science économique sont affirmées, cette science reste encore à être constituée. Il ne faut en aucun cas confondre cette science avec les doctrines économiques existantes. L'économie politique n'est pour l'instant rien d'autre que le « code de la routine immémoriale de la propriété » élaboré par les Smith, Ricardo, Malthus et J.-B. Say.

Pour les besoins de sa démonstration, Proudhon met en opposition l'économie politique et le socialisme, qui « se disputent le gouvernement du monde » :

« L'économie politique est le recueil des observations faites jusqu'à ce jour sur les phénomènes de la production et de la distribution des richesses, c'est-à-dire sur les formes les plus générales, les plus spontanées, par conséquent les plus authentiques du travail et de l'échange. Les économistes ont classé, tant bien qu'ils ont pu, ces observations ; ils ont décrit les phénomènes, constaté leurs accidents et leurs rapports ; ils ont remarqué, en plusieurs circonstances, un caractère de nécessité qui les leur a fait appeler lois ; et cet ensemble de connaissances, saisies sur les manifestations pour ainsi dire les plus naïves de la société, constitue l'économie politique<sup>87</sup>. »

---

<sup>84</sup> Voir Proudhon, *De la Création de l'ordre...*, ch. III « La Métaphysique ».

<sup>85</sup> Cf. Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, I, ch 1 « De la science économique ».

<sup>86</sup> Proudhon, *De la célébration du dimanche*, éd. Rivière, préface, p. 31.

<sup>87</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, I, p. 37.

Cette définition donne une idée du caractère encore peu élaboré de la science économique. Elle est une somme d'observations de faits, que les économistes ont classés. Elle n'est qu'une description de phénomènes. On ne saurait se limiter à cela pour élaborer une théorie du système. L'économie politique est « l'histoire naturelle des coutumes, traditions, pratiques et routines les plus apparentes et les plus universellement accréditées de l'humanité, en ce qui concerne la production et la distribution de la richesse ». On n'a là qu'une connaissance empirique.

Le socialisme, quant à lui, affirme que le système capitaliste « engendre de lui-même l'oppression, la misère et le crime » et « pousse de toutes ses forces à la refonte des mœurs et des institutions ». Il déclare que l'économie politique est « une hypothèse fausse, une sophistique inventée au profit de l'exploitation du plus grand nombre par le plus petit ». L'économie politique est « la physiologie de la richesse », elle est « la pratique organisée du vol et de la misère » au même titre que la jurisprudence est « la compilation des rubriques du brigandage légal et officiel, en un mot, de la propriété. »

« Considérées dans leurs rapports, ces deux prétendues sciences, l'économie politique et le droit, forment, au dire du socialisme, la théorie complète de l'iniquité et de la discorde <sup>88</sup> »

Mais le socialisme ne saurait être confondu avec la science car il est plus soucieux de prescrire que d'expliquer. Bien que ses représentants en appellent exclusivement à la science, « une certaine religiosité, tout à fait illibérale, et un dédain très-peu scientifique des faits, [sont] toujours le caractère le plus apparent de leurs doctrines. »

« Les socialistes modernes se réclament tous de la science une et indivisible, mais sans pouvoir se mettre d'accord ni sur le contenu, ni sur les limites, ni sur la méthode de cette science <sup>89</sup>. »

Il s'agit donc de savoir ce que peut être une science de la société. La science, dit Proudhon, est « la connaissance raisonnée et systématique de ce qui est ». Si on applique cette notion à la société, on dira que la science sociale est la connaissance raisonnée et systématique « non pas de ce qu'a été la société, ni de ce qu'elle sera, mais de ce qu'elle est dans toute sa vie, c'est-à-dire dans l'ensemble de ses manifestations successives » <sup>90</sup>.

« La science sociale doit embrasser l'ordre humanitaire, non-seulement dans telle ou telle période de sa durée, ni dans quelques-uns de ses éléments ; mais dans tous ses principes et dans l'intégralité de son existence : comme si l'évolution sociale, épanchée dans le temps et

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, I, 38.

<sup>89</sup> *Ibid.*, I, 43.

<sup>90</sup> *Ibid.*, I, 74.

l'espace, se trouvait tout à coup ramassée et fixée sur un tableau qui, montrant la série des âges et la suite des phénomènes, en découvrirait l'enchaînement et l'unité. Telle doit être la science de toute réalité vivante et progressive ; telle est incontestablement la science sociale<sup>91</sup>. »

Il y a une séparation nette entre l'économie politique et le socialisme. L'économie politique, science « bourgeoise », repose sur le principe de la propriété. Le socialisme propose un principe alternatif, celui de l'association. Le socialisme entend recréer de fond en comble l'économie sociale et constituer un droit nouveau, une politique nouvelle, des institutions et des mœurs diamétralement opposées aux formes anciennes. « Ainsi la ligne de démarcation entre le socialisme et l'économie politique est tranchée, et l'hostilité flagrante. L'économie politique incline à la consécration de l'égoïsme ; le socialisme penche vers l'exaltation de la communauté » – ce qui, dans l'esprit de Proudhon, n'est pas mieux.

Il existe un déterminisme sociologique qui fait que les actions des hommes ne sont pas le simple résultat du hasard, mais le produit de leur milieu social. Le comportement des hommes, individuel et collectif, est « une chose positive, réelle, non de fantaisie par conséquent, elle est soumise à des lois et peut être l'objet d'une science »<sup>92</sup>. Comme Marx plus tard, Proudhon affirme donc l'existence d'un déterminisme social analogue à celui qui régit les phénomènes naturels : l'économie est envisagée comme le type même de la science exacte et positive.

« L'économie politique est la science de la production et de la distribution des richesses. Or, l'objet d'une science étant donné, le champ d'observation, la méthode, et la circonscription de cette science doivent naturellement s'en déduire<sup>93</sup>. »

La source de toute richesse est le travail – en cela Proudhon ne s'éloigne pas d'Adam Smith, mais ce qui l'intéresse est le travail envisagé d'un point de vue général, à travers la recherche des lois de production et d'organisation communes à toutes les activités. « Tout ce qui est travail, fonction utile, est matière d'économie politique. L'économie politique embrasse donc dans sa sphère le Gouvernement aussi bien que le commerce et l'industrie »<sup>94</sup>. L'économique et le politique ne sont par conséquent pas dissociables.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, I, 44.

<sup>92</sup> Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, éd. Rivière Ire étude, T. I, p. 296.

<sup>93</sup> Proudhon, *De la Création de l'ordre dans l'humanité*, éd. Rivière, ch. IV, p. 292.

<sup>94</sup> *Ibid.*

Reste à élaborer cette science. La science sociale doit reposer sur l'observation, ses lois ne doivent pas être inventées mais découvertes. « De même que les sciences physiques ne se peuvent construire a priori sur des notions pures, mais requièrent l'observation des faits ; de même la science de la justice et des mœurs ne peut sortir d'une déduction dialectique de notions : il faut la dégager de la phénoménalité que ces notions engendrent, comme toute loi physique se dégage de la série des phénomènes qui l'expriment. » Proudhon ne cherche pas « les formules du droit dans les sondages fantastiques d'une psychologie illusoire », il les demande « aux manifestations positives de l'humanité »<sup>95</sup>. Ce n'est donc en aucun cas une démarche utopique.

Précisément, dans le *Système des contradictions économiques*, Proudhon peste sans cesse contre les utopistes : « Ne serait-ce point que les utopistes trouvent plus aisé de discourir sur ces grands mots que d'étudier sérieusement les manifestations sociales ? » ; « Le socialisme, en désertant la critique pour se livrer à la déclamation et à l'utopie, en se mêlant aux intrigues politiques et religieuses, a trahi sa mission et méconnu le caractère du siècle ». Proudhon s'en prend aux projets de société qui ne sont que des constructions intellectuelles ; « ...utopie, c'est-à-dire non-lieu, chimère... » ; « ...le socialisme retombe de la critique dans l'utopie ». Proudhon reproche, on le verra, à l'économie de n'avoir pas su se dégager de la masse des faits observés pour en dégager les lois. La simple observation est donc insuffisante ; les faits observés doivent être analysés, passés au crible de la raison :

« C'est cette nécessité de discipline pour la raison que j'ai cru inaugurer le premier sous le nom de théorie ou dialectique sérieuse et dont Hegel a déjà donné une constitution particulière<sup>96</sup>. »

Parcourant ce débat se trouve donc la question de la référence qui est faite par Proudhon, pendant un temps, à la méthode hégélienne, puis le rejet de cette méthode. Marx lui-même, qui avait rejeté Hegel pour Feuerbach, revint – dit-il – à Hegel. Ce sont en tout cas les explications qu'il donne sur la méthode du *Capital* : il s'agissait, pensons-nous, d'un véritable enjeu politique à ses yeux, car il était soucieux de présenter son œuvre comme une production de la philosophie allemande. La voie lui fut ouverte, déclara-t-il, par la relecture fortuite de la *Logique* de Hegel, dans un exemplaire qui, pour la petite histoire, avait appartenu à... Bakounine ! Marxisme et anarchisme semblent donc étroitement imbriqués, sinon dans leurs conclusions politiques, du moins dans la genèse de leur théorie et dans leur démarche méthodologique<sup>97</sup>.

---

95 Proudhon, De la justice dans la Révolution et dans l'Église, Garnier, T. I, p. 43.

96 Proudhon, Lettre à Bergmann, 19 janvier 1845, Correspondance T. II, p. 175.

97 Pierre Ansart aborde avec une approche sociologique la pensée de Proudhon

## II. – Proudhon et la science économique

Marx passe sous silence qu'il a tenté sans succès de faire éditer la partie polémique de *l'Idéologie allemande*, délaissant la partie systématique. *L'Idéologie allemande* était une sorte de brouillon dans lequel les deux compères s'étaient essayés à conceptualiser leur vision matérialiste de l'histoire<sup>98</sup>. Cela apparaît avec beaucoup de clarté dans une lettre que Marx écrivit à Pavel Annenkov le 28 décembre 1846, qui constitue une sorte de résumé de ses positions et une esquisse des critiques qu'il développera contre Proudhon dans *Misère de la philosophie*. Cette lettre révèle l'incompréhension totale de Marx envers la démarche de Proudhon, accusé d'être « incapable de suivre le mouvement réel de l'histoire » et d'être, « de la tête aux pieds, philosophe, économiste de la petite bourgeoisie »<sup>99</sup>, ce qui tranche singulièrement avec les affirmations de la *Sainte Famille*, où le livre de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété ?* était qualifié de « manifeste scientifique du prolétariat français ». Désormais, Proudhon est « l'interprète scientifique de la petite bourgeoisie française

Il est vrai que Marx avait tendance à traiter de « bourgeois » toute personne qui n'était pas d'accord avec lui. Le ton qu'il emploie avec Proudhon ne doit donc pas être interprété comme un traitement de faveur. Ainsi, Arnold Ruge se plaint que « Marx est porté à tous les excès ; il m'insulte partout dans tous les termes (...) il me harcèle en me traitant de "libraire" et de "bourgeois"«... Ruge ne trouve aucune explication à ce comportement sinon, dit-il, « dans la haine et la démence de mon adversaire »<sup>100</sup>. Karl Schuz disait : « c'était de bourgeois qu'il traitait toute personne qui se permettait de le contredire »<sup>101</sup>.

Or, Marx a plusieurs raisons d'être fortement contrarié. Tout d'abord, il a consacré une soixantaine de pages dans la *Sainte Famille* à défendre Proudhon, lequel pourtant ne cache pas ses divergences avec lui ; Proudhon a esquivé une proposition de collaboration et lui a infligé une leçon de

---

et de Marx dans des ouvrages qui sont aujourd'hui incontournables, en particulier *Marx et l'anarchisme* (Presses universitaires de France, 1969). Dans cet ouvrage, il établit un lien entre l'œuvre de ces deux auteurs et celle de Saint-Simon.

<sup>98</sup> Dans la genèse du marxisme vue par les marxistes, les attaques contre Stirner contenues dans *l'Idéologie allemande* ne sont considérées que comme « des chapitres circonstanciels qui ont perdu une partie de leur intérêt » (Jean Bruhat, *Marx/Engels*, UGE Paris 1971 p. 107). Une telle attitude ne rend pas justice à ceux qui prétendent appliquer une « méthode scientifique »...

<sup>99</sup> Lettres sur *le Capital*, éditions sociales, p. 36.

<sup>100</sup> Cité par F. Raddatz, Karl Marx, une biographie politique, Fayard.

<sup>101</sup> Cité par D. Halévy, *La jeunesse de Proudhon*, Stock.

morale ; il lui a coupé l’herbe sous les pieds en écrivant le *Système des contradictions*. Autant dire trois crimes capitaux.

Après la parution de *Misère de la philosophie*, réponse polémique de Marx au *Système des contradictions économiques*, Proudhon ne citera plus jamais Marx. Quant à ses Carnets, qui n’étaient pas destinés à être publiés, c’est une autre affaire. Il le traitera de « ténia du socialisme ». Les Carnets de Proudhon indiquent qu’il songea à répondre, mais il n’en fit rien. Plusieurs hypothèses ont été envisagées :

– Répondre à Marx aurait permis de faire connaître ce dernier au grand public.

– Proudhon finit par reconnaître que les critiques formulées par Marx, ou du moins certaines d’entre elles, étaient fondées et ne voulait pas le reconnaître publiquement.

– La révolution de Février 1848 accapara Proudhon, qui avait dès lors d’autres adversaires autrement plus dangereux que Marx.

Cependant, l’explication se trouve peut-être dans la réponse que fit Proudhon à la critique de Léon Walras, dix ans plus tard, dans *De la justice dans la Révolution et dans l’Église* (1858) :

« Je ne m’étendrai pas davantage sur la réfutation que M. Walras se flatte d’avoir faite de mes doctrines. Voilà vingt ans qu’on me réfute, et je suis toujours là. Pour qu’une réfutation mérite réponse, il faut que celui qui réfute ait d’abord compris l’ouvrage qu’il réfute, ensuite qu’il connaisse ce dont il est question dans ledit ouvrage<sup>102</sup>. »

Or précisément, au-delà des questions de forme ou de formulation, il est possible que Marx, sur le moment, ne comprit pas du tout l’objectif poursuivi par Proudhon dans le *Système des contradictions* et qu’il saisit encore moins la portée de la méthode qu’il adopta. On sait que Proudhon ne lut même pas le *Manifeste communiste*. Marx, au contraire, se tint constamment au courant des écrits de son adversaire. Sa correspondance le mentionne sans cesse, ainsi que ses ouvrages politiques. Quelques jours après la mort de Proudhon, le 5 janvier 1865, Marx continue de l’attaquer dans un article nécrologique. Mais, significativement, son nom fut retiré de la seconde édition du *Capital*.

---

102 Édition Rivière, T. II, p. 150. On songe à une réponse presque identique de Noam Chomsky à propos d’un commentaire que fit un certain Paul Thibaud sur un de ses livres. Chomsky déclara qu’« une discussion rationnelle suppose que l’on fasse au moins un effort pour distinguer le vrai du faux. La lettre de Thibaud montre très clairement qu’il ne partage pas ce présupposé. Il est donc inutile de faire semblant d’engager un débat rationnel avec lui. » À propos d’une autre affaire, il déclara également : « dans certains milieux intellectuels français, les principes fondamentaux de toute discussion – à savoir, un respect minimum des faits et de la logique – ont été pratiquement abandonnés ».

## L'« échafaudage » de Proudhon

### La valeur, fondement de la justice

En abordant la question de la valeur, la première catégorie traitée par Proudhon, celle qui est le fondement de l'échafaudage du système capitaliste, notre intention n'est pas de comparer point par point les théories de Proudhon et de Marx ni d'analyser dans le détail le bien-fondé de ces théories. Il ne s'agit pas de savoir si la théorie de la valeur de Proudhon est plus juste ou pertinente que celle de Marx, ni d'en donner une définition qui prétendrait clore le débat. Une telle approche présenterait d'autant moins d'intérêt que la question de la valeur, qui a fait l'objet d'innombrables débats, est encore aujourd'hui loin d'être close. Une nombreuse littérature existe sur ce problème et il ne s'agit pas d'apporter une pierre de plus à l'édifice. L'objet de ce travail est d'examiner les méthodes d'approches respectives des deux auteurs et le rôle que joue la question de la valeur dans leurs théories, non d'évaluer leur validité respective. Dans *Marx, lecteur de Proudhon*<sup>103</sup>, Thierry Menuelle estime qu'il faut analyser les positions du *Système des contradictions économiques* (1846) en relation avec celles du *Capital* (1867). Il a, nous semble-t-il, parfaitement raison, à condition cependant de garder à l'esprit que l'ouvrage de Marx est antérieur de vingt ans de celui de Proudhon et que leur mise en relation ne peut être faite qu'en tenant compte de ce fait, afin de définir ce que le second ouvrage apporte de plus par rapport au premier en termes de connaissance de la genèse de la théorie économique du socialisme.

Il est évident que *le Capital*, dont le Livre I fut publié en 1867, apporte des éléments de connaissance supérieurs à ce qui est contenu dans le livre que Proudhon écrit en 1846 : cela est d'autant plus vrai que les libertaires Carlo Cafiero et James Guillaume prirent la peine de rédiger un « Abrégé » du *Capital* à l'usage des ouvriers de leur temps. Ils ne songèrent pas à faire un « Abrégé » du *Système des contradictions*.

Comparer le *Système des contradictions* et *l'Idéologie allemande* permet de constater quelle était, *au même moment*, la même année, l'état de la réflexion des deux auteurs respectifs. On constate alors, concernant Marx, que deux tiers du livre sont consacrés à de la polémique et que le premier tiers contient des développements certes intellectuellement attirants mais souvent fondés sur des erreurs historiques.

*Misère de la philosophie*, en revanche, peut et doit être analysé en relation avec le *Système des contradictions* de Proudhon, puisqu'il en est une réponse... La connaissance procède par bonds et par approximations successives. Mais il convient également de préciser que *Misère de la philosophie* est un ouvrage polémique qui contient trop de mauvaise foi pour être pris sérieusement<sup>104</sup>. Enfin, malgré les opinions péremptoires de

---

103 Thierry Menuelle, *Marx, lecteur de Proudhon*, Cahiers de la société Proudhon, École des Hautes études en sciences sociales, 1993.

104 Les éditions 10/18 (Union générale d'éditions) publièrent un ouvrage dans

Marx contenues dans cet ouvrage, il y manque la principale innovation de Marx, qu'on ne retrouvera que vingt ans plus tard dans *le Capital* : la distinction entre *travail* et *force de travail*. Cette distinction, qui échappe à Proudhon, est essentielle pour comprendre les mécanismes du système capitaliste : elle ne se trouve ni dans *l'Idéologie allemande* ni dans *Misère de la philosophie*. Engels lui-même le fait d'ailleurs remarquer dans l'introduction qu'il écrit en 1884 pour la première édition allemande de *Misère de la philosophie* :

« Il est à peine nécessaire de faire remarquer que dans cet ouvrage la langue ne coïncide pas avec celle du *Capital*. Il y est encore parlé du travail comme marchandise, d'achat et de vente de travail au lieu de force de travail. »

La formulation d'Engels est admirable de mauvaise foi. Il laisse entendre qu'il ne s'agit-là que d'une question de langage entre *Misère de la philosophie* et *le Capital*, et que les deux ouvrages ont donc une continuité théorique, alors qu'il s'agit bien d'une différence de concepts.

En conclusion sur ce propos, l'approche de T. Menuelle peut être admise à deux conditions :

1. Ne pas oublier que vingt ans séparent la publication du *Système des contradictions* et du *Capital* et que les analyses du second ont bénéficié par conséquent d'une maturation dont n'a pas pu profiter le premier ;

2. Le *Système des contradictions économiques* a introduit une innovation méthodologique – en d'autres termes, Proudhon a « essuyé les plâtres » – dont *le Capital* a bénéficié et les deux ouvrages ne peuvent pas être abordés avec le même regard. Dans une large mesure on peut donc dire que Marx reprend le travail là où Proudhon l'avait laissé.

Si la théorie proudhonienne de la valeur, élaborée dans *la Création de l'ordre* et achevée dans *Système des contradictions économiques*, peut être considérée comme une théorie encore embryonnaire qui justifiera en partie les critiques qu'en ont faites Marx et Léon Walras, elle annonce cependant les débats les plus contemporains sur la question en faisant intervenir le coût de production et l'utilité dans sa détermination.

Dans *la Création de l'ordre*, Proudhon semble vouloir suivre Condillac en expliquant la valeur des biens par l'utilité seule : « La valeur a pour base l'utilité du produit », dit-il. Mais il précise plus loin que « la valeur des choses se compose de deux éléments : l'utilité du produit, la quantité de travail dépensée dans la production<sup>105</sup>. » Proudhon ne rompt pas avec la

---

lequel sont rassemblés le *Système des contradictions économiques* de Proudhon et la réponse qu'en fit Marx. Malheureusement le texte de Proudhon est considérablement tronqué, mais à des endroits sélectionnés de manière à systématiquement dévaluer l'ouvrage.

<sup>105</sup> Dans ce même ouvrage, Proudhon conteste l'idée d'Adam Smith selon lequel

tradition de l'économie politique classique qui accorde à la théorie de la valeur une place primordiale. « L'idée fondamentale, la catégorie dominante de l'économie politique est la valeur », dit-il dans le *Système des contradictions économiques*. Si dans un premier temps la distinction entre valeur d'utilité et valeur d'échange ne paraissait pas acceptable à Proudhon, il redresse la barre dans le *Système des contradictions économiques*. « La valeur est la pierre angulaire de l'édifice économique » ; elle « présente deux faces : l'une, que les économistes appellent valeur d'usage, ou valeur en soi ; l'autre, valeur en échange, ou d'opinion. »

« La capacité qu'ont tous les produits, soit naturels soit industriels, de servir à la subsistance de l'homme se nomme particulièrement valeur d'utilité ; la capacité qu'ils ont de se donner l'un pour l'autre, valeur en échange <sup>106</sup>. »

Cette distinction, dit Proudhon, « est donnée par les faits et n'a rien d'arbitraire ». La valeur d'échange est certes un reflet de la valeur d'usage, cette dernière constituant la notion fondamentale : les produits ne peuvent s'échanger que s'ils ont une utilité, une capacité à satisfaire les besoins. Mais il reste que dans une société fondée sur la division du travail, la capacité des produits à pouvoir être échangés joue également sur leur valeur : sans échange, la valeur des produits s'effondre. C'est la contradiction fondamentale de la valeur soulignée par Proudhon. Marx suivra la même voie : les marchandises, dit-il « ne peuvent donc entrer dans la circulation qu'autant qu'elles se présentent sous une double forme, leur forme de nature et leur forme de valeur » <sup>107</sup>.

Le travail humain est effectué en vue d'une production qui a une utilité, qui satisfait un besoin : « Le produit, une fois achevé et reconnu propre à satisfaire le besoin qui en a provoqué la création, a nom valeur. La valeur a pour base l'utilité du produit », dit Proudhon. « L'utilité fonde la valeur ; le travail en fixe le rapport ; le prix est l'expression qui, sauf les aberrations que nous aurons à étudier, traduit ce rapport » <sup>108</sup>.

Le système capitaliste ne permet pas de résoudre avec précision le problème de la valeur, car quantité d'éléments perturbants en faussent la mesure. Or, c'est là une question primordiale : « ...en quoi consiste la corrélation de valeur utile à valeur en échange ; que faut-il entendre par valeur constituée, et par quelle péripétie s'opère cette constitution : c'est l'objet et la fin de l'économie politique. » Définir ce qu'est la valeur « est

---

la notion de service productif se limite aux services créateurs de biens matériels. Pour Proudhon, est productive toute activité répondant à la satisfaction d'un besoin.

<sup>106</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, I, p. 67.

<sup>107</sup> Marx, *Le Capital*, La Pléiade, Économie, I, p. 576.

<sup>108</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, I, p. 89.

l'objet et la fin de l'économie politique ». « La valeur (...) indique un rapport essentiellement social ; et c'est même uniquement par l'échange (...) que nous avons acquis la notion d'utilité. » « L'utilité est la condition nécessaire de l'échange ; mais ôtez l'échange, et l'utilité devient nulle : ces deux termes sont indissolublement liés. »

Résumons : la valeur est un rapport social fondé sur l'utilité ; c'est le travail qui fixe ce rapport. Le prix est l'expression qui traduit ce rapport. Tandis que Marx a tendance à ne considérer que la valeur d'échange, Proudhon met l'accent sur la contradiction entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. Cette contradiction apparaît sur le terrain du marché. La question que se pose Proudhon est : pourquoi les prix sont-ils réglés par l'offre et la demande, et non par la valeur ? C'est une question essentielle qui déterminera tout le débat sur la construction du socialisme, ce que peu d'auteurs ont souligné. En effet, une société libérée de l'exploitation de l'homme par l'homme et du salariat ne sera pas une société d'où la valeur aura disparu mais une société dans laquelle la définition de la valeur aura atteint une précision maximale. Cette question parcourt tout le *Système des contradictions économiques*. D'une certaine manière, on peut dire que l'échec du « socialisme réel » résulte de l'incapacité des régimes qui s'en faisaient les promoteurs à résoudre le problème de la valeur.

Pour qu'il puisse y avoir échange, une condition est nécessaire : la division du travail. Si on vivait dans une société où chacun produit de quoi subvenir à ses propres besoins, il n'y aurait pas d'échanges. C'est ce que Proudhon exprime de façon imagée :

« Puis donc que parmi les objets dont j'ai besoin, un très-grand nombre ne se trouve dans la nature qu'en une quantité médiocre, ou même ne se trouve pas du tout, je suis forcé d'aider à la production de ce qui me manque ; et comme je ne puis mettre la main à tant de choses, je proposerai à d'autres hommes, mes collaborateurs dans des fonctions diverses, de me céder une partie de leurs produits en échange du mien. J'aurai donc par devers moi, de mon produit particulier, toujours plus que je ne consomme ; de même que mes pairs auront par devers eux, de leurs produits respectifs, plus qu'ils n'usent. Cette convention tacite s'accomplit par le commerce. À cette occasion, nous ferons observer que la succession logique des deux espèces de valeur apparaît bien mieux encore dans l'histoire que dans la théorie, les hommes ayant passé des milliers d'années à se disputer les biens naturels, c'est ce qu'on appelle la communauté primitive, avant que leur industrie eût donné lieu à aucun échange<sup>109</sup>. »

---

109 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, I, pp. 60-61.

Jusqu'à ce point de l'exposé, il n'y a rien de bien original, Proudhon le reconnaît : « Les économistes, dit-il, ont très-bien fait ressortir le double caractère de la valeur ». Là où commence sa critique, précise-t-il, c'est que les économistes n'ont pas rendu avec la même netteté la nature contradictoire de la valeur, qui réside dans le conflit entre la productivité et la rentabilité. En effet, nous sommes d'autant plus riches que nous produisons et échangeons davantage ; nous sommes donc tentés de produire le plus possible de valeur utile, afin d'augmenter d'autant ses échanges, et partant ses jouissances. Or, « l'effet inévitable de la multiplication des valeurs est de les avilir : plus une marchandise abonde, plus elle perd à l'échange et se déprécie commercialement » ; autrement dit, la surproduction fait baisser les prix. On peut comparer avec *le Capital* : « à une masse croissante de la richesse matérielle peut correspondre un décroissement simultané de sa valeur. Ce mouvement contradictoire provient du double caractère du travail »<sup>110</sup>. Il y a donc une relation directe de causalité entre la valeur et le travail nécessaire à la production. Le travail s'impose comme source et mesure de la valeur dans le processus d'industrialisation des biens socialement nécessaires, ce qu'exprime Proudhon en disant que « la valeur utile et la valeur échangeable restent donc fatalement enchaînées l'une à l'autre, bien que par leur nature elles tendent continuellement à s'exclure »<sup>111</sup>.

Si le travail est la mesure scientifique de la valeur, son fondement reste l'utilité. Mais le système capitaliste ne peut jamais parvenir à une définition exacte de la valeur, que Proudhon désigne sous le terme de « valeur synthétique », ou valeur constituée. Jean Bancal expose parfaitement cette difficulté dans *Proudhon et l'autogestion* :

« Par suite des défauts d'organisation, des structures aberrantes, des institutions juridiques spoliatrices, de comptabilisations erronées ou inexistantes, cette valeur oscille en fait, arbitrairement au gré d'une offre et d'une demande qui, loin de traduire la confrontation objective d'une valeur d'usage (basée sur les besoins réels des consommateurs) et d'une valeur d'échange (basée sur les coûts réels en travail), deviennent des “divinités capricieuses”, qui masquent l'ignorance, la fraude et l'imprécision<sup>112</sup>. »

---

110 Marx, *Introduction générale...*, Pléiade, Œuvres, Économie I, p. 576.

111 Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, I, p. 65.

112 Jean Bancal, *Proudhon et l'autogestion*, Paris, Éditions du groupe Fresnes Antony de la Fédération anarchiste, 1980, p.45. Parlant cette fois de la fixation de la valeur d'échange, J. Bancal écrit par ailleurs dans *Proudhon, pluralisme et autogestion* : « Par suite “des défauts de la concurrence, du monopole, de l'industrie divergente et morcelée, en un mot du défaut d'organisation”, dans la pratique cette fixation est *arbitraire*. Elle oscille au gré de l'offre et de la demande et celles-ci, loin de traduire fidèlement la rareté et l'utilité, sont faussées par des

L'économie politique du système capitaliste tend, selon les termes de Proudhon, à « éterniser les anomalies de la valeur ».

« Partout où le travail n'a point été socialisé, c'est-à-dire partout où la valeur ne s'est pas déterminée synthétiquement, il y a perturbation et déloyauté dans les échanges, guerre de ruses et d'embuscades, empêchement à la production, à la circulation et à la consommation, labeur improductif, absence de garanties, spoliation, insolidarité, indigence et luxe, mais en même temps effort du génie social pour conquérir la justice, et tendance constante vers l'association et l'ordre. L'économie politique n'est autre chose que l'histoire de cette grande lutte<sup>113</sup>. »

Bien que Proudhon déclare qu'il entend se limiter aux faits, il est animé d'une nette intention normative, en ce sens qu'il tente de montrer quel pourrait être la fonction de l'économie politique dans la définition des fondements d'une société répondant à l'ordre et à la justice. La valeur subit des oscillations permanentes consécutives aux variations de l'offre et de la demande. On est ici au cœur de l'économie politique « bourgeoise ». Le bien-être de la société dépend de la quantité de produits disponibles, de leur variété et de leur proportion. Il s'agit donc, à chaque instant, de réaliser cet objectif de façon à assurer la satisfaction du plus grand monde. Tous les manuels d'économie définissent l'offre et la demande, c'est-à-dire le marché, comme le seul moyen de déterminer les besoins des agents économiques – individus ou sociétés. Les systèmes économiques relevant du « socialisme réel » ont tenté de régler ce problème à travers la définition des besoins par l'État. On sait que cela a été un échec.

Dans le système capitaliste, les variations de l'offre et de la demande sont moins l'expression des variations des besoins (ce que Proudhon appelle l'utilité) que de l'anarchie économique inhérente au régime propriétaire, de la concurrence, du monopole, de « l'industrie divergente et morcelée, en un mot du défaut d'organisation »<sup>114</sup>. Proudhon pense que c'est par la socialisation du travail qu'on peut comprendre « comment, par une série d'oscillations entre l'offre et la demande, la valeur de chaque produit tend constamment à se mettre de niveau avec le prix de revient et avec les

---

«perturbations économiques». “Les caprices de la mode”, “les insuffisances de la consommation”, d'une part – “les fraudes commerciales”, la déloyauté dans les échanges”, “les empêchements à la production et à la circulation”, “les points d'étranglement”, “les labeurs improductifs” d'autre part – faussent tout le jeu des mécanismes économiques. » (Aubier-Montaigne, T. I, p. 41).

113 Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, pp. 102-103.

114 Proudhon, *Troisième mémoire sur la propriété* (Avertissement aux propriétaires), Éditions TOPS/Trinquier, p. 157.

besoins de la consommation, et par conséquent à s'établir d'une manière fixe et positive »<sup>115</sup>.

Dans *l'Avertissement aux propriétaires*, Proudhon a recours à une de ses astuces argumentatives habituelles, la parabole. Il prend le cas d'un homme qui est propriétaire d'un arbre sauvage et d'un autre, propriétaire d'un arbre portant des fruits. Si on mesure la valeur d'un arbre au travail nécessaire pour le couper, les deux hommes sont possesseurs de la même richesse. « C'est là cependant une absurdité », dit Proudhon. Le travail n'est pas la mesure de la valeur d'usage, mais de la valeur d'échange.

C'est par la socialisation de la production que le travail devient social. « Là où il n'y a pas de société, il n'y a pas d'économie »<sup>116</sup>. Contestant l'affirmation des économistes selon lesquels le capital est la matière de la richesse, Proudhon affirme au contraire que « c'est le travail, le travail seul, qui crée successivement chaque utilité donnée à ces matières, et qui conséquemment les transforme en capitaux et en richesses. Le capital est du travail, c'est-à-dire de l'intelligence et de la vie réalisées »<sup>117</sup>. Marx n'exprimera pas autre chose en disant que la valeur d'échange est purement « créée » par le travail et que le capital n'est que du travail « cristallisé ».

Mais comment définir la quantité, la variété des produits ? D'après le temps de travail nécessaire pour les obtenir, dit Proudhon. L'utilité est le fondement de la valeur, mais le travail en est la mesure. La valeur relative des produits est constituée par le temps de travail nécessaire pour les obtenir ; le prix n'étant que l'expression monétaire de cette valeur relative.

Tant que le travail n'aura pas été réellement socialisé et que la définition de la valeur n'aura pas été constituée, l'économie politique sera « la théorie du malheur et l'organisation de la misère ». « Il importe donc de reprendre l'étude des faits et des routines économiques, d'en dégager l'esprit et d'en formuler la philosophie. Sans cela, nulle intelligence de la marche des sociétés ne peut être acquise, nulle réforme essayée »<sup>118</sup>. Il s'agit en somme de trouver les bases théoriques d'une société organisée, fondée sur l'association, et qui ne sera ni le libéralisme ni l'étatisme. Jusqu'à présent, le socialisme a commis l'erreur de « perpétuer la rêverie religieuse en se lançant dans un avenir fantastique au lieu de saisir la réalité qui l'écrase ». Ce n'est pas ainsi que Proudhon conçoit « la science économique, la véritable science sociale » ; il se refuse à répondre par des *a priori* aux redoutables problèmes de l'organisation sociale et de la répartition des richesses : « J'interrogerai l'économie politique comme la dépositaire des

---

115 Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, p. 102.

116 Proudhon, *Troisième mémoire sur la propriété* (Avertissement aux propriétaires), Éditions TOPS/Trinquier, p. 157.

117 Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, p. 101.

118 *Ibid.*, p. 103.

pensées secrètes de l'humanité ; je ferai parler les faits selon l'ordre de leur génération ». Le marché est un élément de la constitution de la valeur : l'antinomie offre-demande et l'antinomie valeur d'échange-valeur d'usage doivent être mises en relation. « l'utilité fait naître l'offre et la demande, et celles-ci à leur tour, variant perpétuellement, produisent toutes les oscillations de la valeur »<sup>119</sup>.

## **Division du travail**

Dans la société capitaliste, on ne produit presque plus pour consommer soi-même. La majeure partie de la production est composée de marchandises destinées à être échangées sur le marché. Une société qui ne produit que des valeurs d'usage, c'est-à-dire qui ne produit que des biens pour la consommation immédiate des producteurs, reste une société très pauvre, car elle ne dispose que d'une gamme très limitée de produits. C'est seulement lorsque la productivité du travail s'accroît, lorsqu'une grande quantité de produits est offerte sur le marché, que la richesse sociale s'accroît : c'est-à-dire lorsqu'il y a division du travail. « Tous les hommes sont égaux dans la communauté primitive, égaux par leur nudité et leur ignorance. » Cette remarque met à leur place les utopistes qui veulent opérer un retour en arrière.

Tout d'abord, il se crée une division sociale du travail : les membres de différentes professions spécialisées échangent les produits dont ils ont besoin. Chaque artisan fabrique intégralement son produit. Mais un tel système ne permet pas la création d'un très gros surplus. Ce n'est qu'avec la division technique du travail qu'apparaîtront de gros surplus et que pourra se développer vraiment le capitalisme industriel.

« Depuis que l'outillage a été si admirablement perfectionné, un mécanicien n'est plus qu'un homme qui sait donner un coup de lime ou présenter une pièce au rabot<sup>120</sup>. »

C'est la division du travail qui permet un accroissement prodigieux de la production. Mais en même temps, elle est une cause de misère accrue. « La division, hors de laquelle point de progrès, point de richesse, point d'égalité, subalternise l'ouvrier, rend l'intelligence inutile, la richesse nuisible, et l'égalité impossible<sup>121</sup>. » Elle porte en elle ses propres contradictions, elle conduit à la prolongation de la journée de travail, à la baisse du salaire, à la dépréciation du travail, à l'accroissement du rythme de travail. Car les capitalistes se trouvent en situation forte : le nombre des chômeurs met ces derniers en concurrence les uns avec les autres. Or, comme pour faire un travail parcellaire, il n'est besoin d'aucune spécialisation, l'employeur peut

---

<sup>119</sup> Proudhon, *Troisième mémoire sur la propriété* (Avertissement aux propriétaires). Éditions TOPS/Trinquier, p. 157.

<sup>120</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, I, p. 112.

<sup>121</sup> *Ibid.*, I, p. 117.

imposer ses conditions. Telle est la conséquence de la dépréciation de la valeur du travail.

« Un homme a remarqué qu'en divisant la production en ses diverses parties, et les faisant chacune exécuter par un ouvrier à part, il obtiendrait une multiplication de force dont le produit serait de beaucoup supérieur à la somme de travail que donne le même nombre d'ouvriers lorsque le travail n'est pas divisé. Saisissant le fil de cette idée, il se dit qu'en formant un groupe permanent de travailleurs assortis pour l'objet spécial qu'il se propose, il obtiendra une production plus abondante et à moins de frais <sup>122</sup> »

Il ne s'agit pas de prendre cette affirmation à la lettre. La division du travail n'est évidemment pas apparue parce qu'« un homme a remarqué que... » : Proudhon décrit un processus social et, pour l'exprimer, il propose une parabole. Le producteur se trouve exclu de la propriété des moyens de production : c'est de cette constatation que part toute analyse du capitalisme, de l'appropriation des moyens de production entre les mains d'une classe privilégiée, à laquelle correspond, dans une économie fondée sur la division du travail, l'appropriation du produit du travail collectif. Le travail collectif, en effet, ne correspond pas à la somme des travaux individuels. Le capitalisme entretient cette illusion : lorsqu'il rétribue la journée de travail de 200 ouvriers, il paie une journée à chacun et verse la même somme que s'il rétribuait le même ouvrier pendant 200 jours. Le salaire est individualisé. En réalité, le produit de l'effort des 200 ouvriers œuvrant selon le principe de la division du travail est infiniment plus grand que celui fourni par un seul ouvrier travaillant individuellement pendant 200 jours. Autrement dit, la force collective d'un ensemble donné d'ouvriers produit un travail d'une valeur beaucoup plus grande que celle que produiraient le même nombre d'ouvriers travaillant séparément. C'est l'appropriation par le patron de la valeur de ce travail collectif qui définit l'exploitation, ce que Proudhon appelle l'« erreur de compte ». Car le résultat de la force collective, le capitaliste ne le rétribue pas : il ne paie aux ouvriers que ce qui est strictement nécessaire à leur entretien. Le reste, il se l'attribue.

## **Le machinisme**

La machine et la technique jouent un rôle déterminant dans l'élaboration de la théorie socialiste aussi bien chez Proudhon que chez Marx. En effet, la technologie constitue un des fondements de la détermination des modes de production. On connaît cette fameuse phrase de Marx tirée de *Misère de la philosophie* :

« Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les

---

122 *Ibid.*, I, p. 173.

hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel<sup>123</sup>. »

Ce passage de Marx constitue une des références les plus utilisées dans les cours de formation marxiste pour illustrer « l'invention » du matérialisme historique, qui stipule un rapport de correspondance entre les instruments utilisés dans la production et les rapports que les hommes établissent entre eux à travers ces instruments.

Georges Sorel fait remarquer dans l'Introduction qu'il a écrite en 1910 au *Karl Marx* d'Arturo Labriola (traduction Édouard Berth) que les lacunes évidentes de Marx, voire les simplismes de ses affirmations, ne doivent pas cacher l'idée générale qui l'animait, c'est-à-dire la recherche d'une cohérence dans l'évolution des sociétés afin de pouvoir déterminer les conditions générales de l'avènement du communisme. C'est ce qu'exprime Marx dans le *Capital* :

« Ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique que la manière de fabriquer, les moyens de travail par lesquels on fabrique. Les moyens de travail mesurent le degré du développement du travailleur, et indiquent les rapports sociaux dans lesquels il travaille<sup>124</sup>. »

Le rapport de l'homme à la machine et, d'une façon plus générale, à la production, apparaît donc comme un rapport social. Selon Proudhon, la théorie économique classique, pour n'avoir pas compris cela, n'offre que des « rudiments », et c'est pour cela, dit-il encore dans le *Système des contradictions économiques*, que « nous la voyons stationner depuis un demi-siècle »<sup>125</sup>. Proudhon va donc s'efforcer de déterminer en quoi le machinisme introduit dans les rapports de production capitalistes des éléments nouveaux, et surtout, les contradictions spécifiques que ce phénomène apporte.

La division du travail n'a pu être introduite à grande échelle dans l'économie que par le développement du machinisme. « La machine, dit Proudhon, est le symbole de la liberté humaine, l'insigne de notre domination sur la nature. » La machine permet de rationaliser le travail, d'augmenter la production en économisant le temps. Elle permet de combiner plusieurs opérations auparavant faites en plusieurs moments. Elle réunit diverses particules du travail que la division avait séparées. « Toute machine peut être définie : un résumé de plusieurs opérations, une

---

123 Marx, *Misère de la philosophie*, La Pléiade, Œuvres, Économie, vol. I, p. 79.

124 Marx, *Le Capital*, La Pléiade, Œuvres, Économie, vol. I, p. 250.

125 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, I, p. 40.

simplification de ressorts, une condensation du travail, une réduction de frais <sup>126</sup>. »

Grâce à elle donc, il devrait y avoir « diminution de peine de l'ouvrier, baisse de prix sur le produit, mouvement dans le rapport des valeurs, progrès vers de nouvelles découvertes, accroissement du bien-être général » <sup>127</sup>. Qu'en est-il en réalité ? La réduction des prix consécutive au machinisme augmente le marché pour les produits fabriqués, augmente le profit capitaliste, incite donc à produire plus. Mais la conséquence immédiate est que cela provoque le chômage, puisque de nombreux travailleurs sont exclus de la production. Ce chômage permanent crée une armée de réserve industrielle qui force les travailleurs à accepter de faibles salaires. « Ce que les économistes devraient dire, c'est que les machines, de même que la division du travail, sont tout à la fois dans le système actuel de l'économie sociale, et une source de richesse, et une cause permanente et fatale de misère <sup>128</sup>. » Non seulement le machinisme crée des chômeurs, il dévalue également le travail manuel en général ; il transforme de nombreux ouvriers qualifiés en ouvriers non qualifiés. « La machine ou l'atelier, après avoir dégradé le travailleur en lui donnant un maître, achève de l'avilir en le faisant déchoir du rang d'artisan à celui de manœuvre. »

Aux capitalistes qui se réjouissent de pouvoir, grâce aux machines, délivrer le capital de « l'oppression du travail » <sup>129</sup>, Proudhon répond : « Si les ouvriers vous coûtent, ils sont vos acheteurs : que ferez-vous quand, chassés par vous, ils ne consommeront plus ? » <sup>130</sup>. Malgré l'apport de richesses produites par les machines, celles-ci ont aussi apporté avec elles leurs propres contradictions. « L'influence subversive des machines sur l'économie sociale et la condition des travailleurs s'exerce en mille modes, qui tous s'enchaînent et s'appellent réciproquement : la cessation du travail, la réduction du salaire, la surproduction, l'encombrement, l'altération et la falsification des produits, les faillites, le déclassement des ouvriers, la dégénération de l'espèce, et finalement les maladies et la mort <sup>131</sup>. » Proudhon commente :

« La description de la misère des classes ouvrières par E. Buret a quelque chose de fantastique, qui vous oppresse et vous épouvante. Ce sont des scènes auxquelles l'imagination refuse de croire, malgré les certificats et les procès-verbaux. Des époux tout nus, cachés au fond d'une alcôve dégarnie, avec leurs enfants nus ; des populations entières qui ne vont plus le dimanche à l'église, parce qu'elles sont nues ; des cadavres gardés huit jours sans sépulture, parce qu'il ne

---

126 *Ibid.*, I, p. 151.

127 *Ibid.* I, p. 140.

128 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, I, p. 162.

129 *Ibid.*, I, p. 164.

130 *Ibid.*

131 *Ibid.*, I, p. 157.

reste du défunt ni linceul pour l'ensevelir, ni de quoi payer la bière et le croque-mort (et l'évêque jouit de 4 à 500 000 liv de rente) ; des familles entassées sur des égouts, vivant de chambrée avec les porcs, et saisies toutes vives par la pourriture, ou habitant dans des trous, comme les albinos ; des octogénaires couchés nus sur des planches nues ; et la vierge et la prostituée expirant dans la même nudité : partout le désespoir, la consommation, la faim, la faim ! ... et ce peuple, qui expie les crimes de ses maîtres, ne se révolte pas ! Non, par les flammes de Némésis ! Quand le peuple n'a plus de vengeance, il n'y a plus de providence. Les exterminations en masse du monopole n'ont pas encore trouvé de poètes. Nos rimeurs, étrangers aux affaires de ce monde, sans entrailles pour le prolétaire, continuent de soupirer à la lune leurs mélancoliques voluptés. »<sup>132</sup>.

La généralisation du salariat, consacrée par le machinisme, crée une catégorie croissante de travailleurs dont la dépendance vis-à-vis de l'employeur se fait de plus en plus oppressive. « C'est en vain, dit Proudhon, que la loi assure à chacun le droit d'entreprise aussi bien que la faculté de travailler seul et de vendre directement ses produits », puisque l'atelier a eu pour objet d'anéantir le travail isolé. Le capitalisme se détruit lui-même, en éliminant de son sein les secteurs dépassés ou trop faibles pour suivre le rythme du développement. Que peut faire l'ouvrier qui n'a que ses bras, face aux énormes capitaux nécessaires à l'industrie moderne ? Il ne peut que s'assujettir encore plus à l'employeur. « Avec la machine et l'atelier, le droit divin, c'est-à-dire le principe d'autorité, fait son entrée dans l'économie politique. » En effet, le capitalisme industriel ne se développera pleinement qu'avec le machinisme, où il trouvera sa plus grande source de plus-value. La machine sert au capitaliste à réduire son prix de revient afin d'éliminer la concurrence. Une machine, du point de vue du capitaliste, ne présente d'intérêt que si elle permet d'économiser du travail, c'est-à-dire des salaires.

\* \* \* \* \*

Proudhon fait le constat que si la multiplication des produits a pour conséquence inéluctable la diminution de leur valeur, les producteurs tendent donc à restreindre leur production pour éviter l'avitilissement des cours. On arrive au constat que la hausse ou la baisse des produits ne sont pas dépendants de leur coût de production ou de leur utilité mais de leur rareté. « Car, remarquons-le bien, la hausse et la baisse des marchandises sont indépendantes de la quantité de travail dépensée dans la production »<sup>133</sup>. Proudhon n'a pas d'explication : « il n'y a pas, sur la

---

132 *Ibid.*, I, p. 256.

133 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, I, p. 70.

contradiction inhérente à la notion de valeur, de cause assignable, ni d'explication possible »<sup>134</sup>.

Proudhon est en quelque sorte allé jusqu'à la limite de ce qu'il pouvait faire à son époque, et il reconnaît qu'il n'a pas la solution. Le problème qu'il pose se verra opposer deux types de solutions :

- Les économistes libéraux se fonderont sur le constat des oscillations de la valeur pour légitimer l'inégalité des revenus et des fortunes et diront que seul le marché et la loi de l'offre et de la demande peuvent constituer la base de l'économie politique.
- Les socialistes diront que l'économie politique n'est pas une science et que seule l'intervention de l'État peut régler ce problème.

Chacune de ces deux solutions répugnaient à Proudhon. On ne peut aujourd'hui lui reprocher de ne pas avoir trouvé de lien unissant le coût, l'utilité et la rareté, ni la part respective de chacun de ces éléments. La théorie de l'école marginaliste apportera un début de solution au problème posé. Selon les marginalistes, le coût d'un produit est déterminé par la valeur du dernier exemplaire de ce produit disponible sur le marché. Cette théorie introduit donc la notion de rareté relative, et relie l'utilité et la rareté.

Marx, quant à lui, disait que Proudhon n'avait pas trouvé la solution parce qu'il ne tenait pas compte de la demande. Cette explication n'est pas convaincante et Marx montre que, pas plus que Proudhon, il n'avait saisi le lien entre utilité et rareté. Pour Marx, la plus-value provient essentiellement de la différence entre la valeur d'usage de la force de travail et sa valeur d'échange. Chez Proudhon, une insistance particulière est mise sur la valeur ajoutée apportée par le caractère collectif et coordonné du travail à travers la division du travail. Pour Marx, le profit du capitaliste repose sur l'appropriation de la valeur résultant de la différence entre le coût de production de chaque produit et son prix de vente. Pour Proudhon, le « vol capitaliste » résulte de l'appropriation de la valeur produite par le travail associé des ouvriers, ces derniers n'étant rémunérés que sur la base de leur travail individuel. Dans *Qu'est-ce la propriété ?*, Proudhon dit encore : « Le capitaliste, dit-on, a payé les journées des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée ».

## La concurrence

Dans la troisième « époque » de sa simulation du capitalisme, Proudhon s'efforce de montrer le caractère inévitable de la concurrence dans le système capitaliste car elle est « nécessaire à la constitution de la valeur ».<sup>135</sup> La loi de

---

134 *Ibid.*, p. 71.

135 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, I, 194.

la concurrence est une des lois fondamentales du capitalisme. Sans elle, il n'y aurait pas eu de capitalisme, car il n'y aurait pas eu, à un certain stade de son développement, de mobile pour l'accumulation du capital. La concurrence dérive directement de la propriété privée des moyens de production. « Dans la concurrence, ce sont les capitaux, les machines, les procédés, les talents et l'expérience, c'est-à-dire encore des capitaux, qui sont en lutte ; la victoire est assurée aux plus gros bataillons <sup>136</sup>. »

Son exposé va jusqu'à développer ce qui pourrait être interprété comme une défense de la concurrence contre toute tentative de l'État à en limiter les effets par des subventions : « toute récompense décernée à l'industrie, autre que le prix naturel du produit, est un don gratuit, un pot-de-vin prélevé sur le consommateur », dit-il.

Ainsi, la concurrence, désignée comme la cause de tous les troubles dans l'Avertissement aux propriétaires, est réhabilitée dans le *Système des contradictions économiques*.

« ...l'offre et la demande, que l'on prétend être la seule règle des valeurs, ne sont autre chose que deux formes cérémonielles servant à mettre en présence la valeur d'utilité et la valeur en échange, et à provoquer leur conciliation. Ce sont les deux pôles électriques, dont la mise en rapport doit produire le phénomène d'affinité économique appelé échange. Comme les pôles de la pile, l'offre et la demande sont diamétralement opposées, et tendent sans cesse à s'annuler l'une l'autre ; c'est par leur antagonisme que le prix des choses ou s'exagère ou s'anéantit : on veut donc savoir s'il n'est pas possible, en toute occasion, d'équilibrer ou faire transiger ces deux puissances, de manière que le prix des choses soit toujours l'expression de la valeur vraie, l'expression de la justice <sup>137</sup>. »

La concurrence « est nécessaire à la constitution de la valeur, c'est-à-dire au principe même de la répartition, et par conséquent à l'avènement de l'égalité. » Pourtant, si la concurrence, « analysée dans son principe, est une inspiration de la justice », Proudhon va montrer que, dans la pratique, elle a des effets dévastateurs. « La concurrence, avec son instinct homicide, enlève le pain à toute une classe de travailleurs, et elle ne voit là qu'une amélioration, une économie <sup>138</sup>. »

La multiplicité des unités de production suscite entre elles une lutte pour l'obtention des machines. Réduire les coûts de production, augmenter la productivité du travail sera donc le souci principal du capitalisme. Or, cela implique le perfectionnement des moyens de production, leur accroissement ; le remplacement des ouvriers par des machines. Dans cette

---

136 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, I, 224.

137 *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, I, p. 79.

138 *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, I, p. 207.

lutte, ce sont les plus gros qui gagnent : des ouvriers seront réduits au chômage, mais aussi un certain nombre de capitalistes ruinés par cette lutte.

Parallèlement, plus le machinisme se développe, plus il est nécessaire d'avoir de capitaux pour que l'entreprise puisse être rentable. Peu à peu, la petite entreprise est systématiquement éliminée. Les plus aptes à triompher de la concurrence seront celles qui auront le plus de capitaux, le plus de réserves de matières premières, qui seront capables d'investir le plus.

Le capital se concentre en un nombre de plus en plus restreint de mains. La dimension moyenne des entreprises grandit. Quelques très grandes entreprises centralisent une quantité de moyens de production, un nombre de salariés prodigieux. Les petites entreprises sont écrasées par les grosses : leur prix de revient est trop élevé, elles ne font plus de profit et se ruinent. La concurrence capitaliste conduit donc à l'expropriation progressive des plus faibles, expropriation qui a caractérisé toute son évolution depuis ses débuts. Les entrepreneurs dépossédés de leur capital se reconvertissent ou deviennent les salariés de ceux qui les ont expropriés. Ils peuvent même devenir ouvriers ou employés : c'est la prolétarianisation des classes moyennes. « La classe moyenne tombe en prolétarianisation et disparaît », dit Proudhon<sup>139</sup>. La loi de la concurrence, loi fondamentale du capitalisme, se pose comme le mobile de l'accumulation du capital. Par la lutte qu'elle provoque entre les détenteurs du capital, elle implique intrinsèquement la concentration du capital, c'est-à-dire le monopole.

Proudhon a souvent une manière provocatrice d'exposer ses idées et l'apparente défense de la concurrence peut paraître troublante. Pourtant, on le verra, il anticipe une fois de plus sur des débats qui eurent lieu dans les pays de communisme d'État autour de la question du « marché socialiste », à partir de l'ère Khrouchtchev.

## **Le monopole**

La concentration du capital est une conséquence de l'évolution du capitalisme concurrentiel. Si le capital est né de la libre concurrence, celle-ci conduit à la concentration des capitaux et aux monopoles. « Le monopole est le terme fatal de la concurrence ». Dans ce premier stade, celui du capitalisme concurrentiel du début du siècle dernier, il y a eu un mouvement vers la baisse des prix dû à l'accroissement de la production. À cette époque, il y avait un grand nombre d'entreprises qui se concurrençaient, ce qui favorisait la baisse des prix, chacune luttant pour conquérir le marché. Mais progressivement, les entreprises les moins capables ont été éliminées : celles qui restaient pouvaient s'entendre entre elles pour limiter la concurrence et cesser de réduire les prix. Un tel accord ne pouvait être respecté qu'en réduisant la production. Limiter la production permet de vendre plus cher, d'augmenter les profits, d'accumuler plus de capitaux. En

---

139 Proudhon, Correspondance, 12 juillet 1855.

même temps que le monopole permet la fixation arbitraire des prix, l'accroissement de l'écart entre les prix des produits et les salaires distribués, en résumé la libre fixation des bénéfiques, il diminue la capacité de consommation d'une large partie de la population, de même qu'il provoque le chômage par la diminution de production qu'il engendre. Ainsi, le travailleur, « s'il chôme, il ne gagne rien : comment achètera-t-il jamais ? Et si le monopoleur ne peut se défaire de ses produits, comment son entreprise subsistera-t-elle ? » On voit donc à la lumière de cet argument, que les actuelles indemnités de chômage favorisent autant les employeurs que les travailleurs... Les monopoleurs ne peuvent plus investir leurs capitaux dans la même branche de production, puisque investir signifie produire plus et que, précisément, ils se sont mis d'accord pour limiter la production dans cette branche afin de maintenir des prix élevés. Aussi le monopole doit-il s'étendre, pour commencer, dans d'autres secteurs de l'économie. « Ses développements embrassent l'agriculture aussi bien que le commerce et l'industrie, et toutes les espèces de produits. C'est le monopole terrien qui appauvrit encore et rend inhabitable la campagne romaine, et qui forme le cercle vicieux où s'agite convulsivement l'Angleterre ; c'est lui qui, établi violemment à la suite d'une guerre de race, produit tous les maux de l'Irlande. » Si Proudhon passe quelque peu à côté des véritables raisons de cette guerre, il n'en voit pas moins le caractère expansionniste du capital monopolistique, de ce qu'il appellera la « féodalité industrielle » pour caractériser le grand capital sous Napoléon III <sup>140</sup>.

### **Baisse tendancielle du taux de profit et crises conjoncturelles**

L'aggravation des contradictions du régime capitaliste conduit aussi à l'aggravation de la division de la société en classes : la nouvelle féodalité monopoliste voit sa puissance croître par l'accumulation des moyens financiers, pendant que le prolétariat voit sa situation se dégrader. Pourtant, la puissance du capital se trouve menacée par la baisse du taux de profit :

« Par la puissance du travail, par la multiplication du produit et par les échanges, l'intérêt du capitaliste, en d'autres termes l'aubaine de l'oisif, tend à diminuer toujours, et par atténuation constante, à disparaître <sup>141</sup>. »

L'appropriation de la plus-value étant la raison d'être essentielle du capitaliste, si la baisse du taux de profit s'avère inéluctable, elle annonce, en même temps, l'effondrement du système. Proudhon précisera les raisons de

---

<sup>140</sup> L'analyse de Proudhon est d'autant plus remarquable que *Le Système des contradictions économiques* fut écrit en 1846, alors que les historiens de l'économie placent l'apparition des premiers monopoles au moment de la dépression industrielle internationale des années 1870-1890.

<sup>141</sup> Proudhon, *Second mémoire sur la propriété* (« Qu'est-ce que la propriété? »), Éditions Tops/Trinquier, p. 24.

cette baisse : l'augmentation de la valeur des instruments de production et des matières premières nécessaires immobilise une part croissante de capital par rapport à la valeur de la force de travail engagée. C'est ce que le marxisme appellera l'augmentation de la composition organique du capital. Le développement industriel et la concurrence provoquent une baisse du taux d'intérêt ; d'autre part, l'augmentation du capital fixe implique à son tour la multiplication des prêts. Enfin, l'intervention de l'État pourra également imposer une baisse du loyer de l'argent. De cette situation, Proudhon conclut que les crises en régime capitaliste ont un caractère inévitable. En effet, par la nature même du régime, il se crée une sous-consommation insurmontable : en période d'expansion, toutes les forces productives sont en activité. Mais cette expansion s'accompagne de l'impossibilité, pour les masses, de consommer toute la production. Ces crises provoquent une évolution dans le capitalisme. L'entrepreneur tentera de diminuer les coûts de production : il mécanisera, diminuera les salaires, fera appel à une main-d'œuvre moins coûteuse, provoquera la dépréciation du travail.

La baisse des prix, la fermeture des débouchés mettent l'entrepreneur dans l'impossibilité de payer les intérêts et le forcent à cesser la production. Les faillites se multiplient... Le développement de l'outillage nécessite une augmentation du capital à laquelle beaucoup ne peuvent faire face. L'affaiblissement relatif de l'agriculture et son accaparement par les forces financières, le recul de la propriété immobilière devant la propriété mobilière, l'extension des besoins de numéraire provoquent l'extension du capital financier et annoncent des crises plus étendues, à mesure que l'industrialisation se développe. L'accroissement du salariat, l'affaiblissement de la population rurale et de la moyenne bourgeoisie creusent les écarts et multiplient le nombre de ceux qui sont acculés à la sous-consommation. C'est ainsi que Proudhon analysait la situation économique de la France sous le Second Empire, qui a vu apparaître les premiers développements du capitalisme monopoliste.

Proudhon en conclut à l'impossibilité de supprimer les caractères inhumains du système en maintenant l'appropriation capitaliste des forces productives. L'exploitation du travailleur, sa déqualification, l'élimination de la petite industrie, le chômage, les bas salaires, tout cela fait partie de la logique du capitalisme et ne peut être détruit à l'intérieur du système. Il est impossible de supprimer certains côtés néfastes du régime sans mettre en cause l'ensemble. Aussi, est-ce à la transformation radicale du système de production qu'il faut s'employer.

## **La propriété**

Dans une large mesure, le débat sur le socialisme s'est construit autour de la question de la propriété. Le jeune Marx avait lui-même mené une réflexion sur les vols de bois. C'est une question primordiale pour Proudhon car

l'organisation de la propriété détermine l'organisation politique, administrative, juridique de la société. Tout commence avec le livre de Proudhon, qu'il écrivit en 1840 – il avait 31 ans – *Qu'est-ce que la propriété ?*<sup>142</sup>. Dans son journal, *Le représentant du peuple*, il écrira encore, le 9 avril 1848 : « La question sociale tout entière se résume pour nous dans la propriété<sup>143</sup>. »

En 1838, l'académie de Besançon met au concours le sujet suivant : « De l'utilité de la célébration du dimanche, sous les rapports de l'hygiène, de la morale, des relations de famille et de cité ». Proudhon en profite pour exposer ses opinions sur la justice et l'égalité. Son mémoire lui valut une médaille de bronze... et il se décida à le faire publier. La première édition fut tirée à 200 exemplaires et lui valut les foudres du clergé local. Sa préoccupation était de « découvrir et constater les lois économiques, restrictives de la propriété, distributives du travail, afin de maintenir l'égalité entre les conditions ». Dès son premier écrit, on constate donc la préoccupation de notre auteur pour la question de l'égalité. Mais pour organiser l'égalité, il faut régler son compte à la propriété. Ce sera le mémoire connu sous le titre de *Qu'est-ce que la propriété ?* qu'il dédie, cette fois, à l'académie de Besançon, à la grande indignation des académiciens... qui exigèrent la suppression de la dédicace dans les éditions ultérieures de l'ouvrage. L'affaire alla même jusqu'au Conseil des ministres où on se demanda s'il ne fallait pas faire interdire l'ouvrage et engager des poursuites contre l'auteur. C'est l'économiste Blanqui (rien à voir avec Auguste) qui sauva la mise de Proudhon en présentant à l'Académie des sciences morales et politiques un rapport reconnaissant le caractère scientifique du mémoire.

La démonstration de Proudhon repose sur l'idée que « la propriété est un droit d'aubaine, c'est-à-dire le pouvoir de produire sans travailler ». La propriété ne peut pas plus se justifier par des arguments juridiques que philosophiques, moraux ou économiques. Elle est, dit-il, « impossible », c'est-à-dire qu'elle ne réalise pas le principe de justice qui lui sert de justification. Proudhon s'en prend aux partisans de la propriété que sont les juristes et les économistes qui fournissent les arguments servant à la justifier : le droit naturel, le premier occupant de la terre, la loi, le travail. La propriété, dit-il, « quand elle serait juste et possible, aurait pour condition nécessaire l'égalité ».

C'est que la préoccupation première de Proudhon, au début de sa carrière d'écrivain, est l'égalité. Ce point doit être gardé à l'esprit car dans sa maturité, il s'intéressera surtout à la liberté – évolution qui aura des

---

142 Le titre complet du livre est « Qu'est-ce que la propriété ? Recherches sur le principe du droit et du gouvernement – Premier mémoire ».

143 Proudhon, *Banque d'échange*, dans *Solution du problème social*, Éditions Tops/H. Trinquier, p. 149.

conséquences importantes sur sa pensée politique. Toute sa vie, cependant, il insistera sur le caractère contradictoire de la propriété, ce qui explique que son œuvre est jalonnée d'une double tendance à la condamnation et à la justification. C'est donc bien mal le comprendre que de limiter son point de vue à cette phrase lapidaire et provocatrice : « La propriété c'est le vol. »

Il faut comprendre la critique proudhonienne de la propriété dans le cadre de l'époque, un ordre social hérité de 1789 et du code napoléonien, qui avaient érigé la propriété en droit absolu. Le propriétaire avait tous les droits : d'user et d'abuser de son bien, c'est-à-dire même de le détruire. Ce droit absolu s'appliquait à la terre, aux biens immobiliers, à l'outillage. La propriété était sacrée, elle seule était le garant de l'ordre social. Or, en 1840, le garant de l'ordre social pour Proudhon devrait être l'égalité, « l'égalité au point de départ ».

En fait, la perspective de Proudhon est plutôt une sorte de réformisme radical. Il veut mettre en place des changements importants, mais pas par un chamboulement général, du jour au lendemain. Il ne veut pas faire « une Saint-Barthélemy de propriétaires », écrit-il à Marx le 17 mai 1846. Il ne conteste pas la propriété de celui qui travaille lui-même et fait valoir son patrimoine. Ce qu'il conteste, c'est le droit absolu de disposition dont bénéficie tout propriétaire qui ne participe en rien à la mise en valeur de son capital. Il conteste le droit qu'a tout propriétaire de bénéficier d'un « droit d'aubaine » (intérêt du capital) illimité dans le temps tandis que c'est un autre qui met en valeur son bien. Proudhon attaque donc l'institution de la propriété en tant que source d'oisiveté qui entretient un propriétaire absentéiste.

Seul le travail crée la richesse ; est donc condamnable toute richesse qui n'est pas issue du travail. Le capital en soi n'est pas productif ; ce qui l'est, c'est le travail<sup>144</sup>. Plus que ses théories sur la propriété, qui sont moins radicales que ne laisse entendre la formule provocatrice « la propriété c'est le vol », ce sont ses développements sur la valeur travail qui seront intéressants.

Dans un premier temps, les réflexions de Proudhon ne se situent pas dans un cadre de grande production industrielle, même si en 1840 existaient des manufactures. Son champ de réflexion est la propriété terrienne et la production artisanale. Les choses n'étaient pas différentes en Allemagne au début de la carrière politique de Marx. Lorsque Proudhon parle de « droit au travail », il ne pense pas à l'ouvrier au chômage qui réclame un emploi salarié, il pense au droit qu'a tout professionnel qualifié à avoir accès au crédit qui lui permet d'acquérir ses outils de production. C'est le monopole du capital par une minorité qui empêche l'ouvrier de se procurer les outils.

---

144 « Par la fiction de la productivité du capital, le crédit est arrivé à la fiction de la richesse ». Une phrase qu'on peut encore méditer aujourd'hui. (*Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, II, p. 194.)

La révolution industrielle, très avancée en Grande-Bretagne, ne prendra de l'ampleur en France que sous le second Empire. Ce n'est qu'en 1850 que la loi permet la création de sociétés anonymes, qui sont un cadre juridique indispensable à l'expansion de la grande industrie, permettant de rassembler les capitaux de nombreux actionnaires et diminuant les risques. C'est sous le second Empire également que sont créées de grandes banques de dépôt non familiales, avec des succursales qui facilitent le drainage de l'épargne et qui mettent le crédit à la disposition de ceux qui veulent investir. Jusqu'au *Système des contradictions économiques*, datant de 1846, Proudhon n'est pas encore dans cette perspective-là. Ce n'est qu'avec l'observation des évolutions que connaît le second Empire que Proudhon entrevoit la constitution de « féodalités industrielles » liées à la grande finance et à la grande industrie.

Pourtant, le *Système des contradictions économiques*, publié six ans après le *Premier mémoire* sur la propriété, développe la plupart des concepts qui permettront une analyse critique du fonctionnement du système capitaliste : la baisse tendancielle du taux de profit, les crises cycliques, la concentration du capital, le rôle du machinisme, la division du travail, concepts qui seront repris et développés par Marx dans le *Capital*.

Le *Premier mémoire* contient, dans l'exemple des grenadiers <sup>145</sup>, une ébauche de la théorie de l'exploitation de la classe ouvrière fondée sur l'idée d'« erreur de compte » : le possédant paie individuellement la journée de travail de l'ouvrier ; mais le travail coordonné de nombreux ouvriers crée une richesse hors de proportion avec le nombre d'ouvriers appliqués à leur tâche ; cette valeur supplémentaire, le possédant ne la paie pas, il se l'accapare. Cette théorie diverge sensiblement de celle de Marx.

Toute production est collective, dit Proudhon :

« Le capitaliste, dit-on, a payé *les journées* des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois *une journée* qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, *de la convergence et de la simultanéité* de leurs efforts, il ne l'a point payée <sup>146</sup>. »

Or le capitaliste verse un salaire qui ne correspond qu'à la somme des forces individuelles : « Par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point acquis, et dont vous jouissez injustement <sup>147</sup>. » Le propriétaire capitaliste s'approprie la différence entre la valeur produite par la force collective des travailleurs et le salaire qui leur

---

145 Deux cents grenadiers ont dressé en une journée de travail l'obélisque de Louqsor ; un grenadier ne l'aurait pas fait en deux cents jours.

146 Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* éd. Marcel Rivière, 1926, p. 215.

147 *Ibid.* p. 217.

est versé. C'est un vol, qui est à l'origine de l'inégalité sociale, de la division de la société en classes.

Historiquement, la propriété privée, à une certaine époque, a joué un rôle positif dans l'histoire de l'humanité : elle correspondait à un besoin. Elle a permis la constitution de la rente, instrument nécessaire au développement social à ses origines. La fonction de la rente, malgré ses injustices, a permis la création d'un excédent, l'accumulation d'économies sociales ou, ce qu'on appelle dans le vocabulaire marxiste, l'accumulation primitive du capital. La propriété privée, à ses origines, a été, selon Proudhon, une tentative de pallier l'incohérence de la société en modifiant la situation des hommes et en transformant les rapports sociaux. Les institutions sont créées par les hommes en fonction de leurs besoins immédiats.

« Par la propriété, l'homme prend définitivement possession de son domaine, et se déclare maître de la terre. Comme on l'a vu dans la théorie de la certitude, des profondeurs de la conscience, le moi s'élançait et embrasse le monde ; et dans cette communion de l'homme et de la nature, dans cette espèce d'aliénation de lui-même, sa personnalité, loin de faiblir, double d'énergie. Nul n'est plus fort de caractère, plus prévoyant, plus persévérant que le propriétaire<sup>148</sup>. »

Comment se peut-il que la propriété ait eu dans le passé une fonction sociale progressive, et qu'elle soit devenue contraire à la société, une aliénation de la force collective ? C'est que toute institution, si elle est créée spontanément, possède, une fois créée, une logique propre qui peut aller à l'encontre des fins initialement poursuivies. Issue de la spontanéité sociale, la propriété se développe selon sa propre loi et constitue la source des aliénations économiques. Potentiellement, elle était la source du pouvoir et annonçait les conflits entre les intérêts de la communauté et ceux du propriétaire. Ce conflit devait surtout se manifester lors du développement de l'industrie. Autrefois moyen de développement économique, la propriété est devenue un obstacle à ce développement : maintenant, « la propriété fait donc obstacle au travail et à la richesse, obstacle à l'économie sociale : il n'y a plus guère que les économistes<sup>149</sup> et les gens de loi que cela étonne<sup>150</sup>. » Les propriétaires terriens s'opposent à la rationalisation des cultures en refusant le remembrement d'un régime foncier qui compte cent vingt-trois millions de parcelles. Ils s'opposent à la cession de terrains qui

---

148 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, II, p. 199.

149 Dans le vocabulaire de Proudhon, les « économistes » sont les partisans du « système propriétaire ».

150 *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, II, p. 216.

permettraient la construction de routes, de canaux, améliorant la circulation des biens et des personnes. Ils s'opposent à l'exploitation du sous-sol qui peut produire des richesses minières.

Selon Proudhon, dans la production industrielle, l'accumulation du capital a pour condition l'expropriation des travailleurs, et l'accroissement de la richesse chez les uns aurait pour corrélatif inévitable l'accroissement de la misère chez les autres. « La propriété sépare l'homme de l'homme »<sup>151</sup>

Dès lors, l'analyse de la propriété ne suffit plus à rendre compte du développement économique, pas plus que la seule étude historique du système. L'appropriation individuelle entraîne un système de contradictions qui vont se développer selon leur propre dynamique et leur propre nécessité.

Lors de la parution du *Premier mémoire*, Proudhon n'a pas de solution à proposer. Il le dit, d'ailleurs : « J'ai prouvé le droit du pauvre, j'ai montré l'usurpation du riche ; je demande justice : l'exécution de l'arrêt ne me regarde pas. » On a cependant une vague idée puisque, à la fin du mémoire, il écrit : « J'ai prouvé que la possession sans la propriété suffit au maintien de l'ordre social ». Il faudra donc tenter de comprendre ce que Proudhon entend par « possession ». Ce qui est envisagé est plutôt une réforme du droit de propriété permettant de remédier aux abus des propriétaires, ce qui fondera la critique de Marx accusant Proudhon de développer une idéologie « petite-bourgeoise ».

L'accusation n'est pas entièrement fautive car Proudhon a toute sa vie tenté de trouver des solutions au problème social dans un esprit réformiste : ainsi, en 1848, il proposera le rachat aux propriétaires. Il s'agit pour lui de briser une institution qui empêchait les non-possédants d'en jouir ; il fallait réformer le régime propriétaire afin que les non-possédants ne soient plus exclus du droit d'accéder aux instruments de travail. C'est toujours dans une perspective réformiste qu'il envisagera le crédit gratuit permettant aux travailleurs de se procurer les liquidités nécessaires à l'achat de leurs instruments de travail, ce qui les mettrait hors de la dépendance des propriétaires. C'est dans cette perspective également qu'il constitua une éphémère Banque du peuple en 1848.

Proudhon se désespérait de voir « des juristes, des professeurs de droit, des lauréats de l'Institut confondre la propriété avec toutes les formes de possession... »<sup>152</sup>. Or s'il entend dès 1840 « tuer dans un duel à outrance » la propriété, il ne remet pas en cause le droit de possession, qu'il entend consolider. En 1841, il définit « la notion la plus exacte de la propriété » : c'est « le domaine absolu, exclusif, autocratique de l'homme sur la chose, domaine qui identifie l'homme et la chose ». À ce droit absolu, Proudhon en substitue un autre, un « droit d'usufruit, d'usage, d'habitation qui, réduit à ses limites naturelles est l'expression même de la justice, et que je regarde

---

151 *Ibid.*, p. 222.

152 Proudhon, *Théorie de la propriété*, Les Introuvables, p. 2.

comme devant supplanter la propriété domaniale et constituer finalement la jurisprudence »<sup>153</sup>. Le droit de possession est donc un droit de propriété restreint, limité et soumis au contrôle d'une instance dont il reste encore à définir les contours – État ou société.

En 1851, la situation que décrivait Proudhon était très particulière : nous sommes au lendemain de la révolution de 1848, qu'il pense être la conséquence de la crise économique, et il analyse un problème très concret, la crise du logement à Paris<sup>154</sup>. La situation est suffisamment grave, pense-t-il, pour qu'il faille mettre en place un plan d'urgence. On punit l'agiotage sur le pain et les denrées de première nécessité : « Est-ce un acte plus licite de spéculer sur l'habitation du peuple ? » Aussi Proudhon propose-t-il que « tout paiement fait à titre de loyer sera porté en a-compte de la propriété, celle-ci estimée au vingtuple du prix de la location » ; de même, « tout acquittement de terme vaudra au locataire part proportionnelle et indivise dans la maison par lui habitée ». Enfin, « la propriété ainsi remboursée passera à fur et mesure au droit de l'administration communale » qui « leur garantira à tous, à perpétuité, le domicile, au prix de revient du bâtiment ». Les communes pourront « traiter de gré à gré avec les propriétaires, pour la liquidation et le remboursement immédiat des propriétés louées ». Elles pourront dans ce cas opérer une diminution des loyers en reportant l'amortissement sur trente ans. Les réparations, l'agencement, l'entretien des édifices ainsi que les constructions nouvelles seront confiés par la commune à des « compagnies maçonnes ou associations d'ouvriers en bâtiment ».

Quant aux propriétaires qui occupent leurs propres maisons, ils « en conserveront la propriété aussi longtemps qu'ils le jugeront utile à leurs intérêts ».

Ainsi, « une garantie plus forte que toutes les lois, toutes les combinaisons électorales, toutes les sanctions populaires, assure à jamais le logement aux travailleurs et rend impossible le retour à la spéculation locative. Il n'y faut ni gouvernement, ni législation, ni codes ; il suffit d'un pacte entre les citoyens, dont l'exécution sera confiée à la commune : ce que ne feront jamais ni dictateurs ni rois, le producteur, par une simple transaction, est logé. »

Le même système vaut également pour la propriété foncière qui, précise Proudhon, « intéresse les deux tiers des habitants » en France. Une fois remboursée, celle-ci « relèvera immédiatement de la commune, laquelle succédera à l'ancien propriétaire et partagera avec le fermier la nue-propriété et le produit net ». Lorsque l'ensemble de la propriété foncière aura ainsi été remboursée, « toutes les communes de la République devront s'entendre pour

---

153 Proudhon, Deuxième mémoire, A. Lacroix et Cie éditeurs, 1873, pp. 284-285.

154 *Idée générale de la révolution, Choix d'études sur pratique révolutionnaire et industrielle.*

égaliser entre elles les différences de qualité des terrains, ainsi que les accidents de culture ».<sup>155</sup>

Réformiste, Proudhon l'est certes, mais on comprend qu'on puisse le qualifier de réformiste radical : son projet est tout de même de faire progressivement passer la propriété aux mains des « usagers » : travailleurs et locataires : « Moi, chercher les opinions extrêmes ! », proteste-t-il. Proudhon lui-même reconnaît que sa proposition est une conciliation, un compromis : « Nous sommes encore maîtres de procéder avec toute la prudence, toute la modération qui sera jugée utile ; plus tard, notre destinée pourrait ne plus dépendre de notre libre arbitre ». « Entre le remboursement par annuités et la confiscation, il peut exister bien des moyens termes », mais si on ne trouve pas une solution, « ce ne sera plus le droit au travail, ni le droit à la plus-value qu'invoqueront les paysans et les ouvriers : ce sera le droit de la guerre et des représailles »<sup>156</sup>. » La menace est claire.

Dans le domaine industriel, Proudhon distingue deux secteurs, selon qu'ils nécessitent ou non le recours à la force collective, ce qui correspond à l'artisanat et à la grande industrie. « Là où la production nécessite une grande division du travail, une force collective considérable, il y a nécessité de former entre les agents de cette industrie une Association, puisque sans cela ils resteraient subalternes les uns par rapport aux autres » ; une telle situation maintiendrait « deux castes, celle des maîtres et celle des salariés ; chose qui répugne dans une société démocratique et libre »<sup>157</sup>. Il est donc faux de dire que la perspective de Proudhon se limite à un système de petite production artisanale puisqu'il propose aux ouvriers de la grande industrie, celle qui nécessite « une force collective considérable », de se rendre maîtres de l'outil de production. « L'industrie à exercer, l'œuvre à accomplir, sont la propriété commune et indivise de tous ceux qui y participent », dit-il dans *Idée générale de la révolution*<sup>158</sup>.

Précurseur de l'idée d'autogestion, Proudhon préconise la formation de « compagnies ouvrières » ; celles-ci auront pour règle que « tout individu employé dans l'association (...) a un droit indivis dans la propriété de la compagnie ; que les fonctions sont électives, et les règlements soumis à l'adoption des associés ; que tout associé participe aux bénéfices comme aux charges de la compagnie, dans la proportion de ses services ; que chacun est libre de quitter à volonté l'association »<sup>159</sup>.

Proudhon sera en fait un des premiers à faire l'analyse critique du grand capitalisme industriel, des « féodalités industrielles » qui entraînent une

---

155 Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Édition du groupe Fresnes-Antony, p. 166.

156 *Ibid.*, p. 169.

157 *Ibid.*, p. 180.

158 Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Édition du groupe Fresnes-Antony, 183

159 *Ibid.*, p. 186.

concentration monopolistique du capital et l'éviction d'une partie de la petite bourgeoisie.

L'« anarchisme » ou l'« anti-étatisme » de Proudhon consiste à se passer de l'État pour régler le problème de la propriété par une transaction avec les propriétaires. Les « possessions » ainsi acquises seront administrées par les communes, ce qui va à l'encontre de tous les projets jusqu'alors élaborés par les socialistes qui faisaient la part belle à l'État. Le rôle donné par Proudhon aux communes préfigure le programme de la Commune de Paris. Le transfert du pouvoir à la fédération des communes constituera pour Bakounine l'idée de base de la destruction de l'État :

« Tous les socialistes, Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Louis Blanc, les chartistes, ont conçu l'organisation agricole de deux manières :

« Ou bien le laboureur est simplement ouvrier associé d'un grand atelier de culture, qui est la commune, le Phalanstère ;

« Ou bien la propriété territoriale étant rappelée à l'État, chaque cultivateur devient lui-même fermier de l'État, qui seul est propriétaire, seul rentier. Dans ce cas, la rente foncière compte au budget, et peut même le remplacer intégralement<sup>160</sup>. »

Le premier de ces deux systèmes est rejeté pour son caractère à la fois gouvernemental et communiste : c'est une « conception utopique, mort-née ». Le second système semble à première vue plus acceptable mais Proudhon le rejette également car il y voit « une barrière à la liberté des transactions et des héritages ». Surprenante remarque, qu'il faudra expliquer.

Au moment où Proudhon écrivait *l'Idée générale de la révolution* (1851), il avait achevé les principes essentiels de sa pensée économique, mais dans le domaine politique, il n'en était qu'aux généralités. Son expérience de la révolution de 1848 fut sur ce point déterminante. Il était à Paris lorsque éclatent les journées de février. Comme Bakounine, il est sceptique, en perçoit les limites mais il y participe. On garde la même organisation économique et sociale : rien ne changera donc.

« On a fait une révolution sans une idée », dira-t-il dans ses Carnets. Il tente de formuler les bases d'une réforme économique en publiant trois brochures : « La Démocratie » ; « Organisation du crédit et de la circulation » ; « Solution du problème social ». Il se présente aux élections à l'Assemblée nationale dans trois circonscriptions de Paris mais ne sera élu qu'aux élections complémentaires de juin. La révolution, pense-t-il, a éclaté en pleine crise économique ; il faut donc trouver une issue à cette crise. La solution de la question sociale se trouve dans l'organisation du crédit, en tenant compte à la fois des besoins des petits propriétaires – artisans,

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 173.

paysans – très endettés, et des ouvriers qui veulent se libérer de la domination patronale. Il propose de créer une banque d'échange qui conduirait à faire baisser les prix. L'idée ne sera même pas étudiée par l'assemblée nationale. Cependant, l'idée du crédit mutualiste ne disparaîtra pas et finira par faire son chemin.

Proudhon est alors extrêmement critique vis-à-vis des ateliers nationaux, qu'il considère comme une solution étatique, stérile, improductive parce que ne favorisant pas l'initiative, et un gaspillage de la richesse nationale <sup>161</sup>.

En juin, les ateliers nationaux sont supprimés, et l'insurrection éclate, réprimée par Cavaignac. « Il faut avoir vécu dans cet isolement qu'on appelle une Assemblée nationale, pour concevoir comment les hommes qui ignorent le plus complètement l'état d'un pays sont presque toujours ceux qui le représentent » dit-il de cette période <sup>162</sup>.

« La cessation du commerce et de l'industrie, provenant d'un événement de force majeure, nous a placés tous, locataires et propriétaires, dans des conditions exceptionnelles, prévues d'ailleurs et expliquées dans tous les traités de jurisprudence », dit Proudhon <sup>163</sup>. Aussi fait-il des propositions : il suggère dans cet article qu'on oblige les propriétaires à accorder pendant trois ans une remise d'un tiers sur les loyers et les fermages. Le journal sera suspendu, mais Proudhon dépose une proposition de loi devant l'Assemblée, qui sera discutée le 26 et le 30 juillet. Devant une assemblée tumultueuse, où il ne trouve qu'un soutien, un ouvrier lyonnais nommé Greppo, Proudhon défend son projet, attaque violemment la propriété, oppose le prolétariat à la bourgeoisie. Proudhon fonde en janvier 1849 une Banque du peuple qu'il devra liquider trois mois plus tard, lorsqu'il sera condamné à trois ans de prison pour des articles jugés injurieux envers le nouveau chef d'État, Louis Bonaparte, qui vient d'être élu président. Ses conditions d'emprisonnement ne sont cependant pas tragiques : il est autorisé à se marier et peut continuer son activité journalistique : le *Représentant du Peuple*, interdit, a été remplacé par le *Peuple*, remplacé ensuite par la *Voix du peuple*.

Pendant plusieurs années, Proudhon va penser que les classes moyennes et le prolétariat doivent s'unir contre le régime bonapartiste. On peut ainsi lire des phrases telles que : « La bourgeoisie et le prolétariat d'abord antagonistes, ne font qu'un... ». Il préconise une « réconciliation » pour laquelle, dit-il, « je sacrifie ma popularité et je serais prêt à sacrifier encore ma vie, je veux dire la

---

<sup>161</sup> Les ateliers nationaux avaient pour fonction essentielle d'occuper les ouvriers sans travail à des tâches dont l'utilité sociale n'était pas toujours évidente.

<sup>162</sup> Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, éd. M. Rivière, p. 169.

<sup>163</sup> Proudhon « Le 15 juillet », paru dans le *Représentant du Peuple*, in *Mélanges, articles de journaux*, Lacroix 1868, p. 94. In : *Mélanges, Articles de Journaux 1848-1852*, 1<sup>er</sup> volume, Lacroix, Verboeckhoven, 1868, p. 81.

réconciliation entre la bourgeoisie et le prolétariat »<sup>164</sup>. Mais il finira par revenir sur cette orientation et écrira dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* : « La bourgeoisie a vécu ; tirons le rideau sur sa mort. » Ce livre, publié en 1858, sera saisi par la police et lui vaudra 4 000 F d'amende et une condamnation à trois ans de prison.

## Les variations des positions de Proudhon

On a vu que les propositions qu'il a faites lors de la révolution de 1848, pour osées qu'elles aient été pour l'époque, n'étaient pas celles d'un révolutionnaire assoiffé de sang. Le paradoxe est que *Idée générale de la révolution*, livre dans lequel il expose pour la première fois une conception d'ensemble de l'*anarchie*, est aussi celui dans lequel il opte pour un retour à la propriété contre la possession... Cette évolution n'est pas une déduction d'un raisonnement économique ; ce sont ses conceptions politiques qui influent sur sa doctrine économique. Derrière l'idée de possession se trouvait celle d'égalité ; désormais derrière l'idée de propriété se trouve celle de liberté.

Proudhon reviendra toute sa vie sur la question de la propriété. En 1861, il commence à rédiger un ouvrage dans lequel il compte faire un point définitif sur la question, une synthèse de ses réflexions ; il annonce qu'il compte réétudier le problème et qu'il livrera ses conclusions. Il n'eut pas le temps de terminer car il était accaparé par d'autres questions, notamment la Pologne qui s'insurge en 1863. La *Théorie de la propriété* paraîtra en 1865, après sa mort. Il rappelle, dans ce livre, que le mot propriété a eu chez lui plusieurs sens, mais qu'il n'a jamais cessé de vouloir « la liquidation de la propriété en tant que propriété-vol » ; mais il rappelle : « Je n'avais pas cessé un seul instant de la vouloir en tant que propriété-liberté »<sup>165</sup>.

Au tout début de sa quête, Proudhon attaquait le caractère absolu de la propriété tout en se montrant violemment hostile au communisme. « La communauté cherche l'égalité et la loi », dit-il dans le *Premier mémoire*, « la propriété, née de l'autonomie de la raison et du sentiment du mérite personnel, veut sur toutes choses l'indépendance et la proportionnalité. Mais la communauté, prenant l'uniformité pour la loi et le nivellement pour l'égalité, devient tyrannique et injuste : la propriété, par son despotisme et ses envahissements, se montre bientôt oppressive et insociable. » La possession était donc « la synthèse de la communauté et de la propriété ».

Proudhon abandonnera cependant l'idée de synthèse pour lui substituer, vers 1854, celle d'*équilibre* ; il abandonnera également la référence à l'idée

---

164 Proudhon, « Aux délégués du Luxembourg », *La Voix du Peuple*, 12 janvier 1850. In : *Mélanges, Articles de Journaux 1848-1862*, 3<sup>e</sup> volume, Lacroix, Verboeckhoven, 1871, p. 81.

165 Proudhon, *Théorie de la propriété*, Lacroix, 1871, p. 36.

de possession pour revenir à celle de propriété. Les principes antagoniques ne sont plus amenés à être dépassés mais à s'équilibrer.

« Vers 1854, je m'aperçus que la dialectique d'Hegel ... était fautive en un point ... l'antinomie ne se résout pas... seulement elle peut être balancée soit par l'équilibration des contraires, soit par son opposition à d'autres antinomies <sup>166</sup>. »

C'est donc au nom de l'équilibre des antinomies, et avec la caution de la philosophie, que Proudhon prend, à partir de 1851, la défense de la propriété absolue qu'il avait combattue en 1840. Pour changer les effets de l'institution qu'est la propriété, il faut maintenant « l'entourer de garanties » : « Cette transformation que je cherchais sous le nom de synthèse, nous l'avons obtenue, sans altération de principe, par un simple équilibre », dira-t-il plus tard dans la *Théorie de la propriété* <sup>167</sup>.

Il estime qu'il est impossible de ne pas tenir compte des tendances évidentes de la population :

« Le peuple, même celui du socialisme, veut, quoi qu'il dise, être propriétaire ; et si l'on me permet de citer ici mon propre témoignage, je dirai qu'après dix ans de critique inflexible, j'ai trouvé sur ce point l'opinion des masses plus dure, plus résistante que sur une autre question. J'ai fait violence aux convictions, je n'ai rien obtenu sur les consciences. Et, chose à noter, qui prouve jusqu'à quel point la souveraineté individuelle s'identifie dans l'esprit du peuple avec la souveraineté collective, plus le principe démocratique a gagné du terrain, plus j'ai vu les classes ouvrières des villes et des campagnes interpréter ce principe dans le sens le plus favorable à la propriété <sup>168</sup> ? »

Proudhon ne distingue pas dans ce passage la propriété des moyens de production de la propriété individuelle, celle du logement, par exemple, qui répond à l'exigence du droit à la sécurité. D'une façon générale, la propriété est comprise comme une conséquence liée aux droits de l'homme et du citoyen de 1789, qui consacre le droit du propriétaire autant que celui du citoyen. Le citoyen est avant tout un propriétaire : pendant longtemps après 1789, ne pouvaient voter que ceux qui acquittaient un montant d'impôts. Les non-possédants n'avaient pas d'assise matérielle pour réclamer des droits. Ils n'avaient rien à défendre.

La propriété envisagée par Proudhon est expurgée de ses tares, elle ne conduit pas à l'exploitation de l'homme par l'homme. Elle est liée au travail,

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>168</sup> Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Édition du groupe Fresnes-Antony, 175.

et limitée dans le cadre de la commune ou de l'association ouvrière de production. La propriété aura perdu « ses vices essentiels, elle sera transfigurée. Ce ne sera plus la même chose ! Appelons-la cependant toujours de son ancien nom, si doux au cœur de l'homme, si agréable à l'oreille du paysan, la propriété <sup>169</sup> ». Il y a donc un incontestable problème de vocabulaire, dont Proudhon a parfaitement conscience, et qui sera par la suite source de malentendus concernant sa pensée réelle sur la question.

Pour élaborer une théorie positive de la propriété, il convient d'en définir les abus que Proudhon analyse à partir de la fonction historique de cette institution. Dans sa finalité politique, la propriété est un contrepois au pouvoir : « La propriété est la plus grande force révolutionnaire qui existe et qui se puisse opposer au pouvoir », dit-il <sup>170</sup>. L'histoire a plutôt montré que la propriété est le principal allié du pouvoir contre la révolution, mais sans doute faut-il comprendre cette affirmation de Proudhon dans le cadre qui est le sien, hérité de 1789 et de la lutte contre le despotisme monarchique.

Lorsque éclate l'insurrection polonaise, en 1863, Bakounine se rend en Suède d'où il espère pouvoir débarquer en Pologne. Or la Pologne fournit à Proudhon un biais par lequel il va aborder la question de la propriété. Il entend procéder scientifiquement, consulte les historiens, essaie de comprendre la société polonaise pour saisir les causes de son asservissement. Au terme de son enquête, il aboutit au problème de la propriété : en 1863 il annonce que son prochain livre sur la Pologne sera « un nouveau travail sur la propriété ». En fait, les développements de Proudhon sur la Pologne lui vaudront une réaction extrêmement violente de Bakounine, en total désaccord avec son ami sur cette question.

La *Théorie de la propriété* se termine sur une vision optimiste, voire naïve sur l'avenir de cette institution qui devra être « moralisée, entourée d'institutions protectrices, ou pour mieux dire libératrices »<sup>171</sup>, assurant un équilibre entre l'État et l'individu. Traumatisé par la répression de l'insurrection de Juin 1848, Proudhon tente de trouver une solution pacifique à la question sociale: il tente même de convaincre les bourgeois : « La théorie que je propose a pour but de vous montrer comment, si vous le voulez bien, aucune révolution n'arrivera plus. Il s'agit simplement, pour les non-propriétaires, de leur faciliter les moyens d'arriver à la propriété, et pour les propriétaires, de mieux remplir leurs droits envers le gouvernement »<sup>172</sup>. Mais c'est aussi une mise en garde aux propriétaires au cas où ils s'opposeraient à ce projet : « Prenez garde ! » dit en effet

---

169 Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Édition du groupe Fresnes-Antony, p. 165.

170 Proudhon, *Théorie de la propriété*, éd. Les Introuvables, p. 136.

171 *Ibid.*, p. 189.

172 *Ibid.*

Proudhon aux bourgeois. Dans une lettre à Marx du 17 mai 1846, il avait déclaré ne pas vouloir faire « une Saint-Barthélemy de propriétaires ».

Celui qui, en 1840, se vantait d'être le « fossoyeur de la propriété » en appelle maintenant à la raison des bourgeois pour leur éviter les affres d'une révolution. Étonnante naïveté !

Proudhon meurt en 1865 avant d'avoir fini ce travail, qui sera publié l'année suivante grâce à ses amis : *la Théorie de la propriété* révèle le dernier état de sa pensée, assez éloignée de ses considérations du début, quoique Proudhon lui-même se défendait d'avoir changé de point de vue.

Si la perspective de Proudhon est réformiste, on doit préciser qu'il s'agit d'un réformisme relativement radical, qui bousculait considérablement les idées de l'époque et les sensibilités facilement exacerbées des propriétaires chaque fois qu'on leur contestait leurs droits. Le réformisme aujourd'hui ne vaut plus à personne des années de prison. Beaucoup de ses idées, qui lui ont coûté sa liberté, sont devenues des lieux communs aujourd'hui. Plus de la moitié des Français sont maintenant propriétaires de leur logement. Les offices publics d'habitations permettent parfois le rachat de leur logement par les locataires en tenant compte (partiellement) des loyers versés. Il existe de nombreuses restrictions au droit de propriété, notamment lors d'expropriations pour raison d'intérêt public. Une législation complexe protège le droit des locataires.

Les variations et les ambiguïtés de Proudhon sur la question de la propriété aura des conséquences sérieuses dans les débats au sein de l'Association internationale des travailleurs. Un courant proudhonien développera des positions favorables à la propriété et, ironie de l'histoire, les bakouniniens de l'Internationale s'y opposeront vigoureusement.

## **Proudhon, spontanéité sociale et puissance collective**

Proudhon publia dans *La Voix du peuple* du 3 décembre 1849, un article intitulé « Résistance à la révolution » dans lequel il pose parfaitement les termes du débat qui va opposer les deux écoles socialistes, étatique et non étatique : « La Révolution de Février a posé deux questions capitales : l'une économique, c'est la question de travail et de propriété ; l'autre, politique, c'est la question de gouvernement ou d'État. »

Mais comme toujours chez Proudhon, il introduit des clauses qui ne sauraient satisfaire les révolutionnaires d'aujourd'hui. En effet, il ajoute qu'il ne s'agit pas de remettre en cause « le principe de propriété, reconnu dans la Constitution », ce qui aurait pour effet de « bouleverser l'économie générale, et d'aggraver la situation du prolétariat ». Ce que veut Proudhon, c'est « créer une concurrence au crédit usuraire », « faire perdre au capital son revenu » ; en autres termes, « identifier, dans tout citoyen et au même degré, la qualité de travailleur et celle de capitaliste ». Faire « concurrence au crédit usuraire » est évidemment mettre en place un système permettant

au travailleur d'obtenir un taux à un niveau raisonnable afin qu'il puisse acheter ses instruments de production.

Cette vision est d'autant plus surprenante que trois ans plus tôt Proudhon avait publié son *Système des contradictions économiques* dans lequel il développait des concepts qui s'appliquaient parfaitement à un système industriel développé. Le paradoxe n'est qu'apparent : dans son livre il conceptualise, dans l'article de *La voix du peuple* il est dans le principe de réalité, le prolétariat réel.

Proudhon entend également « abolir tout le système des impôts actuels, qui ne frappent que sur le travailleur et sur le pauvre, et à les remplacer tous par un impôt unique, à titre de prime d'assurance, sur le capital ». Par ces grandes réformes, dit Proudhon, « l'économie sociale est renouvelée de fond en comble; les rapports commerciaux et industriels sont intervertis, et les bénéficiaires aujourd'hui assurés au capitaliste, reportés sur le travailleur. La concurrence, actuellement anarchique<sup>173</sup> et subversive, devient émulative et féconde; le débouché ne faisant plus défaut, l'ouvrier et l'entrepreneur, solidairement unis, n'ont plus à craindre ni stagnation ni chômage. Un ordre nouveau s'établit sur les vieilles institutions abolies ou régénérées. » Lorsque la réforme économique sera faite sur ces bases, on pourra « considérer le problème économique comme résolu », dit-il enfin.

C'est ce que Proudhon appelle en 1849 une « ligne révolutionnaire »...

Le lecteur d'aujourd'hui ne peut qu'être perplexe devant les propos tenus par Proudhon, qui semble proposer la fusion du travailleur et du capitaliste<sup>174</sup>, ce qui évidemment soulève un certain nombre de questions si on aborde cette option avec le point de vue qui serait celui d'un militant libertaire du 20<sup>e</sup> ou du 21<sup>e</sup> siècle.

Encore faut-il comprendre ce que Proudhon veut dire par « travailleur » : plus loin dans son article, il le prend au sens saint-simonien, lorsqu'il évoque « le travailleur, c'est-à-dire le commerçant, l'industriel, le laboureur, le savant, l'artiste ». Ce qui fonde la sécurité, la liberté, l'égalité, dit-il encore, « c'est, en premier lieu, le commerce et l'industrie; c'est ensuite la science, qui le spiritualise; c'est, en dernière analyse, l'art, sa fleur immortelle ». Et pourtant, c'est dans le même texte que Proudhon s'affirme « anarchiste » : « Nous sommes, en conséquence, et nous l'avons proclamé plus d'une fois, des anarchistes », dit-il, et il ajoute : « L'anarchie est la condition d'existence des sociétés adultes, comme la hiérarchie est la condition des sociétés primitives. »

---

173 Est-il besoin de souligner que Proudhon emploie souvent le terme « anarchie » et ses dérivés dans son sens normal de « chaos », tout en se disant « anarchiste », tout cela dans le même texte, comme c'est le cas ici.

174 Marx dira de Proudhon que c'est un « petit-bourgeois constamment ballotté entre le Travail et le Capital, entre l'économie politique et le communisme » (*Misère de la philosophie*).

Pour décrypter les paradoxes dans le discours de Proudhon, ou en tout cas le caractère « décalé » de ce discours par rapport aux références politiques du courant révolutionnaire d'aujourd'hui, il faut garder à l'esprit que les années 1848-1849 étaient une période où on découvrait tout, on expérimentait tout. Non pas à la manière de Marx et Engels qui pilotaient de loin une révolution orientée vers l'unité nationale allemande, mais à la manière des insurgés de Paris qui se faisaient fusiller par la troupe et qui découvraient *in situ*, comme le fit Proudhon élu à l'Assemblée constituante, que le suffrage universel ne faisait que porter la bourgeoisie au pouvoir.

Il existe dans l'œuvre de Proudhon de nombreux passages qui incitent le lecteur à s'interroger sur le caractère réellement radical de sa pensée, qui oscille entre le souci de permettre à l'ouvrier d'obtenir du crédit pour acheter ses outils de production, et l'affirmation que l'industrie doit être remise entre les mains de « compagnies ouvrières ». Certains auteurs s'appuient sur ces ambiguïtés pour contester le fait qu'il soit réellement « anarchiste ». C'est là une mauvaise approche. Pour en juger avec un minimum d'objectivité, il faudrait soulever deux points :

- Proudhon est sans doute allé aussi loin qu'il était possible compte tenu du contexte de la France des années 1840-1860 ;

- La nature « anarchiste » de la pensée de Proudhon ne peut être examinée sans constater qu'elle se situe dans une « préhistoire » du mouvement ouvrier dont l'histoire réelle ne commence qu'avec la fondation de la Première Internationale et la Commune de Paris, qui contribuèrent à mettre en place des concepts et une stratégie propres au mouvement anarchiste dans sa forme moderne, dont la pensée de Proudhon constitue le fondement.

Ce constat se vérifie par deux faits : on ne sait pas si Proudhon, mort en janvier 1865, a su que l'Association Internationale des travailleurs s'était constituée quatre mois plus tôt, mais ce sont des proudhoniens français et des trade-unionistes anglais qui sont à l'origine de sa fondation ; si, au sein de l'AIT, il y eut un courant proudhonien de droite persuadé d'être fidèle aux idées de Proudhon, la plupart des proudhoniens de l'Internationale se sont ralliés au courant fédéraliste et antiautoritaire proche de Bakounine.

Dans son article de 1849, Proudhon nous dit que le problème économique étant considéré comme « résolu », reste le problème politique, c'est-à-dire « la détermination à faire, pour l'avenir, du gouvernement et de l'État ». Proudhon est pessimiste car sur ce point, « il n'y a rien dans la conscience publique et l'intelligence des masses ». La question qui se pose est : la révolution économique étant accomplie, « le gouvernement, l'État peut-il, doit-il subsister encore? »

Selon Proudhon, « l'État doit entièrement disparaître » car c'est « la conséquence nécessaire de l'organisation du crédit et de la réforme de l'impôt ». Par conséquent, « le gouvernement devient successivement

inutile et impossible ». A lire de tels propos, sachant que Proudhon ne remet pas en question « le principe de propriété, reconnu dans la Constitution », le lecteur pourrait penser qu'il a affaire à un texte ultra-libéral d'aujourd'hui, prônant le désinvestissement total de l'État dans les affaires économiques.

A l'opposé de Proudhon, il y a ceux qui, comme Louis Blanc et Pierre Leroux, « soutiennent qu'après la révolution économique, il faut continuer l'État ». Pour eux, la question politique ne se dissout pas dans la question économique, au contraire, « ils maintiennent, en l'agrandissant encore, l'État, le pouvoir, l'autorité, le gouvernement », en se contentant de dire qu'on n'a plus affaire à un État-maître mais à un État-serviteur, « comme s'il suffisait de changer les mots pour transformer les choses ! » Louis Blanc et Pierre Leroux « sont des hommes de gouvernement et d'autorité, des hommes d'État ».

On voit donc que la question de l'opposition entre le socialisme d'État et le socialisme anti-étatique a été posé par Proudhon dès 1849 dans son article de *La Voix du peuple*. Il en était parfaitement conscient car il fit publier le texte trois fois jusqu'en 1850. En 1849, la « mission de l'État est finie » pense Proudhon, parce que l'organisation de l'économie s'y substitue :

« Par la division du travail, la solidarité industrielle, le goût du bien-être, la répartition égale du capital et de l'impôt, la liberté et la justice obtiennent de plus sûres garanties que toutes celles que leur offraient jadis la religion et l'État. »

Proudhon n'aborde pas la question de l'État de manière uniforme tout au long de sa vie. Il a une période « gauchiste » pendant laquelle il affirme une opposition radicale à l'État, et une période pendant laquelle il lui accorde certaines fonctions restreintes. C'était un écrivain prolifique, qui se cherchait et dont la pensée n'allait pas en ligne droite. La charnière dans son évolution se situe en 1858 avec la publication de *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*.

Pendant la période révolutionnaire, Proudhon se voit dans l'obligation de se démarquer des républicains étatistes tels que Louis Blanc et Pierre Leroux. En décembre 1849, dans *Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux*, une brochure qui reprend le texte publié dans *La Voix du peuple*, il se déclare ouvertement anarchiste : L'État, dit-il, « est la constitution extérieure de la puissance sociale. Par cette constitution extérieure de sa puissance et souveraineté, le peuple ne se gouverne pas lui-même : c'est, tantôt un individu, tantôt plusieurs, qui, à titre électif ou héréditaire, sont chargés de le gouverner, de gérer ses affaires »

« Nous nions le gouvernement et l'État, parce que nous affirmons, ce à quoi les fondateurs d'États n'ont jamais cru, la personnalité et l'autonomie des masses. (...) Nous affirmons, enfin, que cette anarchie, qui exprime, comme on le voit maintenant, le plus haut degré de liberté et d'ordre auquel l'humanité puisse

parvenir, est la véritable formule de la République, le but auquel nous pousse la Révolution de Février » (« Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux »)

La société est une « œuvre collective » dont la création est l'œuvre de la « spontanéité sociale ». Lorsque Proudhon parle de « spontanéité sociale », il parle du mouvement naturel de la société consécutif à l'ensemble des interactions qu'elle subit. C'est en somme équivalent aux *déterminismes sociaux*, concept qui s'insère mieux dans la terminologie marxiste. Ce concept sera repris par Bakounine, pour qui un phénomène social est spontané lorsqu'il apparaît et se développe du fait de ses déterminismes internes propres, sans interventions extérieures. Pour Proudhon, l'État *est une création spontanée du corps social*, correspondant à des besoins à un moment donné, mais qui par son développement propre, aboutit à aliéner le corps social. C'est un « phénomène de la vie collective, la représentation externe de notre droit », « une manifestation de la spontanéité sociale »<sup>175</sup>.

La société peut inventer des formes collectives, des institutions ; cette création est immanente et ne peut être comprise que par la dynamique des besoins individuels et collectifs complexes. Ces créations issues de la force collective ne sont pas nécessairement perçues de manière consciente : mais elles répondent à des besoins et elles ont une fonction. Elles nécessitent cependant un certain degré de conscience collective, de « reconnaissance sociale »<sup>176</sup>. Ces créations collectives seront conservées tant qu'elles répondront aux besoins pour lesquels elles ont été créées, ou tant qu'elles n'auront pas été aliénées, absorbées par une autre institution – l'État par exemple.

Selon Proudhon, la capacité d'intervention du groupe, en d'autres termes sa force collective, est supérieure à la somme des forces individuelles composant le groupe. Il en résulte que ce qui tient ensemble le groupe, ce sont les rapports de coopération, ou plus exactement d'échanges, que Proudhon appelle « commutation »<sup>177</sup>.

« Les groupes actifs qui composent la cité différant entre eux d'organisation, comme d'idée et d'objet, le rapport qui les unit n'est pas tant un rapport de coopération, qu'un rapport de commutation. La force sociale aura donc pour caractère d'être essentiellement commutative ; elle n'en sera pas moins réelle »<sup>178</sup>.

Ce qui caractérise les relations sociales, ce n'est pas la coopération, mais la commutativité : le principe selon lequel les échanges contractuels impliquent la réciprocité et l'équivalence de ce qui est échangé. Le principe

---

<sup>175</sup> Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, Préface, Éditions Tops/H. Trinquier, p.18.

<sup>176</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, tome 2, p. 181.

<sup>177</sup> Proudhon. *De la justice...*, 4<sup>e</sup> étude, Garnier, tome 1, p. 482

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 486.

de commutativité, lorsqu'il est respecté, est ce qui garantit la justice, tant économique que politique. Et ce qui assure le développement de la force collective, c'est le « rapport des fonctions, la solidarité d'intérêts qu'elle crée, le sentiment qu'en acquièrent les producteurs, la conscience nouvelle qui en résulte »<sup>179</sup>. La force collective est la « synthèse des activités individuelles et des activités collectives »<sup>180</sup>.

« Nous nous proposons de donner », dit Proudhon dans *De la justice...* « une théorie complète de la force collective, par suite, une démonstration directe de la réalité de l'être social »<sup>181</sup>. La force collective, commente Pierre Ansart, « a pour foyer et pour origine le groupe social en tant qu'il est organisé selon les règles de la division du travail et de l'unification des travaux »<sup>182</sup>.

La « puissance sociale n'a pas été perceptible au premier abord par les hommes, qui en ont fait une « émanation de l'Être divin », dit Proudhon. La conscience de l'existence de cette force sociale n'est pas une chose établie : « À peine si, aujourd'hui encore, les économistes nomment la force collective. » Il y a, à ce sujet, un « retard dans la connaissance de l'être collectif ». C'est ce retard qui a conduit à « l'appropriation de toutes les forces collectives et la corruption du pouvoir social », c'est-à-dire à l'État<sup>183</sup> : Selon une « loi de nature » qui veut que « la force la plus grande absorbe et s'assimile les forces plus petites », l'État s'est formé par une agglomération successive de groupes.

« Par le groupement des forces individuelles, et par le rapport des groupes, la nation entière forme corps : c'est un être réel, d'un ordre supérieur, dont le mouvement entraîne toute existence, toute fortune.

---

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 484.

<sup>180</sup> Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* : « Le principe à l'aide duquel nous allons donner force à la société, corps à l'État, moralité au gouvernement, fonder enfin la politique réelle, est le principe de la *force collective* indiqué par moi dans plusieurs publications, et dont je me propose de donner ultérieurement l'exposition complète. » Garnier, 1858, tome 1, p. 479.

Voir : « Proudhon. – Force collective et pouvoir social ». <http://monde-nouveau.net/spip.php?article598>.

<sup>181</sup> Proudhon. *De la justice...* Cette phrase ne se trouve pas dans l'édition Garnier, mais elle figure dans l'édition Lacroix-Verboeckhoven. « Notes et éclaircissements », p. 186.

Proudhon, dit Pierre Ansart, « affirme la réalité de l'Être social, sans cesse accaparée, usurpée, détournée par les pouvoirs politiques. Ainsi pourra-t-il conclure que l'État ou, en général, le pouvoir politique, ne se constitue que de l'aliénation de la réalité sociale, et pourra-t-il donc terminer en appelant à son extinction, à l'« anarchie positive ». Proudhon, *Textes et débats*, e-book.

<sup>182</sup> Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, chapitre sur Proudhon, PUF 1969, p. 155.

<sup>183</sup> Proudhon, *De la justice...*, Garnier, tome 1, 1858, p. 489.

L'individu est immergé dans la société ; il relève de cette haute puissance, dont il ne se séparerait que pour tomber dans le néant <sup>184</sup>. »

L'État se forme à la suite d'un ensemble de déterminations internes à la société, c'est un processus immanent. Proudhon affirme que si les « travailleurs et les citoyens » se soumettent à l'exploiteur et au tyran, « la séduction et la terreur entrent pour peu dans leur soumission » : ce qui les attire, c'est la « puissance sociale » ; une « puissance mal définie dans leur pensée, mais hors de laquelle ils sentent qu'ils ne peuvent subsister ; puissance dont le prince, quel qu'il soit, leur montre le sceau, et qu'ils tremblent de briser par leur révolte <sup>185</sup>. » [*Je souligne.*]

« Si grande, en effet, que soit l'appropriation des forces collectives, si intense que soit la tyrannie, il est évident qu'une part du bénéfice social reste toujours à la masse, et qu'en somme il est meilleur pour chacun de rester dans le groupe que d'en sortir <sup>186</sup>. »

Ce qui signifie qu'une institution reste légitime tant qu'elle n'est pas renversée. Idée qu'on retrouve chez Bakounine, pour qui « chaque peuple [est] plus ou moins solidaire et responsable des actes commis par son État, en son nom et par son bras, jusqu'à ce qu'il ait renversé et détruit cet État <sup>187</sup>... ». L'État, dit Proudhon, c'est « le pouvoir social constitué en principat, approprié par une dynastie ou exploité par une caste ». Alors que « dans l'ordre naturel, le pouvoir naît de la société », ce rapport est complètement inversé dans un système où la force collective est aliénée. La société apparaît comme étant engendrée par le pouvoir : ainsi apparaissent l'armée, la police, l'impôt, capables de « résister à toute attaque de l'intérieur et de contraindre au besoin la nation à l'obéissance : c'est cette force princière qui s'appellera désormais le pouvoir » : une fois les forces collectives appropriées, « la puissance publique [est] convertie en apanage » <sup>188</sup>.

La société anarchiste sera une société où aura disparu l'aliénation des forces collectives, et où les individus et les groupements se seront réapproprié ces dernières.

\* \* \* \* \*

A partir de 1858 et la publication de *De la justice dans la Révolution et dans l'Église...* le ton change. Jugeons en :

« C'est un fait que je n'essaierai pas d'amoindrir, que la société, à en juger sur les apparences, ne peut se passer de gouvernement On n'a jamais vu de nation quelque peu policée qui fût privée de cet organe essentiel. Partout la puissance publique est proportionnelle à

---

184 *Ibid.*, p. 491.

185 *Ibid.*, p. 491.

186 *Ibid.*

187 Bakounine. *Œuvres*, Champ libre, VIII, p. 59.

188 Proudhon, *De la justice*, Garnier, tome 1, p. 492.

la civilisation, ou, si on l'aime mieux, la civilisation est en raison de son gouvernement.

« Sans gouvernement, la société tombe au-dessous de l'état sauvage : pour les personnes, point de liberté, de propriété, de sûreté ; pour les nations, point de richesse, point de moralité, point de progrès. Le gouvernement est à la fois le bouclier qui protège, l'épée qui venge, la balance qui détermine le droit, l'œil qui veille. Au moindre trouble, la société se contracte et se groupe autour de son chef ; la multitude n'attend que de lui son salut. (...) »

« De telles paroles dans ma bouche ne sont pas suspectes, et vous pouvez prendre acte, pour l'avenir, de cette concession décisive. L'anarchie, d'après le témoignage constant de l'histoire, n'a pas plus d'emploi dans l'humanité que le désordre dans l'univers. » (*Justice*, Garnier, tome II, p. 363.)

Stupéfiant retournement de la part de celui qui disait, moins de dix ans auparavant, que la liberté seule peut « réorganiser le pouvoir, ce qui équivaut aujourd'hui à une exclusion complète du pouvoir ». (Polémique contre...) Maintenant, la société ne peut pas se passer de gouvernement et plus la puissance publique est grande, plus la civilisation est développée ! C'est un rejet très explicite de l'« anarchie », qui « n'a pas plus d'emploi dans l'humanité que le désordre dans l'univers »...

Notons que Proudhon ne parle pas d'« État » mais de « gouvernement ». Reste à savoir ce qu'il entend par là, et à comprendre quelle est la cause de cette évolution. Et il faut garder à l'esprit que Proudhon est un polémiste provocateur et que dans ce passage de *De la Justice*..., il s'adresse à un évêque. Rappelons-nous également qu'au début de sa carrière il avait affirmé que la propriété était le vol<sup>189</sup>, et qu'à la fin de sa carrière il dira que la propriété est la liberté<sup>190</sup>, tout en proclamant qu'il n'a pas changé d'opinion.

Il est peu probable que le changement d'approche de Proudhon sur la question de l'État résulte d'une volonté de « donner un correctif » à son schéma dialectique et « d'élaborer un modèle qui lui permette de conserver la multiplicité dans l'unité », comme le suggère Fawzia Tobgui<sup>191</sup>, quoi qu'en dise Proudhon lui-même, pas plus qu'il n'est raisonnable de croire Marx lorsqu'il affirme que son changement d'approche de l'économie politique dans *Le Capital* résulte du fait qu'il a feuilleté « par hasard » la *Logique* de Hegel. Il semble plus raisonnable de dire qu'en dix ans l'anarchisme radical de Proudhon a évolué grâce à la prise de conscience que la « spontanéité sociale » seule ne suffirait pas à assurer la cohésion de la reconstruction d'une société nouvelle complexe, mais aussi grâce au

---

189 *Qu'est-ce que la propriété ?* 1840.

190 *Théorie de la propriété*, 1862.

191 Article « État » dans le *Dictionnaire Proudhon*, Éditions Aden, pp. 151-152.

constat que le III<sup>e</sup> Empire avait mis en œuvre une révolution industrielle rapide en engageant le pays dans des mutations non seulement économiques mais aussi juridiques en instaurant les bases légales permettant l'expansion des sociétés anonymes, condition indispensable au développement du grand capital.

Nous ne sommes donc plus dans un contexte où il faut permettre aux travailleurs d'accéder à la propriété de leurs outils de travail mais dans une société en train d'être dominée par le capitalisme industriel et financier et ce que Proudhon appelle le « féodalisme industriel ». Il va de soi que dans ces conditions, il était devenu nécessaire de reconsidérer la question de l'émancipation du travail.

On a pu dire qu'à partir de 1858 et la publication de la *Justice...* Proudhon cesse d'être « anarchiste ». C'est au contraire à ce moment-là que se forme le Proudhon anarchiste de la maturité avec l'introduction dans sa doctrine des concepts de fédéralisme et de mutualisme.

## Une comptabilité économique

L'ambition de Proudhon est de constituer une science économique, c'est-à-dire une science de la société qui serait opérationnelle pour découvrir les formes que prendra la société libérée de l'exploitation. Il y a, dit-il, une science de la société « qu'il ne faut pas inventer mais découvrir ». Il s'agit de « découvrir et constater des lois économiques restrictives de la propriété et distributives de travail », c'est-à-dire les « lois de l'économie sociale » qui permettront de corriger les méfaits du système. S'il ne s'agit pas de donner les « recettes pour les marmites de l'avenir », comme le dit Marx, Proudhon entend quand même constituer une science qui permettra de déduire du présent les traits essentiels de la société de l'avenir. La science sociale qui décrit les dysfonctionnements du système capitaliste est la même que celle qui définira le fonctionnement de l'économie socialiste.

Il n'est pas indifférent de savoir que Proudhon avait une solide formation comptable. Il fut de 1843 à 1847 chef comptable et chef de gestion dans l'entreprise lyonnaise de navigation fluviale des frères Gauthier. Son approche du problème s'en ressent, notamment lorsqu'il définit le premier des dysfonctionnements du système – l'accaparement de la force collective des travailleurs – comme une erreur dans les « comptes de la société » :

« C'est en analysant, successivement, les facteurs qui ont concouru à cette erreur qu'il en viendra à découvrir une économie politique comme une SOCIO-ECONOMIE s'articulant en une *comptabilité économique, une sociologie économique* et un *droit économique*<sup>192</sup>. »

---

192 Jean Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion*, Aubier-Montaigne, I,

Nous avons évoqué cette erreur de compte, qui est l'accaparement par le propriétaire du surplus engendré par le travail collectif. La « comptabilité économique » de Proudhon est « propre à décrire les “équations” et les relations économiques de base et permettant l'évaluation exacte des opérations économiques et leur juste imputation entre les agents économiques », dit Jean Bancal. En fait, Proudhon veut constituer la « science de la production » qui se traduit sous la forme des « comptes de la société ». L'économie politique, science du travail, « se divise donc en trois parties selon que le travail est considéré “objectivement dans la matière”, “subjectivement dans l'homme” ou “synthétiquement sous l'angle de la répartition et de la distribution” »<sup>193</sup>.

« C'est assurément dans sa conception de l'économie comme science des comptes de la société que Proudhon montre un des aspects les plus originaux et les plus étonnamment modernes de sa pensée. Avec un sens génial de l'avenir il va faire d'une *comptabilité économique* avant la lettre un des moyens *d'ériger l'économie politique en science économique*. C'est cette comptabilité qui, en confrontant les ressources et les emplois, et en faisant la “balance” des productions et des consommations, donnera une base chiffrée permettant de constituer véritablement la valeur<sup>194</sup>. »

Proudhon veut constituer la science de la production qui se traduit sous la forme des comptes de la société. Il anticipe sur des débats qui auront lieu dans les pays du bloc soviétique. Ainsi, Pierre Naville écrit-il : « Avec le temps il devint plus clair que la substitution d'une planification centrale au marché libre n'abolissait pas la fonction de la valeur d'échange et que le problème des prix (y compris le salaire) restait au centre de la vie économique<sup>195</sup>. » C'est ainsi, dit-il encore, que se cristallisa peu à peu une théorie du « marché socialiste », ouvertement reconnu en Yougoslavie, préconisé en Hongrie, camouflé en URSS. La question cruciale était de déterminer si la planification permettait de former des « prix naturels ».

La statistique devient l'outil indispensable pour constituer une comptabilité par branches et par secteurs. Proudhon préconise même l'application des mathématiques à l'économie politique.

Dans la préface au *Capital*, Marx expose que son point de départ se fonde sur l'idée que « le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire ». L'ambition de

---

p. 35. Nous empruntons à Jean Bancal le présent développement sur la comptabilité économique de Proudhon.

193 Jean Bancal, *op. cit.*, p. 37.

194 Jean Bancal, *op. cit.* p. 45.

195 Pierre Naville, *le Nouveau Léviathan*, 4, « Les échanges socialistes », éditions Anthropos, p. 235.

Proudhon, quant à lui, est de constituer l'économie politique en « une science exacte et mathématique », pour reprendre les termes de Sainte-Beuve. La comptabilité économique « donnera à l'économie politique, considérée dans ses mécanismes de production et de répartition, *l'appareil scientifique* permettant d'exprimer l'équilibre des ressources et des emplois, les circuits économiques, et les opérations de production, de répartition et de financement effectuées entre les différents agents économiques »<sup>196</sup>.

Dans les *Confessions d'un révolutionnaire*, Proudhon explique :

« La solution du problème de la misère consiste donc à élever à une plus haute expression *la science du comptable*, à monter les écritures de la société, à établir *l'actif et le passif* de chaque institution... Il faut tenir *les écritures à jour*, c'est-à-dire déterminer avec exactitude les droits et les devoirs de manière à pouvoir, à chaque moment, constater l'ordre et le désordre et *présenter la balance*<sup>197</sup>. »

En somme, il faut établir une comptabilité nationale. Nous avons évoqué l'« erreur de compte », qui est l'accaparement par le propriétaire de la valeur engendrée par le travail collectif. Ce que Proudhon appelle une « comptabilité à partie double » est une comptabilité qui distingue entre comptes d'agents et comptes d'opérations, qui deviendra le principe de base de toute comptabilité économique. Proudhon propose rien moins que la constitution d'une comptabilité nationale qui aura une fonction prospective.

Cet aperçu extrêmement succinct permet tout de même d'avoir une idée de la nature des préoccupations de l'auteur du *Système des contradictions économiques*. Proudhon a littéralement engagé, sur les problèmes de la construction du socialisme, une réflexion scientifique qui tranche tragiquement avec le niveau de réflexion des communistes russes qui s'engageront plus tard dans la voie de la révolution. Ainsi, interrogé avant la prise du pouvoir sur le fait que personne ne savait faire fonctionner le mécanisme gouvernemental, Lénine avait répondu : « N'importe quel ouvrier saura faire fonctionner un ministère au bout de quelques jours. Cela ne demande aucune connaissance spéciale. Les fonctionnaires assureront le travail. » Et pour l'argent, lui demanda-t-on alors, comment ferez-vous, puisque vous comptez annuler l'ancienne monnaie ? « Nous ferons marcher la planche à billets. On en imprimera autant qu'il faudra »<sup>198</sup>, répondit Lénine. C'est d'ailleurs exactement ce qu'il fit. C'est donc fort de ces saines conceptions de politique économique que le parti bolchevik s'apprêtait à prendre le pouvoir. Lénine n'envisageait pas d'autre initiative économique

---

196 J. Bancal, *op. cit.*, p. 49.

197 Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, éditions Marcel Rivière, 1929, p. 180.

198 Cité par David Shub, *Lénine*, Idées-Gallimard, p. 204.

que celle prise par l'État sous la forme d'émission de monnaie ou de gestion des ministères par « n'importe quel ouvrier ».

En Russie, à partir de la mise en place de la NEP en 1921, marché et planification devinrent des concepts antagoniques. L'existence simultanée des deux principes impliquait, aux yeux des idéologues du régime, un combat au terme duquel, si le marché l'emportait, il y aurait un retour au capitalisme et, si le plan l'emportait, des conquêtes ultérieures seraient possibles vers le socialisme. Là se trouvait le fond du débat entre Preobrajenski et Boukharine. C'est Staline qui tranchera en proclamant la victoire de la planification sur le marché, synonyme d'anarchie, de concurrence, d'exploitation et de course à la rentabilité.

Pourtant, que l'économie soit capitaliste ou socialiste, la fonction de la gestion économique reste, en principe, la même : affecter les ressources avec un maximum de rationalité et le minimum de gaspillage (les critères de l'une et de l'autre pouvant varier selon le type de société auquel on se réfère...). Proudhon est parfaitement conscient que la « constitution de la valeur » dans une société où l'argent aura disparu, nécessite la mise en place de comptes très précis. C'est pourquoi, dit-il, l'État « ne doit procéder ici qu'avec prudence et circonspection » ; il y a, incontestablement, un caractère expérimental dans son projet. L'État doit examiner les « faits nouveaux » afin qu'ils servent de « prémisses à la partie positive des réformes ».

La question est moins de savoir si Proudhon est un « penseur libéral » que de savoir si Proudhon n'avait pas prévu les difficultés insurmontables dans lesquelles le communisme d'État allait s'engager et, corrélativement, si les analyses qu'il avait développées concernant l'organisation de l'économie socialisée n'étaient pas pertinentes. Si l'État dispose de tous les moyens et détermine seul les fins, on se trouve dans la situation, pressentie par Proudhon, d'une économie étatisée (la « commandite de l'État » qu'il reproche à Louis Blanc de vouloir instaurer) qui ne peut conduire qu'au gaspillage des ressources.

Après les soulèvements populaires en Hongrie et en Pologne, provoqués essentiellement par l'incapacité du système à améliorer les conditions de vie de la population, Khrouchtchev est contraint d'amorcer une réforme économique qui pose le problème du « marché socialiste ». En Pologne, d'intenses débats ont lieu. Oskar Lange estime en 1956 que le système a multiplié les « déséquilibres entre l'expansion de l'agriculture et celle de l'industrie, entre la capacité de production industrielle et l'approvisionnement en matières premières, entre l'augmentation quantitative de la production et sa qualité ainsi que son prix de revient, entre les programmes de production et d'investissement et le retard technique »<sup>199</sup>. En URSS, on constatait des aberrations telles que l'envoi

---

199 Cité par Naville, *op. cit.*, p. 237.

d'acier de Leningrad à Vladivostok tandis que l'acier de Vladivostok était envoyé à Leningrad. De tels dysfonctionnements sont attribués au recours à des méthodes coercitives et à l'administration centralisée. Là encore, on est au cœur des problèmes soulevés par Proudhon, et qu'aucun marxiste n'a jamais évoqués avant d'être confronté aux réalités.

D'une façon générale, les administrateurs des pays de l'Est se plaignaient de l'impossibilité à définir la productivité du travail, faute de méthodes de calcul adéquates. Il n'y a pas non plus de moyen pour déterminer une comptabilité des coûts. Toutes ces préoccupations relèvent de la problématique du gaspillage abordée par Proudhon. Paradoxalement, on en vint en URSS à constater des problèmes de surproduction pour certains biens de consommation, aboutissant à une chute importante des ventes, et à une accumulation des stocks. Ce phénomène a pris une ampleur importante dans les années 60 : chute de 30 % des ventes de machines à coudre en 1960 et 1963 ; chute de 10 % des ventes de montres en 1962 et 1963. Au début de 1964, les stocks de confection invendables dans les magasins soviétiques dépassaient 500 millions de roubles ; la valeur totale des stocks invendus atteignait 2 milliards de roubles<sup>200</sup>.

La réforme Liberman fut une tentative de réhabiliter le profit dans la gestion des entreprises soviétiques. Il s'agit de prendre comme indice de la réalisation du plan le profit des entreprises. Mais Liberman prend soin de préciser :

« En URSS, le profit, selon la nature de son origine, n'est en principe que l'indicateur du niveau de l'efficacité de la production. Le profit est la différence entre le prix de vente des biens et leur coût de production. Mais comme les prix sont chez nous en principe l'expression du taux de dépense du travail socialement nécessaire, cette différence est un critère de l'épargne relative dans la production... Par essence et dans leur source les profits dans le socialisme ne ressemblent que superficiellement à ceux de l'entreprise privée ; ils en diffèrent fondamentalement en nature et selon ce dont ils sont l'indicateur... La signification du profit en URSS a été réduite parce que l'on a ignoré dans une certaine mesure la loi de la valeur. Cette loi a été incorrectement interprétée par certains économistes soviétiques comme une sorte de malheureuse persistance du capitalisme dont on admettait qu'il fallait se débarrasser aussi vite que possible... Ignorer les exigences de la loi de la valeur conduisait à fixer arbitrairement les prix planifiés, et qui demeuraient trop longtemps en vigueur »<sup>201</sup>. »

---

200 *Critique de l'économie politique*, La Nature des pays de l'Est, « Les réformes Liberman-Trapeznikov », p. 177-178.

201 Ibid.

Précisément, Proudhon insiste constamment sur la nécessité de parvenir à la détermination de la valeur, à sa « constitution ». Au niveau de la micro-économie, rien ne peut indiquer, dans une opération particulière prise au hasard, « si c'est l'offre, valeur utile, qui l'a emporté, ou si c'est la valeur échangeable, c'est-à-dire la demande », dit Proudhon. Comme tout excès dans le prix d'une marchandise est suivi d'une baisse proportionnelle, « on peut regarder avec juste raison la moyenne des prix, pendant une période complète, comme indiquant la valeur réelle et légitime des produits ». Proudhon précise que cette moyenne, établie au niveau macro-économique, arrive trop tard<sup>202</sup> : dans le régime propriétaire, la constitution de la valeur se fait a posteriori. Mais qui peut dire, demande Proudhon, si cette moyenne, qui se situe au niveau macro-économique, ne pourra pas être un jour établie ?

« Qui sait si l'on ne pourrait pas, à l'avance, la découvrir ? Est-il un économiste qui ose dire que non ? Bon gré, mal gré, il faut donc chercher la mesure de la valeur : c'est la logique qui le commande

203. »

Le sens de l'interpellation que Proudhon adresse à Louis Blanc est : une économie étatisée est incapable de résoudre le problème de la valeur, parce que pour ce faire, il faut comparer, et que pour comparer il faut un certain degré de concurrence. L'expérience du communisme d'État « réel » montre qu'il avait raison.

La vision proudhonienne de l'économie, inspirée de son expérience de comptable, reste marquée par le constat que l'on ne doit pas dépenser plus que ce que l'on gagne. L'économie politique, dit-il, est « la science des comptes de la société »<sup>204</sup>.

Il reviendra à la société désaliénée, à la société associée, de parvenir à la constitution de la valeur : « L'opinion qui nie l'existence de cette mesure est irrationnelle, déraisonnable. » En somme, sur cette question, Proudhon reconnaît que tout le travail reste à faire. Il s'élève à la fois contre les économistes qui prétendent que « l'économie politique est une science de faits, et que les faits sont contraires à l'hypothèse d'une détermination de la valeur » et aux socialistes qui affirment que la question de la valeur est scabreuse et n'a plus lieu d'être « dans une association universelle, qui absorberait tout antagonisme ». Il s'oppose à la fois aux partisans du *statu*

---

202 Bien entendu, Proudhon n'utilise pas les termes de micro- et de macro-économie...

203 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, I, p. 80.

204 *Système des contradictions*. Dans ses Carnets (15 janvier 1852), Proudhon écrit que « l'axiome fondamental » de l'économie politique est la comptabilité. Le 29 novembre 1847, il se plaint que « la France est une maison de commerce qui ne tient pas d'écriture ».

*quo* et à ceux qui refusent d'aborder le problème de face. Si la loi de l'échange n'est pas trouvée, dit-il, « la faute est non pas aux faits mais aux savants » ; et tant que l'homme travaillera pour subsister, la justice sera la condition de l'association : « sans une détermination de la valeur, la justice est boiteuse, est impossible <sup>205</sup> ».

Le lecteur pourra être surpris par le soin méticuleux que met l'anarchiste Proudhon à réfléchir sur la constitution d'un instrument de calcul économique dans la perspective de la construction d'une économie socialiste. Cela ne « colle » certes pas avec les idées reçues d'un anarchisme qui serait essentiellement destructeur, passionnel, spontané, etc. Proudhon avait dans ses réflexions anticipé tous les problèmes économiques qui se sont posés lors de la révolution russe. On peut regretter que les bolcheviks aient trop lu Marx et pas assez Proudhon...

## **Proudhon libéral ?**

Proudhon se plaignait de ne pas être compris. Cela doit être le cas puisque les courants politiques les plus divers se réclament de lui, y compris la droite libérale et les royalistes. Il est vrai que par le mode d'exposition de sa pensée, Proudhon lui-même ne simplifiait pas les choses. Emporté souvent par sa verve argumentative, il en oublie de « coller aux faits », se perd dans de longues digressions et néglige que le lecteur n'a pas besoin de tout savoir de la chaîne des idées qui l'ont conduit à sa démonstration. Voulant contester un point de vue, Proudhon consacre souvent de nombreuses pages à développer l'argument qu'il combat en se plaçant du point de vue de celui-ci, afin de le pousser jusqu'à ses extrêmes limites : le lecteur pas toujours attentif peut finir par croire que c'est ce que Proudhon pense réellement ! En outre, il a souvent recours à la démonstration par l'absurde, procédé dans lequel il est passé maître, utile pour montrer l'inanité d'un raisonnement auquel il s'oppose mais qui ne contribue pas à clarifier l'exposé de ses propres doctrines. Cependant, la plus grande difficulté que le lecteur d'aujourd'hui doit affronter est sans doute celle du vocabulaire. Lorsqu'il réclame une propriété « libérale, fédérative, décentralisatrice, républicaine, égalitaire, progressive, justicière » <sup>206</sup> il convient de ne pas faire de contre-sens sur le mot « libérale ». Lorsqu'il parle de socialisme, c'est d'un mouvement empreint d'« une certaine religiosité tout à fait illibérale » qu'il s'agit <sup>207</sup> ; lorsqu'il parle de communisme, ce n'est absolument pas du marxisme qu'il s'agit <sup>208</sup> ;

---

205 Le lecteur aura compris que pour Proudhon, le concept de « justice » ne doit pas être compris dans le sens juridique étroit mais dans son acception la plus large de société fondée sur la justice.

206 Proudhon, *Théorie de la propriété*.

207 Proudhon s'oppose en général au « socialisme » qu'il considère comme une forme d'utopisme, mais il emploie également le terme dans son acception positive.

208 Le communisme auquel s'attaque Proudhon est un courant utopiste

lorsqu'il parle d'économie politique, il faut entendre ce terme dans le langage de l'époque, comme théorie économique de la bourgeoisie<sup>209</sup>. Pour lire Proudhon, il faut donc faire l'effort d'« entrer » dans son mode de penser.

### « Laisser-faire, laissez-passer »

Le débat sur le « libéralisme », supposé ou réel, de Proudhon n'est pas nouveau. Pierre Leroux disait que Proudhon était un libéral déguisé en socialiste<sup>210</sup>. Louis Blanc condamnait fermement les orientations libérales de Proudhon<sup>211</sup>.

Les partisans d'un Proudhon libéral ont quelques arguments : il emploie fréquemment le mot « libéral » dans une acception positive, mais ce n'est pas en référence au libéralisme économique que nous connaissons aujourd'hui, comme celui de l'école de Chicago, mais au libéralisme philosophique ou politique tel qu'il était entendu dans le contexte du début du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il était un courant de pensée progressiste dans une Europe dominée par les régimes despotiques.

Une citation de lui a de quoi réjouir les auteurs<sup>212</sup> qui tentent de tirer Proudhon vers la couverture libérale. Elle se trouve dans un programme électoral qu'il proposa en 1848 à ses électeurs<sup>213</sup> : il y réclame toutes les libertés imaginables : « liberté de conscience, liberté de la presse, liberté du travail, liberté de l'enseignement, libre concurrence, libre disposition des fruits de son travail, liberté à l'infini, liberté absolue, liberté partout est toujours ! ». Côté auteurs, il se réclame de « Quesnay, de Turgot, de Jean-Baptiste Say », et encore de « Franklin, Washington, Lafayette, de Mirabeau, de Casimir Périer, d'Odilon Barrot, de Thiers ». Il se déclare partisan du « "laisser-faire, laissez-passer" dans l'acception la plus littérale et la plus large ». On trouve dans son programme le refus de toute « autre solidarité entre les citoyens que celle des accidents de force majeure », ce qui est une récusation de ce qu'on nommera plus tard le « Welfare State ».

---

vaguement religieux. Ce qu'il lui reproche est avant tout l'idée de « communauté ».

209 « Je ne regarde pas comme science l'ensemble incohérent de théories auquel on a donné depuis à peu près cent ans le nom officiel d'économie politique, et qui, malgré l'étymologie du nom, n'est encore autre chose que le code ou la routine immémoriale de la propriété. » (*Système des contradictions économiques*).

210 « Dialogue avec P.-J. Proudhon », *La République* (Nov.-Déc. 1849), cité par Bruno Viard, Pierre Leroux, *À la source perdue du socialisme français*, Desclées de Brouwer, 1997.

211 Cf. *La Voix du peuple*, numéros de décembre 1849, la polémique avec Pierre Leroux et Louis Blanc.

212 Notamment Alain Laurent (*La Philosophie libérale*, 2002, les Belles Lettres) qui fait référence à la citation de Proudhon ici mentionnée.

213 « Programme révolutionnaire aux électeurs de la Seine », *Le Représentant du Peuple*, mai-juin 1848.

Avec un tel programme, il n'est plus possible de récuser l'appartenance de Proudhon au courant libéral, pensera-t-on. Pourtant, le ton même sur lequel Proudhon s'exprime montre à l'évidence qu'il « en fait trop », et que ça l'amuse. D'ailleurs, les proclamations enflammées de Proudhon au début de ce programme – dont les préoccupations électoralistes ne sont pas absentes – participent de sa méthode argumentative qui consiste à abonder dans le sens de son lecteur – pendant un moment – afin d'attirer son attention et l'entraîner ensuite dans une tout autre direction. Il ne faut pas oublier que Proudhon était un polémiste et qu'il s'amuse en écrivant.

Précisément, le reste du texte va consister à expliquer aux électeurs, qu'il a « endormis » par ses proclamations de libéralisme, que la propriété individuelle a perdu de son importance en tant qu'institution et que la société ne fonctionne plus désormais que grâce à la circulation : « La société ne vit plus, comme autrefois, sur la propriété individuelle ; elle vit sur un fait plus générique, elle vit sur la circulation », ce qui est parfaitement bien vu : on sait que la crise de 1929 a pris une extension catastrophique parce que les échanges internationaux avaient pratiquement cessé. Peu de lecteurs semblent avoir perçu que tout au long de sa vie, et malgré les approches différentes qu'il aura du problème, Proudhon tente de montrer (tout en ayant l'air de la défendre) que la propriété est une exception historique, une forme transitoire, qu'elle n'a existé que pendant de courtes périodes de l'histoire et que sa fonction historique est bientôt achevée.

Ce « Programme révolutionnaire » est incompréhensible si on ne le place pas dans le contexte. Le gouvernement provisoire avait proclamé le 25 février 1848 le droit au travail. Il y avait 6000 chômeurs recensés à Paris mais leur nombre passe à 30 000 le 30 mars, à 64 000 le 16 avril et 117 000 le 30 avril. En outre il y avait une terrible crise du logement. Proudhon propose donc un certain nombre de décrets qui ont presque tous pour objet de réduire les effets de cette crise. Mais il faut pour cela faire face à l'opposition irréductible de la bourgeoisie *que les élections ont portée au pouvoir*. D'où les proclamations de libéralisme de l'auteur du projet ; mais dans son Programme révolutionnaire, Proudhon va expliquer qu'il faut supprimer l'argent et l'intérêt sur le capital ! « Se passer de numéraire, supprimer l'intérêt du capital circulant, telle est donc la première entrave à la liberté que je propose de détruire par la constitution d'une Banque d'Échange<sup>214</sup>. »

Chose invraisemblable, Proudhon propose même de réduire les salaires afin de « diminuer les frais généraux de la production » ; mais dans son esprit il ne s'agit pas d'augmenter les profits des entrepreneurs (ce que ferait un bon libéral) ; il s'agit d'augmenter la richesse générale et d'instaurer un système dans lequel « ni le capital, ni le privilège, ni le parasitisme ne

---

214 Ibid.

prélèvent rien », où « l'État est ramené au strict nécessaire <sup>215</sup> » et où le producteur « reçoit l'équivalent de son produit ». Il en résulte, dit Proudhon, que « plus le salaire diminue, plus le travailleur s'enrichit ». Il propose même une « réduction à l'infini » des salaires. Même dans ses rêves les plus fous, le néo-libéral d'aujourd'hui n'oserait pas imaginer une telle chose.

Or si le corollaire de la réduction des salaires jusqu'à zéro est l'« augmentation générale de la production collective », cela implique inévitablement la mise en place d'un mode de répartition des biens et services radicalement différent de celui qui est en place, et l'abolition du salariat.

### **Propriété : vol, ou liberté ?**

Après avoir déclaré au début de sa carrière d'écrivain que la propriété est le vol, Proudhon change de point de vue et défend l'idée que c'est la liberté. Mais le vol qu'il dénonce en 1840 dans son *Premier mémoire* ne se trouve pas tant dans la propriété que dans l'appropriation induite de l'« aubaine » qu'elle autorise, c'est-à-dire le résultat du travail collectif des travailleurs, dont la valeur dépasse la simple somme des efforts individuels : « La propriété est un droit d'aubaine, c'est-à-dire le pouvoir de produire sans travailler. »

Or malgré ses changements d'approche du problème de la propriété, Proudhon n'abandonnera jamais cette condamnation de l'« aubaine », ou en d'autres termes de la plus-value. Dans la mesure où la légitimité de cette appropriation constitue l'un des fondements de la pensée économique libérale, on peut dès lors contester toute tentative de classer Proudhon dans la catégorie « penseur libéral ».

Les prises de position de Proudhon en faveur de la concurrence sont également un des arguments avancés par les partisans d'un Proudhon-penseur libéral. C'est oublier un peu vite le tableau terrible des effets de la concurrence qu'il dresse dans le *Système des contradictions*, qu'il ne remettra pas en cause non plus. Même à la fin de sa vie, il condamnera ce qu'il nomme l'« accaparement », c'est-à-dire la concentration du capital liée à la concurrence. Aussi peut-on penser que lorsque d'une part, il attaque la concurrence capitaliste et, d'autre part, il en défend le principe dans le cadre d'une société d'où l'appropriation de l'aubaine aura disparu, ce n'est pas tout à fait de la même chose qu'il parle.

A la fin de sa vie, Proudhon affirme à deux reprises qu'il n'a pas changé d'opinion sur le fond, ni sur la question de la propriété ni sur l'analyse critique du capitalisme. Ainsi dit-il dans sa *Théorie de la propriété* (1863) :

---

<sup>215</sup> Les partisans d'un Proudhon « libéral » font un contresens en jouant sur son anti-étatisme pour en faire un défenseur de l'« État minimum » cher au libéralisme. Proudhon remplace l'État par l'association des producteurs. De même pour son anti-communisme, voire son anti-socialisme. La pensée de Proudhon ne s'inscrit pas dans une problématique binaire dans laquelle on est soit libéral, soit communiste, et si on est anti-communiste, on est libéral.

« La théorie de la propriété que je publie à cette heure serait-elle considérée par hasard comme une rétractation ? ... On va voir qu'il n'en est rien. » Il continue de dire dans cet ouvrage que propriété et vol sont « deux équivalents économiques ». Quant au *Système des contradictions économiques* (publié en 1846), un ouvrage qui anticipe en bien des points le *Capital*, Proudhon déclare en 1863 que s'il émet des réserves quant à la méthode employée, « cette réserve faite dans un intérêt de logique pure, je maintiens tout ce que j'ai dit dans mes *Contradictions* ».

Proudhon maintient donc le fond de sa critique de la propriété et le fond de sa critique du système capitaliste. Il n'y a aucune raison de ne pas le suivre sur ces points, pas plus que lorsqu'il déclare à la fin de sa vie : « Si jamais je me trouve propriétaire, je ferai en sorte que Dieu et les hommes, les pauvres surtout, me le pardonnent <sup>216</sup> !... »

Si Proudhon pose avec autant d'insistance le problème de la propriété, c'est parce que ce problème se pose lui-même avec insistance. Mais au fond c'est pour lui une affaire largement dépassée, ce qu'il expose avec une extrême clarté lorsqu'il fait remarquer que le grand propriétaire manufacturier se moque d'être propriétaire du terrain sur lequel se trouve son usine, voire même des machines elles-mêmes. Ce qui l'intéresse, c'est l'appropriation de la valeur produite par le travail collectif des ouvriers qui produisent dans la manufacture. Le manufacturier n'a pas les états d'âme du petit bourgeois propriétaire : « Le manufacturier a-t-il besoin, pour être industriellement et commercialement libre » – c'est-à-dire libre de s'approprier l'aubaine – « d'être propriétaire de la maison ou de l'appartement qu'il habite avec sa famille, de l'atelier dans lequel il travaille, du magasin où il conserve ses matières premières, de la boutique où il expose ses produits, du terrain sur lequel maison d'habitation, atelier, magasin et boutique ont été construits ? En aucune façon <sup>217</sup>. »

Pourvu qu'il obtienne un bail assez long pour lui laisser le temps de retrouver l'amortissement intégral des capitaux qu'il a dépensés dans sa location, et qu'en raison de la nature des choses il ne peut emporter avec lui à la fin de son bail, le manufacturier jouit, quoique locataire, d'une liberté suffisante. On en revient donc totalement à la problématique de 1840 dans *Qu'est-ce que la propriété ?* Ce que condamne Proudhon, c'est l'appropriation de l'aubaine.

Proudhon *n'aime pas* la propriété mais il la défend. Il critique violemment la concurrence mais en défend le principe. Pourquoi ?

Pour ce qui concerne la propriété, c'est en grande partie pour des raisons tactiques. Il a compris que la paysannerie, *mais aussi le prolétariat*, sont attachés à la notion de propriété. Le sentiment de propriété, l'attachement féroce à la propriété relèvent la plupart du temps de la peur de l'inconnu, de

---

216 Théorie de la propriété, 1863.

217 Théorie de la propriété, p. 31.

la peur de la précarité de l'existence et du désir de l'individu de se garantir et de garantir à sa famille une existence décente.

Quel que soit le point de vue sous lequel on aborde la question de la propriété chez Proudhon – « vol » ou « liberté » – il part du constat de l'existence d'une nombreuse couche sociale intermédiaire attachée à la propriété et qui n'est pas disposée à abandonner facilement cette idée. La propriété est une institution qui est le symptôme de la faiblesse humaine. C'est un sentiment irrationnel dont il est impossible de ne pas tenir compte si on veut changer la société. Proudhon a compris en particulier qu'*on ne fait pas de révolution sociale sans la paysannerie* lorsqu'elle représente l'écrasante majorité de la population <sup>218</sup>. Toute la problématique de Proudhon semble donc de trouver les moyens d'attacher la paysannerie à des réformes progressives du statut de la propriété, sans la heurter de front <sup>219</sup>. C'est là sans doute que se trouvent la clé de ses théories sur la propriété et le fil conducteur qui lie ses premières prises de position – la propriété est le vol – et celles qu'il développera à la fin de sa vie – la propriété est la liberté. On s'aperçoit alors que la contradiction qui est soulignée entre les unes et les autres s'atténue considérablement. Dans *Théorie de la propriété*, l'ouvrage même où il semble réhabiliter la propriété, Proudhon précise qu'il s'agit d'une propriété « transformée, humanisée, purifiée du droit d'aubaine ». On imagine mal un entrepreneur capitaliste adhérer à un système dans lequel il n'aura pas la possibilité d'exploiter la force de travail d'autrui. Quelle que soit la complexité de l'approche proudhonienne et les contorsions dialectiques auxquelles il a recours, il convient de garder cela à l'esprit.

Dans la *Capacité politique*, son dernier ouvrage, il écrit que malgré les restrictions qu'il a pu établir à son exercice, hors desquelles « elle demeure usurpatoire et odieuse », la propriété « conserve quelque chose d'égoïste qui

---

218 « La propriété foncière, en France, intéresse les deux tiers des habitants », écrit-il dans *Idée générale de la révolution*.

219 Pendant la guerre franco-prussienne, Bakounine appliquera littéralement les positions de Proudhon. Il avait espéré que les hostilités déclenchaient un processus révolutionnaire qui s'étendrait des villes aux campagnes. Il préconisait alors une action dirigée à la fois contre le gouvernement et les Prussiens, la transformation de la guerre patriotique en guerre révolutionnaire. Le ralliement de la paysannerie à la révolution constitue un point fondamental de la stratégie qu'il préconise alors. A ceux qui objectent que les paysans sont des partisans forcenés de la propriété individuelle, il répond qu'il faut « établir une ligne de conduite révolutionnaire qui tourne la difficulté et qui non seulement empêcherait l'individualisme des paysans de les pousser dans le camp de la réaction, mais qui au contraire s'en servirait pour faire triompher la révolution ». Les bolcheviks seront confrontés au même problème quarante ans plus tard : Bakounine ajoute d'ailleurs quelques mots qui prendront tout leur sens lors de la révolution russe : « En dehors de ce moyen que je propose, il n'y en a qu'un seul : le terrorisme des villes contre les campagnes (...). Ceux qui se serviront d'un moyen semblable tueront la révolution. » (« Lettre à un Français sur la crise actuelle », septembre 1870, *Œuvres*, Champ libre, VII, 116-118.)

m'est toujours antipathique ». Cette réflexion est importante car elle fut livrée à la fin de sa vie dans un texte qui sera publié après sa mort, et révèle donc son point de vue à un moment où, en principe, il a achevé d'exposer sa pensée dernière sur la question. Il clame qu'il est toujours « égalitaire et antigouvernemental », ennemi des abus de la force. La propriété demeure à ce titre « un bouclier, une place de sûreté pour le faible » mais, ajoute Proudhon, « mon cœur ne sera jamais à elle ». C'est un moindre mal, et il faut désigner ce contre quoi elle constitue ce qu'il appelle un « bouclier » : l'État. Si Proudhon est un penseur libéral, c'en est un qui décidément n'aime pas la propriété.

Vu à travers le filtre de l'analyse marxiste, il n'est pas difficile de qualifier Proudhon d'économiste petit bourgeois promoteur de la petite propriété foncière. Mais le point de vue de Proudhon est plus complexe : il préconise au point de départ un partage égal de la terre ; il préconise également, « pour qu'il n'y ait pas abus, qu'il soit maintenu de génération en génération », c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de concentration du capital foncier. C'est donc à une propriété dont les prérogatives sont extrêmement limitées que nous avons à faire, une propriété dont le propriétaire est obligé de s'associer aux autres propriétaires pour assurer la production : c'est là, nous semble-t-il, le sens du « pacte fédératif qui lui confère la propriété » et qui le pousse à veiller, en tant que « membre du corps social, à ce que sa propriété ne fasse détrimment à la chose publique »<sup>220</sup>.

Il faut garder à l'esprit que, en matière de programme, le mouvement socialiste en était encore aux tâtonnements, au stade expérimental. Sans doute les communistes russes auraient-ils dû lire Proudhon : la catastrophe de leur politique agraire, qui a conduit la révolution à sa perte, aurait peut-être pu être évitée.

### « Prenez garde ! »

Proudhon avait compris trois choses :

- On ne fait pas une révolution sociale contre la paysannerie.
- S'il n'y a pas une certaine forme de concurrence (ou, plus exactement, d'émulation) dans l'appareil de production, aucun effort ne sera encouragé pour réduire les coûts de production, optimiser l'usage du matériel et éviter le gaspillage. Aucun système économique ne peut fonctionner si l'esprit d'initiative n'est pas encouragé.
- Le « communisme », c'est-à-dire un système étatisé, ne permet pas de faire de calcul économique ni de résoudre le problème de la valeur et conduit au gaspillage et à la ruine. Il faut donc faire des concessions au marché, mais de telle sorte qu'il ne nuise pas au bien commun.

---

220 Ibid.

L'attribution à Proudhon du label « libéral » a, curieusement, un pendant dans le mouvement libertaire lui-même en ce sens que certains militants de ce courant lui dénie sa qualité d'« anarchiste ». Ainsi, la récente publication d'un livre en anglais par des anarchistes sud-africains, *Black Flame*, qui suggère que Proudhon n'a été qu'un « précurseur », a relancé le débat sur cette question. Le participant à un « blog » discutant de ce livre fait remarquer ceci :

« En dehors de son anti-étatisme, de son anti-capitalisme, de son opposition aux propriétaires, de son fédéralisme, des communes, de l'auto-administration, de la décentralisation, de la critique de la propriété, de son analyse de la plus-value produite sur le lieu de travail, de la vision d'une révolution faite par le bas, de l'appel à l'autonomie ouvrière, du mot "anarchie", qu'est-ce que Proudhon a fait pour nous ? »

A la réserve près que Proudhon emploie la plupart du temps le mot « anarchie » dans son sens péjoratif habituel, la remarque du « blogueur » nous paraît tout à fait pertinente. Les partisans d'un Proudhon « libéral » ne peuvent pas arguer du fait que l'auteur de la formule « la propriété c'est le vol » aurait, en réhabilitant la propriété, radicalement modifié son approche à la fin de sa vie : nous avons rappelé que Proudhon lui-même déclara qu'il n'avait pas changé de point de vue, ni sur la propriété, ni sur l'analyse du capitalisme.

Il s'agirait donc plutôt de définir ce qui, dans le contexte historique des années 1850-1860, fait que Proudhon a cru nécessaire d'« assouplir » encore son approche du problème de la propriété. Jusqu'en 1851 il s'en tenait à l'idée de possession, qui était une forme atténuée de propriété. Dans ses articles et programmes politiques rédigés lors de la révolution de 1848, il se défend de vouloir abolir la propriété (préoccupations électorales obligent) mais reste encore dans l'idée de possession.

Curieusement, c'est dans *Idee générale de la révolution*, un ouvrage qui est en quelque sorte le bilan de ses réflexions sur la révolution de 1848, et dans lequel il formule les grandes lignes de l'anarchisme, qu'il abandonne l'idée de possession au profit de la propriété ! Que s'est-il passé ? Son expérience de député l'a convaincu de l'inanité de l'action parlementaire. Rien ne pourra être entrepris par cette voie. Mais il s'est aperçu également qu'il avait grandement sous-estimé à la fois le poids des classes moyennes et la prégnance du sentiment de propriété dans la population, de ce qu'il appelle « l'instinct d'acquisition »<sup>221</sup>, y compris dans la population ouvrière. Traumatisé par la répression de l'insurrection de Juin, Proudhon tente de trouver une solution pacifique à la question sociale. Lorsqu'il déclare aux propriétaires que la théorie qu'il propose « a pour but de vous montrer comment, si vous le voulez bien, aucune révolution n'arrivera

---

221 *Théorie de la Propriété*.

plus »<sup>222</sup>, cela n'est pas une adhésion à une vision libérale ni un rejet de la nécessaire transformation de la société : « Il s'agit simplement, pour les non-proprétaires, de leur faciliter les moyens d'arriver à la propriété ». Mais c'est aussi une mise en garde aux propriétaires au cas où ils s'opposeraient à ce projet : « Prenez garde ! » dit en effet Proudhon aux bourgeois. Dans une lettre à Marx du 17 mai 1846, il avait déclaré ne pas vouloir faire « une Saint-Barthélemy de propriétaires ».

Dans sa *Théorie de la propriété*, Proudhon avait annoncé son changement de « méthode » : tant qu'il s'en tenait à ce qu'il pensait être la méthode héritée de Hegel, la possession était pour lui le « dépassement » de la propriété. Maintenant, il adhère à l'idée d'antinomie, dont il dit qu'elle ne se résout pas mais qu'elle s'équilibre. L'accession de tous à la propriété est pour lui une manière d'en équilibrer les effets néfastes : « La propriété, si on la saisit à l'origine, est un principe vicieux en soi et anti-social, mais destiné à devenir, par sa généralisation même et par le concours d'autres institutions [Je souligne], le pivot et le grand ressort de tout le système social. » L'extension de la propriété à tous équivaut en quelque sorte à sa dilution. L'accaparement, donc la concentration du capital, est produit par la division et la vente, dit Proudhon : en supprimant l'un et l'autre, en ôtant à la propriété sa « prérogative absolutiste », la terre sera possédée par tous, car elle « n'appartiendra domanialement à personne<sup>223</sup> ». Pour Proudhon, l'extension de la propriété à tous équivaut pratiquement à sa collectivisation :

« Est-il vrai, en conséquence, que par la fonction essentiellement politique qui lui est dévolue, la propriété, précisément parce que son absolutisme doit s'opposer à celui de l'État, se pose dans le système social comme libérale, fédérative, décentralisatrice, républicaine, égalitaire, progressive, justicière ? Est-il vrai que ces attributs, dont aucun ne se trouve dans le principe de propriété, lui viennent au fur et à mesure de sa généralisation, c'est-à-dire à mesure qu'un plus grand nombre de citoyens arrive à la propriété ; et que pour opérer cette généralisation, pour en assurer ensuite le nivellement, il suffit d'organiser autour de la propriété et pour son service un certain nombre d'institutions et de services [Je souligne], négligés jusqu'à ce jour, abandonnés au monopole et à l'anarchie<sup>224</sup> ? »

Le message est clair : la propriété dans son principe n'est pas libérale, égalitaire, progressive, etc. Ces attributs lui viennent de sa généralisation

---

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> *Théorie de la Propriété.*

<sup>224</sup> *Ibid.* On constatera qu'une fois de plus le terme « anarchie » est employé dans son sens habituel, péjoratif.

<sup>225</sup>. On n'a sans doute pas fait suffisamment attention à ces « institutions » auxquelles Proudhon fait appel pour « organiser » la propriété...

### **Le paradoxe Proudhon**

On peut comprendre qu'un homme qui s'oppose aux coalitions ouvrières et aux grèves parce que « l'augmentation des salaires et la réduction des heures de travail ne peuvent aboutir qu'à l'enchérissement universel » <sup>226</sup> ait pu susciter des interrogations auprès des chercheurs et inciter ceux-ci à conclure que Proudhon conduisait le mouvement ouvrier dans une impasse. Ainsi, une lecture au premier degré de Proudhon peut susciter des doutes quant aux liens existant entre un auteur dont on a l'habitude de dire qu'il est contre les grèves, et un courant du mouvement ouvrier qui préconise la grève générale. En réalité, ce n'est pas tant que Proudhon soit contre les grèves ; il pense qu'elles ne peuvent pas régler la « question sociale » parce que tout acquis obtenu de cette manière est aussitôt annulé par le système capitaliste.

Comment Proudhon a-t-il pu alors être perçu de manière positive par le mouvement syndicaliste révolutionnaire ? Daniel Colson donne une explication séduisante en faisant référence à « l'extraordinaire intelligence pratique et théorique des mouvements ouvriers d'alors » <sup>227</sup>. Les militants syndicalistes révolutionnaires se trouvaient dans un registre pratique et étaient parfaitement capables de faire le tri dans la profusion d'idées qu'on peut trouver dans la pensée de Proudhon. Le chercheur, qui se trouve dans un registre spéculatif, pourra conclure que Proudhon est dans une impasse parce qu'il ne propose rien comme alternative à son « opposition » aux grèves. Or Proudhon propose bel et bien une alternative, mais il est vrai qu'il ne l'explicite pas beaucoup. On pourrait nommer ce « quelque chose » : organisme fonctionnel et, appliqué plus particulièrement à la classe ouvrière, organisation de classe. C'est ce qu'il exprime dans sa formule métaphorique : l'atelier remplace le gouvernement, et que d'autres ont exprimé en disant que l'administration des choses remplace le gouvernement des hommes.

A la notion de citoyen, Proudhon oppose celle de producteur, et à l'action politique dans les instances représentatives – les parlements –, il oppose l'action des producteurs dans des instances regroupant ceux-ci sur la base de leur fonction dans le processus de production, ces instances étant ensuite fédérées entre elles jusqu'au niveau national, voire international.

---

<sup>225</sup> Aujourd'hui, ce n'est plus tellement la terre qui serait concernée par ce principe de généralisation de la propriété mais les actions, obligations, etc. Il n'est pas certain que les actionnaires des grandes firmes multinationales trouveraient très « libérales » les propositions de Proudhon...

<sup>226</sup> Proudhon, *Capacité politique des classes ouvrières*, Marcel Rivière, p. 396.

<sup>227</sup> Daniel Colson, « Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire », RA Forum, <http://raforum.info/spip.php?article3475>, mis en ligne par Ronald Creagh.

C'est la notion de « république industrielle » ou de « démocratie industrielle » qu'on retrouve dans le Manuel d'un spéculateur en bourse.

Si Proudhon s'oppose aux « coalitions ouvrières » et aux grèves, c'est bien parce qu'il propose autre chose à la place, fondé sur le « principe d'association » ou « le principe plus général encore et plus puissant de la mutualité » qui préludent à la « reconstitution politique et économique de la société »<sup>228</sup>. Cela ressemble étrangement à l'anarcho-syndicalisme.

Le reproche le plus sérieux qu'on puisse lui faire, c'est de ne pas avoir compris que les « coalitions ouvrières » et les luttes revendicatives constituent un « entraînement » à la réalisation de son projet. C'est une chose que Bakounine et ses amis, puis plus tard les syndicalistes révolutionnaires, ont parfaitement comprise.

## Conclusion

Les problèmes soulevés par la critique économique de Proudhon restent aujourd'hui d'une actualité brûlante. Le « message » qu'il lance se fonde sur le constat que le statut de la propriété des moyens de production n'est peut-être pas le critère principal de différenciation des systèmes économiques. Cette question s'est pourtant trouvée au premier plan des débats et polémiques dans le mouvement socialiste des débuts, et les différents courants issus du marxisme n'ont voulu voir comme solution à ce problème que ce qu'ils considéraient comme l'antithèse de la propriété privée : la propriété étatique.

La critique proudhonienne du communisme a sans doute été trop tentante pour qu'elle ne soit pas appelée à la rescousse par les partisans d'un Proudhon libéral. Mais c'est là un anachronisme. Proudhon n'a sans doute jamais lu le Manifeste communiste. Le communisme auquel il s'attaque est tout autre chose. En outre, prétexter de son « anticommunisme », de sa défense de la liberté individuelle, de sa défense de l'initiative en économie pour conclure qu'il était libéral, c'est implicitement affirmer que le projet d'une société libérée de l'exploitation de l'homme par l'homme conduit nécessairement à la négation de la liberté et de l'initiative individuelles. Or le « message » de Proudhon est de montrer qu'entre le communisme d'État et le libéralisme économique, il y a une autre voie.

La question de savoir si Proudhon est un « libéral » est un faux problème. Il est évident qu'il est obsédé par l'idée d'éviter un bain de sang et d'opérer une liquidation à l'amiable du capitalisme. Tout au plus pourrait-on le qualifier de « socialiste libéral » à condition de ne pas entendre « libéral » dans le sens qu'il a aujourd'hui ; ce serait aller au-devant de confusions et d'ambiguïtés aussi regrettables que l'usage du mot « anarchie ». Cependant, dans la mesure où sa pensée s'inscrit dans le

---

<sup>228</sup> Proudhon, *Capacité politique des classes ouvrières*, Marcel Rivière, 1924, p. 396.

courant du socialisme non-étatique, il serait plus juste de considérer Proudhon comme un précurseur du « socialisme à visage humain ». Ce qui convient le mieux, finalement, est « socialiste libertaire »...

L'originalité de Proudhon réside peut-être dans le fait qu'il a proposé une voie différente dans la réflexion sur le socialisme, une voie qui tente de contourner ce blocage psychologique que la question de la propriété a constitué dans les débats au sein du mouvement ouvrier. Aujourd'hui, la notion même de propriété des moyens de production est devenue ambiguë dans une société où les grandes entreprises dirigées par un propriétaire détenteur de la totalité du capital restent minoritaires. L'éventualité d'une expropriation des propriétaires des principaux moyens de production ne correspondrait pas aujourd'hui au phantasme du bourgeois du XIX<sup>e</sup> qui se voyait jeté hors de chez lui par des hordes de prolétaires faméliques et avides : elle se ferait de manière pratiquement invisible par le transfert informatique des actions et des obligations sur un autre compte, au bénéfice de la communauté – dont, soit dit en passant, les expropriés eux-mêmes feraient partie.

### III. – Stirner

#### Le paradoxe de Stirner

Dans son cours d'esthétique, Hegel souligne la contradiction dans laquelle se trouve la conscience entre l'universel et le particulier, entre la liberté interne et la nécessité naturelle externe, la « contradiction du concept mort et vide en soi avec la pleine vie concrète » ; la contradiction de la « théorie, de la pensée subjective, avec l'existence objective et l'expérience ». Ces oppositions, dit Hegel, ont toujours préoccupé la conscience humaine sous différentes formes. C'est la culture moderne « qui les a élaborées et exaspérées en une contradiction violente ».

« La culture spirituelle, l'entendement moderne, ont fait naître en l'homme cette opposition qui le transforme en un amphibie : il doit vivre dans deux mondes qui se contredisent, si bien que la conscience aussi se débat dans cette contradiction ; rejetée d'un côté dans l'autre, elle est incapable de se satisfaire ici ou là. »

La culture intellectuelle, l'entendement moderne, suscite dans l'être humain cette opposition qui fait de lui un amphibie en ce sens qu'il doit vivre désormais dans deux mondes qui se contredisent si bien que la conscience aussi se traîne maintenant dans cette contradiction et, projetée de-ci de-là, est incapable de trouver satisfaction pour elle-même ni ci ni là<sup>229</sup>. »

---

229 *Esthétique*, WW, XIII, p. 82, cité par Jürgen-Eckardt Pleines, « La culture et

L'homme est pris dans « l'actualité ordinaire et dans le temporel terrestre », accablé par le besoin, « empêtré dans la matière, dans les buts sensibles et la jouissance » ; d'autre part il s'élève aux « Idées éternelles », à un « royaume de pensée et de liberté » : il « dépouille le monde de son actualité vivante et florissante et la résout en abstractions ». Cette opposition décrit assez bien la situation dans laquelle se trouvait Stirner, coïncé entre son désir d'Absolu – car la recherche de *l'Unique* n'est rien d'autre – et les contingences mesquines de la vie quotidienne – il sera emprisonné pour dettes et finira dans la misère.

Or, Hegel affirme que cette division entre la vie et la conscience pose à la culture moderne l'exigence de « résoudre une telle contradiction » – ce que Stirner n'a pas fait. Pour résoudre cette contradiction, il faut que le négatif – la critique – et le positif – la vision du futur – s'enrichissent pour aboutir à un projet. C'est ce que veut dire Hegel : « La tâche de la philosophie devient de dépasser les oppositions, c'est-à-dire de montrer que ni l'un ni l'autre des termes opposés – l'un dans son abstraction, l'autre dans son étroitesse – n'est vrai mais qu'ils sont ce qui va vers sa solution. La vérité n'est que dans la conciliation et la médiation des deux. » L'idée de médiation et de conciliation des termes opposés sonne curieusement proudhonien...

Or la conciliation et la médiation ne participent pas du système de pensée de *l'Unique*. R.-L. Reclaire, traducteur de Stirner qu'on ne peut accuser de préjugé défavorable, écrit en 1899 dans l'introduction qu'il fit de son livre : « Je pense que du livre de Stirner aucun système social ne peut logiquement sortir (en entendant par logiquement ce que lui-même aurait pu en tirer et non ce que nous bâtissons sur le terrain par lui déblayé) ; comme Samson, il s'est enseveli lui-même sous les ruines du monde religieux renversé. »

Il n'y a pas, chez Stirner, le « J'ai détruit et je construirai » de Proudhon.

La lecture du livre de Stirner révèle quelques paradoxes intéressants à souligner :

– adversaire acharné de l'Absolu, son Unique n'est au fond rien d'autre que l'Individu absolu, dont on comprend vite qu'il est un modèle (un idéal ?), une hypothèse qui n'a et ne peut avoir aucune réalité effective.

– adversaire acharné de la Morale, sa réfutation des déterminismes sociaux comme cause première des comportements humains conduit en définitive à l'affirmation à caractère éthique – ce que Stirner aurait vigoureusement récusé – de la responsabilité de l'individu dans les dysfonctionnements sociaux dont il est victime.

– selon le rationalisme, la connaissance est engendrée par notre activité de sujet : les idées ne peuvent s’atteindre que par le moyen de notre raison, sans faire appel à notre expérience. Pourfendeur du rationalisme, Stirner réhabilite celui-ci par la forme impitoyablement logique de son esprit et par ses assauts, poussant l’idée de sacré dans ses derniers retranchements.

– adversaire du libéralisme, il sape les fondements de l’État pour mettre en place un individualisme qui ressortit d’une forme extrême de libéralisme radical <sup>230</sup>.

L’incompréhension devant la démarche stirnérienne vient sans doute de ce qu’on a refusé de n’y voir qu’une « grille de lecture ». Il n’entraîne certainement pas dans l’intention de Stirner de créer un système : cela aurait été totalement contraire à son personnage. Or une « grille de lecture » n’est qu’une manière d’aborder un problème d’un point de vue particulier, sans que cela aboutisse à l’affirmation que ce soit le seul point de vue qui permette de comprendre le problème.

On ne peut pas nier que, d’un certain point de vue, les hommes sont responsables de leur sort et que cette affirmation présente l’avantage d’évacuer le fatalisme historique. Or, rappelons-le, c’est ce qui arriva au marxisme réinterprété par la social-démocratie allemande, pour qui le socialisme était devenu une « nécessité objective » qui s’instaurerait inévitablement par le jeu de l’évolution des contradictions du capitalisme. On peut donc interpréter la pensée de Stirner comme une violente réaction contre l’énorme « machinerie » de la philosophie de l’histoire de Hegel, qui fut ensuite reprise et « retournée » par Marx, dans laquelle l’individu n’a aucun rôle. Pour Hegel, l’histoire est « l’image de l’Esprit qui se réalise », elle n’est pas essentiellement une production des individus humains.

D’une certaine façon, Hegel lui-même explique Stirner lorsqu’il écrit que « ce n’est que dans les époques où la réalité est une existence dépourvue de consistance et d’esprit qu’il peut être permis à l’individu de

---

230 « Pourquoi le terme de “radicalisme libéral” ? Parce que les mouvements concernés situent l’individu au-dessus des classes, au-dessus des déterminismes de classe, en dehors de la place qu’il occupe dans le processus de production. [...] »

« Le terme de “libéralisme” pour qualifier un certain nombre d’anarchistes se justifiait par le fait que leurs déterminations principales étaient fondées sur le refus de l’autorité. Il y avait les autoritaires d’un côté, les anti-autoritaires de l’autre. Le mouvement libertaire français s’est longtemps caractérisé par sa dispersion dans de multiples sphères d’activité : on faisait dans le végétarisme, malthusianisme, le naturisme, le culturisme, le pacifisme, l’amour-librisme, la libre pensée, l’espéranto, etc. Tout cela faisait un ensemble assez sympathique mais peu impliqué dans les luttes sociales. Ce mouvement restait malgré tout radical parce qu’il n’excluait pas l’emploi de la violence. Mais une idée se définit avant tout par son contenu, et accessoirement par la manière plus ou moins violente avec laquelle elle se manifeste. » *Itinéraire d’un malentendu*, texte interne de l’Alliance syndicaliste, 1973.

fuir la vie réelle pour se réfugier dans la vie intérieure »<sup>231</sup>. Il y a en effet du Socrate chez Stirner : « L'homme doit trouver en lui-même sa destination, son but, le but final du monde, le vrai, l'étant-en-et-pour-soi, il doit accéder par lui-même à la vérité : tel est le principe de Socrate »<sup>232</sup>. Dans le monde grec, le cynique considérait que le monde était mauvais ; aussi, pour bien vivre, il fallait cesser de participer à la société – Hegel disait cependant que Diogène, avec son cynisme, « n'est qu'un produit de la société athénienne »<sup>233</sup>... Le cynique est l'ennemi de la société et ne croit pas qu'on puisse être heureux en société. Il croit que seul le bien individuel est important. Historiquement, la philosophie cynique est apparue à un moment d'effondrement de la société grecque, encourageant les hommes à chercher individuellement leur propre salut. Dans les années 1840 en Allemagne, on peut dire également qu'un monde était en train de s'effondrer. La pensée de Stirner s'apparente beaucoup au cynisme des philosophes grecs.

*L'Unique* s'est heurté à l'incompréhension totale de Marx et toute comparaison entre le livre de Stirner et *l'Idéologie allemande* n'a de sens que si on les place sur des plans différents, un peu comme si on devait comparer une œuvre de Sigmund Freud et une œuvre d'Adam Smith. À partir du moment où Marx n'a pas compris la problématique de Stirner, et dès lors qu'il n'a pas saisi la « grille de lecture » de son livre, la comparaison n'a aucun sens, et on peut dire que Marx n'a aucun mal à rappeler à Stirner que le monde n'est pas peuplé de fantômes, que le capital est un rapport social, et que dévoiler les illusions qu'on se fait sur la société ne suffit pas à les lever.

La première et la dernière phrase du livre de Stirner est : « Je n'ai fondé ma cause sur rien ». La dernière phrase du livre est énigmatique car Stirner répète la première phrase, mais il la fait précéder de cette affirmation : « Si je fonde ma cause sur Moi, *l'Unique*, elle repose sur son créateur éphémère et périssable qui se dévore lui-même, et je puis dire : je n'ai fondé ma cause sur Rien. » Stirner semble établir ici l'équation Moi = Rien ; je suis le créateur de Moi-même et en tant que tel je suis éphémère et périssable et après moi il n'y a rien. Le rapport de *l'Unique* avec les autres n'est qu'un rapport de consommation : « jouir de la vie, c'est la dévorer et la détruire ». La question, dit encore Stirner, n'est pas de savoir comment conquérir la vie mais comment la dépenser et en jouir ; « il ne s'agit plus de faire fleurir en moi le vrai moi, mais de faire ma vengeance et de consommer ma vie ». Le moi jouit, se dévore et se détruit. De fait, le lecteur un peu attentif de *l'Unique* serait tenté de voir là l'œuvre d'un égotiste radical affligé du désir de mort – un jouisseur suicidaire.

---

231 Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, zusatz au §138, Vrin, p. 176.

232 Cité par Antoine Moreau : *Socrate, la maïeutique et nous*, d'après Philippe Mengue. [http://antomoro.free.fr/artlal/txtlal/socrate/socrate\\_am\\_v2.3.html](http://antomoro.free.fr/artlal/txtlal/socrate/socrate_am_v2.3.html)

233 Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, zusatz au § 195. Vrin, p. 223.

Rien d'anarchiste là-dedans.

## Stirner et Feuerbach

Il nous paraît nécessaire de faire un détour par la critique que fit Max Stirner de Feuerbach. En effet, c'est Stirner, et non Proudhon, qui entame – involontairement, certes – les hostilités contre Marx.

Ce détour nous paraît important car, contrairement à Émile Bottigelli, nous ne pensons pas que Bauer, et surtout Stirner, aient eu un rôle négligeable, même si « la pensée de Bruno Bauer est à peu près totalement oubliée aujourd'hui et que Max Stirner est un auteur dont on parle à l'occasion mais qu'on ne lit plus »<sup>234</sup>. Pour parler avec minimum de pertinence d'un auteur auquel Marx consacre 300 pages de polémique, il vaut quand même mieux l'avoir lu...

En 1844, Feuerbach fut donc le maître à penser de Marx, Engels et aussi de Bakounine. Pendant un court moment, Marx ne parlera qu'avec enthousiasme des « grandes actions », des « découvertes de celui qui a donné un fondement philosophique au socialisme ».

« L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept du genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon  
<sup>235</sup>  
le concept de société ! »

C'est l'humanisme qui prédomine alors dans la pensée de Marx. Ainsi peut-on lire dans les *Manuscrits de 1844* que « le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain », signifiant par là que le but, c'est l'Homme. Marx, avec les post-hégéliens, pensait alors que la philosophie était la vérité de la religion : elle était la religion réalisée ; en cela il restait feuerbachien. Feuerbach ne disait-il pas en particulier que « la philosophie moderne est issue de la théologie – elle n'est en elle-même rien d'autre que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie » ?<sup>236</sup> Cet enthousiasme, manifeste dans les *Manuscrits de 1844* et dans la *Sainte Famille*, fournira à Stirner l'aliment d'une critique de fond, dans un livre publié en 1845, *L'Unique et sa propriété*, c'est-à-dire un an avant le *Système des contradictions économiques*. En une très courte période, donc, Marx va se trouver deux fois sérieusement remis en cause.

Ainsi, Stirner reproche à Feuerbach de ne pas avoir détruit le sacré, mais seulement sa « demeure céleste », et de l'avoir « contraint de Nous rejoindre avec armes et bagages »<sup>237</sup>. Non seulement, pense Stirner, la philosophie n'a retiré de la religion que son enveloppe sacrée, elle ne peut se développer

---

234 Émile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Éditions sociales, p. 171.

235 Marx, Lettre à Feuerbach, 11 août 1844.

236 Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, P.U.F. 1960, p. 155.

237 Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Œuvres, Stock, 1899, p. 106.

jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie : Feuerbach a édifié son système sur « une base totalement théologique », dit Stirner, qui affirme que l'homme générique de Feuerbach est une forme nouvelle du divin et qu'il reproduit la morale chrétienne. C'est là un coup sévère porté aux positions que Marx développait à l'époque.

Stirner commente :

« Avec l'énergie du désespoir, Feuerbach porte la main sur le contenu global du christianisme, non pas pour le rejeter, mais pour le faire sien, pour tirer de son ciel en un ultime effort, ce christianisme longtemps désiré et inaccessible, et le conserver éternellement en sa possession. N'est-ce pas là une dernière tentative désespérée, une tentative du tout pour le tout, où s'exprime en même temps la nostalgie chrétienne, cette aspiration à l'au-delà <sup>238</sup> ? »

Au moment où Marx s'efforce de montrer que la suppression de la philosophie est la réalisation de la philosophie, Stirner démontre que « la philosophie ne peut vraiment se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie, celle-ci étant le lieu de son dernier combat ». Ce Dieu, qui est esprit, Feuerbach l'appelle « notre essence ». « Pouvons-nous accepter cette opposition entre “notre essence” et nous, et admettre notre division en un moi essentiel et un moi non essentiel ? Ne sommes-nous pas ainsi de nouveau condamnés à nous voir misérablement bannis de nous-mêmes ? »

Or, l'être générique de l'homme, l'homme générique emprunté à Feuerbach donnait, selon Marx, un *fondement philosophique au communisme*. Il s'agissait là d'une réalité en devenir, de l'essence réalisée d'une existence aliénée de l'homme réconcilié avec la communauté. Stirner montre que cet homme générique n'est qu'une nouvelle forme du divin, qu'il ne fait que reproduire la morale chrétienne ; la philosophie, dit-il encore, est un mensonge : son rôle est socialement religieux.

La situation devenait inquiétante pour Marx. En effet, Stirner était en train de se faire une place de choix dans les milieux intellectuels allemands. Après *l'Unique*, il publia *l'Anticritique*, dans lequel il « ridiculisait l'argumentation de celui que Marx considérait encore comme son porte-parole, mais il sortait grandi d'un affrontement avec trois médiocres polémistes qui représentaient cependant l'élite de la gauche allemande », écrit Daniel Joubert <sup>239</sup>.

« L'influence de Stirner ne cessait de s'étendre : certains hégéliens de gauche se ralliaient et faisaient savoir en Allemagne et en France que le communisme était un leurre religieux. Désormais, Marx allait s'efforcer,

---

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> « Karl Marx contre Max Stirner » in *Max Stirner*, Cahiers de philosophie – L'Âge d'homme, p. 188.

toutes affaires cessantes, de se disculper en se séparant de Feuerbach et en présentant Stirner comme un fantoche. »<sup>240</sup>

La critique stirnérienne de Feuerbach portera ses fruits. Marx modifiera radicalement son approche du problème du communisme, non sans avoir exorcisé ses démons de jeunesse par une attaque en règle de 300 pages contre Stirner, dans *l'Idéologie allemande*.

Alors que la pensée de Hegel constitue un tout complexe ayant sa cohérence interne, les successeurs de Hegel, voulant se démarquer du maître, ont pris chacun un aspect de sa pensée et l'ont développé comme le fondement d'un tout. Le lecteur peut dans un premier temps se sentir impressionné par le langage radical dont est enveloppé ce développement partiel du disciple, mais se rend finalement compte que le maître avait souvent déjà dit la même chose, et mieux<sup>241</sup>. Ainsi Feuerbach insiste sur l'idée que la religion est une création humaine, mais Hegel l'avait dit avant lui. Les anarchistes individualistes qui se réclamaient de Stirner auraient sans doute été chagrinés d'apprendre que « ce n'est que dans le principe chrétien qu'essentiellement l'esprit personnel individuel acquiert une valeur infinie, absolue »<sup>242</sup>

On peut dire la même chose de Stirner. Son « individualisme » n'est qu'un développement de la conscience de soi de Hegel. Pour Hegel, la conscience de soi a maintenant « saisi le concept de soi », c'est-à-dire elle a « saisi le concept selon lequel elle est dans la certitude de soi-même toute réalité ». La conscience de soi n'est plus une de ces « chimères » qui appartiennent aux « premières figures caduques de la conscience de soi spirituelle et qui ont leur vérité seulement dans l'être visé du cœur, dans la présomption et dans le discours », elle est maintenant « certaine en soi et pour soi de sa réalité » ; elle ne cherche plus à s'affirmer en opposition à la réalité effective, « elle a pour objet de sa conscience la catégorie comme telle », c'est-à-dire, précise Hegel dans une note, « l'unité de la conscience de soi et de l'être ». « La conscience de soi a pour objet propre la pure catégorie elle-même, ou elle est la catégorie devenue consciente d'elle-même ». En d'autres termes l'objet de la conscience de soi est elle-même. Ce qui fait dire à Hegel :

« La conscience de soi s'est par là dépouillée de toute opposition et de tout conditionnement de son opération ; c'est dans toute sa fraîcheur qu'elle *sort de soi-même*, ne se dirigeant pas vers un *Autre*, mais *vers soi-même*. Puisque l'individualité est en elle-même la réalité effective, la *matière* de l'agir et le *but* de l'opération résident

---

240 Ibid.

241 Marx le reconnaît volontiers : « Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre », dit-il (lettre à J.B. von Schweitzer, La Pléiade, Économie I, p. 1542.) Mais bien entendu, cette remarque ne s'applique pas à lui-même...

242 Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Idées, I, 168, note.

dans l'opération elle-même. En conséquence, l'opération présente l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement et dans le vide, se meut soi-même en soi-même, qui, sans rencontrer d'obstacle, tantôt s'agrandit et tantôt se restreint, et qui, parfaitement satisfait, joue seulement en soi-même et avec soi-même<sup>243</sup>. »

La radicalité du discours de Stirner cache mal la simple reproduction de la pensée de Hegel. En effet, ce qui fonde la critique stirnérienne est la remise en cause de tout ce qui est sacré, source d'asservissement : non seulement la religion, mais aussi toute idéalisation : le Bien, la Liberté, l'Amour etc. Or dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel se livre à une critique de la certitude sensible, qu'il oppose au savoir rationnel. Dans son raisonnement, il oppose la rigueur du concept à l'irrationalisme romantique. On trouve cette phrase étonnante : « Le beau, le sacré, l'éternel, la religion, l'amour, sont l'appât requis pour éveiller l'envie de mordre ; non le concept, mais l'extase, non la froide et progressive nécessité de la chose, mais l'enthousiasme enflammé doivent constituer la force qui soutient et répand la richesse de la substance »<sup>244</sup>.

## L'idole Égoïste

Le lecteur aura compris que rejeter Stirner du panthéon anarchiste, autrement dit lui récuser la qualité de théoricien anarchiste, n'évacue pas le fait que les questions qu'il soulève restent dignes d'intérêt, même dans le cadre d'une réflexion sur la genèse de l'anarchisme.

L'expulsion » de Stirner du « panthéon » anarchiste répond à une exigence de cohérence intellectuelle, car la même doctrine politique ne peut affirmer à la fois que l'individu ne peut se développer que dans la société et qu'il ne le peut pas. Cette mise au point n'est pas indifférente, car nombre d'auteurs, de bonne ou de mauvaise foi, s'en tiennent absolument à l'idée que l'anarchisme est un individualisme, ce qui fausse quelque peu le débat, ou que le stirnérisme est un individualisme, ce qu'il n'est pas non plus.

Réhabilitant l'égoïsme, Stirner ne réhabilite-t-il pas ainsi la « nature humaine » déchu des auteurs chrétiens ? Démontant l'Humain de Feuerbach, accusé d'être transformé en divinité, Stirner ne fait-il pas de l'Individu une nouvelle divinité ? C'est ce que pensait Proudhon, qui écrit en 1852 dans son *Carnet* : « Feuerbach, Stirner, réfutés l'un après l'autre ; le premier, comme représentant le culte de *l'humanité collective* ; le deuxième, comme représentant la religion du *moi individuel*<sup>245</sup>. »

---

243 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, I, pp. 322-323.

244 *Ibid.*, p. 10.

245 Cité par Pierre Hautmann, *La Philosophie sociale de Proudhon*, PUG, p. 116.

L'idée que l'individu est le noyau central de la société n'a cependant rien de nouveau et, d'un certain point de vue, Stirner est assez proche d'un Hobbes qui considère que l'intérêt égoïste donne à chaque homme un « droit naturel » sur toutes choses : ainsi Stirner déclare-t-il que « toute chose est la propriété de qui sait la prendre et la garder, et reste à lui tant qu'elle ne lui est pas reprise ». Pour Hobbes, seul le souci de conservation que chaque individu a de sa vie le pousse à établir un pacte avec les autres individus.

Hobbes n'est pas seulement le théoricien de l'État comme moyen de préserver la société de la guerre civile, il est aussi l'un des inventeurs de l'individualisme politique. Partageant avec Stirner l'approche individualiste et rationaliste des problèmes, Hobbes est le véritable fondateur de la théorie du contrat social qui se retrouvera chez Stirner dans l'idée d'association des égoïstes. Les conclusions auxquelles parviennent les deux hommes divergent certes, mais la démarche est la même : l'homme aliène une partie de sa liberté par égoïsme, par intérêt. Pour Hobbes, l'État est une construction rationnelle qui résulte de l'agencement des passions égoïstes. Le pacte transférant la souveraineté résulte d'un calcul rationnel. Ainsi, l'on dans le *Léviathan* :

« De cette fondamentale loi de nature, par laquelle il est ordonné aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive cette seconde loi : que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même<sup>246</sup>. »

Or, Stirner ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que cela ne le « trouble guère » que la société lui enlève certaines libertés, pourvu qu'elle lui en « assure d'autres » :

« On ne manquera probablement pas de nous objecter que l'accord que nous avons conclu peut devenir gênant et limiter notre liberté ; on dira qu'en définitive nous en venons aussi à ce que “chacun devra sacrifier une partie de sa liberté dans l'intérêt de la communauté”. Mais ce n'est nullement à la “communauté ” que ce sacrifice sera fait, pas plus que ce n'est pour l'amour de la “communauté” ou de qui que ce soit que j'ai contracté ; si je m'associe, c'est dans mon intérêt, et si je sacrifiais quelque chose, ce serait encore dans mon intérêt, par pur égoïsme. D'ailleurs, en fait de “sacrifice”, je ne renonce qu'à ce qui échappe à mon pouvoir, c'est-à-dire que je ne “sacrifie” rien du tout<sup>247</sup>. »

---

246 Hobbes, *Leviathan*, I, xi, p. 96, éd. Sirey.

247 Stirner *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1895, pp. 373-374.

Comme chez Stirner, Hobbes considère qu'il n'y a pas de lois naturelles de morale et de justice, pas de principes transcendants. Hobbes, comme d'ailleurs Machiavel, marquent la fin de la conception théologique du pouvoir et définissent le politique comme une rationalité. Selon R.-L. Leclaire, traducteur de Stirner, ce dernier se place lui aussi dans une perspective rationaliste :

« Le destructeur du rationalisme est lui-même, par la forme logique de son esprit, un rationaliste, et l'adversaire passionné du libéralisme reste un libéral. Stirner rationaliste poursuit jusque dans ses derniers retranchements l'idée de Dieu et en démasque les dernières métamorphoses, mais il n'aboutit fatalement qu'à une négation : l'individu et l'égoïsme. Stirner libéral sape au nom de l'individu les fondements de l'État, mais, ce dernier détruit, il n'aboutit qu'à une nouvelle négation : anarchie ne pouvant signifier pour lui que désordre, si l'État, régulateur de la concurrence, vient à disparaître, à celle-ci ne peut succéder que la guerre de tous contre tous<sup>248</sup>. »

Hobbes ne dit rien d'autre : aussi longtemps que chaque homme détient ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre

Comme le pacte de Hobbes ou le contrat social de Rousseau, l'association des égoïstes n'est qu'une hypothèse de travail. Rousseau lui-même disait du contrat social qu'il « ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine<sup>249</sup>. » Le contrat n'est pas un fait historique, il est une catégorie logique utile à la démonstration : les choses se passent « comme si ».

L'Égoïste de Stirner n'est lui aussi qu'une hypothèse de travail, une catégorie logique. Marx critique violemment Stirner pour cela, mais il a tort. Il est, en 1845 avec *l'Unique* comme en 1846 avec le *Système des contradictions économiques*, incapable de comprendre l'utilisation d'une hypothèse, d'une « catégorie logique » pour faire une démonstration, procédé pourtant banal. Ce n'est qu'en 1867, avec le *Capital*, qu'il utilisera cette méthode d'exposition. Il s'explique dans la préface et la postface du *Capital* en présentant cette méthode comme une innovation – ce qu'elle n'est pas.

Les générations d'anarchistes dits individualistes qui ont pris l'égoïste de Stirner à la lettre ont fait un contre-sens. Stirner ne considère pas que

---

248 R.-L. Leclaire, Préface à *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1895, p. XVIII.

249 J.J. Rousseau, *L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes, La Pléiade, III, p. 139.

l'isolement de l'individu soit naturel : « L'état primitif de l'homme n'est pas l'isolement ou la solitude, mais bien la société », dit-il. « La société est notre *état de nature*. » Au début de notre existence, nous sommes unis à notre mère, puis à la société de nos camarades. Cependant, le caractère social initial de l'homme n'est pas présenté par Stirner comme un fait particulièrement positif. Alors que pour Proudhon et Bakounine la société est la *condition* du développement de l'individualité<sup>250</sup>, celle-ci est pour Stirner un état qui se conquiert *contre* la société. L'état de nature de l'homme étant la société, l'individu doit se dégager de cet état de nature pour conquérir son individualité. Stirner oppose précisément l'association à la société, qu'il assimile à la communauté : or « toute communauté a une tendance, plus ou moins grande d'après la somme de ses forces, à devenir pour ses membres une *autorité*, et à leur imposer des limites. Elle leur demande, et doit leur demander, un certain esprit d'obéissance, elle exige que ses membres lui soient soumis, soient ses "sujets", elle n'existe que par la *sujétion*. » Stirner ajoute :

« La société ne prétend pas que ses membres s'élèvent et se placent au-dessus d'elle ; elle veut qu'ils restent "dans les bornes de la légalité", c'est-à-dire qu'ils ne se permettent que ce que leur permettent la société et ses lois. »

Stirner est moins préoccupé de sa liberté que de son individualité. Il y a loin, dit-il, d'une « société qui ne restreint que ma liberté à une société qui restreint mon individualité. La première est une union, un accord, une association. Mais celle qui menace l'individualité est une puissance pour *soi* et au-dessus de Moi, une puissance qui m'est inaccessible, que je peux bien admirer, honorer, respecter, adorer, mais que je ne puis ni dominer ni mettre à profit, parce que devant elle je me résigne et j'abdique. La société est fondée sur ma résignation, mon abnégation, ma lâcheté, que l'on nomme – *humilité*. Mon humilité fait sa grandeur, ma soumission sa souveraineté. » Stirner ajoute : « Mais sous le rapport de la *liberté*, il n'y a pas de différence essentielle entre l'État et l'association. »

La réhabilitation de l'égoïsme par Stirner pourrait être interprétée comme une réhabilitation de la « nature humaine » déchu des auteurs

---

250 « L'homme ne se constitue vis-à-vis de lui même comme personne indépendante et libre que par le degré de conscience qu'il a de lui même, seulement par le développement de sa pensée ; mais sa pensée ne pouvant naître et se développer que dans l'humaine société, il est évident que l'homme ne peut se constituer et se reconnaître comme personne libre, qu'au sein de la société. Ce ne fut donc pas, au début de l'histoire, la liberté des hommes qui créa la société, mais tout au contraire, c'est la société qui créa successivement la liberté de ses membres, organiquement unis en son sein par la nature, indépendamment de tout contrat, de toute préméditation et de toute volonté de leur part. » (Bakounine, *l'Empire knouto-germanique*. Fragment J. Œuvres, Champ libre, VIII, pp. 440-441.)

chrétiens. L'égoïsme devient une tendance naturelle de l'homme. Cette idée, cependant, n'a rien de nouveau ni de révolutionnaire. Elle constitue le fonds de commerce d'un certain nombre de penseurs du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle qui vont montrer que l'égoïsme a une réelle utilité sociale et qu'il est le *fondement même de la politique* : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public », dit Pascal dans le fragment 451 de ses *Pensées*. L'amour de soi et la haine de l'autre sont les fondements mêmes de la politique, puisque, comme le dit encore Pascal, « on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice ».

« On a beau me dire que je dois me comporter en homme envers le "prochain" et que je dois "respecter" mon prochain. Personne n'est pour moi un objet de respect ; mon prochain, comme tous les autres êtres, est un *objet* pour lequel j'ai ou je n'ai pas de sympathie, un objet qui m'intéresse ou ne m'intéresse pas, dont je puis ou dont je ne puis pas me servir<sup>251</sup>. »

Contrairement à ce que pense Hobbes, l'amour de soi ne conduirait pas à la guerre civile mais à la paix sociale. Selon Pierre Nicole, l'égoïsme contient le principe de résolution des conflits car le désir de tranquillité l'emporte sur le reste :

« On ne comprend pas d'abord comme il s'est pu former des Sociétés, des Républiques et des Royaumes de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union et qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres : mais l'amour-propre qui est la cause de cette guerre saura bien le moyen de les faire vivre en paix<sup>252</sup>. »

Le conflit potentiel permanent entre égoïsmes est résolu par la satisfaction des intérêts particuliers réciproques des égoïstes, qui « sont réduits à chercher d'autres voies, et à substituer l'artifice à la force, et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de le tyranniser »<sup>253</sup>.

Pour Stirner, l'association est un outil qui multiplie la force naturelle de l'individu. « L'association n'existe que pour toi et par toi, la société au contraire te réclame son bien et elle peut exister sans toi. Bref, la société est *sacrée* et l'association est *ta propriété*, la société se sert de toi et tu te sers de l'association<sup>254</sup>. »

---

251 Stirner, *L'Unique et sa propriété*. Stock, 1899, p. 371.

252 Pierre Nicole, *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importants*, Troisième Volume, Troisième édition, à Paris, chez Guillaume Desprez, 1682, p. 150.

253 Pierre Nicole, *op. cit.*, p. 152.

254 Stirner, *op. cit.* p. 373.

Parlant de son prochain, Stirner déclare :

« S'il peut m'être utile, je consens à m'entendre avec lui, à m'associer avec lui pour que cet accord augmente ma force, pour que nos puissances réunies produisent plus que l'une d'elles ne pourrait faire isolément. Mais je ne vois dans cette réunion rien d'autre qu'une augmentation de ma force, et je ne la conserve que tant qu'elle est ma force multipliée. Dans ce sens-là, elle est une – association<sup>255</sup>. »

Pour Pierre Nicole, c'est le commerce qui permettra de satisfaire ces intérêts particuliers : « On donne pour obtenir. » C'est exactement la position de Stirner lorsqu'il dit : « Tu n'es pour moi qu'une – nourriture ; de même, toi aussi tu me consommes et tu me fais servir à ton usage. Il n'y a entre nous qu'un rapport, celui de l'utilité, du profit, de l'intérêt. » Un tel point de vue se rapproche plutôt la pensée d'Adam Smith que de celle d'un quelconque réformateur social. Lorsque Pierre Nicole dit : « C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, *sans que la charité s'en mêle* », il se place encore dans la même optique que Stirner qui déclare encore qu'il « aime mieux avoir recours à l'égoïsme des hommes qu'à leurs “services d'amour”, à leur miséricorde, à leur charité, etc. »

Bernard Mandeville, auteur de *La fable des abeilles* (1714), estime que c'est l'égoïsme qui est l'élément constitutif des sociétés. Mais il faut pour cela une bonne dose d'hypocrisie car les passions humaines doivent être dissimulées pour prendre des formes socialement utiles. Le plus grand souci de l'homme est de « se rendre service à lui-même », dit-il : la société vit de toutes les passions mauvaises. Si on exigeait des hommes qu'ils soient vertueux, la société s'effondrerait.

Marx avait bien vu la relation de Stirner avec l'utilitarisme et il a quelque raison de dire que « vouloir dissoudre l'ensemble des relations diverses des hommes dans *l'unique* relation de l'utilité peut paraître une niaiserie, une abstraction métaphysique ; en vérité, celle-ci s'explique par le fait qu'au sein de la société bourgeoise moderne toutes les relations sont pratiquement subordonnées à une seule relation abstraite, celle de la monnaie et du vil trafic »<sup>256</sup>.

Pour Marx, la science proprement dite de l'utilité, c'est l'économie politique. La théorie de l'utilité, selon lui, est aussi celle de l'exploitation. Si la théorie utilitaire avait à l'origine le caractère de la théorie de l'intérêt commun, « elle se transforma peu à peu en une simple apologie de l'ordre établi »<sup>257</sup>

---

255 Stirner, *op. cit.*, p. 371.

256 Marx, *L'Idéologie allemande*, Pléiade, Philosophie, p. 1297.

257 Ibid.

. »

La dénonciation par Stirner des illusions de l'idéalisme, des mensonges du dévouement et de l'abnégation n'est en rien une originalité. Mandeville, deux siècles avant Stirner, était allé beaucoup plus loin que lui dans la désacralisation des « bons sentiments », puisqu'il avait montré que les passions telles que l'ambition, le luxe, l'orgueil, la cupidité constituaient le fondement de la société : les vertus sociales, dit-il, ne viennent pas de la suppression des passions, elles sont « le résultat de la conquête qu'une passion obtient sur une autre ». C'est sur ces mêmes principes qu'Engels, dans un (très court) moment d'égarement, s'était rallié à Stirner.

Bien sûr, Stirner ne va pas jusqu'à louer la positivité sociale ou politique du mal, il se contente de vouloir nier l'existence des bons sentiments et de l'altruisme, mais il est évident que Pierre Nicole et Bernard Mandeville vont beaucoup plus loin que notre Jeune hégélien dans cette réflexion. D'autres, pourtant, iront encore plus loin. En effet, Nicole et Mandeville ne confondent pas le bien et le mal, la morale et l'intérêt, la vertu et l'égoïsme : ils n'en intervertissent pas les termes, ils ne disent pas : le mal, c'est le bien. Les utilitaristes, avec Stuart Mill, Hume et Bentham, franchiront le pas et fonderont la morale sur l'intérêt.

L'utilitarisme n'est pas seulement un mouvement de réforme politique et sociale qui s'est développé aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, c'est aussi un courant qui entendait développer une théorie éthique fondée sur deux principes : la nature d'une action est déterminée par le caractère bon ou mauvais de ses résultats ; la seule chose qui soit bonne en soi est le plaisir, la seule chose qui soit mauvaise est la douleur. Le bonheur est ainsi défini comme une somme de plaisirs<sup>258</sup>.

Toute la pensée de Hume est fondée sur le rejet de la valeur absolue des principes de vertu et de justice. Ce sont des « conventions humaines » qui obéissent à la logique de l'intérêt. S'il existe des règles dans la société, elles

---

258 Une étude sur le caractère sensualiste de la pensée de Stirner mériterait d'être tentée. Dans *l'Unique*, on trouve le verbe « jouir » 34 fois ; le mot « jouissance » 38 ; « désir » revient 70 fois ; « joie » 26 ; « plaisir » 32 fois.

« Tout plaisir d'un esprit cultivé est interdit aux ouvriers au service d'autrui ; il ne leur reste que les plaisirs grossiers, toute culture leur est fermée. Pour être bon chrétien, il suffit de croire, et croire est possible en quelque situation qu'on se trouve ; aussi les gens à convictions chrétiennes n'ont-ils en vue que la piété des travailleurs asservis, leur patience, leur résignation, etc. Les classes opprimées purent à la rigueur supporter toute leur misère aussi longtemps qu'elles furent chrétiennes, car le Christianisme est un merveilleux étouffoir de tous les murmures et de toutes les révoltes. Mais il ne s'agit plus aujourd'hui d'étouffer les désirs, il faut les satisfaire. La Bourgeoisie, qui a proclamé l'évangile de la joie de vivre, de la jouissance matérielle, s'étonne de voir cette doctrine trouver des adhérents parmi nous, les pauvres ; elle a montré que ce qui rend heureux, ce n'est ni la foi ni la pauvreté, mais l'instruction et la richesse : et c'est bien ainsi que nous l'entendons aussi, nous autres prolétaires ! »

ne sont qu'un moyen de satisfaire la passion fondamentale de l'égoïsme. La paix sociale est assurée par la limitation de l'égoïsme de l'un par la considération de celui de l'autre : « C'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, en liaison avec la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à la satisfaction de ses besoins, que la justice tire son origine »<sup>259</sup>.

Nous avons évoqué la tentation à laquelle Engels lui-même avait succombé. Le 19 novembre 1844, il écrit à son tout nouvel ami une lettre dans laquelle il l'informe que Stirner, leur ancien camarade du *Doktorklub*, venait de publier un livre qui faisait beaucoup de bruit dans le cercle des jeunes hégéliens. Stirner y est défini comme « le plus talentueux, autonome et courageux du groupe des Affranchis ».

À la même époque, Marx achève la rédaction de *la Sainte Famille*, ouvrage dans lequel il veut se monter plus feuerbachien que Feuerbach. Marx et Engels se réfèrent encore à l'humanisme, mais à un humanisme qui ne se réfère plus à l'homme abstrait de Feuerbach mais au prolétaire, à l'ouvrier. L'objectif d'Engels est de « renverser » *l'Unique et sa propriété*, un peu comme ils « renverseront » plus tard la dialectique hégélienne, en contestant les aspects ambigus de l'humanisme de Feuerbach mais en conservant certaines valeurs et en les appuyant sur une base plus ferme, sur le réel. Engels veut « prendre l'homme empirique comme fondement de l'homme », il veut « partir du moi, de l'individu empirique en chair et en os pour nous élever progressivement vers l'homme ». Il écrit ainsi à Marx :

« C'est par égoïsme, abstraction faite d'éventuels espoirs matériels, que nous sommes communistes, et c'est par égoïsme que nous voulons être des hommes et non de simples individus<sup>260</sup>. »

La réponse de Marx à cette proposition d'Engels est perdue, mais on comprend par une lettre d'Engels, datée du 20 janvier 1845, que Marx était vigoureusement opposé à cette démarche. Engels, gêné, avoue qu'il s'est laissé emporter : « Je me trouvais encore sous le coup de l'impression que venait de me faire le livre, mais maintenant que je l'ai refermé et que j'ai pu y réfléchir davantage, j'en arrive aux mêmes conclusions que toi... »

Proudhon se place dans une perspective si radicalement différente de celle de Stirner qu'il faudra bien, à un moment, définir lequel des deux est « anarchiste ». « L'homme n'est homme que par la société », dit Proudhon dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, écrit en 1840. « L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins ; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison intelligente de l'effort universel. » Hors de la société, l'homme pourrait être considéré comme un « meuble incommode et inutile », dit encore Proudhon. Le développement physique et

---

259 Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, p. 316.

260 Marx-Engels, *Correspondance*, T. I, Éditions sociales, pp. 340-348.

intellectuel de l'homme est étroitement lié à la société, dont il est « perpétuellement débiteur ».

La perspective change. « La sociabilité dans l'homme, devenant justice par réflexion, équité par engrenement de capacités, ayant pour formule la liberté, est le vrai fondement de la morale, le principe et la règle de toutes les actions. » En 1858, il affirme qu'« avant son immersion dans la société (...), l'homme, circonscrit dans son égoïsme, borné à la vie familiale, ne sait rien de la loi morale »<sup>261</sup>. L'homme est « partie intégrante d'une existence collective », c'est donc « par abstraction » qu'il « peut être considéré à l'état d'isolement »<sup>262</sup> « Immergé dans la société », l'homme « relève de cette haute puissance, dont il ne se séparerait que pour tomber dans le néant ». Proudhon pense que l'état primitif de l'homme est la misère, physique et intellectuelle : « Hors de la société, l'homme croupirait éternellement dans la brutalité et la misère. » Rejoignant les utilitaristes, il écrit que les hommes ont une tendance naturelle à se grouper « pour leur plus grand intérêt, et le plus complet essor de leur liberté »<sup>263</sup>.

Adversaire farouche de Rousseau, Proudhon reproche au contrat social de négliger les rapports économiques pour ne retenir que les rapports politiques. Celui qui a disserté sur les origines de l'inégalité entre les hommes oublie que c'est la propriété qui est la cause de cette inégalité. Aussi le contrat social de Rousseau n'est-il rien d'autre que « l'alliance offensive et défensive de ceux qui possèdent contre ceux qui ne possèdent pas », c'est une « coalition des barons de la propriété, du commerce et de l'industrie contre les déshérités du prolétariat », un « serment de guerre sociale »<sup>264</sup>. Rousseau consacre l'abdication de l'homme entre les mains de l'État, alors que le véritable contrat social doit laisser le contractant libre, mais aussi ajouter à sa liberté. Il ne peut en aucun cas être un accord entre un citoyen et le gouvernement : son seul fondement légitime est la force collective des groupes humains. Il convient donc de « trouver une forme d'association qui défende et protège, de toute la forme commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »<sup>265</sup>.

Le contrat social de Proudhon présente les caractéristiques suivantes :

1. Il est l'acte par lequel deux ou plusieurs individus conviennent d'un échange se garantissant certains biens ou services mais où chacun reste indépendant.

---

261 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier, I, p. 86.

262 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier, I, 323.

263 Cité par Pierre Haubtmann, *op. cit.*, p. 102.

264 Proudhon, *Idée générale de la révolution*, Édition du groupe Fresnes-Antony, p. 92.

265 *Ibid.*, p. 189.

2. Il embrasse l'universalité des citoyens et de leurs rapports, faute de quoi il n'est pas un contrat social mais spécial.
3. Il doit donner à chacun plus de bien-être et de liberté.
4. Il est librement débattu
5. Il doit servir de base à l'organisation économique et à l'organisation politique.

Il ne faut cependant pas déduire que Proudhon fait dans le « tout social » et qu'il voit dans la société l'unique détermination des comportements humains. Il affirme au contraire « l'identité de la souveraineté individuelle et de la souveraineté collective »<sup>266</sup>. Si les théoriciens de l'anarchisme ne peuvent en aucun cas être qualifiés d'individualistes, leur doctrine contient une théorie de l'individu qui s'insère dans un ensemble doctrinal plus complexe<sup>267</sup>.

## **Stirner individualiste ?**

Stirner n'avait aucunement l'intention de créer une école et ne se plaçait en aucune manière dans une perspective « anarchiste » : son œuvre est avant tout une critique de la philosophie de Hegel. Est-il anarchiste ? La question devra être posée. Les critères sur lesquels Max Nettlau discernait le « label » sont sujets à caution : il fallait être antimarxiste, contre la religion et l'État. Cela inclut beaucoup de monde. Max Nettlau s'avance beaucoup en affirmant que Stirner était socialiste et « souhaitait la révolution sociale »<sup>268</sup>. Certains auteurs se sont efforcés de montrer que Stirner avait un programme social, mais qu'il n'a pas pu le développer. Stirner lui-même dira qu'il n'était pas contre le socialisme. Mais à la vérité, ce n'était pas là sa préoccupation essentielle.

Ce serait également une erreur de qualifier Stirner d'individualiste, à strictement parler, car il se définit lui-même comme « Égoïste », ce que nous serions tentés de traduire aujourd'hui par « égotiste ». En disant que « l'expression de la conscience de soi c'est Moi = Moi », Hegel signifiait

---

<sup>266</sup> Cité par Hauptmann, *op. cit.*, p. 98.

<sup>267</sup> Proudhon ne répugne pourtant pas à l'occasion de faire de l'égoïsme un facteur positif du comportement humain : « Il est ridicule de vouloir soumettre les masses humaines, au nom de leur propre souveraineté, à des lois auxquelles leurs instincts répugnent : il est d'une saine politique, au contraire, il est juste et vraiment révolutionnaire de leur proposer ce que cherche leur égoïsme, et qu'elles peuvent acclamer d'enthousiasme. » (*Idee générale de la Révolution au dix-neuvième siècle*, Garnier frères, 1851, p. 246.) Par un curieux retournement de situation, Proudhon justifie maintenant la propriété par l'apologie de l'égoïsme : « La propriété est l'égoïsme idéalisé, consacré, investi d'une fonction politique et juridique. *Il faut qu'il en soit ainsi* parce que jamais le droit n'est mieux observé qu'autant qu'il trouve un défenseur dans l'égoïsme et dans la coalition des égoïsmes. » (*Théorie de la propriété*, Les introuvables, p. 228.)

<sup>268</sup> Max Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, la Tête de feuilles, p. 69.

qu'elle est sans réalité : la conscience de soi étant son propre objet, on tourne en rond, « il n'y a pas de différence entre lui et elle »<sup>269</sup>. Hegel avait sans doute pressenti les développements de Stirner, qui ne pose même pas l'équation Moi = Moi, mais Moi = Rien : « J'ai fondé ma cause sur rien ». Bakounine ne se trompait sans doute pas en parlant de nihilisme (*nihil* = rien en latin), ce qui, sous sa plume, n'était pas une appréciation positive.

La forme souvent peu compréhensible du discours stirnérien envisagé en dehors de son contexte hégélien a sans doute encouragé certains lecteurs à limiter l'interprétation de sa pensée à un individualisme. Or sa pensée va bien au-delà de cela. L'individualiste est celui qui affirme son moi contre la société, et qui estime que la société est une entrave à l'expression de son moi ; c'est un point de vue qui va totalement à l'encontre de ceux de Proudhon et de Bakounine, qui pensaient au contraire que l'individu ne peut se réaliser que dans la société. Mais l'adversaire principal de Stirner n'est pas tant la société que le sacré. Ce n'est donc pas le moindre paradoxe que les anarchistes individualistes qui se sont réclamés de lui ont fini par sacraliser le Moi. Ainsi, lors de la 5<sup>e</sup> séance du congrès anarchiste d'Amsterdam, en 1907, H. Croiset, développant un stirnérisme fort mal digéré, résuma la position des individualistes : « Ma devise, c'est : Moi, moi, moi... et les autres ensuite ! » Pauvre Stirner. Croiset précisa : « L'organisation a pour résultat fatal de limiter, toujours plus ou moins, la liberté de l'individu. » Or cette question ne préoccupe pas particulièrement Stirner, qui préconise justement l'association. Cette dernière, reconnaît-il, est de toute façon une forme de limitation de la liberté, mais ça ne le gêne pas outre mesure : « Sous le rapport de la *liberté*, il n'y a pas de différence essentielle entre l'État et l'association », dit-il :

« Pas plus que l'État n'est compatible avec une liberté illimitée, l'association ne peut naître et subsister si elle ne restreint de toute façon la liberté. On ne peut nulle part éviter une certaine limitation de la liberté, car il est impossible de s'affranchir *de tout* : on ne peut pas : voler comme un oiseau pour la seule raison qu'on le désire, car on ne se débarrasse pas de sa pesanteur ; on ne peut pas vivre à son gré sous l'eau comme un poisson, car on a besoin d'air, c'est là un besoin dont on ne peut s'affranchir, et ainsi de suite. La religion, et en particulier le Christianisme, ayant torturé l'homme en exigeant de lui qu'il réalise le contre-nature et l'absurde, c'est par une conséquence naturelle de cette impulsion religieuse extravagante que l'on en vint à élever au rang d'idéal la *liberté en soi*, la *liberté absolue*, ce qui était étaler au plein jour l'absurdité des vœux impossibles<sup>270</sup>. »

---

269 Hegel, Précis de l'encyclopédie des sciences humaines, Vrin, p. 240.

270 Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1899, p. 366

Sans doute beaucoup d'individualistes stirnériens ont occulté ce passage de *L'Unique*. L'association, dit encore Stirner, procure « une plus grande somme de liberté », elle peut être « considérée comme “une nouvelle liberté” ». On est loin de la caricature d'individualisme issue d'une lecture mal assimilée de Stirner. Dans l'association, on échappe « à la contrainte inséparable de la vie dans l'État ou la société ». « L'État est l'ennemi, le meurtrier de l'individu, l'association en est la fille et l'auxiliaire ». L'État est un esprit, il est en dehors de moi tandis que l'association est mon œuvre, elle n'est pas « une puissance spirituelle supérieure à mon esprit ».

« Le but de l'association n'est pas précisément la liberté, qu'elle sacrifie à l'individualité, mais cette individualité elle-même <sup>271</sup>. »

On ne peut être plus clair : dans l'association, je ne réalise pas ma *liberté* mais mon *individualité*. Ce qui intéresse Stirner, c'est donc avant tout *l'individualité*, entendue comme l'ensemble des éléments subjectifs qui constituent la personnalité de l'individu, l'individu lui-même étant la personne concrète. « La liberté est et demeure une aspiration, une élegie romantique, un espoir chrétien d'avenir et d'au-delà ; l'individualité est une réalité, qui *d'elle-même* supprime toute entrave à la liberté, pour autant qu'elle vous gêne et vous barre la route. » La liberté ne vous enseigne pas ce que vous êtes vous-mêmes, dit Stirner, tandis que l'individualité « vous rappelle à vous, elle vous crie : “Reviens à toi !” <sup>272</sup>. »

« Qu'une société, l'État, par exemple, restreigne ma *liberté*, cela ne me trouble guère. Car je sais bien que je dois m'attendre à voir ma liberté limitée par toutes sortes de puissances, par tout ce qui est plus fort que moi, même par chacun de mes voisins ; quand je serais l'autocrate de toutes les R... <sup>273</sup>, je ne jouirais pas de la liberté absolue. Mon *individualité*, au contraire, je n'entends pas la laisser entamer. Et c'est précisément à l'individualité que la société s'attaque, c'est elle qui doit succomber sous ses coups <sup>274</sup>

On est loin des affirmations de cet anarchiste à Amsterdam affirmant que l'organisation limite la liberté de l'individu : « Une société à laquelle je m'attache, dit Stirner, m'enlève bien certaines libertés ; mais en revanche elle m'en assure d'autres. Il importe de même assez peu que je me prive moi-même (par exemple, par un contrat) de telle ou telle liberté. Par contre, je défendrai jalousement mon individualité <sup>275</sup>. » « “La Liberté n'existe que dans le royaume des songes !” L'Individualité, c'est-à-dire ma propriété, est

---

<sup>271</sup> Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1899, p. 367.

<sup>272</sup> Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1899, p. 193.

<sup>273</sup> Il s'agit du tsar, que Stirner ne désigne pas nommément à cause de la censure.

<sup>274</sup> Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Éditions Stock, 1899, p. 365.

<sup>275</sup> *Ibid.* p. 365.

au contraire toute mon existence et ma réalité, c'est moi-même », dit encore Stirner en citant Schiller<sup>276</sup>. *L'individualité, c'est-à-dire ma propriété*. On n'est pas dans un registre politique mais dans un registre introspectif :

« Cherchez-vous vous-mêmes ! »<sup>277</sup>, « Reviens à toi »<sup>278</sup> ! »

Stirner affirme l'unicité absolue non pas tant de l'être physique de l'homme que de sa structure psychologique propre. Stirner préfigure ici l'éthique kirkegaardienne, la morale nietzschéenne et l'existentialisme de Sartre. Surtout, il anticipe sur toutes les hypothèses de la psychanalyse, et s'il faut à tout prix chercher une clé pour comprendre Stirner, c'est dans cette direction qu'il faut se tourner plutôt que dans la recherche d'un quelconque fondement politique à sa pensée.

Stirner réclame le droit de l'individualité à s'affirmer en dépit de tout contexte social, même contraignant : l'état de liberté est un rêve, un fantôme, « tout ce que je puis faire, c'est le désirer et y – rêver ». Les chaînes de la réalité peuvent m'infliger les plus cruelles meurtrissures, « mais je demeure mon bien propre ». La lutte pour la liberté a toujours été fallacieuse, car il s'agit toujours d'une liberté déterminée, comme par exemple la liberté religieuse, la liberté politique ou civile. Or « l'aspiration vers une liberté déterminée implique toujours la perspective d'une nouvelle domination ».

Si on avait des doutes sur la perspective de Stirner, il les balaie lui-même lorsqu'il fait la différence entre révolution et insurrection. La révolution « consiste en un bouleversement de l'ordre établi, du *status* de l'État ou de la société, elle n'a donc qu'une portée *politique* ou *sociale*. La seconde entraîne bien comme conséquence inévitable le même renversement des institutions établies, mais là n'est point son but, elle ne procède que du mécontentement des hommes ; elle n'est pas une levée de boucliers, mais l'acte d'individus qui s'élèvent, qui se redressent, sans s'inquiéter des institutions qui vont craquer sous leurs efforts ni de celles qui pourront en résulter ». La révolution a en vue un régime nouveau, tandis que l'insurrection « nous mène à ne plus nous *laisser régir* mais à nous régir nous-mêmes et elle ne fonde pas de brillantes espérances sur les "institutions à venir" ». L'insurrection est « mon effort pour me dégager du présent qui m'opprime ».

« En somme, mon but n'étant pas de renverser ce qui est, mais de m'élever au-dessus de lui, mes intentions et mes actes n'ont rien de politique ni de social ; n'ayant d'autre objet que moi et mon individualité, ils sont *égoïstes* »<sup>279</sup>. »

---

276 *Op. cit.*, p. 186.

277 *Op. cit.*, p. 194.

278 *Op. cit.*, p. 193.

279 *Op. cit.*, Stock, p. 377.

Le point de départ de Stirner est donc la conscience individuelle ; son problème n'est pas l'émancipation sociale de l'individu ou d'un groupe d'individus mais son émancipation psychologique. La société nous inculque des idées, des préjugés, une éducation, une culture qui nous asservissent. Elle nous fait croire à des valeurs – la Justice, le Droit, la Morale etc. – qui écrasent l'individu. Cette gangue idéologique nous empêche de percevoir notre Moi, de connaître et de formuler nos désirs. C'est ainsi qu'il faut comprendre, selon nous, son cri : « Reviens à toi ! ». La démarche stirnérienne vise à débarrasser l'individu de toutes les entraves qui, dans son inconscient, l'empêchent de parvenir à la conscience de lui-même. C'est une véritable démarche psychanalytique. Stirner fait d'ailleurs une remarquable description du refoulement sexuel et de la mélancolie :

« En face de chez moi habite une jeune fille qui depuis tantôt dix ans offre à son âme de sanglants holocaustes. C'était jadis une adorable créature, mais une lassitude mortelle courbe aujourd'hui son front, et sa jeunesse saigne et meurt lentement sous ses joues pâles.

« Pauvre enfant, que de fois les passions ont dû frapper à ton cœur, et réclamer pour ton printemps une part de soleil et de joie ! Quand tu posais ta tête sur l'oreiller, comme la nature en éveil faisait tressaillir tes membres, comme ton sang bondissait dans tes artères ! Toi seule le sais, et toi seule pourrais dire les ardentes rêveries qui faisaient s'allumer dans tes yeux la flamme du désir <sup>280</sup>. »

Il n'y a rien au-dessus du Moi. La Famille, l'État, le Droit, la Société sont des « fantômes », ce sont des médiations qui n'ont d'existence que dans nos illusions, et toutes ces illusions relèvent du sacré. La seule réalité est l'immédiateté, l'immanence. Le moi doit se libérer de ce conditionnement séculaire qui lui fait croire qu'il a vocation à devenir altruiste, à faire partie de ceux que Stirner appelle les « braves gens ». La désacralisation de toutes les médiations : État, société, lois, etc. abolit la notion de « prochain » « Ne cherchez pas dans l'abnégation une liberté qui vous prive de vous-mêmes, mais cherchez-vous vous-mêmes, devenez des égoïstes <sup>281</sup>. »

Ni Proudhon ni Bakounine n'évacuent une réelle réflexion sur l'individu : mais il s'agit d'une réflexion qui situe l'individu dans la société. Celle-ci peut être oppressive et l'individu peut alors légitimement déterminer ses modalités de résistance. Bakounine dit d'ailleurs qu'il est beaucoup plus difficile de résister à la société que de résister à l'État. Proudhon et Bakounine disent que la société est une *condition* de la liberté – une liberté qu'il faut certes conquérir. Pour Bakounine, la liberté est la conscience de la nécessité ; Hegel dit que « la liberté a la nécessité pour présupposition » <sup>282</sup>.

---

280 *Op. cit.*, Stock, pp. 73-74.

281 *Op. cit.*, Stock, pp. 73-74, p. 194.

282 Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques – la Science de la logique,

On revient toujours à Hegel.

## L'anti-individualisme de Hegel

Le milieu intellectuel qui avait formé les esprits des intellectuels de cette époque les avait naturellement portés à s'interroger sur l'avenir du monde dans lequel ils vivaient. Ainsi Tocqueville : « On sent que l'ancien monde finit : mais quel sera le nouveau <sup>283</sup> ? »

Quel pouvait être la place de l'individu dans cette période de transformation rapide et violente ? Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, Moïse Hess s'étaient posé la question : comment rendre l'homme maître de son destin, alors que ce qu'il crée lui échappe, se dérobe à son pouvoir et, en fin de compte, le subjugué ?

Il faut conserver à l'esprit que la Révolution française était un souvenir encore vivant dans les mémoires. Lorsque Proudhon évoque en 1852 les événements de 1793, il écrit que cette « grande déviation » a été « expiée déjà par *cinquante-sept ans* de bouleversements stériles ». La Révolution française restait le symbole sanglant de la fin d'un monde ; et le monde nouveau qui s'organisait péniblement mettait à nu, amplifiait les contradictions, les conflits nés de la gestation de ce monde nouveau qui écrasait les habitudes, les comportements anciens. L'individu, perdu dans ces bouleversements, n'avait plus de place. Dans un monde en transformation violente, les systèmes de valeurs s'effondrent et le sentiment de solitude accable l'individu : c'est le sentiment d'aliénation, que Max Stirner a si bien décrit.

Dans la préface à la *Phénoménologie*, Hegel avait à sa manière évoqué le rôle que l'individu pouvait tenir dans de telles périodes historiques. Nous vivons, dit-il, une époque où l'universalité de l'Esprit est fortement consolidée : en d'autres termes, la marche de l'histoire dominée par l'Esprit laisse peu de place à des variations impulsées par les initiatives individuelles. La singularité est « devenue d'autant plus insignifiante à une époque dans laquelle l'Universalité tient à toute son extension et à toute la richesse acquise ». « C'est pourquoi la participation qui dans l'œuvre totale de l'esprit revient à l'activité de l'individu peut seulement être minime. »

L'Esprit, qui est le moteur de l'Histoire, s'est consolidé et tend à devenir universel, c'est-à-dire que ce que l'époque contient de potentialités va se

---

Vrin, p. 589.

<sup>283</sup> Tocqueville, Lettre à Eugène Stoffels, 28 avril 1850 : p. 161 « On sent que l'ancien monde finit ; mais quel sera le nouveau ? Les plus grands esprits de ce temps ne sont pas plus en état de le dire que l'ont été ceux de l'Antiquité de prévoir l'abolition de l'esclavage, la société chrétienne, l'invasion des barbares, toutes ces grandes choses qui ont renouvelé la face de la Terre. » Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, *Correspondance et œuvres posthumes*, T. V, publiées par Madame de Tocqueville, Michel Lévy Frères, 1866, p. 161.

réaliser, l'Histoire va réaliser une œuvre qui dépasse les volontés individuelles. Dans de telles circonstances, l'individu ne peut que tenter d'occuper la place qui lui est assignée par l'Esprit, il doit « s'oublier le plus possible » : il doit « faire et devenir ce qui lui est possible ». « On doit d'autant moins exiger de lui qu'il doit peu attendre de soi et réclamer pour soi-même ».

L'individu et le Moi que Stirner remet à l'honneur n'était pas particulièrement en vogue dans la gauche hégélienne, éminemment morale, au moment où l'humanisme prenait un tour social. Le système hégélien lui non plus ne laissait pas beaucoup de place à l'individu, défini dans la *Phénoménologie* comme « l'esprit incomplet »<sup>284</sup>. L'individu n'a d'objectivité que « comme membre de l'État »<sup>285</sup> ; en effet, « l'État est la réalité effective de la liberté concrète »<sup>286</sup>. Là encore, par conséquent, on peut définir la pensée de Stirner comme une réaction contre le système hégélien, réaction qui prend le parti-pris opposé. Selon Hegel, le principe essentiel est l'Esprit, ou l'Absolu, qui sont l'essence véritable et commune de l'homme. On ne peut comprendre les particularités extérieures des hommes, ou leur individualité, qu'à partir de cette « universalité intérieure ». L'époque des Lumières, ne reconnaissant que le point de vue fondamental de « l'homme et l'humanité », a conduit à renoncer à la connaissance de Dieu ou de l'Absolu, alors que seul l'Esprit fait de l'homme un homme. L'individu de Hegel est un « individu universel » qui trouve sa liberté dans l'adhésion au bien qui lui est indiqué par les lois de l'État. Significativement, ce problème est développé dans l'exposé de la « moralité » des *Principes de la philosophie du Droit*. Le mal, dit Hegel, se produit lorsque l'individu suit sa volonté particulière au lieu de faire ce qui est demandé par la volonté universelle.

L'anti-individualisme de Hegel se fonde sur un rejet catégorique de l'individualisme de la philosophie des Lumières, qui se caractérise par le fait que « l'homme est laïque vis-à-vis de soi-même en tant que métaphysicien » (*Traité d'histoire de la philosophie*, III 506-518). Cette pensée « se tourne contre tout le domaine des idées reçues et des pensées fixées », elle « détruit tout ce qui est figé et se donne la conscience de la liberté pure ». D'un certain point de vue, on peut dire que Stirner opère, contre Hegel, un retour à la philosophie des Lumières : ce que Hegel en dit, il aurait pu le dire de Stirner :

« Cette activité idéaliste a comme fondement la certitude que ce qui est, – ce qui est valable en soi, – est l'essence de la conscience de soi ; que les concepts (entités particulières qui dominent la conscience de soi actuelle) du bien et du mal, de la puissance, de la richesse, les idées fixes

---

284 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, p. 28.

285 Hegel, *Philosophie du Droit*, Vrin, § 258, p. 258.

286 Hegel, *Philosophie du Droit*, Vrin. § 260, p. 264.

de la foi en Dieu et de son rapport avec le monde, de son gouvernement, des devoirs de la conscience de soi vis-à-vis de lui, – que tout cela n’est pas la vérité (un en-soi) en dehors de la conscience de soi. » (Traité d’histoire de la philosophie, III 518.)

L’esprit conscient de soi de la philosophie des Lumières, dit Hegel, n’accepte pas ces formes – le bien, le mal, etc., « à l’honnête manière qui laisse ces idées comme elles sont une fois pour toutes ». Le résultat nécessaire de la conscience de soi est l’athéisme et le matérialisme. « Ce mouvement négatif fait écrouler toute détermination qui présente l’Esprit comme un au-delà de la conscience de soi. » « Toute tradition, tout ce qui imposé par l’autorité disparaît. »

Les témoignages des contemporains de la jeunesse de Bakounine – bien avant qu’il ne devienne anarchiste – concordent pour le présenter comme une sorte d’animateur de la jeunesse dorée intellectuelle de la fin des années 1830 en Russie. Pourtant, son apport ne s’est pas limité aux délectations intellectuelles puisqu’il a, semble-t-il, introduit dans la langue russe un néologisme, le mot *prekrasnodusie*, qui est la traduction littérale du mot allemand *Schönseligkeit*, ou maladie de la belle-âme. C’est là un terme directement hérité du vocabulaire hégélien.

Ce néologisme que le jeune Bakounine apporte à la langue russe servait, selon Annenkov, à caractériser « de nobles mais fragiles désaveux de la société moderne par la pensée ou le jugement individuel ». C’est aussi à Bakounine que revient la « propagation de cet idéalisme suprême, “purissime” en même temps que pudibond, qui se détournait avec horreur du tapage mondain tout en confondant sous la seule dénomination commune de phénomènes primaires de l’esprit subjectif tout ce qui l’empêchait, lui, l’idéaliste, de s’occuper tranquillement des destinées et vocations de l’humanité »<sup>287</sup>.

Cet « idéalisme extrême » n’est en fait que la description des manifestations de cette maladie de la belle-âme dont la définition que donne Annenkov est quelque peu confuse. C’est sans doute à Novalis que pensait Hegel en écrivant ces pages sur la belle-âme : or, Novalis avait transposé la philosophie de Fichte dans son romantisme. Novalis et Fichte faisaient justement partie des lectures de Bakounine avant qu’il ne soit initié à Hegel par Stankevitch au début de 1837.

Dans une large mesure, les successeurs de Hegel ont pris un aspect particulier de la pensée du maître, dont la philosophie constitue un corpus extrêmement vaste et complexe, et ont développé cet aspect-là en tentant d’en faire un ensemble complet et cohérent. Or, sur l’ensemble des aspects particuliers en question, le maître avait souvent déjà à peu près tout dit, et

---

<sup>287</sup> Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*, éd. 10/18 (Union générale d’éditions), p. 52.

mieux, que les élèves. Précisément, le concept de « belle âme » pourrait parfaitement s'appliquer à Stirner.

Dans la *Phénoménologie*, la belle âme est « le savoir que l'esprit a de soi-même dans sa pure unité transcendante, – la conscience de soi qui sait comme étant l'esprit ce pur savoir de la pure concentration en soi-même, – non pas seulement l'intuition du divin, mais l'intuition de soi du divin »<sup>288</sup>. « Se contempler soi-même est son être-là objectif, et cet élément objectif consiste dans l'expression de son savoir et de son vouloir comme d'un universel. Grâce à cette expression, le soi obtient validité et l'action devient opération accomplissante »<sup>289</sup>.

En d'autres termes, pour préserver son universalité, la belle-âme se livre à la contemplation de soi-même, de sa pureté originelle, elle s'ensevelit dans son propre concept. La belle-âme refuse la médiation qui pourrait souiller le pour-soi. Elle se refuse à l'action, qui pourrait la limiter. La conscience de soi se retire dans son intériorité la plus profonde : toute extériorité en tant que telle disparaît.

« La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. L'objet creux qu'elle crée pour soi-même la remplit donc maintenant de la conscience du vide »<sup>290</sup>.

Il reste la conscience du vide intérieur du moi pur. Dans le dédain du monde extérieur, la belle-âme s'est perdue pour avoir voulu se trouver, et elle s'anéantit. Elle devient « objet sans essence », elle « s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air »<sup>291</sup>. On retrouve la thématique stirnérienne qui a fondé sa cause « sur rien » et qui développe une pensée aussi radicale qu'elle fut impuissante dans l'action.

## La critique du communisme par Stirner

La critique du communisme faite par Stirner est une critique toute théorique. L'industrie était peu développée à Berlin et les organisations ouvrières n'étaient qu'embryonnaires. Les métiers artisanaux dominaient, mais sur trois artisans un seul était salarié. Ce sont les intellectuels qui ont commencé à formuler des revendications à la place des ouvriers, et ceux

---

288 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, tome II, p. 299.

289 *Ibid.* p. 187.

290 *Ibid.*, p. 189.

291 *Ibid.*

d'entre eux, nombreux, qui avaient perdu leur emploi ou n'en trouvaient pas à cause de leurs idées libérales dans la Prusse despotique avaient tendance à s'identifier au prolétariat à peine naissant. Stirner les désigne sous le terme de « vagabonds de l'esprit » :

« Tout vagabondage déplaît d'ailleurs au bourgeois, et il existe aussi des vagabonds de l'esprit, qui, étouffant sous le toit qui abritait leurs pères, s'en vont chercher au loin plus d'air et plus d'espace. Au lieu de rester au coin de l'âtre familial à remuer les cendres d'une opinion modérée, au lieu de tenir pour des vérités indiscutables ce qui a consolé et apaisé tant de générations avant eux, ils franchissent la barrière qui clôt le champ paternel et s'en vont, par les chemins audacieux de la critique, où les mène leur indomptable curiosité de douter<sup>292</sup>. »

Ces intellectuels déclassés sont également des prolétaires, dit Stirner : « Ces extravagants vagabonds rentrent, eux aussi, dans la classe des gens inquiets, instables et sans repos que sont les prolétaires. » Stirner lui-même s'identifie à ces prolétaires, et lorsqu'il parle d'eux, il dit souvent « nous ».

Le communisme est également un avatar du religieux, selon Stirner. Sa remise en cause de « l'être générique » de Feuerbach est sans doute à l'origine de l'opposition de Marx contre l'auteur de *L'Unique*, mais il en est une autre, qui n'est pas moindre, c'est la critique du communisme.

Devant la cuisine embaumée du château, « je trouve mon pain sec terriblement amer ». Qu'y a-t-il derrière la « soif de liberté » ? De quoi veut-on être libéré ? « Ce que tu veux, c'est plutôt la liberté de jouir d'une bonne table et d'un bon lit ». Les hommes m'accorderont-ils cette « liberté » ? On ne peut attendre cela de leur amour du prochain, car ils pensent tous que « chacun est pour soi-même le prochain ». Aussi, pour jouir de ce que tu ne possèdes pas, « il n'y a pas d'autre moyen que d'en faire ta – propriété ! » Ce que tu veux, ce n'est pas la liberté d'avoir toutes ces belles choses, ce que tu veux ce sont ces choses elles-mêmes : « Tu veux les appeler tiennes et les posséder comme ta propriété. » Là se trouve la légitimation de la reprise individuelle chère à certains anarchistes du début du siècle.

Si, dans le schéma de Stirner, la société n'existe plus, si les rapports sociaux se trouvent dépouillés de toute médiation, les relations des hommes entre eux se transforment en relation de puissance à puissance. Hobbes, un des fondateurs de l'individualisme politique, accordait à l'État la fonction de régulateur empêchant à la société de verser dans la guerre civile, alors que l'Égoïste ne doit rien attendre de « l'autorité quelconque chargée de partager les biens au nom de la communauté » : il dit : « Mets la main sur ce dont tu as besoin, prends-le. C'est la déclaration de guerre de tous contre tous. Moi seul suis juge de ce que je veux avoir. » Stirner ajoute même :

---

292 Stirner, *L'Unique*, édition Stock, p. 134.

« L'acte de mettre la main sur un objet, de s'en emparer, n'est nullement méprisable ; il est purement le fait de l'égoïste conscient et conséquent avec lui-même ».

Il ajoute :

« La plèbe ne cessera d'être la plèbe que du jour où elle prendra. Elle n'est plèbe que parce qu'elle a peur de prendre et peur du châtement qui s'ensuivrait. Prendre est un péché, prendre est un crime ; – voilà le dogme, et ce dogme à lui seul suffit pour créer la plèbe : mais la plèbe si la plèbe reste ce qu'elle est, à qui la faute ? À elle d'abord, qui admet ce dogme, et à ceux-là ensuite qui, par "égoïsme" (pour leur renvoyer leur injure favorite), veulent qu'il soit respecté<sup>293</sup>. »

Et Stirner précise : « Si les hommes parviennent à perdre le respect de la propriété, chacun aura une propriété. » Alors pourront se conclure des alliances entre individus, des associations égoïstes, qui auront pour effet de « multiplier les moyens d'action de chacun et d'affermir sa propriété sans cesse menacée ».

« L'égoïsme exige la réciprocité (donnant, donnant), il ne fait rien pour rien, et s'il offre ses services, c'est pour qu'on les – achète<sup>294</sup>. »

On comprend donc que la « plèbe » – disons le prolétariat – doit cesser d'avoir un respect religieux pour la propriété et s'emparer de celle-ci. Stirner préconise une société fondée sur l'association (qu'il oppose à la communauté – comme Proudhon...), une nouvelle organisation du travail fondée sur la coopération. « Il faut que la plèbe apprenne à se procurer ce qu'il lui faut ». On ne peut donc pas absolument dire que chez Stirner il n'y a aucune perspective sociale, en ce sens que les égoïstes doivent s'associer et que cette association est amenée à se substituer à la société. On ne peut pas non plus dire qu'il n'y ait pas de perspective révolutionnaire dans la mesure où Stirner reconnaît que « les pauvres ne deviendront libres et propriétaires que lorsqu'ils s'insurgeront, se soulèveront, s'élèveront ». Mais cela suffit-il pour définir Stirner comme anarchiste ? Les ambiguïtés de la pensée stirnérienne étaient suffisamment importantes pour que Stirner lui-même rectifie, tardivement, le tir. Dans *l'Anticritique*, publié postérieurement à *l'Unique*, il se défend d'avoir professé un individualisme dans le sens vulgaire du mot et affirme ne pas être « dirigé contre les socialistes » mais contre la sacralisation du socialisme.

Stirner rejette l'idée des communistes selon lesquels « la communauté doit être propriétaire ». Il rejette également l'idée de possession (opposée à

---

293 Stirner, *L'Unique*, édition Stock, p. 304.

294 *Ibid.*, p. 370.

la propriété). Le capitalisme, en fait, ne garantit que la possession : « Jusqu'à présent on n'était que possesseur, on ne s'assurait la jouissance d'une parcelle qu'en laissant les autres jouir de la leur ». Stirner estime que tout lui appartient : « Je suis propriétaire de tout ce dont j'ai besoin et dont je puis m'emparer. » Alors que le socialiste dit : la société me donne ce dont j'ai besoin, l'Égoïste dit : je prends ce qu'il me faut. Et si la communauté va à l'encontre de mes intérêts, « je m'insurge contre elle et me défends ».

Le communisme est désigné comme une doctrine par laquelle la valeur de l'individu est définie par son statut de travailleur : « C'est le travail qui fait notre dignité et notre — égalité. »

« Le travail fait cependant notre unique valeur ; le travailleur est en nous ce qu'il y a de meilleur, et si nous avons une signification dans le monde, c'est comme travailleurs. Que ce soit donc d'après notre travail qu'on nous apprécie, et que ce soit notre travail qu'on évalue<sup>295</sup>. »

Or le travail crée une interdépendance entre les hommes : « Vous travaillez à me vêtir (tailleur), moi à vous amuser (poète dramatique, danseur de corde, etc.). » Les droits de l'un sont fondés sur ce qu'il fait pour satisfaire les besoins de l'autre, non par ce qu'ils sont intrinsèquement. Le communiste « ne te regarde nullement comme un homme tout court, mais comme un travailleur humain ou un homme qui travaille ».

« Si tu étais un “fainéant”, il ne reconnaîtrait pas en toi l'homme, il y verrait un “homme paresseux” à corriger de sa paresse, et à catéchiser pour le convertir à la croyance que le travail est la “destination” et la “vocation” de l'homme<sup>296</sup>. »

Stirner fait justement remarquer que « si l'ouvrier de fabrique doit se tuer à travailler pendant douze heures et plus par jour, qu'on ne parle plus pour lui de dignité humaine ! » L'ouvrier n'est pas maître de son art, il ne fabrique pas un tout. Par la parcellisation du travail, l'ouvrier « est ravalé au rang de machine, c'est un forçat et ce ne sera jamais un artiste ».

« Son œuvre, considérée en elle-même, ne signifie rien, n'a aucun but en soi, n'est rien de définitif ; c'est le fragment d'un tout qu'un autre emploie — en exploitant le producteur<sup>297</sup>. »

Jusqu'à présent, les ouvriers, à qui tout plaisir d'un esprit cultivé est interdit, sont étouffés. « Les classes opprimées purent à la rigueur supporter toute leur misère aussi longtemps qu'elles furent chrétiennes, car le Christianisme est un merveilleux étouffoir de tous les murmures et de toutes les révoltes. Mais il ne s'agit plus aujourd'hui d'étouffer les désirs, il faut

---

295 Stirner, *L'Unique*, édition Stock, p. 141.

296 *Ibid.*, p. 145.

297 *Ibid.* p. 142.

les satisfaire. » Or, dit Stirner, « ce qui rend heureux, ce n'est ni la foi ni la pauvreté, mais l'instruction et la richesse : et c'est bien ainsi que nous l'entendons aussi, nous autres prolétaires ! ».

Le communisme, selon Stirner, n'apporte pas de perspective aux prolétaires car, pensant que ce sont les biens matériels et spirituels qui font de nous des hommes, il regarde comme essentiel que nous puissions acquérir ces biens sans que rien nous fasse obstacle, afin d'être hommes. « La Bourgeoisie rendait la production libre, le Communisme force à la production et n'admet que les producteurs, les artisans. Il ne suffit pas que les professions te soient ouvertes, il faut que tu en pratiques une. » L'acquisition de ces biens ne fait nullement de nous des hommes. En effet, « le principe du travail supprime évidemment celui de la chance et de la concurrence. Mais il a également pour effet de maintenir le travailleur dans ce sentiment que l'essentiel en lui est le “travailleur” dégagé de tout égoïsme ; le travailleur se soumet à la suprématie d'une société de travailleurs, comme le bourgeois acceptait sans objection la concurrence. » L'homme devient le serviteur d'un « dispensateur de tout bien ». La société devient un « nouveau maître, un nouveau fantôme, un nouvel “être suprême” qui nous impose “service et devoir” ».

« Que la société n'est pas un “moi” capable de donner, de prêter ou de permettre, mais uniquement un moyen, un instrument dont nous nous servons — que nous n'avons aucun devoir social, mais uniquement des intérêts à la poursuite desquels nous faisons servir la société — que nous ne devons à la société aucun sacrifice, mais que si nous sacrifions quelque chose ce n'est jamais qu'à nous-mêmes — ce sont là des choses dont les Socialistes ne peuvent s'aviser : ils sont “ libéraux ”, et, comme tels, imbus d'un principe religieux ; la Société qu'ils rêvent est ce qu'était auparavant l'État : — sacrée <sup>298</sup> ! »

L'« égoïste » travaille pour lui-même « pour satisfaire son désir. Que son œuvre se trouve être utile aux autres et même à la postérité, cela n'enlève point à son travail son caractère égoïste ».

D'après les Communistes, dit Stirner, la même somme de travail donne droit à la même somme de jouissance. Contre le communisme, Stirner affirme le principe de jouissance. « Non, ce n'est pas une somme égale de travail, mais une somme égale de jouissance qui seule te donne droit à cette somme de jouissance. Jouis, et tu auras le droit de jouir. Mais si après avoir travaillé tu te laisses ravir la jouissance — “ce n'est que justice”. »

« Emparez-vous de la jouissance, et elle vous appartiendra de droit ; mais quelle que soit l'ardeur de vos désirs, si vous ne la saisissez pas, elle restera le “droit bien acquis” de ceux dont elle est

---

298 *Ibid.*, pp. 146-147.

le privilège. Elle est leur droit, comme elle eût été votre droit si vous la leur aviez arrachée<sup>299</sup>. »

Quant au principe communiste selon lequel « la terre appartient à celui qui la cultive », Stirner le balaie d'un revers de main. La terre, dit-il, « appartient à celui qui sait la prendre ou qui ne se la laisse pas enlever. S'il s'en empare et la fait sienne, il aura non seulement la terre, mais encore le droit à sa possession. C'est là le droit égoïste, qui peut se formuler ainsi : "Je le veux, donc c'est juste". »

Cette position de principe vient de ce que le droit humain est toujours un droit accordé. Stirner refuse donc de se tenir sur le terrain du droit, qui est toujours celui de la force – ce qui n'empêche pas le droit d'être... un « fantôme ».

« Voilà où on en arrive lorsqu'on fait du fantôme Société une personne morale. Ce que l'homme peut atteindre, voilà, au contraire, ce qui lui appartient : c'est à Moi que le monde appartient. Et que dites-vous d'autre, lorsque vous déclarez que « le monde appartient à tous ? Tous, c'est Moi, Moi, et encore Moi. Mais vous faites de "Tous" un fantôme que vous rendez sacré, de sorte que "Tous" devient le redoutable maître de l'individu. Et c'est à son côté que se dresse alors le spectre du "Droit"<sup>300</sup>. »

En combattant l'égoïsme, Proudhon et les communistes se placeraient, selon Stirner, dans la continuation du principe chrétien, du principe d'amour, de sacrifice, de dévouement à une généralité abstraite. Ils consacrent doctrinalement ce qui existe en fait depuis longtemps, l'incapacité de l'individu à être propriétaire. Étant des ennemis de l'égoïsme, les communistes sont des chrétiens, ou, d'une façon plus générale, des hommes religieux, « des visionnaires, subordonnés et asservis à une généralité, à une abstraction quelconque (Dieu, la Société, etc.) ». Proudhon également se rapproche des chrétiens en ce qu'il nomme Dieu le propriétaire de la terre, montrant ainsi « qu'il ne peut se délivrer de l'idée qu'il doit exister quelque part un propriétaire ; il conclut en définitive à un propriétaire, qu'il place seulement dans l'au-delà ». Pour Stirner, « Le propriétaire, ce n'est ni Dieu ni l'Homme (la "Société humaine"), c'est — l'Individu ».

« Si nous voulons nous approprier le sol, au lieu d'en laisser l'aubaine aux propriétaires fonciers, unissons-nous, associons-nous dans ce but, et formons une société qui s'en rendra propriétaire. Si nous réussissons, ceux qui sont aujourd'hui propriétaires cesseront de l'être. Et de même que nous les aurons dépossédés de la terre et du sol, nous pourrons encore les expulser de mainte autre propriété,

---

299 *Ibid.*, p. 224.

300 *Ibid.*, p. 294.

pour en faire la nôtre, la propriété des ravisseurs. Les “ravisisseurs” forment une société que l’on peut s’imaginer croissant et s’étendant progressivement au point de finir par embrasser l’humanité entière. Mais cette humanité elle-même n’est qu’une pensée (un fantôme) et n’a de réalité que dans les individus. Et ces individus pris en masse n’en useront pas moins arbitrairement avec la terre et le sol que ne le faisait l’individu isolé, ledit “propriétaire”. »

Dans la première partie de ce raisonnement, au-delà du langage imagé, symbolique, on comprend que les travailleurs doivent s’organiser (« associations-nous »), exproprier les propriétaires fonciers, s’organiser pour cultiver le sol (« les “ravisisseurs” forment une société »). Ce choix d’un langage qui nécessite en permanence un « décodage » est certes agaçant : pourquoi diable Stirner ne dit-il pas les choses simplement ? Parce qu’en réalité Stirner ne s’adresse pas aux ouvriers, aux travailleurs mais à ses pairs intellectuels de la gauche hégélienne.

On pourrait cependant considérer qu’il y a là une vague ébauche d’un « programme » révolutionnaire. Mais la seconde partie du raisonnement contredit cette hypothèse : les expropriateurs, dit-il, ne feront pas différemment que les anciens propriétaires. On n’a jamais vu un programme affirmant : « Il faut faire ceci et cela, mais de toutes façons on n’y arrivera pas ». On ne peut guère considérer comme un programme des propositions qui concluent à leur échec.

Stirner ne s’adresse pas aux prolétaires : rappelons que son livre n’a réussi à passer la censure prussienne que parce qu’il était jugé incompréhensible. *L’Unique*, comme toute la production de la gauche hégélienne, est à usage interne : les intellectuels de ce mouvement écrivaient les uns pour les autres, un peu comme le faisaient les situationnistes avec lesquels ils ont beaucoup de points communs, injures comprises. Leur objectif est de faire étalage du brio de leurs raisonnements. Stirner ne s’adresse pas aux prolétaires (il n’y en a presque pas) mais aux intellectuels qui pensent pour les prolétaires. Aucun ouvrier ou paysan de l’époque n’aurait été capable de comprendre *l’Unique*.

En abolissant la propriété personnelle, le communisme met l’individu sous la dépendance accrue d’autrui, en l’occurrence la communauté.

« Bien qu’il soit toujours en lutte ouverte contre l’État, le but que poursuit le Communisme est un nouvel “État”, un *status*, un ordre de choses destiné à paralyser la liberté de mes mouvements, un pouvoir souverain supérieur à moi ; il s’oppose avec raison à l’oppression dont je suis victime de la part des individus propriétaires, mais le pouvoir qu’il donne à la communauté est plus tyrannique encore<sup>301</sup>. »

---

301 *Ibid.*, p. 30.

Stirner reconnaît que la société que le communisme se propose de fonder ressemble beaucoup à l'association telle qu'il l'entend : il s'agit de réaliser le « bien pour tous ». Mais quel est ce bien ? Y a-t-il un seul et même bien pour tous ? « Nous voilà ramenés précisément au point où commence la tyrannie de la religion. » Si la Société a décidé que le vrai bien est « la jouissance honnêtement acquise par le travail » alors que « tu préfères, toi, les délices de la paresse, la jouissance sans le travail, la Société, qui veille au “bien de tous”, se gardera d'étendre sa sollicitude à ce qui pour toi est le bien ».

La communauté est une aliénation de l'individualité. Quand l'homme considère la communauté comme un besoin, elle finit par lui imposer ses lois, les lois de la société. « Toute religion est un culte de la société. » C'est pourquoi on ne peut espérer détruire la religion sans détruire au préalable la société. Or « c'est précisément à l'heure du communisme que ce principe passe au méridien » : c'est, dit Stirner, « l'apothéose de l'Amour-État ! »

La critique que fait Stirner du communisme ressemble étrangement à celle qu'en fait Proudhon, en particulier dans l'insistance des communistes de l'époque à faire appel à la sensibilité, à l'amour du prochain, « confondant sans cesse les choses de la raison avec celles du sentiment », selon les termes de Proudhon lui-même.

Mais par ailleurs, la critique stirnérienne de Proudhon se rapproche plutôt de celle qu'en fait Marx. Il lui est en particulier reproché de combattre la religion au nom de la morale, c'est-à-dire de détrôner un Être suprême pour en introniser un autre : « Que vous parliez de la Religion ou de la Morale, il s'agit toujours d'un être suprême ; que cet être suprême soit surhumain ou humain, peu m'importe, il en est en tout cas un être au-dessus de moi. » Le moral n'est que l'autre face du religieux. « Comme si le règne de la Moralité n'était pas la domination absolue du sacré, une “Hiérarchie” ! »

L'analyse proudhonienne de la propriété, selon Stirner, est également le résultat d'une approche morale : « C'est parce que le vol lui paraît a priori abominable que Proudhon croit flétrir la propriété en disant que “la propriété, c'est le vol” ». Or Stirner récuse l'explication de la propriété par le vol. Stirner conteste l'idée du socialiste français selon laquelle la Société est le possesseur primitif et l'unique propriétaire de droits imprescriptibles, et que c'est à son détriment que le propriétaire actuel a commis un vol. En retirant au propriétaire actuel ce qu'il détient comme lui appartenant, la société ne commet donc pas un vol, « elle ne fait que rentrer en possession de son bien et user de son droit ».

« Proudhon ne veut pas entendre parler de propriétaires, mais bien de possesseurs ou d'usufruitiers<sup>302</sup>. Qu'est-ce à dire ? Il veut que nul ne puisse s'approprier le sol, mais en ait l'usage. [...]

---

302 Voir, par exemple, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 83.

Proudhon ne nie donc que telle ou telle propriété, et non la propriété<sup>303</sup>. »

Stirner attribue à Proudhon l'idée que la propriété n'est pas un fait, mais « une fiction, une idée » engendrée par le Droit. Ce n'est pas exact et en tout cas la question est beaucoup plus complexe chez Proudhon : lorsque ce dernier dit que la propriété est « impossible », il va plutôt dans le sens de Stirner.

L'opposition de Stirner au socialisme et au communisme se fonde sur l'opposition à l'idée que la société puisse être l'expression de « tous ».

« Qui est cette personne que vous nommez “tous” ? — C'est la “Société” ! — A-t-elle donc un corps ? — Nous sommes son corps. — Vous ? Allons donc ! Vous n'êtes pas un corps ; toi, tu as un corps, et toi aussi, et ce troisième là-bas également ; mais vous tous ensemble vous êtes des corps, et non un corps. Par conséquent, la Société, en admettant que ce soit quelqu'un, aurait bien des corps à son service, mais non pas un corps unique, lui appartenant en propre. Comme la “Nation” des politiciens, elle n'est qu'un Esprit, un fantôme, et son corps n'est qu'une apparence<sup>304</sup>. »

Les socialistes veulent faire de tous des « gueux » afin de rendre tout égoïsme impossible : si personne n'a rien, tous auront. « Supprimons donc la propriété personnelle. Que nul ne possède plus rien, que chacun soit un — gueux. Que la propriété soit impersonnelle, qu'elle appartienne à la — Société. » Le libéralisme politique entérine une situation où la liberté personnelle est censée garantir chaque individu contre les autres individus, où les personnes sont égales, mais, précise Stirner, « ce qu'elles possèdent n'est pas égal » : « Le pauvre a besoin du riche comme le riche du pauvre ; le premier a besoin de la richesse du second, et celui-ci du travail du premier ; si chacun a besoin de l'autre, ce n'est toutefois pas de cet autre comme personne, mais comme fournisseur, comme ayant quelque chose à donner, comme détenant ou possédant quelque chose. C'est donc ce qu'il a qui fait l'homme. Et, par leur avoir, les hommes sont inégaux. »

Ainsi se constitue un « propriétaire suprême » devant qui nous devenons tous des « gueux » : « désormais toute distinction s'efface, tous étant des gueux, et la Société communiste se résume dans ce qu'on peut appeler la “gueuserie” générale ». Le prolétaire ayant réalisé la « société » qu'il désire, effaçant toute différence entre riche et pauvre, le mot « gueux » deviendra « un titre aussi honorable qu'est devenu le titre de “bourgeois” grâce à la Révolution ». Pour Stirner, le socialisme est « un vol fait à la “personnalité” au profit de l’“humanité” » : « On ne laisse à l'individu ni le droit de

---

303 *Ibid.*, p. 293.

304 *Ibid.*, p. 138.

commander ni le droit de posséder : l'État prend l'un, la Société prend l'autre. »

Lorsque Stirner constate que les défavorisés tentent de découvrir la société telle qu'elle doit être, on trouve des échos de la critique du socialisme utopique par Proudhon :

« La société actuelle présentant les inconvénients les plus choquants, ceux qui ont le plus à en souffrir, c'est-à-dire les membres des régions inférieures de la société, en sont aussi le plus frappés, et ils croient pouvoir attribuer tout le mal à la société elle-même ; aussi se donnent-ils pour tâche de découvrir la société telle qu'elle doit être <sup>305</sup>. »

Néanmoins Stirner oriente ses réflexions dans un tout autre sens ; en effet, il poursuit :

« On reconnaît là l'illusion, vieille comme le monde, qui fait que l'on commence toujours par rejeter la faute commise sur un autre que soi-même ; dans le cas présent, on incrimine l'État, l'égoïsme des riches, etc., alors que c'est bien notre faute s'il y a un État et s'il y a des riches. »

L'État, la société, sont selon les termes mêmes de Stirner, un « fantôme », un « esprit », une « apparence » et ne peuvent être tenus pour responsables des maux dont on leur attribue la responsabilité. C'est nous qui sommes responsables.

## **Bakounine-Stirner**

Engels semble très soucieux d'attribuer à Bakounine l'influence de Stirner. Dans son *Ludwig Feuerbach*, écrit en 1888, Engels déclare, à propos de Stirner, que « Bakounine lui doit beaucoup » : « Et finalement vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel – Bakounine lui doit beaucoup – qui dépassa la “conscience de soi” souveraine à l'aide de son “unique” souverain. » Plus loin, il ajoute : « Stirner reste une curiosité même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon et qu'il eut baptisé cet amalgame “anarchisme”. » Pourquoi Engels se sent-il obligé de ressusciter Stirner plus de quarante ans après la publication de *l'Unique*, qui eut deux années de succès puis tomba complètement dans l'oubli ?

Il est pour le moins curieux que les marxistes se soient montrés acharnés à présenter Stirner comme « anarchiste » et à lui accorder la prééminence sur Proudhon. Ainsi Georges Plékhanov protesta, en 1894, contre l'affirmation de Kropotkine selon lequel « l'immortel Proudhon » était le « père de l'anarchisme » dont il avait pour la première fois exposé la

---

305 *Ibid.*, p. 140.

doctrine en 1848. Plekhanov affirme que Proudhon est « très peu » anarchiste dans ses premiers écrits, qu'il n'y consacre « que quelques pages ». Lorsqu'il exposa sa doctrine anarchiste « en 1848 », écrit Plekhanov, « la besogne avait été faite par l'Allemand Max Stirner (pseudonyme de Caspar Schmidt) en 1845, dans le livre "L'individu et sa propriété". Max Stirner est donc fondé à se réclamer du titre de père de l'anarchisme. "Immortel" ou non, c'est par lui que la théorie a été "exposée" pour la première fois<sup>306</sup> » Fait significatif, à aucun moment Marx ne parle de Stirner dans la réponse qu'il fit au *Système des contradictions économiques* de Proudhon<sup>307</sup>.

En 1889, Engels revient encore sur la question lorsqu'il écrit à Max Hildebrand :

« Stirner a bénéficié d'un renouveau grâce à Bakounine qui, soit dit en passant, était également à Berlin à l'époque et, au cours de logique de Werder (1841-42), il était assis sur le banc devant moi avec quatre ou cinq autres Russes. L'anarchie inoffensive et purement étymologique de Proudhon (c'est-à-dire l'absence de gouvernement) n'aurait jamais abouti aux doctrines anarchistes actuelles si Bakounine ne l'avait pas mêlé à une bonne dose de "révolte" stirnérienne. En conséquence, les anarchistes eux-mêmes ne sont devenus rien d'autre qu'une collection d'"Uniques", à tel point qu'aucun d'entre eux ne peut supporter la compagnie de l'autre<sup>308</sup>. »

Engels ne dit en somme rien d'autre que ceci : Stirner a influencé Bakounine, puisqu'ils étaient à Berlin à la même époque.

Ce n'est pas l'ignorance qui pousse Engels à mettre Stirner et Bakounine dans le même panier. Il est parfaitement en mesure de se rendre compte que le second n'a jamais été disciple du premier. Il se garde d'ailleurs bien de dire que c'est au contraire lui qui, à l'époque, a failli succomber à l'argumentation de Stirner. Si, en 1889, après la mort de Marx, Engels fait cet amalgame, c'est parce que les social-démocrates se sont mis en tête de débarrasser la II<sup>e</sup> Internationale des anarchistes et qu'il leur faut des justifications théoriques pour expulser de l'Internationale, une fois de

---

306 Georges Plékhanov, *Anarchisme et Socialisme*, Publications du groupe des Étudiants collectivistes, 1896, p. 11.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55299405/f18.item.r=Caspar%20Schmidt>  
307 Pierre Hauptmann ne parle pas non plus de Stirner dans son ouvrage *Proudhon, Marx et la pensée allemande* (Presses universitaires de Grenoble).

308 Engels, lettre à Max Hildebrand, 22 octobre 1889. (Cf. Marx-Engels Collected Works, Vol. 48, p. 394.)

plus <sup>309</sup> la substance du mouvement ouvrier de l'époque... La désignation de Stirner comme « anarchiste » vise clairement à disqualifier l'anarchisme <sup>310</sup>.

Le divorce définitif entre anarchistes et socialistes date de 1880 en France, et il va rapidement s'étendre à toute l'Europe. Pourtant, nombre d'anarchistes s'obstinent à se sentir attachés à la grande famille du socialisme et continuent de vouloir participer aux congrès de l'Internationale. Ainsi, en 1889 et en 1891, ils voulurent participer aux congrès de Paris et de Bruxelles, mais leur présence donna lieu à de violentes contestations, et ils furent expulsés sous les huées. Une grande partie des délégués ouvriers anglais, hollandais et italiens, scandalisés par ce comportement, se retirèrent. Ne se sentant cependant pas encore assez forts, les socialistes ne firent voter aucune mesure sur la question parlementaire et les alliances avec les partis gouvernementaux. C'est au congrès de Zürich, en 1893, qu'ils crurent s'en tirer en faisant voter une motion qui disait notamment que « toutes les chambres syndicales seront admises au prochain congrès ; aussi les partis et groupements socialistes qui reconnaissent la nécessité de l'organisation des travailleurs et de l'action politique ». Un amendement proposé par August Bebel, et accepté, en rajoute une louche : « Par action politique, il est entendu que les partis ouvriers emploient tous leurs efforts à utiliser les droits politiques et la machinerie législative (corps législatif, législation directe) en vue des intérêts du prolétariat et de la conquête des pouvoirs publics. »

Si cette résolution, qui exige des socialistes qu'ils emploient « tous leurs efforts » à l'action parlementaire, rendue de ce fait obligatoire, renvoyait à la marge les anarchistes, elle marginalisait également nombre de socialistes opposés au parlementarisme, mais aussi ceux pour qui l'action parlementaire n'était qu'une option parmi d'autres, ainsi que ceux qui en avaient fait l'expérience et ne la jugeaient pas concluante.

Les anarchistes, expulsés par la porte, revinrent par la fenêtre en 1896, au congrès de Londres... en tant que délégués de syndicats. Sur les quarante-trois délégués ouvriers français, vingt étaient des anarchistes notoires, dont Émile Pouget et Fernand Pelloutier <sup>311</sup>... Malatesta, qui vivait alors à Londres, fut d'une aide précieuse pour les syndicalistes anarchistes

---

309 « Une fois de plus », parce que Marx et Engels avaient déjà, en 1872, exclu de l'AIT la quasi-totalité du mouvement ouvrier.

310 Voir l'étude de Jean-Christophe Angaut : « Stirner et l'anarchie », *Max Stirner, L'Unique et sa propriété : lectures critiques*, l'Harmattan, pp.205-223, 2017. halshs-01685183

311 Cette situation était tout sauf spontanée ou le fait du hasard. En effet, c'est Fernand Pelloutier et Augustin Hamon qui eurent l'idée d'organiser une délégation « syndicalo-anarchiste » au congrès de Londres. Ils eurent l'aide de Malatesta, qui vivait à Londres et connaissait les milieux syndicalistes, et de Cornelissen en Hollande. Ce dernier rédigea pour l'occasion un texte intitulé « Le communisme révolutionnaire. Projet pour une entente et pour l'action commune des Socialistes révolutionnaires et des Communistes anarchistes ».

français. Il fallut trois jours de bataille, que les socialistes gagnèrent de justesse, pour que passe une résolution excluant des congrès futurs les groupements, même corporatifs, qui n'acceptaient pas la nécessité du parlementarisme. Le rapport introductif du congrès anarchiste d'Amsterdam, tenu en 1907, dira : « La majorité voulait en finir avec les anarchistes ; elle ne se doutait pas qu'elle venait d'éloigner d'elle, à jamais, le prolétariat organisé <sup>312</sup>. » L'orateur ne croyait pas si bien dire.

Si nous avons fait un détour par les congrès socialistes de la fin du siècle, c'est pour montrer que l'assimilation faite par Engels, en 1889, entre Bakounine et Stirner ne relève pas d'une préoccupation particulièrement philosophique mais politique : désigner l'anarchisme à la vindicte des socialistes. D'autant qu'à la même époque, un certain John Henry Mackay, prussien malgré son nom, est en train de rééditer les œuvres de Stirner et mène une campagne très active de réhabilitation de cet auteur qui trouvera, en France un défenseur en la personne de l'anarchiste individualiste Ernest Armand. Celui-ci en fera une lecture particulièrement élitiste et peu philosophique.

Le « plus conséquent et le plus radical » des individualistes radicaux de la littérature allemande, Mackay publia ses principaux ouvrages à partir de 1890. Il meurt à Berlin en 1933 « au moment où les chemises brunes s'emparaient de la ville pour y perpétrer la plus grande orgie anti-individualiste qui se soit jamais déroulée dans l'histoire de l'Allemagne »<sup>313</sup>. Mackay reprochait à la renommée de ne pas l'avoir reconnu et se considérait comme « le seul responsable du soudain accès à la célébrité de ce grand philosophe individualiste pré-nietzschéen que fut Max

---

<sup>312</sup> *Anarchisme et syndicalisme, Le congrès anarchiste international d'Amsterdam.* – Introduction d'Ariane Miéville et Maurizio Antonioli. Nautilus-Éditions du Monde libertaire. La réédition des actes de ce congrès révèle un fait intéressant, qu'il serait utile de développer. En effet, dans l'imagerie d'Épinal du mouvement libertaire, le congrès d'Amsterdam fut l'événement lors duquel se heurtèrent deux conceptions divergentes, l'anarchisme et le syndicalisme, personnifiés respectivement par Malatesta et Monatte. En réalité, on s'aperçoit que si le débat : « anarchisme ou syndicalisme », est réel, il reste relativement marginal par rapport à un autre : « faut-il ou ne faut-il pas s'organiser », introduit par les individualistes... Amédée Dunois, rapporteur de la 4<sup>e</sup> séance, s'en prit violemment aux individualistes et aux opposants à toute forme d'organisation en évoquant le temps où les anarchistes, « isolés les uns des autres, plus isolés encore de la classe ouvrière, semblaient avoir perdu tout sentiment social ; où l'anarchisme, avec ses incessants appels à la réforme de l'individu, apparaissait à beaucoup comme le suprême épanouissement du vieil individualisme bourgeois »... Lors de la 5<sup>e</sup> séance du congrès, H. Croiset, développant un stirnérisme mal digéré, résuma clairement la position des individualistes : « Ma devise, c'est : Moi, moi, moi... et les autres ensuite ! » Il précisa : « L'organisation a pour résultat fatal de limiter, toujours plus ou moins, la liberté de l'individu. »

<sup>313</sup> Thomas Riley, *L'œuvre littéraire de John Henry Mackay*, Éditions des Amis d'E. Armand, 1950.

Stirner ». Il se considérait également comme le seul littérateur allemand important représentatif de l'individualisme absolu (école littéraire qui ne devait pas, par ailleurs, être pléthorique).

*Die Letzte Pflicht* (les Derniers devoirs) met en scène Albert Schnell, un maître d'école timide (Stirner a été maître d'école et était très effacé) venu rendre ses derniers devoirs à Karl Bergman, un vieil ami de leur période universitaire, un raté, qui vient de mourir dans la misère (l'autre face de Stirner ?). Le personnage du mort sature les pages du roman. Schnell rencontre le Dr Hertwig.

« ... le Dr Hertwig a sondé Schnell et s'est rendu compte que Bergmann s'est servi du timide maître d'école comme d'une nourriture pour son moi, comme un maître choie et caresse le chien qui lui rend un culte », dit Ernest Armand, qui ajoute : « Au-dessus de tout ce déchet trône (...) la personnalité de l'individualiste égoïste, batailleuse, arrogante, méprisante <sup>314</sup>«.

*Der Schwimmer* (le nageur) met en scène Franz Felder, un garçon doué pour la natation et pris en charge par un club (l'État et ses institutions ?). Felder découvre toutes les contraintes que son appartenance au club lui impose – l'abandon de son individualité aliénée par les idéaux patriotiques, la prise en charge par le groupe. En grandissant, il tente, explique Ernest Armand, d'« affirmer son “moi”, plaçant son intérêt personnel, égoïste, au-dessus de l'intérêt du Club », ce qui déclenche « un conflit entre cette Société et ce membre individuel assez hardi et orgueilleux pour considérer ses intérêts comme supérieurs à ceux du Club ». Felder quitte son club, passe d'un club à l'autre sans trouver de satisfaction, découvrant sa dépendance l'égard de son entourage. Il finit par participer aux compétitions en tant que « nageur individuel » et découvre « qu'il n'était pas assez égoïste et ne possédait pas assez d'indépendance d'esprit » face au groupe. Considéré comme un renégat par ses camarades, il finit pas se rendre compte du sacrifice que comportait la réalisation de son individualisme. Incapable de surmonter le conflit né de son désir d'être indépendant et de conserver l'affection et le respect du groupe, Felder se suicide – en se noyant.

« *Der Schwimmer* est une œuvre presque unique en son genre. Elle est l'un des rares romans qui ont été publiés se rattachant directement aux idées individualistes extrêmes, basées sur la philosophie anarchiste, c'est-à-dire le rejet absolu de l'intervention de l'État. Contrairement à l'opinion populaire, l'Anarchisme ne consiste pas en la négation pure et simple de l'État, mais lui nie le droit d'empiéter sur la “souveraineté de l'individu”. L'anarchisme est le résultat conséquent de toute évolution individualiste

---

314 Th. Riley, *op. cit.*

extrémiste. De la première à la dernière ligne, *Der Schwimmer* est centré sur *l'Unique et sa propriété*, où Max Stirner a magnifiquement exposé les idées de l'égoïsme individualiste : *Der Schwimmer* est le commentaire de l'ouvrage de Max Stirner<sup>315</sup>. »

Comme tous les personnages que Mackay met en scène, Felder est présenté comme un être faible incapable de se mesurer au monde qui l'entoure. Écrasés par la société, les personnages de Mackay n'ont pas l'envergure psychologique, la force morale de vaincre la pression sociale. Accomplir son individualité, dans l'esprit de l'auteur, apparaît comme une tâche surhumaine : seuls les plus forts peuvent y parvenir.

Stirner, qui n'était pas jusqu'alors une référence pour l'anarchisme, se trouva introduit dans le « panthéon » anarchiste en grande partie par Engels. Mackay avait d'ailleurs rencontré Engels et lui avait demandé en 1891 de lui permettre de consulter le manuscrit de *l'Idéologie allemande*, qui, rappelons-le, n'avait pas été publié. Engels refusa, affirmant que les souris y avaient fait trop de dégâts. C'était un prétexte, évidemment, puisqu'il avait envisagé en 1883 de publier le livre, mais y avait renoncé à la demande de Bernstein parce qu'une des fractions du parti aurait pu se sentir visée par les attaques de Marx<sup>316</sup>.

Une minorité d'anarchistes a pu, par la suite, se réclamer de Stirner, mais ce phénomène demeure plutôt une curiosité. L'anarchisme des années 1870, issu pour une part des idées de Proudhon et développé par Bakounine, n'y fait aucune référence. En outre, Stirner était totalement opposé à Proudhon et tout porte à croire qu'il aurait été encore plus opposé aux idées de Bakounine. Quant à Kropotkine, l'allergie qu'il éprouvait envers la philosophie allemande en général, et à celle de Hegel et des hégéliens en particulier, est bien connue. Kropotkine était avant tout un savant, passionnément attaché à la méthode inductive-déductive, et totalement imperméable aux splendeurs de la dialectique.

Sur le fond, nous partageons totalement le point de vue de Daniel Joubert, qui écrit à propos de Stirner :

« ... on ne saurait oublier que son œuvre est avant tout une critique de l'hégélianisme et que sa critique des avatars de la religion s'acharne contre l'idée de liberté : Stirner n'est certainement pas un libertaire ! Il est encore moins un socialiste, et Max Nettlau, l'Hérodote de l'Anarchie, s'est encore trompé dans sa tentative impérialiste de récupération, au profit de l'anarchisme, de tous ceux – à l'exception de Marx et Engels – qui se sont attaqués à la religion

---

315 Th. Riley, *op. cit.*

316 Cf. Daniel Joubert, « Karl Marx contre Max Stirner », dans *Max Stirner, études, documents*, L'Age d'Homme, p. 184.

et à l'État, lorsqu'il affirme que Stirner était "fondamentalement socialiste et souhaitait la révolution sociale"<sup>317</sup>. »

D. Joubert ajoute également, à propos de l'opposition entre Marx et Stirner, qu'il faut « renoncer à présenter cette affaire comme un premier épisode de la lutte éternelle entre Marxisme et Anarchisme, puisque Marx n'était pas plus marxiste que Stirner n'était anarchiste »<sup>318</sup>. N'en déplaise à Engels, la filiation entre Stirner et Bakounine n'est pour ainsi dire jamais admise par les auteurs qui ont étudié sérieusement la question.

On constate que dans les huit gros volumes des œuvres de Bakounine parues aux éditions Champ libre, Stirner n'est mentionné qu'une seule fois, dans une énumération, lorsqu'il décrit l'atmosphère intellectuelle de l'Allemagne des années quarante :

« Docteur en philosophie [*il s'agit de Marx*], on peut dire qu'il fut déjà à Cologne, aux environs de 1840, l'âme et la figure centrale de cercles très en vue d'hégéliens progressistes, avec lesquels il publia une revue d'opposition que le gouvernement ne tarda pas à interdire. Faisaient également partie de ce milieu les frères Bruno Bauer et Edgar Bauer, Max Stirner et, ensuite à Berlin, le premier cercle de nihilistes allemands qui, par leur cynisme logique, laissaient loin derrière eux les farouches nihilistes russes<sup>319</sup>. »

On ne trouvera chez Bakounine aucune autre mention explicite à Stirner. Rien, dans ce passage, n'indique une communauté de vues entre les deux hommes. Notons au passage que Bakounine assimile la gauche hégélienne, et parmi elle Stirner, à des nihilistes, ce qui n'est pas chez lui un compliment. On ne sait pas ce que Bakounine pensait de Stirner. Ils se sont croisés chez des amis communs, pendant la révolution de 1848 et, paraît-il, la stature du révolutionnaire russe a beaucoup impressionné l'Allemand mais, si on considère le bouillonnement des projets qu'avait Bakounine à l'époque et l'absence totale d'implication de Stirner dans les événements, il est peu probable que le premier ait même fait attention au second. On n'a aucune idée de ce que fit Stirner pendant la révolution de 1848 qui secoua toute l'Allemagne. « ... Le réfractaire Stirner, ce théoricien de la violence<sup>320</sup>, a-t-il été pris dans les remous de la révolution de 1848 ? On le perd de vue à cette période. Nature méditative, il ne pouvait opposer à la vie qu'une résistance passive, il n'avait point l'étoffe d'un militant, bien qu'il fit sienne la doctrine de la révolte<sup>321</sup>. »

---

317 *Ibid.*, note, p. 185.

318 *Ibid.*, p. 186.

319 Bakounine, *Étatisme et anarchie, Œuvres*, Champ libre, vol. IV, p. 316.

320 *Sic*. Cette affirmation n'engage évidemment que son auteur.

321 « Max Stirner », Victor Roudine. – *Max Stirner*, les Éditions libertaires, 2005.

Bakounine ne se privait pas de critiquer les auteurs avec lesquels il n'était pas d'accord, ne serait-ce qu'en quelques phrases condensées. Son silence à l'égard de Stirner est donc surprenant. Par ailleurs, Bakounine n'était pas non plus homme à cacher son accord avec quelqu'un dont il partageait, même partiellement, les vues.

On peut avancer quelques hypothèses pour expliquer ce silence :

– Bakounine considérait Stirner comme trop négligeable pour qu'il vaille la peine de le réfuter nommément. À cela s'ajoute le fait qu'il a pris très rapidement ses distances avec la philosophie allemande, idéaliste et impuissante dans l'action. Du point de vue qui était celui de Bakounine, Stirner était un représentant typique de la philosophie allemande dont il s'était détaché.

– Il est certain que Bakounine, pas plus que Marx, ne pouvait comprendre la portée de certaines intuitions de Stirner qui est, à bien des égards, un précurseur de Freud. Nous avons évoqué l'étonnante description qu'il fait du refoulement sexuel. Ce que Stirner désigne par l'« au-delà en nous » ressemble étrangement au surmoi de Freud. Le surmoi est l'ensemble des codes de valeurs inculquées à l'enfant et qui ne peuvent que très difficilement être remises en cause par la raison.

Stirner se place sur un plan totalement différent de celui de Marx et de Bakounine. Les intuitions fulgurantes de Stirner se situaient en dehors du niveau de compréhension des deux hommes. Marx avait, malgré son incompréhension de Stirner, des raisons *politiques* pour s'attaquer à lui : c'était un concurrent dangereux, puisque même Engels a failli se faire avoir... Stirner entravait, en sapant les fondements théoriques du communisme et en l'accusant d'être un nouvel avatar du religieux, le projet de Marx de constituer un pôle d'opposition au despotisme prussien.

Bakounine n'avait pas les mêmes raisons de s'opposer à Stirner. Rien n'indique qu'il ait même lu *l'Unique et sa propriété*, car il avait quitté l'Allemagne en 1842, trois ans avant la parution du livre qui, par ailleurs, n'eut pas un succès de longue durée.

Bien que cela ne constitue pas une démonstration sur la question des rapports théoriques éventuels entre les deux hommes, et qu'il ne faille pas en faire un principe général d'analyse, on imagine mal quelle affinité peut lier Bakounine et « ce jeune homme toujours correct dans sa tenue, réservé, peu liant, écoutant beaucoup et parlant peu, porté sur l'ironie et non exempt d'une certaine trace de pédantisme » (Jean Barraué), qui disparaîtra de la circulation après avoir écrit *l'Unique* en 1845. Stirner finira sa vie misérablement après avoir fait fondre la dot de sa femme dans une entreprise commerciale malheureuse – une crèmerie –, après avoir écrit une pesante *Histoire de la réaction*

## La « révolte » chez Stirner

Le seul rapprochement apparent qu'on pourrait faire entre l'auteur de *l'Unique* et le révolutionnaire russe concerne le concept de « révolte » qu'évoque Engels avec mauvaise foi. D'autres, plus ignorants, reprennent l'idée en toute bonne foi – supposons-nous – comme par exemple Giorgio Penzo dans sa contribution au colloque sur le centenaire de la mort de Bakounine, contribution dans laquelle il présente Stirner comme le « père spirituel » de Bakounine<sup>322</sup>. Le « père spirituel » semble être, pour Penzo, quelqu'un à qui on attribue arbitrairement une filiation avec un autre auteur, en dépit de toute influence effective dûment constatée, simplement parce que se présentent certaines analogies dans la pensée des deux auteurs. Selon Penzo, une nouvelle dimension de l'homme trouve sa représentation dans l'égoïsme, qui est le dépassement du théisme et de l'athéisme. Dans l'égoïsme de Stirner, il s'agit de « l'indépendance existentielle du moi par rapport à toute dépendance à l'objet externe dans lequel la liberté de l'individu singulier peut se perdre ».

Parvenus à la moitié de l'article, on s'aperçoit qu'il n'a pas encore été question du point de vue de Bakounine. Or ce dernier ne cesse de répéter à travers toute son œuvre que l'individu vit dans un environnement social qui le détermine ; qu'il n'a donc d'existence indépendante que dans les limites déterminées par sa vie dans la société ; que l'environnement matériel (les objets externes) que l'homme façonne par son travail fixe aussi des limites (« objectives ») ; et enfin que les limites constituées par l'environnement social et matériel peuvent être reculées par l'action collective des hommes, ce qui, alors, accroît le champ dans lequel peut s'exercer la liberté des individus. On ne peut imaginer un point de vue plus opposé à celui de Stirner.

Le pivot de l'argumentation de Penzo se situe dans la distinction qu'il établit entre la thématique de la révolte et celle de la révolution. Pour n'avoir pas compris cela, dit-il, Marx et Engels sont passés à côté du « noyau de la pensée philosophique stirnérienne, et par conséquent du noyau philosophique de l'anarchisme ». Liées à ces deux notions se trouvent respectivement rattachées celles d'association (*Verein*) et de société (*Gesellschaft*). La révolution « mord » sur un terrain social, elle présuppose la reconnaissance de lois face auxquelles on adopte une attitude critique ; la révolte au contraire s'épuise uniquement dans un acte intérieur ; c'est « une prise de position du sujet par rapport à l'objet, sans préoccupation de modifier l'objet. » Dans la révolte on veut éliminer la « sanctité » de l'objet – État, Église, Lois – en laissant tel quel l'objet. Il s'agit de modifier la relation entre le sujet et l'objet, non l'objet lui-même, en laissant intacte sa « sanctité ». De même, l'association représente un horizon où le moi peut trouver un champ idéal, demeurer dans son état d'authenticité, c'est-à-dire

---

322 Giorgio Penzo, « La rivolta in Stirner e Bakunin », in : *Bakunin cent'anni dopo*, Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani, Edizioni Antistato, 1977.

un état de pure révolte. Dans la société, au contraire, le moi tombe dans un état d'aliénation. Parvenus à trois paragraphes de la fin de l'article on en vient enfin à Bakounine :

« Sous un tel angle de vues, l'anarchisme de Stirner prend un sens tout nouveau. Et alors, si on dit que Stirner peut être considéré comme le père spirituel des grands esprits anarchistes, et en premier lieu de Bakounine, on doit à mon avis chercher à lire Bakounine sous cet éclairage philosophique. Et même, c'est précisément là qu'on doit rechercher la racine de la polémique historique entre marxisme et anarchisme<sup>323</sup>. »

Affirmer que Stirner, dont le livre est publié en 1845, est le « père spirituel » de l'anarchisme (reprenant ainsi l'argument de Plékhanov), est une incongruité chronologique. Proudhon a commencé à écrire en 1839. *Qu'est-ce que la propriété ?* date de 1840. Il écrit le 2<sup>e</sup> mémoire sur le propriété en 1841. *L'Avvertissement aux propriétaires* date de 1842 ; *De la création de l'ordre* de 1843. Proudhon, qui ne lisait pas l'allemand, ne peut pas avoir lu *l'Unique*. Le *Système des contradictions économiques* date de 1846 ne doit rien à Stirner, pas plus que la *Solution du problème social* publié en 1848, texte lié aux événements d'une révolution à laquelle Stirner ne prit aucune part. Quelques-une des œuvres majeures de Proudhon ont été publiées avant la sortie de *l'Unique*. Quant Bakounine, son premier texte politique publié date de 1842. Ce texte – *la Réaction en Allemagne* – s'inscrit certes dans le courant de la Gauche hégélienne, mais lorsque paraît *l'Unique*, Bakounine avait depuis plusieurs années radicalement rejeté la philosophie pour se consacrer à l'action politique, mais ne deviendra anarchiste que quarante ans plus tard, et selon une genèse qui ne doit absolument rien à Stirner. Quant à la racine de la « polémique historique » entre marxisme et anarchisme, elle est déjà largement présente dans les divergences entre Proudhon et Marx ; enfin, les divergences de Marx avec Stirner n'entrent aucunement dans le registre « marxisme contre anarchisme ».

Une lecture même superficielle de l'œuvre de Bakounine révèle que le mot « révolte » peut prendre chez lui deux sens.

1. – Le sens de soulèvement spontané et épidermique d'une masse de gens sous la poussée d'une situation extérieure intolérable. Sur cette question Bakounine est très clair. La « disposition révolutionnaire dans les masses ouvrières », dit-il (il ne parle donc pas de « disposition à la révolte ») ne dépend pas « d'un plus ou moins grand degré de misère et de mécontentement », mais de la « foi ou de la confiance que les masses ouvrières ont dans la justice et dans la nécessité du triomphe de leur cause » – autrement dit, la conscience de classe. Le mécontentement, ajoute

---

323 Giorgio Penzo, *op. cit.* p. 291.

Bakounine, « n'a produit que bien rarement des révolutions »<sup>324</sup>. Donc : la révolte en elle-même est stérile ; les masses, quand elles se soulèvent, ne le font pas pour assurer l'indépendance essentielle de leur moi individuel mais pour se libérer de la misère, et quand elles se soulèvent, elles sont animées par le sentiment de la justice et du droit. Autant d'idées que Stirner considérerait comme une nouvelle figure du divin. L'égoïste de Stirner « n'adhère pas à la conscience du péché, pas plus qu'à la conscience du droit, à la conscience des droits universels de l'homme »<sup>325</sup>.

Bakounine dit ailleurs que « le sentiment ou la conscience du droit est dans l'individu l'effet de la science théorique, mais aussi de son expérience pratique de la vie. »

Selon Bakounine, l'homme s'émancipe de la pression de son monde extérieur – matériel et social – par son action collective et organisée, pas seulement, comme le pense Penzo, en « modifiant le rapport de relation entre le sujet et l'objet sans toucher à l'objet lui-même ». La liberté de l'homme, dit Bakounine, c'est « la domination sur les choses extérieures, fondée sur l'observation respectueuse des lois de la nature. » « Il domine les choses par la science, et par le travail ; quant au joug arbitraire des hommes, il le renverse par les révolutions », que Bakounine appelle aussi « révoltes politiques »<sup>326</sup>.

2. – Mais la notion de révolte chez Bakounine a aussi un sens moins « politique », moins empirique pourrait-on dire, que celui de soulèvement brutal et désordonné de masses populaires. La révolte, dans cette seconde acception, fait effectivement partie de l'appareil conceptuel de Bakounine, comme étape vers la conscience révolutionnaire. Il est significatif que Penzo n'en fasse même pas mention, alors qu'il avait là une occasion toute trouvée de faire un rapprochement au moins formel avec la révolte chez Stirner. Sans doute le danger était trop grand de glisser de la thématique de la révolte (que Penzo attribue à Bakounine) à la thématique de la révolution (qu'il lui nie).

Bakounine affirme en effet que la liberté, telle que la conçoivent les matérialistes, est une chose éminemment sociale, dont le développement est constitué de trois moments<sup>327</sup> :

1.– Le développement des facultés humaines par l'éducation, l'instruction scientifique et la prospérité matérielle, choses qui ne peuvent être données que par le travail collectif de la société tout entière. Ce premier élément est appelé « positif ».

---

324 Bakounine, *Lettre à un Français sur la crise actuelle*, Œuvres, Champ libre, vol. VII, p. 79.

325 Stirner, « Réponse à Feuerbach, Széligá, Hess », *Œuvres*, L'Age d'Homme, p. 432.

326 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, p. 208.

327 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre, VIII, 173 sq.

2.– « Le second élément ou moment de la liberté est négatif. C'est celui de la révolte de l'individu humain contre toute autorité divine et humaine, collective et individuelle ». Penzo aurait pu, s'il l'avait connu, utiliser ce second élément pour appuyer sa thèse, car il présente d'évidentes analogies de forme avec le point de vue qu'il attribue à Stirner. Bakounine distingue tout d'abord la révolte contre l'autorité de Dieu, puis la révolte contre l'autorité des hommes. Mais il distingue aussi entre l'autorité légalisée par l'État et la révolte contre la société. La révolte contre la société est beaucoup plus difficile que la révolte contre l'État. « La tyrannie sociale, souvent écrasante et funeste, ne présente pas le caractère de violence impérative, de despotisme légalisé et formel qui distingue l'autorité de l'État <sup>328</sup>. »

La tyrannie sociale est plus insidieuse : « elle domine les hommes par les coutumes, par les mœurs, par la masse des sentiments, des préjugés et des habitudes. » (...) « Elle enveloppe l'homme dès la naissance (...) et forme la base même de sa propre existence individuelle ; de sorte que chacun en est en quelque sorte le complice contre lui-même. » (*Je souligne.*) « Il en résulte, que pour se révolter contre cette influence que la société exerce naturellement sur lui, l'homme doit au moins en partie se révolter contre lui-même <sup>329</sup>. ».

3.– La révolte n'est cependant qu'une phase du développement de la liberté, une phase nécessaire parce qu'il est nécessaire de savoir contre quoi on s'oppose, et indispensable de connaître les limites de cette opposition. Si l'État n'est pas la société mais une forme historique passagère, la société elle, est antérieure et survit à chaque individu : « Une révolte contre la société serait donc aussi impossible pour l'homme qu'une révolte contre la nature <sup>330</sup>. » Il est difficile d'être plus éloigné de Stirner.

Cependant, l'homme peut se libérer de ses déterminismes sociaux par l'usage de cet « instrument d'émancipation intellectuelle qu'on appelle la critique, sans laquelle il ne peut y avoir de révolution morale et sociale complète ».

L'« individu isolé et absolu des idéalistes » est une fiction, dit encore Bakounine, pareille à celle de Dieu, représentant « un *abstractum* vide de tout contenu et incompatible avec une réalité quelconque », et aboutit au Néant.

Malgré les affirmations de Penzo, on peut difficilement nier que l'anarchisme (celui de Bakounine en tout cas) se trouve lié aux problèmes qui « concernent la société dans ses divers développements historiques ». Penzo s'efforce de montrer que le problème du politique trouve son

---

328 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre, VIII, 174.

329 *Ibid.*

330 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre, VIII, 175.

explication dans la philosophie, qui se révèle elle-même dans la théologie, c'est-à-dire dans la « problématique » de la mort de Dieu, qui est, dit-il, avant tout stirnérienne.

« Bakounine est de l'avis (*sic*) que les concepts de solidarité, d'égalité et de liberté se rapprochent beaucoup de l'idéal chrétien. Toutes les invectives anarchistes d'inspiration athée sont accompagnées de motifs bibliques et religieux <sup>331</sup>... »

Penzo malheureusement ne cite pas ses références. Bakounine a constamment associé la critique du religieux à la critique du politique ; il n'a jamais considéré que la critique de la religion était achevée, et pense que le pouvoir politique détient pour une part une certaine détermination religieuse. C'est là un point que Bakounine a en commun avec Stirner. Cela ne suffit pas pour faire de Stirner un anarchiste, ni de Bakounine un stirnérien. L'article de Penzo semble bien n'être qu'une tentative de récupération cléricale de Bakounine.

Selon Bakounine, la liberté strictement individuelle s'appelle privilège, elle n'a de sens que social. Les nihilistes sont des exploiters qui nient aux exploités leur pleine qualité d'homme. La révolte bakouninienne n'est qu'une étape dans le développement de la volonté de liberté de l'homme ; elle trouve sa consécration dans la conscience de la nécessité de l'action collective de la classe exploitée. L'individu humain que préconisent les idéalistes est « un être parfaitement immoral » : « c'est l'égoïsme personnifié, l'être antisocial par excellence. Puisqu'il est doué d'une âme immortelle, il est infini et complet en lui-même ; donc il n'a besoin de personne, pas même de Dieu, à plus forte raison n'a-t-il pas besoin d'autres hommes. »

Cet individualisme-là conduit tout droit à l'exploitation, qui est le « corps visible », et au gouvernement, qui est « l'âme du régime bourgeois » ; c'est là la conséquence de la « doctrine bourgeoise » qui cherche la liberté et la morale des individus en dehors de la solidarité sociale <sup>332</sup> ».

Bakounine n'est pas un individualiste, loin de là. Il est significatif qu'à aucun moment, il n'envisage la possibilité de « tourner » l'individualisme dans un sens anarchiste et cette simple constatation devrait à elle seule suffire à s'interroger sur le bien-fondé de la notion « d'anarchisme individualiste ». Il existe chez Bakounine une philosophie de l'individu, c'est-à-dire une réflexion sur la place de l'individu dans le monde social, sur la genèse de l'individualité humaine, et sur ses limites. Cette réflexion est d'autant plus intéressante qu'elle se détache radicalement des

---

331 Giorgio Penzo, *op. cit.*, p. 292.

332 *Ibid.*, p. 192.

conceptions métaphysiques sur la question qu'on trouve habituellement dans le mouvement anarchiste.

Les sources des principaux éléments qui constituent la philosophie de l'individu de Bakounine doivent être cherchées tout d'abord dans la critique de certains auteurs français des Lumières, notamment Rousseau, dont la notion de contrat social est perçue comme le fondement idéologique de l'État. C'est également chez Rousseau que Bakounine va chercher les éléments qui lui permettront de développer une critique virulente de l'individualisme, considéré comme un pilier de la société d'exploitation. L'idée de l'individu isolé, combattue par Bakounine, ne pouvait se former que dans une société atomisée, ou en voie d'atomisation. Cette idée, qui s'exprime dans les récits du type Robinson Crusoé, suggère que l'état d'individu est naturel, et en appelle à un âge d'or situé dans le passé, alors qu'elle n'est que le produit de l'histoire présente. L'individu, selon Bakounine, ne peut au contraire se développer qu'en société et, aux robinsonades, il oppose l'idée que les hommes qui s'isolent volontairement de la société, comme les ermites, deviennent rapidement des abrutis.

Ce qui préoccupe Bakounine dès le départ est l'individu humain, réel, vivant, historique. À la suite de Feuerbach, les hégéliens de gauche avaient affirmé le postulat selon lequel l'homme est une parcelle de la nature. L'anthropologie de Feuerbach remettait radicalement en cause le point de vue théocentrique qui prédominait alors. Bakounine reconnaît à Feuerbach un rôle déterminant dans la critique de l'idéalisme hégélien, mais ne le considère que comme une étape dans le processus de dépassement de l'hégélianisme. Comme Marx, Bakounine déclare que c'est la vie qui détermine la conscience, non la conscience qui détermine la vie. Il n'y a pas, dit Bakounine, de « créations spontanées et pures de notre esprit ». Toutes les représentations humaines ne sont au départ que de simples constatations de faits naturels ou sociaux.

« Dans les développements pratiques de l'humanité, aussi bien que dans la science proprement dite, les faits accomplis précèdent toujours les idées, ce qui prouve encore une fois que le contenu même de la pensée humaine, son fond réel, n'est point une création spontanée de l'esprit, mais qu'il lui est donné toujours par l'expérience réfléchie des choses réelles 333. »

La démarche des deux grands adversaires de la Première Internationale est étonnamment semblable, pour la simple raison qu'ils étaient issus du même sérail hégélien et à la même époque, à cette différence près que les positions « humanistes » de Marx n'ont été publiées qu'en 1927 pour la *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, et en 1932

pour *l'Idéologie allemande* dans la langue originale, alors que les positions de Bakounine étaient, sinon connues, du moins publiées depuis longtemps.

Ainsi, dans *l'Idéologie allemande*, Marx déclare que la première présupposition de toute l'histoire des hommes est naturellement l'existence d'individus humains vivants. « Or, pour vivre il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir, et maintes choses encore. »<sup>(333)</sup> Bakounine, qui ne pouvait pas avoir lu cet ouvrage, reprend de même : « C'est la question de la nourriture, la grande question de l'économie sociale, qui constitue la base réelle de tous les développements postérieurs de l'humanité. »<sup>(334)</sup>. Étonnante similitude de vues. Le développement de l'individu humain est donc conditionné aux circonstances matérielles qui lui permettent de vivre. La théorie de l'individu de Bakounine va consister à montrer que celui-ci ne peut vivre et se développer qu'en société, qu'il n'y a pas d'individu pur, en tant que catégorie abstraite, comme le conçoivent les métaphysiciens qui placent un concept vide à la place de l'homme concret.

Il ne suffit pas, cependant, d'affirmer que l'homme est en même temps partie de la nature et de la société. Bakounine dira que la société elle-même est une partie de la nature, et que l'homme, modifiant la nature par son travail, c'est la nature qui se modifie elle-même.

## Conclusion sur Stirner

Stirner est-il anarchiste ? Pour ce qui nous concerne, la réponse est clairement non. Cependant, ce « non » mérite d'être explicité. L'introduction de Stirner dans les rangs des « penseurs anarchistes » a été tardive, sa promotion à ce statut a été dans une large mesure le fait d'auteurs marxistes – Engels, Plékhanov – qui avaient intérêt, pour leurs besoins politiques propres, à cette promotion.

Son identification comme penseur anarchiste est apparue à une période de décadence du mouvement lorsque certains militants, constatant ce qu'ils estimaient être les dégâts du *principe même d'organisation* après la fin de l'AIT, ont préconisé la décentralisation maximale, se sont repliés d'abord sur le petit groupe d'affinités supposé être le garant de l'absence de bureaucratisation (d'« autorité »), puis sur l'individu, après quoi on n'a plus rien à décentraliser. La notion de fédéralisme, développée par Proudhon puis par Bakounine, faisant la synthèse de la décentralisation et de la coordination nécessaire à toute action de masse, disparaît comme notion opérationnelle. Après cela, il n'est plus question de parler d'organisation. Il y a donc un *abandon du principe fondateur de l'anarchisme* comme théorie de l'organisation. La dérive atteindra son point culminant avec la tentative d'assassinat de Malatesta par un militant anarchiste qui reprochait au vieux révolutionnaire italien de préconiser l'organisation...

---

333 Marx, *L'Idéologie allemande*, Pléiade, Philosophie, p. 1059.

334 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre, VIII, p. 217.

Les militants qui développeront l'idée de l'« anarchisme individualiste » en se fondant sur Stirner feront selon nous un contresens sur sa pensée, qui ne relève ni de l'anarchisme ni de l'individualisme. Le simple fait de lier ces deux termes est une absurdité dans la mesure où accoler un épithète à l'anarchisme aboutit à la réduction de celui-ci au contenu de cet épithète, alors qu'il est une doctrine globale qui inclut, *entre autres choses*, une théorie de l'individu<sup>335</sup>.

Si on définit l'anarchisme comme une doctrine qui fournit une base de réflexion pour comprendre la société dans laquelle nous vivons, mais qui fournit également les éléments de solution pour construire autre chose à la place, nous estimons que ces éléments-là ne se trouvent pas chez Stirner, que ce n'est même pas sa préoccupation :

« Notre désir de délivrer le monde des liens qui entravent sa liberté n'a pas sa source dans notre amour pour lui, le monde, mais dans notre amour pour nous ; n'étant ni par profession ni par "amour" les libérateurs du monde, nous voulons simplement enlever la possession à d'autres et le faire nôtre ; il ne faut pas qu'il reste asservi à Dieu (l'Église) et à la loi (l'État), mais qu'il devienne *notre propriété*. Quand le monde est à nous, il n'exerce plus sa puissance *contre* nous, mais *pour* nous. Mon égoïsme a intérêt à affranchir le monde, afin qu'il devienne – ma propriété<sup>336</sup>. »

Cependant les réserves que nous formulons sur le qualificatif d'anarchiste appliqué à Stirner ne signifie pas qu'il faille écarter sa pensée d'un revers de main. Il reste néanmoins parfaitement légitime que toute personne se préoccupe de préserver son *individualité*, mais cette démarche relève, dirions-nous, d'une autre discipline, la psychanalyse. Nous pensons que Giorgio Penzo a raison lorsqu'il dit :

« Il me paraît possible d'affirmer que la problématique de Stirner va bien au-delà de l'univers intellectuel et de la période historique où elle vit le jour,<sup>337</sup> et qu'elle annonce une dimension nouvelle du philosophique . »

---

335 On pourrait faire la même remarque pour l'anarcho-syndicalisme. Cependant, il faut avoir à l'esprit que le terme « anarcho-syndicalisme » ne fut pas un choix fait par les militants d'un courant qualifié comme tel : c'était à l'origine une insulte, une expression péjorative utilisée par les communistes et les syndicalistes révolutionnaires partisans de l'adhésion de la CGTU à l'Internationale communiste pour désigner ceux qui s'opposaient à cette adhésion. L'expression « anarcho-syndicalisme » mit plus de dix ans à s'imposer auprès d'un mouvement qui ne l'avait pas choisie.

336 Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Stock 1899, p. 364.

337 Giorgio Penzo, *Max Stirner*, Marietti, Turin, 1971, p. 19.

Stirner a prévenu ses contemporains contre la vénération des idoles, même là où on les attend le moins ; il a montré que les institutions se figent, nous asservissent à des codes. En affirmant qu'il n'a fondé sa cause sur rien, peut-être nous montre-t-il qu'aucune cause ne vaut qu'on se perde pour elle et que les raisons pour lesquelles on le fait ne sont peut-être pas celles qu'on croit : on ne se sacrifie pas pour des idoles (la Liberté, le Parti, la Cause) mais pour soi-même. L'homme n'est « appelé » à rien ; il n'a pas plus de « devoir » que de « vocation » que n'en ont une plante ou un animal ». « Pour l'égoïste, seule son histoire a une valeur, parce qu'il ne veut développer que lui et non le plan de Dieu, les desseins de la Providence, la liberté, etc. (...) Il vit sa vie sans se soucier que l'humanité en tire perte ou profit<sup>338</sup>. » En suggérant qu'il n'y a de société que pour et par l'individu – tandis que Proudhon et Bakounine affirment qu'il n'y a d'individu que dans la société –, Stirner propose un thème de réflexion sur lequel devraient plancher tous les tenants d'idéologies prétendument altruistes qui ont conduit à l'horreur concentrationnaire. Or les zélés de la doctrine de celui qui consacra 350 pages à réfuter Stirner tomberont dans tous les pièges dénoncés par *l'Unique* : le culte de la personnalité, la raison d'État, le culte du Parti, la transformation de la doctrine en religion.

La pensée de Stirner mérite beaucoup mieux que les mauvais « digests » approximatifs qui en ont été fait par les anarchistes « individualistes ». Stirner mérite d'être lu, non pas parce qu'il est « anarchiste », ce qu'il n'est pas, mais parce que sa pensée fournit une réelle matière à réflexion au-delà de toute problématique anarchiste.

## IV. Bakounine et la philosophie allemande

La philosophie hégélienne constitue l'une des sources théoriques de l'anarchisme grâce à l'apport de Bakounine<sup>339</sup>. Le futur anarchiste fréquenta les cercles philosophiques berlinois dans les années 1840 et suivit des cours d'un des disciples de Hegel, Karl F. Werder, et de Schelling. En 1842 il s'installa à Dresde où il rencontra Arnold Ruge qui l'introduisit dans le cercle des hégéliens de gauche, parmi lesquels se trouva Feuerbach. Cette année-là il publia un texte philosophique, *La Réaction en Allemagne* sous le pseudonyme de Jules Élysard, Bakounine a vingt-huit ans. Cet article, complètement imprégné de philosophie hégélienne, doit beaucoup,

---

338 Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Stock, p. 435.

339 Le chapitre sur Bakounine et la philosophie allemande est la reprise d'un projet non publié rédigé vers 1988-1989, constituant la première partie d'un ensemble en trois parties dont une seule, *Bakounine politique*, fut publiée sous le titre de *Bakounine Politique* aux Éditions du Monde libertaire. La principale raison pour laquelle j'ai laissé cette partie de mon travail dans les tiroirs est qu'entre-temps un jeune universitaire (en tout cas il était jeune à l'époque...) a fait sur le même sujet un travail bien plus érudit que le mien : Jean-Christophe Angaut.

pour sa forme, au livre de Bruno Bauer paru peu de temps auparavant : *la Trompette du Jugement dernier*. Comme le livre de Bauer, c'est un exercice de style par lequel l'auteur montre sa virtuosité et sa maîtrise de la dialectique. C'est, de même, un texte pour initiés. Bakounine y fait une analyse, codée en jargon hégélien pourrait-on dire, de la situation politique de l'Allemagne, et une critique de l'idéologie des différentes forces qui s'affrontent. Il montre qu'il y a des forces qui déclinent : le parti des conservateurs parcouru de contradictions, et des forces progressistes ascendantes qui n'ont pas encore atteint leur plein développement. Lorsque le parti démocratique aura réussi à surmonter les obstacles à son développement, il se produira une mutation, une transformation qualitative : « La philosophie de Hegel, dit Bakounine, caractérise ce moment comme le passage de la nature à un monde qualitativement nouveau, au monde de l'esprit. »

La liberté, la réalisation de la liberté sont à l'ordre du jour de l'histoire, annonce Bakounine en 1842 dans *La réaction en Allemagne* : « Amis et ennemis se reconnaissent bon gré mal gré et personne même n'osera se déclarer ouvertement et hardiment adversaire de la liberté. » Ces paroles trouveront un écho presque mot pour mot dans un texte de Marx, la « Remarque à propos de la récente instruction prussienne sur la censure » : « La liberté est à ce point essentielle aux hommes que même ses adversaires la réalisent, tout en combattant sa réalité. » Et Marx ajoute : « Nul homme ne combat la liberté : tout au plus combat-il la liberté des autres »...

C'est que parler de quelque chose et le reconnaître ne lui donne pas une existence réelle, dit Bakounine, comme pour répondre à Marx. Ceux qui combattent la réalité de la liberté voudraient se l'approprier comme une parure, alors qu'ils l'ont rejetée comme « parure de la nature humaine ».

Ce que l'histoire a mis à jour, les deux dissidents de l'hégélianisme que sont Bakounine et Marx vont tenter de le réaliser. La philosophie officielle pèse lourd sur leurs épaules. Ils vont s'efforcer de détruire ce système qui déifie la « concept » de liberté au mépris de la liberté concrète, ce système pour qui l'État est la réalisation de la liberté concrète... et qui censure la presse.

L'article de Bakounine est caractéristique à deux points de vue : – sur la forme, il reste très abstrait. Bien que les différents protagonistes soient désignés clairement : le conservatisme politique, l'école historique de droit, la philosophie positive dans les sciences spéculatives, on a l'impression que ce sont surtout des catégories abstraites, des catégories de l'esprit qui s'affrontent ;

– sur le fond *La réaction en Allemagne* n'est pas du tout débarrassé des conceptions idéalistes de Hegel. L'Esprit, « cette vieille taupe », dit Bakounine, semble encore être le moteur de l'histoire. Cependant, il ne faut pas s'y tromper car le souci d'imiter le maître cohabite avec un embryon d'analyse matérialiste que Bakounine développera par la suite. Selon les

traditions en usage dans l'Allemagne d'alors, derrière la forme philosophique, c'est essentiellement d'un texte politique qu'il s'agit.

## Les ennemis de la liberté

Le vrai ennemi du principe de liberté est le parti réactionnaire surgi après la Restauration en Europe : il a trois noms :

1. Le conservatisme en politique. C'est toute la politique de réaction mise en œuvre après la chute de l'empire napoléonien par les puissances absolutistes de l'Europe centrale : la Russie, l'Autriche et la Prusse. Le Bakounine de la maturité sera un analyste pénétrant de la société européenne de la Restauration. Toute son œuvre est parcourue de réflexions sur cette période et il insiste beaucoup pour montrer que la situation politique de l'époque qui lui est contemporaine est la conséquence directe de l'organisation mise en place à la suite du congrès de Vienne.

2. L'école historique du droit, fondée par Gustav Hugo, justifiait la réaction en rattachant le pouvoir politique à la toute-puissance divine. S'opposant au droit rationnel hérité du siècle des Lumières, il développait le thème du droit découlant d'une longue évolution historique voulue par Dieu. L'État chrétien était voulu par Dieu, donc sacré, en opposition à l'État dérivant d'un contrat social. Le nouveau roi nomma Savigny, disciple de Gustav Hugo et représentant de l'école historique du droit, ministre pour les affaires législatives.

Marx, qui étudiait non pas la philosophie, comme on le croit souvent, mais le droit, fut un moment l'élève de Savigny, en 1836, à l'université de Berlin. Mehring, le biographe de Marx, dit que l'école historique du droit « défendait toute espèce de droit historique, pour la seule raison qu'il pouvait se prévaloir d'une origine historique ». Marx définit ainsi cette école, dans *Argent, État, Proletariat* :

« Une école de pensée qui justifie l'infamie d'aujourd'hui par l'infamie d'hier, une école qui qualifie de rébellion le moindre cri du serf contre le knout, dès l'instant que ce knout est un knout chargé d'années, héréditaire et historique, une école à laquelle l'histoire, comme le Dieu d'Israël à son serviteur Moïse, ne montre que son a posteriori, l'École historique du droit aurait donc été capable d'inventer l'histoire allemande, si elle n'en était elle-même l'invention 340. »

Marx condamna l'esprit réactionnaire de cette école dans un article de la *Gazette rhénane* paru en 1842. Il y dit notamment : « Si l'on peut, à bon droit, considérer la philosophie de Kant comme la théorie allemande de la

---

340 Marx, Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, , p. 384.

Révolution française, on peut au même titre regarder le droit naturel de Hugo comme la théorie allemande de l'Ancien régime français<sup>341</sup>. » En 1842 également, Engels écrivit un article dans lequel il s'en prenait à cette école. Il y dit qu'il « est temps de s'opposer fermement au continuel bavardage d'un certain parti à propos du développement historique, organique et naturel d'un État organique ».

3. La philosophie positive. La nomination du très réactionnaire Savigny date de 1842. Le rappel du vieux Schelling à l'université de Berlin datait de novembre 1841. Frédéric-Guillaume IV entendait ainsi lutter contre « l'engance de dragon de l'hégélianisme ». Schelling était connu pour son hostilité à la « philosophie négative » de Hegel, à laquelle il opposait la propre philosophie « positive ». Ces deux termes reviendront constamment dans *La réaction en Allemagne*, et ils serviront à désigner les révolutionnaires (les « négatifs ») et les réactionnaires (les « positifs »).

Schelling est en quelque sorte exhumé de sa retraite par le gouvernement prussien pour réconcilier la métaphysique et la Révélation, pour combattre la philosophie de Hegel dont la réaction a fini par comprendre qu'elle détenait, selon l'expression de Bakounine, les germes d'une « auto-décomposition de la culture moderne ». Les Jeunes-hégéliens, qui avaient coutume de traiter le vieux philosophe de « renégat », de « prophète moisi », de « revenant éhonté » et autres « charlatan », firent campagne contre lui.

Avant de s'expatrier pour la France, Marx écrit le 3 octobre à Feuerbach pour lui demander sa collaboration aux Annales Franco-allemandes dans l'entreprise contre Schelling qui, dit-il, « a fait de la philosophie la science générale de la diplomatie. Attaquer Schelling, c'est donc attaquer indirectement toute politique et plus particulièrement la politique prussienne ». Feuerbach déclinera l'offre, ne se sentant pas assez motivé pour répondre à l'invitation de Marx, mais il lui répond le 25 octobre que Schelling « actualise non la puissance de la philosophie, mais la puissance de la police, non la puissance de la vérité, mais la puissance du mensonge et de la duperie ». Démasquer Schelling, ajoute Feuerbach, est une nécessité non pas d'ordre scientifique mais politique.

Toutefois, attaquer le vieux philosophe n'était pas une mince affaire. Son prestige était immense et tous s'accordaient pour reconnaître l'importance de son apport à la philosophie. Heine avait fait en 1835 un portrait dans lequel il expliquait que Schelling avait aidé la philosophie à accomplir une « grande rotation »<sup>342</sup>. Marx montrera longtemps son attachement au philosophe, en particulier pour « la franche pensée de jeunesse de Schelling ».

---

<sup>341</sup> Marx, Le Manifeste philosophique de l'École historique du droit, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, 224.

<sup>342</sup> Heinrich Heine, *De l'Allemagne*, Œuvres, t. V, éd. Eugène Renduel, 1835, p. 220.

Avant de devenir la cible des jeunes générations de philosophes, Schelling avait donc eu une influence considérable, notamment parmi les intellectuels russes des années 20 et 30. Bakounine lui-même, qui fut influencé par lui avant de devenir un hégélien, gardera plus tard des traces de son naturalisme.

## Schelling

Schelling avait acquis une rapide célébrité dans sa jeunesse, au début du siècle. A vingt-huit ans, en 1802, il avait déjà beaucoup publié et était le philosophe de l'école romantique. Il avait cependant encore cinquante ans à vivre, pendant lesquels il ne publia que très peu. Il avait bâti sa renommée en grande partie sur son opposition à Fichte. La philosophie de la nature qu'il développait n'avait rien à voir avec la recherche expérimentale, avec ce qui pouvait à l'époque être considéré comme véritablement scientifique ; elle tournait résolument le dos à Descartes et Newton. Les références intellectuelles de Schelling devaient plutôt être cherchées dans la Renaissance, dans la tradition alchimique, voire la théosophie. La nature est une entité autonome parcourue par des forces opposées dont l'équilibre peut être constamment rompu, mais qui est constamment rétabli grâce à sa puissance infinie de rajeunissement. Tel est le schéma général de la pensée de Schelling, et le philosophe va en chercher des confirmations dans la science de son temps, en particulier dans la biologie et la chimie.

Odoïevski, un slavophile, évoquera cette période dans les années 1860 :  
« Ma jeunesse, dira-t-il, appartient à cette époque où la métaphysique formait le fond de notre atmosphère spirituelle, comme le firent plus tard les sciences sociales. Nous croyions à la possibilité d'une théorie générale, à l'aide de laquelle il serait possible de reconstruire tous les phénomènes de la nature, comme de nos jours on croit à la possibilité d'une vie sociale qui donnerait satisfaction à tous les besoins de l'homme. Quoi qu'il en soit, à cette époque la nature tout entière ainsi que la vie humaine nous semblaient passablement claires, et ce n'est pas sans hauteur que nous regardions les physiciens, les chimistes, les utilitaristes qui se vautraient dans la matière grossière. Parmi les sciences de la nature, une seule nous semblait digne de l'attention du philosophe : l'anatomie, en tant que science de l'homme. (...) mais l'anatomie nous a conduits à la physiologie, science encore à ses débuts, et dont les premiers germes féconds apparurent chez Schelling (...). Pourtant nous y rencontrions à chaque pas des questions insolubles sans l'aide de la physique et de la chimie, et, d'autre part, pas mal de choses dans Schelling semblaient obscures à qui ne connaissait pas les sciences naturelles<sup>343</sup>. »

---

343 Cité par Benoît Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, éd.

Cette citation rend bien compte de l'engouement qu'il y eut à cette époque, dans les milieux cultivés, pour une philosophie qui affirmait expliquer l'âme humaine et la nature en tant que manifestations d'un grand principe unitaire. Schelling est présenté comme le Christophe

Colomb du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a « dévoilé à l'homme une partie inconnue de son propre être, son âme, son esprit » (*ibid.*). Ces esprits cultivés, mais dénués de toute connaissance scientifique, pensaient sincèrement qu'avec quelques maigres connaissances ils allaient pouvoir percer les secrets de l'univers. C'est qu'à l'époque le concept de science n'avait pas le même contenu qu'aujourd'hui : la science par excellence était la philosophie. Rappelons-nous qu'en France même, il n'y a pas si longtemps, le baccalauréat de philosophie était celui qui permettait d'accéder à la faculté de médecine... Selon Schelling, l'esprit et la nature forment une unité, et ce principe paraissait à l'époque en mesure de résoudre les mystères du monde et de l'esprit, de trouver le sens caché de la vie. Incidemment, l'enthousiasme, le sentiment de libération spirituelle qui en résultaient écartaient toute considération sur la réalité politique et sociale.

La philosophie de Schelling n'était guère appréciée par le pouvoir tsariste, car elle portait en elle des germes de contestation de l'ordre, ce qu'exprime Kochelev dans ses souvenirs :

« La philosophie allemande – c'est-à-dire Kant, Fichte, Schelling, Oken, Goerres, etc., dominait dans le cénacle sans rivale... Les principes sur lesquels doivent être fondées toutes les connaissances humaines, formaient le sujet primordial de nos entretiens. La doctrine chrétienne ne nous paraissait bonne que pour les masses populaires, mais inacceptable pour nous, philosophes. Nous tenions Spinoza en estime particulière, et ses œuvres nous paraissaient de beaucoup supérieures à l'Évangile et aux autres Écritures sacrées<sup>344</sup>. »

Or, le panthéisme de la première philosophie de Schelling rapprochait ce dernier de Spinoza, qui avait développé une lecture critique de la Bible. Le fondement de l'enseignement philosophique de Schelling était considéré par les autorités russes comme un camouflage de « dépravation intellectuelle et morale », encore pire que la philosophie de Voltaire : l'enseignement de la philosophie de Schelling fut interdit en Russie, suivi de celui de toute philosophie, en 1826.

C'est à Moscou, où il arrive en 1836, que Bakounine s'initie à la philosophie de Hegel, qui aura sur le révolutionnaire russe une influence

---

Marcel Rivière, p. 60.

<sup>344</sup> Cité par B. Hepner, *op. cit.*, p. 62.

majeure toute sa vie. De Schelling, il conservera de façon permanente l'idée qu'il y a une unité entre les phénomènes de la nature et l'esprit humain ; cependant, il prendra soin de préciser que si l'homme est un phénomène de la nature comme un autre, ses comportements individuels ou collectifs sont soumis aux lois de la nature, mais comportent des déterminations qui leur sont propres. Le passage de Schelling à Hegel (après une transition par Fichte, il est vrai) fut d'ailleurs progressif, sans heurt, les deux philosophes ne s'opposant pas sur l'idée de l'unité de la connaissance.

Ainsi Bakounine arriva-t-il à Berlin en juillet 1840 avec en tête l'image d'un Schelling « contestataire » qui ne concordait pas du tout avec le rôle que la monarchie prussienne voulait alors lui faire jouer. Bakounine est au premier rang, aux côtés d'Engels et de Kirkegaard lorsque le philosophe donne sa leçon inaugurale le 15 novembre 1841. Il ne fut apparemment pas enthousiasmé.

Il s'entendit avec Werder, un élève de Hegel, sur des leçons particulières ayant pour objet la *Logique* de Hegel, des lectures de Fichte ou de Schelling. Il se rendit même chez Schelling avec une lettre d'introduction de Werder. La philosophie de la révélation décevra cependant Bakounine, qui se tourne alors vers l'économie politique... C'est sa rencontre avec Arnold Ruge qui va faire basculer Bakounine dans la gauche hégélienne.

C'est dans deux articles de décembre 1841 qu'Engels exprime son hostilité à la philosophie de Schelling, signés Friedrich Oswald, puis dans deux brochures anonymes en 1842. Le champ de bataille, dit-il, où on lutte pour la domination de l'opinion publique allemande en politique et en religion se trouve « à l'université, plus précisément à l'amphithéâtre n° 6 où Schelling fait ses cours sur la philosophie de la révélation ». A ce cours, auquel assiste Engels, se trouve également Bakounine, qui est enthousiasmé – temporairement – par le vieux philosophe. *La réaction en Allemagne* fut l'une des contributions à cette intense mobilisation contre Schelling. Détail amusant, il y eut un curieux chassé-croisé concernant la paternité de quelques-unes des contributions de nos Jeunes hégéliens.

Riazanov, qui édita les œuvres complètes de Marx et d'Engels, chercha à rabaisser le rôle de Bakounine dans la campagne contre Schelling en minimisant la portée de *La réaction en Allemagne*. C'est, dit-il, sous l'influence de la campagne contre Schelling que Bakounine a fait son tournant décisif, et plus particulièrement sous l'influence des deux brochures d'Engels :

« Seule la méconnaissance de ces rapports historiques a permis de surestimer le degré d'originalité et le caractère révolutionnaire de l'article de Bakounine... L'article de Bakounine était un écho de pensées qui lui étaient étrangères...<sup>345</sup> ».

---

<sup>345</sup> Cité par Jean Barrau, introduction à *La réaction en Allemagne*, éditions Spartacus.

En somme, ne pouvant nier la portée de l'article de Bakounine, Riazanov conclut que les idées qui y sont développées ne sont qu'une pâle copie des idées d'Engels. Henri Arvon écrit à cette occasion que Riazanov « partage avec les exégètes marxistes le sort peu enviable d'avoir à tout juger par rapport à Marx et Engels <sup>346</sup> ».

Il est parfaitement ridicule de dire que Bakounine ait eu besoin de « s'inspirer » d'Engels. Schelling et sa philosophie positive faisaient l'objet d'une attaque généralisée de toute la gauche hégélienne, et cette dernière ne se limitait pas à Engels et à Marx. Si on devait établir une filiation, il serait plus juste de dire que Bakounine s'est inspiré de Bruno Bauer, le chef de file des Jeunes hégéliens, qui avait publié en 1841, *la Trompette du jugement dernier*, qualifié par H.A. Baatsch de « premier terme de la mort de la métaphysique » <sup>347</sup>. L'ironie de l'histoire, d'ailleurs, est que la première brochure d'Engels, anonyme, sera attribuée par les contemporains à... Bakounine ! Arnold Ruge écrivit ainsi à un ami en avril 1842 : « Je te recommande la lecture de la brochure [il s'agit de Schelling et la révélation] écrite par un russe, Bakounine de nom, qui vit maintenant ici... » A l'inverse, *La réaction en Allemagne* sera attribué à sa publication à... Engels !

Dans le bouillonnement intellectuel qui marque les périodes de mutation historique on peut difficilement réduire les influences réciproques en termes de copie d'Untel sur Untel. Bakounine et Engels ne sont pas des potaches qui ont rédigé un devoir. Ils faisaient partie du même milieu intellectuel dont ils subissaient l'influence au même degré. Il serait d'ailleurs plus conforme à la réalité de dire que tout le monde copiait sur tout le monde. Si Riazanov avait appliqué les principes d'analyse mêmes dont il se réclamait, il aurait évité d'adopter une attitude qui ne lui fait pas honneur.

## Démocrates et conservateurs

Ayant clairement désigné les ennemis du principe démocratique, Bakounine expose quelle attitude il faudra adopter à leur égard. Ce serait une erreur, dit-il, de sous-estimer le parti réactionnaire : « Il est partout maintenant le parti dirigeant », et sa force n'est pas l'effet du hasard. La force de ce parti a « ses racines profondes dans l'évolution de l'esprit moderne ». De toute évidence, nous entrons dans une période de contradictions. Le terme positif, conservateur, et le terme négatif, révolutionnaire, de la contradiction vont se heurter. Mais le premier terme n'a pas encore fini de se développer complètement. Il est encore dans une période ascendante, d'où la relative faiblesse du parti démocratique. Hegel, dans *La Raison dans l'Histoire*, ne disait-il pas qu'il « existe un autre

---

<sup>346</sup> « Bakounine et la gauche hégélienne », *Bakounine, combats et débats*, Institut d'études slaves, p. 72.

<sup>347</sup> Introduction de l'édition Aubier.

moment : c'est le moment où l'ordre existant est détruit parce qu'il a épuisé et complètement réalisé ses potentialités, ... (...) «...ce progrès est intimement lié à la destruction et à la dissolution de la forme précédente du réel, laquelle a complètement réalisé son concept<sup>348</sup>. » Un tel processus, ajoute Hegel, se produit selon l'évolution interne de l'Idée, mais il est lui-même aussi produit par « les individus qui l'accomplissent activement et qui assurent sa réalisation ». En de telles périodes se produisent de grands conflits entre les devoirs, les lois et les droits existants, d'une part, et les possibilités qui émergent et qui tendent à détruire les fondements de la réalité existante. L'histoire est la catégorie du devenir.

Or aujourd'hui, dit Bakounine dans *La réaction en Allemagne*, les « racines profondes dans l'évolution de l'esprit moderne » se transforment. Ce développement historique est libre, mais aussi nécessaire. Il ne doit rien au hasard. La prépondérance du parti réactionnaire n'est pas fortuite, elle est un moment nécessaire de « l'esprit moderne », mais un moment appelé à être dépassé. Ne nous endormons pas dans une quiétude néfaste : nous ne comprenons pas bien la situation dans laquelle nous sommes, nous méconnaissons la nature réelle de notre ennemi, ainsi que l'origine réelle de notre force. Une telle situation peut nous mener à deux extrêmes qu'il faut à tout prix éviter : le découragement et l'action irréflechie :

« Dans la méconnaissance, qui n'est que trop fréquente, de la véritable origine de notre force et de la nature de notre ennemi, accablés par le triste spectacle de la vulgarité, nous pouvons perdre tout notre courage, ou – ce qui est peut-être pire – comme le désespoir ne peut durer chez un être plein de vie, être en proie à une témérité injustifiée, infantine et stérile<sup>349</sup>. » (*La réaction en Allemagne*.)

Voilà donc un Bakounine inattendu – si on s'en réfère aux images d'Épinal qui sont véhiculées : si la critique du découragement révolutionnaire peut encore coïncider avec le personnage habituellement présenté, la critique de la précipitation « colle » moins bien. D'autant que découragement et impatience révolutionnaires sont liés en tant deux aspects de la même incapacité à analyser la nature réelle des rapports entre les forces en présence. La critique de l'irréflexion dans l'action sera d'ailleurs une constante chez Bakounine. Trente ans après *La réaction en Allemagne*, dans *Étatisme et anarchie*, l'assassinat de Kotzebue, écrivain et agent du tsar, par l'étudiant Karl Ludwig Sand, et la tentative d'assassinat de Von Ibell, conseiller d'État de la principauté de Nassau, par Karl Loening, seront qualifiés d'actes « foncièrement ineptes ». « Inepte » également la tentative de putsch, « l'attaque absurde bien qu'excessivement courageuse » faite par soixante-dix étudiants armés contre la garde du palais de la Confédération germanique.

---

348 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, 10/18, p. 120.

349 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

L'examen des rapports entre les classes, des contradictions dont elles sont parcourues, des illusions que les protagonistes d'un événement peuvent véhiculer, feront toujours chez Bakounine l'objet d'une attention particulière. Les Lettres à un Français, écrites pendant la guerre de 1870, sont caractéristiques à ce sujet. Elles sont une analyse des contradictions qui parcourent la société française pendant les mois qui précèdent la Commune de Paris, et concluent sur la prévision que la guerre franco-prussienne se terminera par la guerre civile en France. Bakounine prédit même la composition du futur gouvernement provisoire où Gambetta voisinerait avec Trochu. Extrêmement bien informé, il prévoit aussi que Bazaine sera réduit à entreprendre un mouvement désespéré ou à « se rendre honteusement aux Prussiens ». Ces derniers, dit-il encore, marcheront sur Paris et, « si le peuple français ne se soulève tout entier », l'armée prussienne prendra la capitale.

Ainsi la connaissance, et l'évaluation correcte des forces en présence, constituent un guide pour l'action. Dans *La réaction en Allemagne*, la connaissance exacte de la « faiblesse momentanée » du parti démocratique et de la « force relative de ses adversaires » constitue un prélude à l'action, c'est même un moment important de la vie du parti démocratique, une étape constitutive de sa formation. La recherche concernant sa place dans le rapport des forces permet au parti démocratique de « sortir du vague et de l'imagination » et d'entrer dans la réalité où il doit « vivre, souffrir et finalement vaincre ».

L'idée se convertit en pratique, le concept hégélien, qui est la tendance à se réaliser soi-même, le but qui par lui-même se donne une objectivité dans le monde objectif, s'accomplit dans l'histoire. Mais le concept s'aliène dans la réalité. La conscience de la vie, de son existence et de son action, dit Hegel, n'est que la douleur au sujet de cette existence et de cette action. De même que pour Hegel il s'agit d'une lutte contre un ennemi dont « on ne triomphe qu'en succombant », pour Bakounine le parti démocratique, par son « douloureux contact avec la réalité », doit y vivre, souffrir et finalement vaincre.

Les difficultés qui s'élèvent devant le parti démocratique ne proviennent pas de l'obscurantisme de ses adversaires : « Son ennemi n'est pas seulement en dehors de lui mais aussi et surtout en lui-même ». C'est pourquoi le parti démocratique doit commencer à vaincre cet « ennemi immanent ». La puissance du parti réactionnaire, de même, n'est pas le fait du hasard. Elle est une « nécessité historique. Elle est un moment du processus dialectique par lequel le parti démocratique pourra s'affirmer. « C'est seulement dans la mesure où quelque chose a dans soi-même une contradiction, qu'il se meut, a une tendance et une activité », dit Hegel<sup>350</sup>. C'est donc d'abord dans la négation du parti réactionnaire que le parti démocratique s'affirmera.

---

350 Hegel, *La Logique*, Aubier, T.I, Livre II, p. 81.

Pour l'instant, la faiblesse du parti démocratique ne provient que de ce qu'il n'est pas encore parvenu à la « conscience affirmative de son principe ». C'est pourquoi il n'existe « qu'en tant que négation de la réalité présente ». On songe à la conscience malheureuse de Hegel qui est « la conscience de soi comme essence doublée et encore seulement empêtrée dans la contradiction<sup>351</sup> ». N'étant pour l'instant que négation, sans conscience de soi, le parti démocratique reste étranger à la vie. Mais de même que dans son désir négateur du monde la conscience hégélienne s'engendre en tant que conscience de soi, le parti démocratique, dit Bakounine, s'engendre en tant que « réalité vivante » dans sa négation de l'adversaire.

On retrouve la même préoccupation dans les Manuscrits de 1844 de Marx : la découverte de la conscience et de ses rapports avec la vie. Dans la quête des choses, la conscience se cherche elle-même, la conscience de soi se pose par la négation de l'autre, elle est conscience pratique. La vocation du parti démocratique, dit cependant Bakounine, n'est pas de rester une simple négation, mais de devenir une réalité vivante, aspirant au général et à l'universel :

« Toute l'importance et toute la force irrésistible du négatif consistent dans l'anéantissement du positif, mais en même temps que le positif, le négatif court à sa ruine en raison de sa nature particulière, imparfaite et inadaptée à son essence. Le parti démocratique n'existe pas en tant que tel dans la plénitude de son affirmation mais seulement comme la négation du positif. C'est pourquoi il doit dans cette forme imparfaite, disparaître en même temps que le positif, pour renaître spontanément sous une forme régénérée et dans la plénitude vivante de son être<sup>352</sup>. »

Le principe négatif est l'élément dynamique de la dialectique, c'est par lui qu'existe le mouvement, la vie. Il ébranle le conformisme et l'immobilité, il conteste les situations acquises ; en tant qu'instrument critique, la dialectique renverse les déterminations figées. L'ordre social devient susceptible de subir des modifications fondamentales et brutales.

Le noyau de cette logique du mouvement et de la vie qu'est la dialectique se trouve dans la contradiction. Dans la mesure où la dialectique sous-tend l'idée de changement dans le monde, elle devait naturellement conduire à l'idée de praxis. En réalisant la plénitude de son être, le parti démocratique se « change en lui-même ». Cette transformation « n'est pas seulement quantitative, elle n'est pas un simple élargissement de son existence actuelle imparfaite : Dieu nous en préserve ! Car un tel élargissement conduirait à un aplatissement universel et le terme final de l'histoire serait un néant absolu<sup>353</sup> »

---

351 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Vrin, Livre I, p. 176.

352 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

353 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

La loi des changements de qualité est probablement la plus incompréhensible pour quiconque reste sur le terrain de la simple logique. Cette loi de la dialectique dont Bakounine se réclamera constamment est appliquée dans *La réaction en Allemagne* à l'analyse de la société allemande contemporaine, qui a subi, selon lui, une transformation qualitative : « C'est une révélation qui vit et qui apporte la vie, c'est un nouveau ciel et une nouvelle terre, un monde jeune et magnifique dans lequel toutes les dissonances actuelles se résoudreont en une unité harmonieuse<sup>354</sup>. » Le négatif et le positif sont une fois pour toutes incompatibles. C'est pourquoi on ne peut songer à corriger les imperfections du parti démocratique par une apparente conciliation avec son adversaire. Mais, d'autre part, le négatif, si on l'isole de son opposition au positif, est « sans substance et sans vie ». Le négatif n'existe que dans son opposition au positif, il ne peut être pris isolément, car « il ne serait alors absolument rien ! » : « Tout son être, son contenu, sa vitalité tendent à la destruction du positif. »

Alors, s'interroge Bakounine, est-il possible que le négatif, qui n'a pour mission que de détruire, puisse « apparemment s'accorder avec ce que sa nature intime l'oblige à détruire ? » Cette interrogation contient en germe l'un des fondements théoriques de l'opposition de Bakounine à Marx.

On sait que pour Hegel le troisième terme de la dialectique contient les deux premiers. Le mot employé par Hegel est *aufhebung*, qui peut vouloir dire à la fois dépassement, destruction et conservation..., ambiguïté qui laisse la possibilité à des interprétations divergentes. Or selon Bakounine le dépassement de l'opposition consiste en la destruction du positif par le négatif, destruction créatrice d'une réalité nouvelle. Cette interprétation de la dialectique semble bien inspirée de Bruno Bauer, bien que les conclusions auxquelles l'un et l'autre parviennent soient radicalement différentes. Conscient sans doute de sortir un peu du cadre de la dialectique hégélienne, conscient également que la victoire d'un des termes de la contradiction signifie en même temps la mort de l'autre terme, Bakounine tentera de trouver une justification à sa propre interprétation. Cela explique peut-être que, au contraire de Marx, il ne se référera jamais à la dialectique<sup>355</sup>.

Le dépassement de la contradiction conçu en termes de destruction de l'élément positif, conservateur, par l'élément négatif, révolutionnaire, conduit, en politique, à rejeter toute utilisation des institutions de la bourgeoisie par la classe ouvrière. De fait, Bakounine verra, dans la politique parlementaire de Marx, la fusion du négatif dans le positif, c'est-à-dire son « aplatissement », et non un changement de qualité, un dépassement de la contradiction.

---

354 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

355 Encore faut-il préciser que Marx lui-même n'y fait référence de façon positive que tardivement.

Le positif et le négatif, le parti de la réaction et celui de la démocratie, n'existent que par leur contradiction. La société se nourrit de cette contradiction, sans laquelle elle serait une substance sans vie. Mais le parti réactionnaire lui-même est parcouru de contradictions. Il est composé, on l'a vu, de deux tendances, les purs et les conciliateurs.

Les réactionnaires purs et conséquents savent qu'on ne peut concilier les contraires. Les purs du parti réactionnaire ne voient pas dans le négatif « le côté affirmatif de sa nature » ; aussi disent-ils que le positif ne peut se maintenir que par l'écrasement total du négatif. En d'autres termes les extrémistes de la réaction ne voient pas dans la révolution – rappelons qu'à l'époque de la rédaction de l'article c'est de révolution démocratique qu'il s'agit – l'image antithétique mais inséparable de leur propre existence : aussi disent-ils que le positif ne peut se maintenir que par l'écrasement total du négatif.

Mais eux non plus ne se rendent pas compte qu'ils n'existent qu'en tant que le parti démocratique s'oppose à eux. Ils ne saisissent pas que si le positif remportait une victoire totale sur le négatif, « il serait désormais en dehors de l'opposition, il ne serait plus alors le positif, mais bien plutôt l'achèvement du négatif ». On aurait ainsi une contradiction qui ne se résoudrait pas par une synthèse, on serait en présence du cas évoqué par Hegel dans la *Logique*, où l'existant ne serait pas capable, dans sa détermination positive, de passer en sa détermination négative et de garder chacune d'elles en l'autre, de posséder à l'intérieur de lui-même la contradiction. Dans ce cas, alors, l'existant n'est pas une entité vivante. Il coule au fond, s'effondre dans la contradiction :

« Mais si un existant n'est pas en mesure dans sa détermination positive d'empiéter en même temps sur sa détermination négative et de maintenir fermement l'une dans l'autre, n'est pas en mesure d'avoir dans lui-même la contradiction, alors il n'est pas l'unité vivante elle-même, il n'est pas le fondement, mais dans la contradiction va au gouffre<sup>356</sup>. »

Bakounine ne nie pas, bien au contraire, le postulat hégélien selon lequel une chose n'est vivante que lorsqu'elle contient la contradiction en elle-même : c'est la contradiction qui lui confère la vie. Les deux termes de la contradiction n'ont de signification que dans leur rapport. La victoire d'un des deux termes signifie la mort de l'autre ; on a une contradiction qui se dissout de façon stérile, dit Bakounine : rien de nouveau n'est créé. Le terme vainqueur reste, après son succès, le même qu'avant et, lui aussi, sombre dans le néant. Notons que la contradiction peut ne pas être porteuse de dépassement : celui-ci n'est pas le résultat inévitable de la contradiction.

Les réactionnaires purs ne peuvent comprendre tout cela car l'aveuglement est le caractère de tout positif, qui tend à la conservation de ce qui existe. En s'accrochant à l'un des termes de la contradiction ils vont

---

356 Hegel, *La Logique*, Aubier, T.I, Livre II, p. 83.

vers l'immobilisme. Nombreux sont ceux qui se cachent à eux-mêmes les conséquences de leurs propres principes afin de ne pas être « dérangés dans l'édifice artificiel et fragile de leurs propres contradictions ». Les réactionnaires cependant peuvent difficilement nier que le négatif a « répandu son ferment de décomposition ». Ils ne peuvent plus se « maintenir dans le pur positif ». Leurs positions sont ébranlées. La révolution démocratique s'insinue partout, modifie les rapports de force. Aussi les réactionnaires réagissent par le durcissement de leurs positions ; ils redoutent « le moindre essai de démontrer leurs convictions, ce qui entraînerait à coup sûr leur réfutation. Ils ont parfaitement conscience de cela : aussi remplacent-ils la parole par l'injure... »

De fait, la montée du mouvement démocratique en Allemagne s'accompagne d'un durcissement accru de la réaction. La révolution qui, en 1830, avait abouti à l'indépendance de la Belgique et la révolte de Varsovie ont fourni à la réaction allemande l'occasion de resserrer l'étau en Allemagne même.

## Rencontre avec Ruge

En octobre 1841 Bakounine rencontre à Dresde Arnold Ruge, éditeur des *Annales allemandes* et personnalité en vue de la gauche hégélienne. Dans une lettre du 3 novembre à sa famille, Bakounine dit de Ruge qu'il est un homme intéressant, « plutôt doué d'une volonté singulièrement forte et d'un cerveau lucide que de capacités spéculatives ». Il exècre, dit encore Bakounine, tout ce qui a l'apparence mystique, ce qui le fait tomber dans le parti-pris pour tout ce qui concerne l'art, la religion, la philosophie. « Mais à bien des égards, ce parti-pris et son orientation abstraite sont d'un grand profit pour les Allemands en les arrachant au juste milieu doré mais stagnant et pourri qui les enveloppe depuis si longtemps<sup>357</sup>). »

Il semble que ce soit leur commune opposition aux partisans du juste milieu, les réactionnaires conciliateurs, qui ait rapproché les deux hommes. En cette fin d'année 1841, Bakounine avait été absorbé par la lecture de Lamennais, qui décrit en termes lyriques les souffrances du prolétariat : « Les prolétaires, ainsi qu'on les nomme avec un superbe dédain, affranchis individuellement, ont été en masse la propriété de ceux qui règlent les relations entre les membres de la société, le mouvement de l'industrie, les conditions de travail, son prix et la répartition de ses fruits. Ce qu'il leur a plu d'ordonner, on l'a nommé loi. Les lois n'ont été, pour la plupart, que des mesures d'intérêt privés, des moyens d'augmenter et de perpétuer la domination et les abus du petit nombre sur le plus grand<sup>358</sup>). »

---

357 Cité par B. Hepner, Bakounine et le panslavisme révolutionnaire.

358 F. Lamennais, *Paroles d'un croyant*, « Le livre du peuple », Garnier Frères, chapitre Ier, p. 103.

Bakounine déclare que de multiples bonnes idées lui sont venues en lisant *La Politique* à l'usage du peuple de Lamennais, « comment il faut à présent s'occuper de l'histoire et de la politique. Cet hiver je vais les réaliser, et cela d'autant plus justement que le temps est arrivé où la politique est la religion et la religion la politique. C'est comme si j'entrevois l'avenir et comme si je sentais que rien dans le monde ne pourra plus ébranler mes croyances <sup>359</sup>). » Or, c'est juste après sa rencontre avec Ruge, et peu avant la rédaction de *La réaction en Allemagne*, que Bakounine fait ces lectures. On peut donc considérer que c'est vers cette période que se situe le début de sa vocation politique.

En avril 1842, Bakounine quitte Berlin et l'université, abandonnant ses études. En octobre paraît *La réaction en Allemagne*, où on retrouve l'idée de Lamennais : « Nous devons agir non seulement politiquement, mais aussi dans notre politique religieusement, ce qui signifie avoir la religion de la liberté dont la seule expression authentique est la justice et l'amour. »

L'action politique du parti démocratique n'est pas seulement l'envers, le négatif de la politique des conservateurs : « Mais nous ne sommes pas seulement ce parti négatif opposé au positif. » La lutte politique étroite peut éveiller de « mauvaises passions » et rendre partial et injuste. La raison d'être du parti démocratique est « le principe universel de la liberté absolue » qui contient ce qu'il y a de bon dans le positif – dans l'élément conservateur – mais qui est « au-dessus du positif », de même qu'il est au dessus du négatif – l'élément révolutionnaire – considéré comme parti. « En tant que parti nous faisons seulement de la politique, mais nous ne trouvons notre justification que dans notre principe, sinon notre cause ne serait pas meilleure que celle du positif... »

Bakounine semble ici revenu à des positions plus « orthodoxes » : la synthèse contient tous les éléments de la contradiction, et les dépasse. Il dit encore que le principe de liberté ne peut se réaliser que s'il est la vivante affirmation de soi-même « supprimant le négatif aussi bien que le positif ». Au-delà de la formulation hégélienne, il faut voir dans ce passage une préfiguration du Bakounine de la maturité. L'action du prolétariat ne peut être politique au sens étroit, car alors elle ne trouverait pas sa justification dans son principe. On trouve encore là un des germes de son opposition à la politique marxienne. L'action politique de la classe ouvrière devra être d'une nature entièrement différente de celle de la bourgeoisie, excluant par conséquent l'utilisation des institutions mises en place par elle.

Les réactionnaires ne voient dans la démocratie qu'une négation de leur principe. Ils ne voient dans le principe de liberté qu'une « froide et plate abstraction ». D'ailleurs, certains défenseurs eux-mêmes du principe de liberté ont contribué par leur sécheresse à confirmer ces vues. Mais il ne faut pas confondre le principe avec « sa forme actuelle médiocre et

---

359 Cité par B. Hepner.

totallement négative ». Les réactionnaires se retournent vers un passé qui leur paraît « bien plus vivant et plus riche que le présent déchiré par ses contradictions ». Mais ce passé si vivant ne peut être ressuscité :

« ... ils oublient que la plénitude du passé ne peut leur apparaître que sous la forme d'une image brouillée et brisée dans le miroir des contradictions actuelles qu'ils ont fatalement engendrées, et que ce passé, appartenant au positif, n'est plus qu'un cadavre sans âme abandonné aux lois mécaniques et chimiques de la réflexion <sup>360</sup>. »

Peut-être Bakounine pense-t-il à Frédéric-Guillaume IV, arrivé au trône en 1840 et qui, entouré de théoriciens du romantisme, était un passionné du Moyen Age. Otton le Grand, Frédéric Barberousse représentaient un âge d'or qu'il essayait de faire revivre. Lorsque, en 1874, il analyse le développement du libéralisme allemand dans *Étatisme et anarchie*, Bakounine rappelle que Frédéric-Guillaume IV, en montant sur le trône, avait éveillé les espoirs des patriotes allemands qui pensaient le voir accorder une constitution. Mais, dit Bakounine, « atteint d'impuissance physiologique et de surcroît ivrogne », il n'en fit rien. « En revanche il débita tant de billevesées politiques imprégnées de vieil esprit tudesque que les Allemands eux-mêmes n'y comprenaient goutte ». Marx lui-même, dans une lettre à Ruge datée de mai 1843, évoque le roi, « nostalgique d'un grand passé plein de prêtres, de chevaliers et de serfs » et qui « délirait en vieil-allemand » <sup>361</sup>.

## Réaction contre Schelling

Alors que Schelling est appelé de Munich à Berlin pour détruire l'influence de Hegel, la jeune génération d'intellectuels formés à l'hégélianisme va réagir. Ne pouvant lutter ouvertement sur le terrain politique, ne pouvant par conséquent passer de la théorie à la pratique, ils tournent la difficulté, comme le dit Bakounine, en transposant leur combat dans la littérature. Ils s'attaquent au conformisme, aux philistins, et aux partisans du juste milieu. La littérature devient entre leurs mains une arme politique.

Des deux groupes littéraires d'opposition qui se sont constitués entre 1830 et 1840 – la Jeune Allemagne et les Jeunes hégéliens – c'est le second, le plus récent, qui se montre le plus iconoclaste. A l'origine, ce groupe, dont l'organe fondé en 1838 était dirigé par Arnold Ruge, n'était pas en opposition avec le régime prussien, mais progressivement leur point de vue devint plus critique, à la fois vis à vis de l'État et vis à vis de la philosophie de Hegel.

Le pionnier de cette école fut David F. Strauss qui, dans *La vie de Jésus* (1835), fait un examen critique des Écritures Saintes. Strauss, qui était venu

---

<sup>360</sup> Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

<sup>361</sup> Marx, *La Pléiade*, Œuvres, Philosophie, Lettres à Ruge p. 342-343.

à Berlin suivre les cours de Hegel peu avant la mort du philosophe, avait été l'élève à Tübingen d'un critique de l'Ancien Testament, F.C. Baur.

La question de l'historicité des Évangiles n'était pas un problème important pour Hegel, qui s'attachait surtout à faire une interprétation spéculative de leur contenu symbolique.

Reprenant pour une grande part le point de vue hégélien selon lequel le développement de l'Esprit est le moteur de l'histoire, Strauss présente cependant les rapports de la religion et de la philosophie sous un jour nouveau. Le phénomène religieux n'est pas interprété du point de vue du Concept. La vie de Jésus est expliquée comme un mythe du peuple juif, une création collective et idéologique sans fondement matériel. Seule l'humanité, au cours de son développement, dit Strauss, donne une image complète de Dieu. Le Christ n'est pas un personnage historique. Les Évangiles sont l'expression imagée de faits produits par la conscience collective d'un peuple.

La parution du livre de Strauss accentua le fossé qui séparait les différents disciples de Hegel. Strauss eut à subir les attaques des théologiens luthériens aussi bien que celles des rationalistes et de ceux des disciples de Hegel qui défendaient le point de vue de la réconciliation de la philosophie et de la religion. Son livre eut un retentissement considérable. C'est autour de son auteur que se constitue le groupe des Jeunes hégéliens. Un contemporain, Rudolf Haym, écrit :

« Ce fut le *Das Leben Jesu* de Strauss qui emplît plusieurs de mes compagnons et moi-même d'attitudes hégéliennes et qui nous rendit de plus en plus désillusionnés par la théologie. L'ensorcellement que ce livre exerçait sur nous était indescriptible ; je n'ai jamais lu de livre avec tant de plaisir et de sérieux...

« C'était comme si des écailles tombaient de mes yeux et qu'une grande lumière éclatait sur mon chemin <sup>362</sup>. »

C'est Strauss qui fut à l'origine de la distinction entre droite, centre et gauche selon que les tendances hégéliennes étaient proches ou éloignées de l'ancien système. Tout cela n'empêchera pas Strauss de se révéler comme un fieffé conservateur pendant la révolution de 1848...

En 1839, Engels écrivit que *La vie de Jésus* avait fait de lui un « partisan enthousiaste de Strauss ». Bakounine avait, lui aussi, lu le livre, la même année, avec sensiblement le même résultat. Cela avait été, selon lui, la « manifestation la plus puissante de scepticisme ».

Dans *La réaction en Allemagne*, Bakounine demande aux conciliateurs qui pensent que tout est calme et qui ne voient pas que la société est sapée par des forces souterraines : « N'avez-vous pas entendu parler de Strauss,

---

362 R. Haym, *Aus meinem Leben* (Berlin, 1902), cité par David McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, Payot.

Feuerbach, Bruno Bauer, et ne savez-vous pas que leurs œuvres sont dans toutes les mains ? Ce sont les artisans du travail souterrain de l'esprit. »

Strauss avait montré que l'Ancien Testament contenait l'essentiel du message du Christ et que les mythes juifs qui y étaient relatés préparaient le terrain du Nouveau Testament. Bauer, lui, se place sur un terrain totalement différent. Il considère ces deux sources comme deux moments différents ; il y a, dit-il, dans le Nouveau Testament un progrès par rapport à l'Ancien, ce sont deux étapes différentes dans le développement de l'Absolu. Bauer reproche à Strauss d'avoir négligé le rôle de la conscience dans la formation des mythes.

L'influence de l'œuvre de Strauss s'explique sans doute par le caractère particulier que prenait l'opposition au régime dominant en Allemagne. Ne pouvant se manifester ouvertement dans le domaine politique, elle s'était transférée dans le domaine philosophique et religieux. Jusqu'en 1840 les Vieux Hégéliens dominent la scène. Ils tentent de garder le juste milieu entre un luthérianisme fondamentaliste et ultra-orthodoxe et le radicalisme critique montant. Ils entendaient préserver l'idée de la réconciliation de la philosophie et de la religion. Le système de Hegel étant la dernière étape de la philosophie, il ne restait dès lors plus qu'à faire l'histoire de la philosophie. K. Ronsenkranz écrit « qu'ils devaient silencieusement reprendre les doctrines de Hegel, éviter tous les extrêmes et, sûrs que leur philosophie embrassait toute l'histoire du monde, qu'elle était définitive, et qu'elle réconciliait toutes les contradictions, ils croyaient qu'ils ne devaient pas se mêler aux luttes du moment : position d'un quiétisme positif. <sup>363</sup> »

La préoccupation des Jeunes Hégéliens était au début essentiellement religieuse, ce qui explique l'impact du livre de Strauss, qui part d'un point de vue théologique. C'était, en dehors de l'art et de la littérature, les seuls domaines où existait une relative liberté de débat, jusqu'à l'accession au trône de Frédéric-Guillaume IV, en 1840, qui amena pour un temps un assouplissement de la censure en Prusse.

C'est à ce moment que les Jeunes Hégéliens se constituent véritablement en mouvement, lorsque les *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* leur fournit un point de ralliement. C'est un mouvement formé par des fils de bourgeois aisés ou d'industriels dont les parents peuvent payer les études <sup>364</sup>). Ils ont presque tous étudié la philosophie, sauf Hess, Ruge et Engels, qui sont autodidactes, et entendent se consacrer à l'enseignement. Ils ne réaliseront pas leur projet car les emplois d'enseignant leur seront progressivement fermés à cause de leurs idées radicales. Leur situation d'intellectuels sans emploi et déclassés expliquera dans une large mesure leurs prises de positions ultérieures.

---

<sup>363</sup> K. Ronsenkranz, *Aus einem Tagebuch*, Leipzig, 1851 p. 47.

<sup>364</sup> Les parents de Ruge étaient propriétaires terriens ; ceux de Hess et d'Engels industriels, Marx et Feuerbach étaient des fils d'hommes de loi aisés, le père de Stirner avait une fabrique de flûtes.

Marx dit à cette époque que la critique de l'État présuppose une critique de la religion : « ... la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique <sup>365</sup>. » Mais l'argument peut aussi être une justification a posteriori. On pourrait penser que les deux critiques, celle de la religion et celle de l'État, devraient être simultanées. Alors que Marx considérera assez rapidement que la critique de la religion est achevée, Bakounine continuera jusqu'au bout à lier celle-ci à toutes les autres. La critique de la religion va mener les Jeunes Hégléiens à se heurter directement à la politique, mais elle va aussi amener Marx à s'opposer à Stirner sur la question de l'interprétation de la critique religieuse. Cette opposition jouera un rôle capital dans l'évolution de la pensée de Marx, influence qui sera soigneusement occultée.

La religion, dit-on alors, n'est qu'un produit de la conscience humaine. Cette idée, commune à toute la gauche hégélienne, est attribuée à Feuerbach qui, selon Marx, introduisit une grande révolution dans la pensée. Feuerbach affirme l'identité de la conscience de Dieu et de la connaissance de soi. L'espèce humaine donne à Dieu des attributs dont elle est elle-même investie : amour, vouloir, sagesse. L'homme, dit Feuerbach, « se fait le but, l'objet des pensées de Dieu. Le mystère de l'incarnation est le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme ; mais le mystère de Dieu n'est que le mystère de l'amour de l'homme pour lui-même. »

Dans son empressement à attribuer à Feuerbach le mérite de ces grandes découvertes, Marx oublie (ou ignore) que Hegel lui-même affirme que les religions ont permis aux hommes d'exprimer « la conscience qu'ils ont de l'objet suprême ; elles sont donc l'œuvre suprême de la raison... » Plus explicitement encore, il déclare : « Si donc on pose la question : où faut-il chercher le divin ? On ne peut répondre autre chose que : le divin se rencontre principalement dans la production humaine » <sup>366</sup>. En cherchant encore plus loin, on trouvera que cette idée est tout entière contenue dans la pensée de Spinoza, qui affirme que dans les Écritures il n'a « rien trouvé qui soit en désaccord, ni en contradiction avec l'intelligence ». Lorsque Spinoza déclare que « la connaissance de Dieu doit se puiser dans des notions communes, certaines et connues de tous », il ne fait qu'exprimer l'idée que Hegel reprendra presque deux siècles plus tard. (Traité théologico-politique). L'idée que la religion est un produit de la conscience humaine est donc un héritage de Hegel, mais c'est aussi un héritage de tout le mouvement philosophique issu de la Renaissance. Hegel avait parlé en plusieurs occasions du christianisme comme d'une religion absolue. Mais il voulait dire que religion et philosophie avaient le même contenu, la seconde explicitant ce que la première ne pouvait saisir que par l'intuition. Dès lors, philosophie et religion ne s'opposent pas, elles traitent de la même réalité,

---

<sup>365</sup> Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, p. 382.

<sup>366</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Idées, T. II, pp. 194-199.

vue sous deux optiques différentes. Comme Spinoza, Hegel veut montrer que la religion n'est pas étrangère à la raison, et il réfute les théologiens du surnaturel qui défendent l'idée d'une Révélation sans preuve philosophique.

Kostas Papaioannou, émettant des réserves sur la connaissance réelle qu'avait Marx de Hegel, déclare que ses développements sur la philosophie de Hegel ne sont que des commentaires que ce que Feuerbach disait de Hegel... (à placer ailleurs)

On retrouvera fréquemment chez Bakounine l'idée que « le ciel religieux n'a été qu'un mirage où l'homme exalté par la foi a si longtemps retrouvé sa propre image, mais agrandie et renversée, c'est-à-dire divinisée<sup>367</sup> ». La religion est une illusion, dit Feuerbach, mais c'est une illusion nécessaire : « Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif ou humain ce que les premières contemplaient, adoraient comme divin. » C'est l'homme qui crée Dieu. Mais Feuerbach ne cherchera pas détruire le christianisme mais à l'accomplir. C'est précisément sur cette question que se centre l'essentiel de la critique de Stirner contre Feuerbach, critique qui eut pour conséquence que Marx finit par prendre à son tour ses distances vis-à-vis de l'auteur de *L'Essence du Christianisme*.

## Conséquents et conciliateurs

Le mépris que Bakounine éprouve pour les révolutionnaires tièdes s'accompagne curieusement d'une certaine forme de respect pour les authentiques réactionnaires, les « positivistes conséquents ». Leur élan vital, incapable de se satisfaire, s'est transformé en haine, dit-il. Mais ils sont tout de même « habités », ils sont surtout à plaindre, « leurs efforts ayant une origine presque toujours honnête ». Tout au long de l'œuvre de Bakounine on trouve cette sympathie envers les êtres habités par une pulsion vitale, même si elle va à contre-sens de la sienne ; un adversaire irréductible mais passionné sera préféré à un allié médiocre et sans feu sacré. Dans *L'empire knouto-germanique*, les barbares des débuts de l'ère chrétienne sont ainsi qualifiés de « braves gens », appellation pour le moins inattendue. Ces « braves gens » sont « pleins de force naturelle, et surtout animés et poussés par un grand besoin et par une grande capacité de vivre ». C'est le souffle hégélien de l'élan vital qui pousse les forces jeunes et ascendantes à balayer devant elles les forces mourantes et dépourvues de ressort.

Selon Hegel l'histoire révèle la lutte des forces ascendantes pour la vie. L'Esprit, dit-il, se répand dans l'histoire en une multiplicité d'aspects, et « nous y percevons sa joie et sa jouissance ». Chaque création de l'esprit dans l'histoire, dans laquelle il « avait trouvé sa satisfaction », devient une nouvelle matière pour son œuvre. « Dans cette activité joyeuse, il n'a affaire

---

367 Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Stock, p. 99.

qu'à lui-même. » Dans cette production de lui-même, l'esprit est vivant et actif, il s'épanouit et parvient « à la jouissance et à la saisie de lui-même ». « L'esprit jouit alors de lui dans cette œuvre <sup>368</sup> » On pense alors à Bruno Bauer dans *La Trompette du jugement dernier* : « Hegel parle souvent de l'esprit du monde et il semble qu'il le tienne pour une puissance réelle. »

La vie, cette « mêlée bigarrée », selon l'expression de Hegel, et la jouissance, naissent de la contradiction, source de toute vie. Sur ce point au moins, Bakounine restera toute sa vie un hégélien. L'estime – toute relative, il faut quand même le préciser – qu'il éprouve pour les réactionnaires conséquents, fait place, quand il s'agit des conciliateurs, à un mépris profond. Ils sont sa cible privilégiée. Les conciliateurs, les Philistins, cherchent en effet à réduire le fossé qui les sépare du parti démocratique en reconnaissant à ce dernier une « justification relative et momentanée ». Le point de vue des Philistins est « celui de la malhonnêteté dans le domaine de la théorie ». Ils ont plus d'intelligence et de pénétration que les réactionnaires conséquents.

En 1849, lorsqu'il fut devenu évident que l'insurrection de Dresde allait être écrasée par l'arrivée de renforts prussiens, Bakounine organisa ce que Richard Wagner appela « l'heureuse retraite de Dresde, qui s'était faite sans aucune perte ». Le Russe avait fait abattre les arbres de l'allée Maximilien afin de « garantir son flanc gauche d'une attaque de la cavalerie prussienne », dit encore Wagner, qui ajoute que les lamentations des habitants de la promenade avaient beaucoup amusé Bakounine : « Les larmes des Philistins sont le nectar des Dieux », avait alors déclaré le révolutionnaire.

## Marx-Bakounine

Les Philistins étaient la cible privilégiée et commune de toute la gauche hégélienne. Il y a là encore d'étonnantes similitudes entre une lettre que Marx écrivit à Ruge en mai 1843 <sup>369</sup>), dans laquelle il se propose « d'examiner de près le philistin et son État », et *La réaction en Allemagne*. Ces similitudes montrent à quel point leurs préoccupations à l'époque sont identiques.

Il ne faut pas, dit Marx, traiter le Philistin « en épouvantail dont on se détourne craintivement », il faut le regarder bien en face. Ce maître du monde, il vaut la peine de l'étudier ». L'existence du parti des conciliateurs est un signe des temps : « Aussi n'est-il pas permis d'ignorer ce parti ou de le passer sous silence ». Si je ne désespère pas du présent, c'est parce que « sa situation désespérée me remplit d'espoir. Je ne parle pas du tout de l'impertie des maîtres ni de l'indolence des valets... »

---

368 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, éd. 10/18.

369 Marx, *Lettres à Ruge*, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, 336-342.

« Dites-moi si vous êtes contents de vous et s'il vous est possible de l'être ? » demande, de son côté, Bakounine aux conciliateurs : « n'apparaissez-vous pas tous, sans exception, comme de tristes et misérables fantômes de notre triste et misérable époque ? », alors que les ennemis des Philistins, les hommes qui pensent et souffrent et qui sont parvenus à une entente, « enrôlent chaque jour des recrues pour le service de l'humanité nouvelle ». Il se forme partout, dit encore Bakounine, à l'écart du monde politique actuel, des associations qui « puisent leur vitalité à des sources nouvelles et inconnues, se développant et se propageant en secret. »

Le système de l'industrie et du commerce, de la propriété et de l'exploitation conduit à « une rupture au sein de la société actuelle », que l'ancien système est incapable de guérir. La classe des pauvres prend partout une attitude menaçante : « elle commence à dénombrer ses ennemis, dont les forces sont inférieures aux siennes. » « L'existence de l'humanité souffrante qui pense, et de l'humanité pensante, qui est opprimée, deviendra nécessairement indigeste pour le monde animal des Philistins, monde passif qui jouit sans penser à rien. » « Tous les peuples et tous les individus sont pleins d'un vague pressentiment et tout être normalement constitué attend anxieusement cet avenir prochain, où seront prononcées les paroles de libération. »

Le ton des deux hommes, comme leurs préoccupations, est le même. On perçoit cette angoisse d'une période d'attente où des forces souterraines sont en action, où tout le monde sent que quelque chose va éclater. On retrouve encore cette atmosphère d'angoisse dans un article d'Engels datant de 1847, où il écrit : « Cet air si lourd qui pèse sur nous annonce l'approche de l'orage (*La Réforme*, 6 août 1847), réflexion qu'on peut, là encore, rapprocher de ce que disait Bakounine dans *La réaction en Allemagne* : « De sombres nuages s'amoncellent, précurseurs de l'orage. L'atmosphère est étouffante et grosse de tempêtes. »

De tels rapprochements pourraient être multipliés, et on voit que, dans la mesure où le texte de Bakounine est antérieur à ceux de Marx et d'Engels, on pourrait aisément jouer au même jeu que Riazanov, consistant à insinuer que les seconds se sont inspirés du premier. En réalité cela ne prouve que l'identité de leurs préoccupations au même moment.

La lettre de Marx mentionnée plus haut est une réponse à Ruge, lequel avait exprimé un pessimisme profond sur les perspectives d'évolution de l'Allemagne : la presse est bâillonnée, les tentatives de libéralisation ont échoué, les Allemands sont incapables de vouloir la liberté, etc. Marx réplique que c'est là un « chant funèbre à couper le souffle », mais que l'argument n'a rien de politique et qu'il ne faut pas désespérer : « Laissez

les morts enterrer leurs morts, et les pleurer. En revanche il est enviable d'être les premiers à entrer dans la vie nouvelle<sup>370</sup>. »

Marx fait ici une allusion à l'évangile selon saint Luc (IX, 59-60) : Jésus traversait une bourgade ; il dit à un homme : « Suis-moi. » Mais l'homme demande d'abord à Jésus l'autorisation d'aller ensevelir son père. A quoi Jésus répond : « Laisse les morts ensevelir leurs morts ; pour toi, va annoncer le royaume de Dieu. »

On pourrait appeler cela la parabole du militant : ce qui est mort est mort, ce qui importe c'est l'action aujourd'hui, regarde vers l'avant, le vieux monde est derrière toi. Cette parabole, souvent citée dans la littérature hégélienne de l'époque, Bakounine l'avait employée sept mois plus tôt dans *La réaction en Allemagne* : « Ouvrez les yeux de l'esprit, laissez les morts enterrer ce qui est mort... » Et alors que Marx déclare qu'il est enviable d'être les premiers à entrer dans la vie nouvelle, Bakounine exhorte les positivistes à cesser de chercher, dans la poussière des ruines, l'esprit « éternellement jeune, éternellement renaissant ».

Les Philistins, les conciliateurs, se trouvent dans une situation inextricable. Alors que les réactionnaires purs tentent de toutes leurs forces de revenir au passé, les conciliateurs veulent maintenir le présent dans son état actuel. Puisque deux tendances, du fait de leur opposition, s'excluent l'une l'autre, il en résulte qu'elles sont toutes deux fausses et que la vérité se trouve entre les deux, disent les conciliateurs : dans le juste milieu. Mais il n'est pas possible de nier l'existence de la contradiction, hors de laquelle il n'y a pas de vie. Dans la dialectique hégélienne, le conflit est la source du réel ; la dialectique présuppose la contradiction comme source de sa progression. Elle n'est pas « à prendre simplement comme une anomalie qui se rencontrerait ici et là, mais est le négatif dans sa détermination essentielle, le principe de tout auto-mouvement » dit Hegel dans la *Logique*. (I, 282.) Les termes opposés s'appellent réciproquement et se nient. La vie naît de la négation de cette négation. La réalité possède en même temps l'être et le non-être. Le mouvement est « la contradiction dans son existence visible ». (Hegel)

En 1842, Bakounine déclare donc aux conciliateurs que l'existence de deux faces dans une contradiction crée nécessairement un conflit et que c'est ce conflit qui crée la vie : il leur rappelle la *Logique* où Hegel fait « une étude remarquable de la catégorie de la contradiction » :

« Lorsque les conciliateurs fondent leur point de vue sur la nature de la contradiction, c'est-à-dire sur le fait que deux exclusivités opposées se supposent, en tant que telles, adversaires, il leur faut alors permettre et accepter que cette nature prenne toute son extension ; il leur faut aussi, en raison des conséquences que cela entraîne pour eux, rester fidèles à leur propre point de vue, étant donné que la face de la contradiction qui

---

370 Marx, Lettres à Ruge, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, 336.

leur est favorable est inséparable de celle qui leur est défavorable. Or ce qui est défavorable pour eux, c'est que l'existence d'un terme de la contradiction suppose l'existence de l'autre : et ceci n'est pas quelque chose de positif, mais bien de négatif et de destructeur. Il faut attirer l'attention de ces messieurs sur la *Logique* de Hegel, où il fait une étude remarquable de la catégorie de la contradiction<sup>371</sup>. »

Ainsi, les conciliateurs ne peuvent sortir de l'impasse dans laquelle ils se trouvent.

Vingt-neuf ans plus tard, en 1871, Bakounine reprochera au positiviste Littré, disciple d'Auguste Comte, d'en rester à la métaphysique de Kant « qui se perd, comme on sait, dans ces antinomies ou contradictions qu'elle prétend être inconciliables et insolubles ». Là encore, il en appelle à la *Logique* :

« Il est clair qu'en étudiant le monde avec l'idée fixe de l'insolubilité de ces catégories qui semblent, d'un côté, absolument opposées, et, de l'autre, si étroitement, si absolument enchaînées qu'on ne peut penser à l'une, sans penser immédiatement à l'autre, il est clair, dis-je, qu'en approchant du monde existant avec ce préjugé métaphysique dans la tête, on sera toujours incapable de comprendre quelque chose à la nature des choses. Si les positivistes français avaient voulu prendre connaissance de la critique précieuse que Hegel dans sa *Logique*, qui est certainement l'un des livres les plus profonds qui aient été faits dans notre siècle, a faite de toutes ces antinomies kantienne, ils se seraient rassurés sur cette prétendue impossibilité de reconnaître la nature intime des choses. Ils auraient compris qu'aucune chose ne peut avoir réellement dans son intérieur une nature qui ne soit manifestée en son extérieur<sup>372</sup>... »

Le dualisme kantien conduit, selon Bakounine, à rejeter toute perspective d'action. Les conciliateurs ne peuvent accepter que « la contradiction et son développement forment un des nœuds principaux de tout le système hégélien<sup>373</sup> ». Apôtres de l'immobilisme, ils sont comme « le régime allemand d'aujourd'hui » dont parle Marx, qui est réduit « à se persuader qu'il croit encore à lui-même, et il exige que le monde partage son illusion. S'il croyait en sa propre nature, tenterait-il de la dissimuler sous l'apparence d'une nature étrangère et de trouver son salut dans l'hypocrisie et le sophisme<sup>374</sup> ? »

La lecture des textes de Bakounine et de Marx de cette période montre à l'évidence qu'ils perçoivent tous deux la crise de la société allemande des

---

371 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

372 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, 267.

373 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

374 Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, 386.

années 40 de la même façon. Pour Bakounine les bourgeois libéraux, les « conciliateurs », vivent dans l'illusion : « ils ne permettent jamais dans la pratique à la passion de la vérité de détruire l'édifice artificiel de leurs théories <sup>375</sup> ». Pour eux, « le monde réel ne vaut pas la peine qu'on ait avec lui des contacts pleins de chaleur ». Alors que le parti démocratique cherche la vérité, les réactionnaires fanatiques l'accusent d'hérésie et voient en ses représentants des Antéchrists qu'il faut combattre par tous les moyens.

Les conciliateurs ne peuvent accéder à la vérité. D'abord, ils sont coupés de la réalité. Par leur point de vue exclusif ils ont une vue faussée, ils ne peuvent parvenir à saisir que le côté extérieur des choses et non leur contenu et leur sens interne. On en arrive ainsi à un abandon de la recherche de la vérité, attitude qui est aujourd'hui considérée comme le triomphe de l'esprit. On pense au discours de Hegel à l'université de Berlin : « Et ainsi, cet abandon de la recherche de la vérité qui, de tous temps, a été regardé comme la marque d'un esprit vulgaire et étroit, est aujourd'hui considéré comme le triomphe de l'esprit. » Autrefois, disait Hegel, le désespoir de la raison s'accompagnait de douleur et de tristesse. Aujourd'hui, l'indifférence morale et religieuse, « suivie de près d'un mode de connaître superficiel et vulgaire », se donnant le nom de connaissance explicative, reconnaît « franchement et sans s'émouvoir l'impuissance de la raison <sup>376</sup> ».

L'ambition de Hegel, est la connaissance de la vérité. « Ce à quoi en général j'ai travaillé et travaillé dans mes efforts philosophiques, c'est à la connaissance scientifique de la vérité <sup>377</sup>. » C'est un chemin difficile mais le « seul qui peut avoir de l'intérêt et de la valeur pour l'esprit », qui ne doit pas se laisser détourner par de « ce qui est vain ». Mais la recherche de la vérité suppose une méthode : « ... la méthode seule a le pouvoir de dompter la pensée <sup>378</sup>. »

Le conciliateur de Bakounine fait comme le représentant du sens commun dont parle Hegel : il attend qu'on approuve ou bien que l'on rejette en bloc un système philosophique existant. La manière commune de penser « ne conçoit pas la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité ; elle voit plutôt seulement la contradiction dans cette diversité <sup>379</sup>. »

Or, selon les conciliateurs, « deux tendances opposées, du fait même de leur opposition, sont exclusives et par suite fausses <sup>380</sup> ». Ils ne savent pas reconnaître dans la forme de ce qui semble se combattre des « moments réciproquement nécessaires <sup>381</sup>. Bakounine aurait-il dit de l'opposition entre

---

375 Bakounine, La réaction en Allemagne.

376 Hegel, Discours du 22 octobre 1816 à l'université de Berlin.

377 Hegel, préface de 1827 à l'*Encyclopédie*, Vrin, p. 122

378 Ibid.

379 Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, Vrin, I, 6.

380 Bakounine, La réaction en Allemagne.

381 Ibid.

ses positions et celles de Marx dans l'Internationale qu'elles sont des « moments réciproquement nécessaires » ?

Le point de vue des réactionnaires est un point de vue exclusif, figé, sans vie. Le parti démocratique oppose à cette attitude stérile une attitude dynamique. « Tout ce qui ne repose que sur un point de vue exclusif ne peut utiliser comme arme la vérité, car la vérité est en contradiction avec tout point de vue exclusif. Le point de vue exclusif, par sa seule existence, suppose d'autres points de vue exclusifs qu'il doit éliminer pour se maintenir. C'est là la malédiction qui pèse sur lui <sup>382</sup>. »

Ce sera là une constante chez le Bakounine de la maturité. Il s'opposera à toute méthode qui réduit l'explication des phénomènes historiques et sociaux à une détermination unique, à une cause exclusive <sup>383</sup>).

## Dialectique négative et philosophie de l'action

La contradiction et son développement immanent forment un des nœuds principaux de tout le système hégélien. Cette catégorie de la contradiction est la caractéristique essentielle de notre époque. C'est pourquoi « Hegel est sans contredit le plus grand philosophe de notre temps, le plus haut sommet de notre culture moderne envisagée du seul point de vue théorique. Et précisément parce qu'il est ce sommet, parce qu'il a compris cette catégorie et par suite l'a analysée, précisément il est à l'origine d'une nécessaire autodécomposition de la culture moderne <sup>384</sup>. » La philosophie de Hegel a été une étape capitale dans la connaissance de notre époque. C'est là une idée que Bakounine développera vers la fin de sa vie. Pour l'instant, il se contente de mentionner le rôle théorique joué par Hegel, sans émettre la moindre opinion critique à son égard, en particulier contre son idéalisme. Plus tard, tout en affirmant le rôle du philosophe dans l'évolution des idées de son temps, il prendra ses distances, mais continuera de souligner que derrière une apparence mystique, la philosophie de Hegel contient une négation décapante de la religion.

---

382 Bakounine, La réaction en Allemagne.

383 De même, dans le débat qui l'oppose à Marx sur l'établissement d'un programme politique obligatoire dans l'AIT, Bakounine aura en définitive une attitude beaucoup plus dialectique que son rival. L'obligation pour les sections de l'AIT de tous les pays d'adopter un programme unique – un point de vue exclusif – entraînera, dit-il, la tentative d'imposer d'autres programmes, c'est-à-dire d'autres points de vue exclusifs, et conduira à l'éclatement de l'organisation, à « autant d'Internationales qu'il y aura de programmes » (*Écrit contre Marx*). L'idée que défendait Bakounine était que la liberté de débat dans l'AIT, malgré les énormes différences de conditions matérielles entre les différents pays, conduira naturellement à la création d'un programme unique : en d'autres termes, ce n'est que le maintien de ses contradictions au sein de l'association, et non l'exclusion des contradictoires, qui aurait permis de dépasser les contradictions...

384 Bakounine, La réaction en Allemagne.

En 1842, l'heure n'est pas encore venue pour Bakounine de jeter sur l'hégélianisme un regard critique. Pourtant, la décomposition de la culture moderne contenue dans Hegel s'accompagne du postulat d'un « nouveau monde pratique » :

« Un monde qui ne se réalisera en aucun cas par l'application formelle et l'extension de théories toutes prêtes mais seulement par une action spontanée de l'esprit pratique autonome. La contradiction est l'essence la plus intime, non seulement de toute théorie déterminée ou particulière, mais encore de la théorie en général ; et ainsi le moment où la théorie est comprise est aussi en même temps celui où son rôle est achevé. Par cet achèvement, la théorie se résout en un monde nouveau pratique et spontané <sup>385</sup>. »

L'achèvement de la philosophie par sa réalisation est une idée que les commentateurs marxistes des écrits de jeunesse de Marx ont longuement développée, en soulignant son caractère révolutionnaire. Elle n'a en réalité rien d'original puisqu'elle est commune à tous les membres de la gauche hégélienne, de Moses Hess <sup>386</sup> à Feuerbach. Il n'y a donc pas à s'étonner de retrouver cette idée également chez Bakounine.

Le monde nouveau ne résultera pas de l'application d'une théorie toute faite mais d'une action spontanée, c'est-à-dire ne dépendant pas de la volonté des individus particuliers. Le monde nouveau apparaîtra quand les conditions permettant son existence seront mûres : « Nous devons être persuadés que la nature du vrai est de percer quand son temps est venu, et qu'il se manifeste seulement quand ce temps est venu <sup>387</sup>. » C'est tout à fait dans cette optique hégélienne que se place Bakounine. L'incompréhension de cette filiation a conduit beaucoup de lecteurs de Bakounine à un grave contre-sens sur ce qu'il entendait par « spontanéité ». Est spontané un phénomène qui se développe par le jeu de ses déterminismes internes, sans intervention de l'extérieur. C'est donc tout à fait le contraire d'un phénomène qui se développe sans cause définie, par la seule volonté, ou le hasard. Le concept de spontanéité est par conséquent très proche de celui de... déterminisme, chez Bakounine, ce qui va évidemment à l'encontre de l'opinion généralement admise !

Mais Hegel affirme aussi que toute situation donnée est inexorablement amenée à être dépassée. La dialectique finit nécessairement par poser le problème en termes d'action. Ainsi le terrain a été préparé par Hegel lui-même. Si le philosophe ne doit pas chercher à construire un « au-delà chimérique » mais se contenter de commenter et d'interpréter l'histoire pour en découvrir la rationalité, il reste que dans la mesure où la logique

---

385 Ibid.

386 Curieusement, Marx ne se réfère jamais à Hess. Bakounine ne le mentionne qu'en passant. Hess semble être à ses yeux qu'un pâle épigone de Marx, bien que le Russe reconnaisse qu'il a pu dans un premier temps influencer celui-ci.

387 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Vrin, I, 60.

dialectique se donne comme une logique de la vie et du mouvement, elle introduit inévitablement le thème de la praxis. Dans le mouvement dialectique s'édifie la vie de l'esprit, requérant l'idée pratique. Se convertissant en idée pratique, l'idée trouve le chemin de l'action, le concept s'extériorise et façonne le monde. Tout en s'aliénant, l'esprit fait irruption dans l'histoire pour s'accomplir dans l'action.

Hegel ne dit-il pas dans la *Logique* que le concept est l'impulsion ou la tendance à se réaliser soi-même ? Vers la fin de sa vie, dans sa période anarchiste, Bakounine a remis en question l'image de la philosophie hégélienne comme pure spéculation idéaliste. Dans un texte où il analyse l'histoire de l'Allemagne des années 20 et 30, il explique qu'on croyait à l'époque que « l'absolu recherché de toute éternité était enfin découvert et expliqué et qu'on pouvait se le procurer en gros ou en détail à Berlin <sup>388</sup>. »

« La philosophie de Hegel a été le couronnement de ce monde fondé sur un idéal suprême. Elle en a été l'expression et en a donné une définition complète par ses constructions et ses catégories métaphysiques ; mais en même temps elle lui a porté un coup mortel en aboutissant, par une logique inflexible, à cette prise de conscience définitive qu'elle et lui n'ont ni consistance ni réalité et, pour tout dire, ne renferment que du vide <sup>389</sup>. »

L'hégélianisme serait ainsi l'aboutissement ultime de l'idéalisme, auquel il porte en même temps un coup mortel. Bakounine explique parfaitement cette idée en disant que le monde de Hegel, « n'atteignant pas le ciel et ne touchant pas la terre », est suspendu entre l'un et l'autre (IV, 30). Idéaliste, il contient les éléments qui nient l'idéalisme, tout en n'étant pas en mesure de se raccrocher à la terre, à la matière. Cette image reflète d'une façon générale le caractère contradictoire de la période historique que traverse l'Allemagne dans les années 30 et 40. Selon Marx, au contraire, la dialectique de Hegel marche sur la tête, c'est-à-dire qu'elle est idéaliste ; il suffirait de la remettre sur ses pieds pour lui donner une « physionomie tout à fait acceptable ». On a donc deux interprétations sensiblement différentes,

Si, pour Hegel, le concept est le moteur du réel (le « démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée », dit Marx dans la postface de 1873 au *Capital*), il se modifie dans l'histoire, il s'aliène dans la réalité. L'idée se convertit en pratique, en action. Le véritable être de l'homme, c'est son acte. « L'individu est en même temps seulement ce qu'il a fait <sup>390</sup> » ; « l'être vrai de l'homme est bien plutôt son opération ; c'est en elle que l'individualité est effectivement réelle <sup>391</sup> ». Cette idée, on la retrouve aussi dans *La réaction en Allemagne* : « Tout homme n'est réellement que ce qu'il est dans le monde réel. »

---

388 Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Champ libre, IV, 307.

389 *Ibid.*, IV, 308.

390 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Vrin, I, 257.

391 *Ibid.*, p. 267.

La philosophie de l'action, la praxis révolutionnaire a eu un précurseur que ni Marx ni Bakounine ne citent, mais qu'ils ne pouvaient pas ne pas connaître. Cieszkowski était un Polonais nourri de philosophie hégélienne qui publia en 1838 les *Prolégomènes à l'historiosophie*, où il se révèle comme un maître de la dialectique.

Cieszkowski pense que l'histoire est composée de trois grandes périodes : celle de l'être, celle de la réflexion, elle de l'action. « Le pratique, chez Hegel, est encore absorbé par le théorique, il ne s'en est pas encore distingué, il est toujours considéré, pour ainsi dire, comme une émanation secondaire du théorique. Or sa destination propre et véritable est d'être un stade séparé, spécifique, voire même le stade le plus haut de l'esprit <sup>392</sup>. »

L'avenir, comme le passé et le présent, fait partie d'un tout organique et à ce titre il est connaissable par la synthèse de l'être et de la pensée, qui est la praxis, c'est-à-dire l'activité sociale considérée comme un tout. « La philosophie, dit Cieszkowski, est désormais sur le point d'être appliquée ». « L'action et l'intervention sociale supplanteront la véritable philosophie. » Cieszkowski est le premier du groupe de Jeunes Hégéliens à exposer clairement que le pouvoir des idées à lui seul ne suffit pas.

&&& reprise

On peut rapprocher ces prises de position de celles que prendra Marx six ans plus tard dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), où il dira : « ...vous ne pouvez pas supprimer la philosophie sans la réaliser. » Avec Hegel, la philosophie arrive à sa fin, dit Cieszkowski, idée qui n'est pas particulièrement originale puisque c'est ce que Hegel lui-même pensait. De même que l'art antique était proche de son déclin alors même que la Grèce admirait les œuvres de Phidias, la philosophie arrive à sa fin avec Hegel, qualifié pour la circonstance de « Phidias de la philosophie ». Mais Cieszkowski ne sera pas aussi catégorique que Marx : Hegel, en effet, « ... a pensé jusqu'au bout l'univers en général, et sans aller jusqu'à prétendre qu'il n'y avait plus aucune place après lui pour la recherche spéculative, il faut reconnaître qu'il a déjà découvert l'essentiel. La découverte de la méthode est véritablement la découverte de la pierre philosophale tant espérée. »

La philosophie va désormais perdre son caractère ésotérique ; son destin ultérieur sera de se vulgariser pour exercer son influence sur les « rapports sociaux de l'humanité » en vue de développer la vérité objective dans la réalité existante aussi bien que dans la vérité qui « se force elle-même ». Jusqu'à présent la philosophie était imparfaite car elle ne permettait d'expliquer l'histoire qu'après coup, elle ne pouvait contribuer à déterminer le futur. Selon Cieszkowski, on peut connaître le futur par l'intuition, par la connaissance ; mais la meilleure façon est la méthode, « vraiment pratique, appliquée, complète, spontanée, volontaire et libre, embrassant ainsi toute

---

392 Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie*, Champ libre, p. 109.

une sphère d'action», grâce à laquelle on pourra parvenir à la « connaissance spéculative du futur ». Il ne s'agit pas, précisons-le, de construire le futur dans ses détails, mais d'en déduire l'essence à partir de la connaissance du passé. Les positions de Cieszkowski étaient fondées sur le sentiment que la période qu'il vivait était une période de transition et de crise, sentiment partagé par presque tous les penseurs et hommes politiques de l'époque.

Sans que Marx fasse non plus mention à Cieszkowski on peut supposer qu'il en avait également connaissance. On retrouve dans ses thèses sur Feuerbach des échos de l'Historiographie, en particulier dans la dernière thèse : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières ; il importe maintenant de le transformer. »

Herzen, l'ami de Bakounine, possédait le livre de Cieszkowski, et il en parle dans une lettre datant de 1839. Stankewitch parle également de ce livre dans une lettre à Bakounine datant de 1840. Par ailleurs, la correspondance de Cieszkowski révèle que Werder lui-même, professeur de Bakounine à Berlin, et hégélien réputé, avait révisé les épreuves de l'Historiographie (Cf. B. Hepner, Bakounine ou le panslavisme révolutionnaire, pp. 161-162.) Benoît Hepner a parfaitement raison d'envisager l'influence que Cieszkowski aurait pu avoir sur Bakounine sous forme de question : « Action ! Comme naguère la béatitude, ce devait devenir le maître mot de Bakounine dès la fin de l'année 1841. Dans quelle mesure fut-ce l'écho de l'Historiographie ? » s'interroge-t-il dans son livre.

Faute d'une mention expresse à Cieszkowski par Bakounine, on ne peut s'en tenir qu'à des suppositions. Mais il faut relever que Hepner fait un contre-sens sur le concept de praxis. Il ne s'agit en aucune manière, chez Bakounine, d'une théorie de l'action individuelle ou de l'action pour l'action, comme la formulation de sa question le laisse entendre. La praxis doit être entendue comme pratique sociale, c'est l'activité sociale considérée comme un tout. Aucune ambiguïté n'est possible sur ce point dans l'œuvre de Bakounine : de nombreux écrits prouvent qu'il ne concevait pas l'action de transformation sociale sans une action collective et organisée.

En réalité, il n'était nul besoin de l'influence d'un auteur particulier pour que cette idée se développe chez les héritiers de Hegel : elle était en quelque sorte inscrite dans l'air du temps. Le monde en mutation dont Hegel avait été le témoin suscita chez les philosophes le besoin d'une réflexion qui rende compte des contradictions et des crises, qui explique la société qui meurt et celle qui naît. Ce n'est pas un hasard si la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle est celle des grandes doctrines, phénomène que Cieszkowski a subtilement analysé. Puisque la philosophie cède le pas à l'action, dit-ils, alors peut se comprendre le « goût furieux, porté de nos jours jusqu'à la monomanie, d'édifier des systèmes sociaux et de construire la société a

priori, mais ce goût n'est encore que le vague pressentiment d'une exigence qui n'est pas encore parvenue à la conscience claire<sup>393</sup> ».

Les penseurs veulent apporter une réponse à l'angoisse des hommes en situant le bouleversement des anciens modes de vie dans une rationalité et en mettant en relief la cohésion inscrite dans ces bouleversements (« le lien du lien et du non lien », disait Hegel). Que ce soit les théories réactionnaires de Maistre ou de Bonald, les théories sociales de Saint-Simon, de Fourier, ou le positivisme d'Auguste Comte – ou même le marxisme et l'anarchisme – ces doctrines font toutes de l'humanité une réalité historique.

De la reconnaissance de l'humanité comme réalité historique à la volonté de transformer le monde, il n'y a qu'un pas. Si Hegel se refusait à construire un « au-delà chimérique », on retrouve cependant déjà chez lui la notion de praxis, implicitement en quelque sorte. La société civile qu'il analyse comprend les besoins des individus et des groupes que la vie sociale organise en un système cohérent, besoins que la division du travail permet de satisfaire. De l'interaction de ces éléments surgit précisément la société civile. Cependant, Hegel n'approfondit pas cette analyse car les éléments constitutifs de la société civile sont pour lui les produits de l'État, providentiel et divin. Ces éléments n'ont donc pas de substance propre en comparaison de la réalité supérieure qu'est l'État.

Devant le spectacle de la Révolution française, Hegel s'était cependant interrogé : « Pourquoi les Français sont-ils passés du théorique au pratique, tandis que les Allemands en sont restés à l'abstraction théorique ? » C'est une question qu'on retrouve constamment dans l'œuvre de Bakounine.

Dans la *Phénoménologie*, Hegel dit encore : « Le véritable être de l'homme, c'est plutôt son acte ; en lui l'individualité est actuelle et c'est lui qui dépasse les deux aspects de ce qui est présumé par l'opinion<sup>394</sup>. » S'opposant au dualisme kantien, qu'il accuse de favoriser l'immobilité, Hegel pense que « chaque action tend à dépasser une idée (subjective) et à la rendre objective (...) Toute activité est idée qui n'est pas encore, mais qui est dépassée comme subjective. » On trouve donc chez Hegel les prémisses de la théorie de la praxis qu'allaient développer ses continuateurs. Cette théorie se trouve d'ailleurs toute inscrite dans la dialectique, dans la mesure même où la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vie : le mouvement induit l'action. Après Feuerbach, qui déclare dans ses *Principes de philosophie* en 1843-1844 : « La pratique résoudra les doutes que la théorie n'a pas résolus », Marx reprend dans ses manuscrits de 1844 : « La solution des énigmes théoriques est une tâche de la praxis qui s'accomplit par la médiation de la praxis. »

Hegel, qui est selon Bakounine « le plus haut sommet de notre culture moderne envisagée du seul point de vue théorique », a en fait également postulé « un nouveau monde pratique » : en affirmant que « le moment où

---

393 Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie*, Champ libre,

394 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Vrin, 236.

la théorie est comprise est aussi en même temps celui où son rôle est achevé » et que par cet achèvement « la théorie se résout en un monde nouveau pratique et spontané<sup>395</sup> », Bakounine met en évidence les bases philosophiques communes de ceux qui deviendront des adversaires politiques dans l'Association internationale des travailleurs.

Mais c'est sans doute dans l'interprétation que Bakounine et Marx feront de la dialectique hégélienne que se situe le fondement théorique de l'opposition entre les deux hommes. Bakounine considère que le dépassement de la contradiction est la destruction du positif par le négatif, ce dernier étant par définition l'élément agissant : « La contradiction, dit Bakounine, n'est pas un équilibre, mais une prépondérance du négatif. Le négatif est donc le facteur dominant de la contradiction<sup>396</sup>. » Une telle interprétation expliquera pourquoi le prolétariat – élément négatif et dynamique – ne peut utiliser les institutions politiques de la bourgeoisie – élément positif hostile au mouvement.

Le problème de savoir si Cieszkowski a pu influencer Bakounine est donc parfaitement académique. Avec les éléments qu'il avait en sa possession, Bakounine aurait pu développer une théorie de la praxis indépendamment de l'œuvre de l'auteur des Prolégomènes, en se référant directement à Hegel.

Quelle que soit l'origine de la théorie de la praxis chez Bakounine, celle-ci se définira plus tard comme une théorie de l'action du prolétariat organisé, en tant que négation de la philosophie allemande, condamnée à l'impuissance pratique et à l'inaction, tandis que Marx et Engels considéreront le prolétariat (allemand, il est vrai) comme la réalisation de la philosophie allemande.

Dans sa Critique de la philosophie du droit de Hegel, Marx montre, encore une fois, des préoccupations étonnamment semblables à celles de Bakounine à la même époque. De même que pour ce dernier les réactionnaires vivent dans l'illusion, Marx montre que les Allemands vivent une « histoire de rêve ». Tous deux aboutissent à la même conclusion. Selon Bakounine le rôle de la théorie est achevé lorsqu'elle est comprise : cet achèvement se résout par la réalisation d'un « monde nouveau pratique ». Selon Marx la philosophie allemande est le prolongement idéal de l'histoire allemande. Les Allemands sont contemporains philosophiquement du présent sans en être les contemporains historiques. « En politique, dit Marx, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait. » C'est justement là ce qui caractérise, aux yeux de Bakounine, leur impuissance.

Il y a constamment un décalage entre le niveau théorique et le niveau de la réalité historique parce que les Allemands n'ont pas « gravi en même temps que les peuples modernes les échelons intermédiaires de

---

395 Bakounine, La réaction en Allemagne.

396 Bakounine, La réaction en Allemagne.

l'émancipation politique » (Marx). L'Allemagne est en quelque sorte la conscience philosophique de l'Europe. Il lui reste encore à mettre sa pratique historique au niveau de sa philosophie. Le peuple allemand doit mettre son « histoire de rêve » au niveau de sa condition réelle. C'est à bon droit, dit Marx, qu'en Allemagne « le parti politique pratique exige la négation de la philosophie » : « Son tort n'est pas d'exiger, mais d'en rester là, car cette exigence, il ne l'accomplit ni ne peut l'accomplir vraiment <sup>397</sup>. » Il ne suffit donc pas de tourner le dos à la philosophie. Le tort de ce parti politique « pratique » est de ne pas inclure la philosophie dans la « sphère de la réalité allemande ».

« Vous voulez qu'on s'attache aux germes de vie réels, mais vous oubliez que le germe réel de vie du peuple allemand n'a bourgeonné jusqu'ici que sous son crâne. En un mot : vous ne pouvez surmonter la philosophie sans la réaliser <sup>398</sup>. »

L'impuissance philosophique allemande fournira à Bakounine l'occasion de bien des développements, plus tard, notamment dans *Étatisme* et *Anarchie*, et dans *L'Empire knouto-germanique*. Cette impuissance, dira-t-il alors, est le produit d'une longue évolution historique dont les manifestations se font encore sentir et influence de façon déterminante la politique du mouvement ouvrier. Bakounine analyse en quelque sorte l'histoire de l'idéologie allemande et ses rapports avec les pratiques politiques contemporaines. Sa thèse sera la suivante :

- Le libéralisme par lequel se résume toute la pensée bourgeoise est devenu un mensonge dans tous les pays ;
- Dans le passé il a réellement existé partout ;
- Sauf en Allemagne où il n'a jamais existé.

Autrement dit, la bourgeoisie allemande n'a pas de pensée autonome parce qu'elle n'est pas une classe autonome. La lecture attentive des textes, nombreux mais dispersés, où Bakounine analyse le comportement politique de la bourgeoisie allemande, révèle sa pensée, extrêmement cohérente, sur cette question et dévoile les raisons pour lesquelles il s'oppose à ceux qu'il désigne comme les héritiers de cette tradition bourgeoise, les social-démocrates, lesquels se considèrent d'ailleurs eux-mêmes comme les héritiers de la philosophie allemande : Engels ne déclare-t-il pas que « sans la philosophie allemande qui l'a précédé, en particulier celle de Hegel, le socialisme scientifique allemand, le seul socialisme scientifique qui ait jamais existé, ne se serait jamais constitué <sup>399</sup> » ? Cette déclaration résume, d'une certaine façon, l'opinion de Bakounine pour qui le communisme

---

<sup>397</sup> Ibid.

<sup>398</sup> Marx, Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, *La Pléiade*, Œuvres, Philosophie, p. 389.

<sup>399</sup> Engels, Préface à *La Guerre des Paysans en Allemagne*.

d'État et le marxisme n'étaient que les avatars de la philosophie allemande, dogmatique, idéaliste et bourgeoise.

La critique que fait Marx du « parti politique pratique » ressemble à celle que fait Bakounine des conciliateurs. Tous deux reprochent à leurs interlocuteurs d'en rester à mi-chemin. Les « pratiques » qui nient la philosophie sont comme les « positifs » qui nient le négatif : ils vont vers « l'aplatissement universel » dont parle Bakounine ou vers le statu quo qu'évoque Marx. Les conciliateurs, par leur attitude, ne veulent connaître dans les éléments positifs que ce qu'il y a en eux de mort et de voué à la destruction : ils se vouent à « l'impuissance dans la vie pratique <sup>400</sup> »

Le positif de Bakounine est lui aussi un élément du statu quo, c'est l'élément calme et immobile ; en lui ne se trouve aucune cause de perturbation : « A l'intérieur du positif il n'y a aucun mouvement, étant donné que tout mouvement est une négation <sup>401</sup>. » Mais pour le positif, la conservation du statu quo signifie le rejet du négatif. Or, cette activité pour exclure le négatif est elle-même un mouvement. En éliminant le négatif, le positif s'élimine lui-même en tant qu'élément conservateur : « Il s'élimine lui-même et court à sa propre perte », dit Bakounine. Cette remarque résonne curieusement de la même manière que celle de Marx dans Démocrite et Épicure : « Animé du désir de se réaliser, le système entre en conflit avec autrui. Le contentement de soi et l'harmonie sont rompus. (...) La réalisation de la philosophie est en même temps sa perte <sup>402</sup>. » Ce sont là presque les mêmes mots que Bakounine : « Le moment où la théorie est comprise est en même temps celui où son rôle est achevé. »

La situation du positif chez Bakounine se présente sous deux aspects. Un aspect à la conservation et à l'immobilisme ; un aspect au rejet du progrès, du mouvement qui en même temps conduit le positivisme à se nier lui-même. Or, Marx, dans son texte sur Épicure, fait remarquer de même que l'harmonie est rompue en faveur de la dissolution de l'ordre ancien : dans le processus de la réalisation de la philosophie, se forment deux tendances dont l'une se tourne contre le monde et l'autre contre la philosophie elle-même. Il se manifeste chez les représentants de la philosophie « une double exigence et action contradictoire en soi-même » :

« N'ayant pas dépassé ce système sous le rapport de la théorie, ils éprouvent seulement ce qui les oppose au système, à son intégrité sculpturale, sans s'apercevoir qu'en se tournant contre lui, ils ne font qu'en réaliser les divers éléments <sup>403</sup>. »

De son côté, Bakounine affirme que le négatif – l'élément dissolvant – est le facteur dominant de la contradiction : il détermine même l'existence

---

400 Bakounine, La réaction en Allemagne.

401 Bakounine, La réaction en Allemagne.

402 Marx, *Démocrite et Epicure*, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, p. 85.

403 *Ibid*, p. 86.

du positif et renferme en lui seul la totalité de la contradiction. Les positivistes conséquents nient, bien sûr, l'existence du négatif. Mais, ce faisant, ils « accomplissent en même temps une fonction logique et sacrée (...) sans d'ailleurs savoir ce qu'ils font. Ils croient nier le négatif, et au contraire ils nient le négatif uniquement dans la mesure où il s'identifie avec le positif ; ils réveillent le négatif de ce repos de bon bourgeois auquel il n'est pas destiné et ils le ramènent à sa grande vocation : sans relâche et sans ménagements détruire tout ce qui a une existence positive <sup>404</sup>. »

Chez Marx, le dédoublement de la conscience philosophique se manifeste sous l'aspect d'une « double tendance marquée d'un antagonisme extrême : « L'une, que nous pouvons désigner d'une façon générale comme le parti libéral s'attache essentiellement au concept et au principe de la philosophie ; l'autre en retient comme caractère déterminant le non-concept, l'élément de la réalité. Cette seconde tendance est la philosophie positive <sup>405</sup>. » Seul le premier parti, dit Marx, malgré sa contradiction interne, a, d'une façon générale, « conscience du principe et il connaît son but ». Bakounine, de même, dit dans *La réaction en Allemagne* que « l'aveuglement est le caractère essentiel de tout positif, tandis que le discernement est le propre du seul négatif ».

Dans les textes de jeunesse de Bakounine et de Marx, on trouve l'idée de travail inconscient de l'histoire. Pour Hegel, les passions et les intérêts agissent comme instruments de la Raison. Les hommes croient réaliser leurs buts mais c'est la Raison qui utilise l'homme : ce dernier n'est que l'outil de l'Esprit. L'histoire a des ruses qui englobent l'homme dont les projets échappent à l'intention initiale : ce sont des artifices de l'esprit caché. Selon le point de vue de Hegel, le moteur de l'histoire est l'esprit. « La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel », dit-il dans *La Raison dans l'histoire*.

Bien des années plus tard Bakounine reprochera à Marx d'avoir trop bien suivi Hegel dans cette voie. (Voir ch. Xxxx)

## Aplatir la contradiction

Les conciliateurs, cible principale de Bakounine, ne nient pas le caractère total de la contradiction. Ils veulent seulement la dépouiller de son mouvement. La vitalité de la contradiction est une « force pratique » dont l'élément négatif constitue le « mouvement et l'énergie ».

Mais la vitalité de la contradiction, incompatible avec les « petites âmes impuissantes » des conciliateurs, est « au-dessus de tout ce qu'ils peuvent tenter pour l'étouffer ». Le mouvement est donc inévitable. Le négatif ne se justifie que dans la mesure où l'opposition du positif le transforme en « négatif agissant » ; en retour, l'activité qui porte en elle la négation donne

---

404 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

405 Marx, *Démocratie et Epicure*, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, p. 86.

vie au positif, c'est elle seule qui justifie l'existence du positif, et c'est elle que les conciliateurs veulent détruire. En d'autres termes, le parti démocratique, qui n'est pas encore parvenu à son plein développement, a besoin de l'opposition du parti réactionnaire pour se former. C'est dans la lutte qu'il se constitue, qu'il se développe, qu'il mûrit. Cette lutte, qui a un caractère pédagogique pour le parti révolutionnaire, est une action.

En supprimant cette action contradictoire du positif et du négatif, les conciliateurs supprimeraient à la fois les deux termes de la contradiction. Partisans de l'immobilisme, les conciliateurs révèlent ainsi leur « impuissance dans la vie pratique ».

C'est un thème qui sera développé plus tard, chez le Bakounine de la maturité : celui de l'impuissance philosophique allemande, de l'incapacité de la pensée philosophique et libérale allemande à réaliser ses objectifs concrets.

Les conciliateurs, comme on peut s'y attendre, tiennent un double langage selon qu'ils s'adressent aux réactionnaires purs ou aux démocrates. Aux réactionnaires ils reconnaissent que leur « monde absurde et rococo » devait être bien agréable. Mais, disent-ils, leurs ennemis communs, les négatifs, ont gagné du terrain. « Sous peine d'être entièrement détruits par eux », il faut que les réactionnaires leur accordent une petite place dans leur société. Aux démocrates ils disent : vos principes sont excellents, mais inapplicables dans la réalité. Ne prenez pas vos désirs pour des réalités ; il faut savoir à l'occasion faire des concessions et plier.

Mais, dit Bakounine, tout ce que ces malheureux conciliateurs gagnent à leur entreprise, c'est d'être méprisés par les deux partis. Pourtant, les conciliateurs sont des gens honorables, intelligents. Il y a parmi eux un « grand nombre de personnes universellement considérées et haut placées ». Malgré cela, on les présente comme des gens sans discernement ni caractère.

Bakounine évoquera le sort de conciliateurs d'une autre espèce, ceux qui, en 1869, sont rassemblés dans la Ligue internationale de la Paix et de la liberté. Cette organisation rassemble les « bourgeois les plus avancés, les plus intelligents, les mieux pensants et les plus généreusement disposés de l'Europe ». Pourtant, elle manifeste « une grande pauvreté et une incapacité évidente de vouloir, d'agir et de vivre ». C'est que cette ligue « toute bourgeoise » veut l'impossible : « elle veut que la bourgeoisie continue d'exister et qu'en même temps elle continue à servir le progrès ».

Les conciliateurs de 1842 se trouvent dans la même contradiction. Mais il existe également une autre fraction, celle des « conservateurs bourgeois » pour qui le statu quo et l'immobilisme laisse l'espoir de traîner leur existence encore des années, de « mourir avant l'avènement de la catastrophe ».

L'analogie des situations entre 1842 et 1869 est frappante. L'attitude que Bakounine adopte envers les modérés qui veulent concilier les contraires au lieu de les dépasser est la même. On retrouvera dans toute

l'œuvre de Bakounine la critique de ces couches sociales qui se situent entre l'immobilisme et l'action, entre la réaction et la révolution. C'est que Bakounine ne sous-estime pas leur pouvoir. Il sait que ces conciliateurs, ces modérés, sont en mesure s'ils conservent trop d'influence, de « griffer » la solution naturelle de l'antagonisme entre la réaction et le révolution, en faisant dissoudre la contradiction dans ce qu'il appelle « l'aplatissement ». Ainsi s'expliquent les attaques constantes de Bakounine contre les conciliateurs de toute sorte. Cette critique atteindra son apogée dans les textes contre le socialisme bourgeois, cet « être hybride », et dont le rôle est de « faire pénétrer dans les classes ouvrières les théories bourgeoises ». L'action équivoque et délétère du socialisme bourgeois accélère la mort de la bourgeoisie, mais, en même temps, elle corrompt à sa naissance le prolétariat. « Elle le corrompt doublement : d'abord en diminuant et en dénaturant son principe, son programme ; ensuite en lui faisant concevoir des espérances impossibles, accompagnées d'une foi ridicule dans la prochaine conversion des bourgeois<sup>406</sup> ... »

Si, parmi les conciliateurs, les modérés, il y a des hommes de grand renom, qu'y peut-on faire ? « Tout homme n'est réellement que ce qu'il est dans le monde réel », dit Bakounine. ces hommes, malgré leur renom, ne peuvent être jugés que sur leur pratique ; ils veulent le progrès, non à la façon des démocrates qui cherchent des transformations fondamentales, mais avec prudence. Le prétendu progrès voulu par les conciliateurs ne vise qu'à étouffer le seul principe vivant de notre époque, « le principe créateur et riche d'avenir du mouvement qui désintègre toutes choses<sup>407</sup> ». La grande contradiction de l'époque actuelle n'est pas, pour les conciliateurs, une « force pratique du temps présent », mais un « jouet théorique » : les conciliateurs veulent dépouiller la contradiction dialectique de son « âme pratique ».

Les conciliateurs comprennent bien qu'ils vivent une époque de crise, mais au lieu de laisser la situation évoluer « sous l'effet de la contradiction poussée à terme, vers une réalité nouvelle, affirmative et organique, ils veulent maintenir éternellement cette situation si misérable et si débile dans son existence présente, par une infinité de réformes graduelles<sup>408</sup> ».

Vingt ans plus tard, le principe négatif de la contradiction sera représenté par le prolétariat, qui est l'élément dynamique et révolutionnaire. La politique positive est celle qui participe au jeu des institutions du système dominant. Les conciliateurs seront ceux qui voudront faire participer le prolétariat à ces institutions, c'est-à-dire la social-démocratie allemande, et Marx. En 1872, Bakounine définit en effet la politique comme « l'institution et les rapports mutuels des États ». Elle a pour objet

---

406 Bakounine, « Les Endormeurs », Articles pour *L'Égalité* de Genève, 17 juillet 1869.

407 Bakounine, La réaction en Allemagne.

408 Bakounine, La réaction en Allemagne.

d'« assurer aux classes gouvernantes l'exploitation légale du prolétariat ». Il en résulte que « du moment que le prolétariat veut s'émanciper, il est forcé de prendre en considération la politique, pour la combattre et la renverser ». L'« apolitisme » que Marx et ses disciples ont reproché à Bakounine n'apparaît donc plus comme de l'indifférentisme mais comme un refus de la politique bourgeoise, parlementaire. De même, la destruction de l'État est la destruction de la politique, c'est l'acte politique suprême, c'est la négation du politique accomplie par la classe qui est la négation de la bourgeoisie.

## **Le dépassement de la contradiction**

Hegel avait montré qu'une chose ne peut rester vivante que si elle est capable de contenir en elle-même la contradiction, c'est-à-dire la détermination positive et la détermination négative : sinon, l'existant « coule au fond, s'effondre, dans la contradiction ». Dans le dépassement de la contradiction il y a, dit encore Hegel, « en même temps quelque chose de conservé qui a seulement perdu son existence, mais n'est pas pour cela détruite ».

Ce troisième terme supprime les principes antagonistes en conservant tout leur contenu, et en créant une réalité nouvelle. La dialectique bakouninienne, elle, insiste sur le rôle du terme négatif, dynamique. La synthèse qui réunit la totalité du contenu des deux premiers termes tend à être remplacée, chez Bakounine, par la destruction du positif par le négatif, ce qui crée une réalité nouvelle.

Bakounine a, semble-t-il, conscience de dévier quelque peu de l'orthodoxie : il note effectivement dans *La réaction en Allemagne* que le grand mérite de Hegel est d'avoir démontré « que tout être vivant ne vit que s'il possède sa négation non pas en dehors de lui, mais en lui comme une condition vitale immanente, et que s'il était seulement positif et avait sa négation en dehors de lui, il serait privé de mouvement et de vie ». Mais, ajoute-t-il, si on veut citer Hegel, il faut le citer jusqu'au bout. Ce dernier dit en effet que le négatif n'est la condition vitale de cet organisme déterminé que durant le temps où il apparaît dans cet organisme déterminé en tant que facteur maintenu dans sa totalité :

&&&reprise

« Vous verrez qu'il arrive un instant où l'action graduelle du négatif est brusquement brisée, celui-ci se transformant en principe indépendant, que cet instant signifie la mort de cet organisme et que la philosophie de Hegel caractérise ce mouvement comme le passage de la nature à un monde qualitativement nouveau, au monde libre de l'esprit. (*La réaction en Allemagne*)

Hegel dit bien que le développement de la société n'est pas un progrès régulier, qu'il résulte de tensions constantes entre forces opposées, tensions qui sont la garantie de son avance incessante. La discontinuité du progrès se

manifeste lorsque les lois, les institutions, ne sont plus en accord avec l'époque, avec l'Esprit, et que les tensions ayant atteint un point critique, une éruption est rendue nécessaire pour détruire l'ordre ancien et instaurer un ordre nouveau. Les forces contraires qui croissent sous la surface s'accumulent et explosent ouvertement.

L'accroissement quantitatif de l'intensité des tensions, dit Hegel, conduit à une mutation. Au terme du lent processus d'accumulation des tensions, il se crée donc une rupture à propos de laquelle Bakounine dit que « l'action graduelle du négatif est brusquement brisée ». En somme, si on en croit Bakounine, cette rupture d'équilibre libère l'élément négatif de la contradiction, qui devient dès lors un principe indépendant. Le dépassement de la contradiction est perçu comme la libération des forces de l'élément négatif, accompagnée de la mort de l'entité constituée de la contradiction jusqu'alors vivante, et suivie de la création d'une entité nouvelle.

Comme s'il n'était pas convaincu que son interprétation fût tout à fait orthodoxe, Bakounine veut montrer que l'idée qu'il se fait de la nature de la contradiction se prête à une confirmation non seulement logique, mais historique. C'est l'histoire de l'Église, sur laquelle il reviendra encore, bien plus tard, qui lui fournit l'illustration de son propos.

Le principe de liberté, dit-il dans *La réaction en Allemagne*, s'est éveillé dès les premières années d'existence de l'Église, et il a alimenté les innombrables hérésies du catholicisme. C'est grâce aux manifestations de ce principe de liberté que le catholicisme n'est pas resté figé. Mais il n'en fut ainsi que tant qu'il fut « maintenu dans sa totalité comme facteur simple ». Lorsque le protestantisme est apparu, la progression cessa d'être graduelle : le principe de liberté théorique se haussa jusqu'à devenir un principe autonome et indépendant. La négation cessa d'être interne à la contradiction, elle n'en fut plus un « condition vitale immanente », ce qui signifie que cet organisme qu'est le catholicisme cessa d'être un organisme vivant capable de progrès. Or, pense Bakounine, nous vivons un temps où le négatif cesse d'être un facteur maintenu dans sa totalité à l'intérieur de la contradiction : il s'apprête à devenir un facteur indépendant. Les conciliateurs ne voient que calme et sérénité là où la tempête couve. Certes, le calme règne, l'agitation s'est apaisée, mais « jamais encore les contradictions n'ont été aussi aiguës qu'à présent ». La contradiction entre liberté et non-liberté a atteint son apogée. « N'avez-vous jamais entendu parler de ces mots mystérieux de liberté, égalité, fraternité ? N'avez-vous jamais entendu parler des tempêtes de la Révolution ? Ne savez-vous pas que Napoléon, ce prétendu vainqueur des principes démocratiques, a, en digne fils de la Révolution, répandu par toute l'Europe, de sa main victorieuse, ces principes égalitaires ? »

De même que Marx avait déclaré que la philosophie de Kant était la théorie allemande de la Révolution, Bakounine dit dans *La réaction en Allemagne* que toute la philosophie allemande, de Kant à Hegel, a établi en

théorie les principes que la révolution a établis en pratique et que ces principes sont en contradiction avec toutes les religions positives actuelles, avec toutes les Églises existantes. L'Esprit révolutionnaire n'est pas vaincu, il s'est replié sur lui-même, il va bientôt réapparaître comme « principe affirmatif et créateur ; il creuse maintenant sous la terre comme une taupe, selon l'expression de Hegel <sup>409</sup> »

« Vous parlez de victoire sur le principe négatif ! N'avez-vous rien lu de Strauss, de Feuerbach et de Bruno Bauer et ne savez-vous pas que leurs œuvres sont dans toutes les mains ? Ne voyez-vous pas que toute la littérature allemande, tous les livres, journaux, et brochures sont pénétrés de cet esprit négatif et que même les œuvres des positivistes, inconsciemment et involontairement en sont imprégnées ? Et c'est cela que vous appelez paix et réconciliation <sup>410</sup> ? »

La décomposition du monde a atteint un stade extrême. Le monde du protestantisme est en proie au plus affreux désordre. Le catholicisme est devenu l'instrument d'une politique étrangère à ses principes. « L'État est livré maintenant aux contradictions intérieures les plus extrêmes ». Vous êtes, dit Bakounine aux positivistes, « les tristes et misérables fantômes de notre triste et misérable époque ». La pensée moderne, « cette épidémie de notre époque », vous a pénétrés et paralysés. L'Esprit a achevé son travail souterrain et va bientôt réapparaître.

Toute la littérature de la gauche hégélienne est orientée vers la démonstration que l'ordre du monde ancien est terminé, qu'un bouleversement de grande ampleur va en modifier les fondements. « Quand le prolétariat annonce la dissolution de l'ordre du monde, dit Marx en 1843, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il est lui-même la dissolution effective de cet ordre du monde <sup>411</sup>. »

La fin d'une époque est annoncée ; on perçoit les premiers signes d'un bouleversement fondamental, la destruction du monde ancien : c'est la fameuse phrase de Bakounine à la fin de *La réaction en Allemagne*, qui a fait couler tant d'encre :

« Ayons donc confiance dans l'Esprit éternel qui ne détruit et n'anéantit que parce qu'il est la source insondable et éternellement créatrice de toute vie. La volupté de détruire est en même temps une volupté créatrice ! »

On n'en finirait pas de citer les auteurs qui ont abusivement utilisé cette citation en la retirant de son contexte pour présenter un Bakounine destructeur. Il est évident que ce passage ne peut se comprendre que dans le cadre de l'ambiance philosophique des années 40 en Allemagne. Jean Barraué, dans sa remarquable introduction à *La réaction en Allemagne*

---

409 Bakounine, *La réaction en Allemagne*.

410 Ibid.

411 Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, La Pléiade, Œuvres, Philosophie, p. 396.

(éditions Spartacus), dit que les commentateurs se sont souvent contentés de citer cette phrase : « défenseurs avoués ou honteux de la société bourgeoise, dit-il, ils ont cru, ou feint de croire, que pour Bakounine détruire c'était construire. Bakounine devenait donc un démolisseur, un maniaque du crime et de l'incendie, alors que son œuvre est imprégnée d'esprit constructif et qu'il a toujours condamné un individualisme stérile et exalté la solidarité des travailleurs. »

Cette fameuse phrase de Bakounine, qui a servi à des générations d'ignorants à affubler le révolutionnaire russe d'une vocation de pan-destructeur, devient d'une banalité affligeante lorsqu'on prend la peine de la considérer dans son contexte hégélien. Elle n'est en effet, manifestement, qu'une imitation du style du maître, comme c'est le cas de toute la production de la gauche hégélienne.

On a du mal à imaginer aujourd'hui l'ampleur qu'a pu prendre dans les années 30 et 40 l'enthousiasme pour la philosophie de Hegel ; la mode intellectuelle a produit une foule de vulgarisateurs et d'imitateurs. Kieïevski, cité par Benoît Hepner, raconte qu' « il n'y a presque pas d'hommes qui ne raisonnent en termes philosophiques, pas un adolescent qui ne parle de Hegel, pas un livre, un article de revue qui ne se ressentent de l'influence de la pensée allemande ; les enfants de dix ans vous jettent à la tête l'objectivité concrète <sup>412</sup>. » Or, en 1842, lorsqu'il écrit *La réaction en Allemagne*, Bakounine est encore complètement imprégné de cette philosophie hégélienne. L'idée que la vie est une succession continue de destructions et de constructions est une des idées de base de la philosophie hégélienne, et seule l'ignorance peut expliquer que de nombreux auteurs aient réduit à cette petite phrase sur la passion destructrice, toute la pensée de Bakounine, phrase émise par surcroît à une époque où il n'était pas anarchiste !

Il faut reconnaître cependant que Bakounine est peut-être en partie responsable de la légende de pan-destructeur qui l'a suivi. Il résistait mal à l'envie de se payer la tête de certaines personnes. James Guillaume écrit que le révolutionnaire russe « racontait volontiers des historiettes, des souvenirs de jeunesse, des choses qu'il avait dites ou entendu dire. Il avait tout un répertoire d'anecdotes... <sup>413</sup> » Un jour, en Italie, une dame lui demanda : « Si la révolution éclatait, vous vous trouveriez probablement privé de tabac : que feriez-vous alors ? » Bakounine avait répondu : « Eh bien ! Madame, je fumerais la révolution. » On imagine aisément la brave dame se précipitant pour raconter l'histoire, en la grossissant. James Guillaume évoque encore une autre anecdote que Bakounine a racontée en riant (cette précision est nécessaire) : à la fin d'un dîner, en Allemagne, organisé par des démocrates bourgeois, il avait porté ce toast, accueilli par un tonnerre

---

<sup>412</sup> Benoît Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, éd. Marcel Rivière, p. 100.

<sup>413</sup> Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*, 10/18, p. 266.

d'applaudissements : « Je bois à la destruction de l'ordre public et au déchaînement des mauvaises passions. » Quand on sait ce que Bakounine pesait des radicaux allemands, ce toast ne peut avoir été motivé que par le désir malicieux de provocation envers ceux qu'il n'a jamais cessé de considérer autrement que comme des petits bourgeois timorés et velléitaires. On peut supporter que ce qui amusait Bakounine à l'évocation de cette anecdote, c'est le tonnerre d'applaudissements, qui ne s'explique que parce que ces braves gens avaient fait un repas bien arrosé...

Il peut d'ailleurs paraître surprenant que Hegel lui-même n'ait pas été qualifié de pan-destructeur par ceux-là mêmes qui en font le reproche à Bakounine. L'œuvre du philosophe allemand est en effet pleine de passages qui, retirés de leur contexte, pourraient accréditer cette idée. Sa philosophie de l'histoire n'est qu'un vaste panorama rempli de civilisations qui s'effondrent...

---

Hegel considère que les contradictions et les antinomies sont l'essence même de la rationalité, car c'est ainsi que se développe la raison. Ce sont les contradictions qui font progresser l'histoire : le propre de la raison est de se contredire. Mais si Bakounine affirme que les vérités de la science sont susceptibles d'être constamment remises en cause, qu'elles doivent être soumises au contrôle de la critique, il ne nie cependant pas que le but de la science est de tendre précisément à éliminer les contradictions. Si les vérités de la science ne sont pas des vérités absolues, elles n'ont pas la vocation de rester des vérités relatives. Le critère de la vérité est en effet la correspondance avec les faits :

« Qu'est-ce que la vérité ? C'est la juste appréciation des choses et des faits, de leur développement ou de la logique naturelle qui se manifeste en eux. C'est la conformité aussi sévère que possible du mouvement de la pensée avec celui du monde réel qui est l'unique objet de la pensée<sup>414</sup>. »

La pensée est un mouvement qui tente de saisir la vérité. La recherche de la vérité n'est qu'une tendance, et les erreurs elles-mêmes sont un moment de cette recherche. La base de toute épistémologie est que les erreurs, une fois connues, sont instructives.

Le parti-pris qui consiste à mettre l'accent sur les contradictions plutôt que sur leur élimination peut, en matière de sciences, conduire au relativisme et à l'annihilation de toute critique : puisque ce sont les contradictions qui font avancer la science, elles ne sont pas seulement inévitables mais souhaitables.

---

414 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres VIII, Champ libre, 215.

Le « négativisme » de Bakounine, c'est-à-dire l'accent qu'il met sur la suppression du terme positif, conservateur, par le terme négatif, dynamique, est peut-être une tentative de réponse à la philosophie hégélienne de l'identité, dont l'idée maîtresse est l'unité des contraires : sujet-objet, être-devenir, réalité-apparence. Inspirée de Platon, pour qui seules les idées sont réelles, la philosophie de l'identité de Hegel établit l'équation Idée = Réalité ; puis à partir de l'équation Idée = Raison, il pose, dans la préface de la Philosophie du droit, que la réalité est rationnelle : ce qui est rationnel est réel.

Herzen, l'ami de Bakounine, disait que la formule de Hegel – ce qui est réel est rationnel – légitimait tous les pouvoirs existants et conduisait à l'immobilisme. Si le développement de la raison suit celui du réel, en politique le fait accompli constitue le critère de ce qui est rationnel. Ainsi, l'État prussien deviendrait la réalisation de l'esprit absolu.

Mais il convient peut-être d'aborder la fameuse formule de Hegel d'un point de vue « hégélien », c'est-à-dire à partir des critères élaborés par le philosophe. On pourrait ainsi considérer l'hypothèse selon laquelle seule l'idée est réelle ; on aurait alors : le réel en tant qu'idée est rationnel, il est donc possible d'appréhender le réel d'un point de vue rationnel ; le réel est réductible en termes de raison, ce qui est un simple constat. Il n'est plus question, dès lors, de justifier le réel.

La gauche hégélienne retiendra surtout le premier terme de la proposition énoncée par Hegel : ce qui est rationnel est réel. Puisque ce qui est rationnel est réel, il est possible de rendre réel ce qui est conçu comme rationnel, c'est-à-dire abandonner l'attitude interprétative. C'est la fameuse thèse sur Feuerbach : les philosophes ont jusqu'ici interprété le monde ; il s'agit de le transformer. En 1869, Bakounine reprendra la formule de Hegel en la tournant à sa façon : « Tout ce qui est naturel est logique, et tout ce qui est logique est réalisé ou doit se réaliser dans le monde réel : dans la nature proprement dite, et dans son développement postérieur – dans l'histoire naturelle de l'humaine société <sup>415</sup>. »

Malgré le transfert des termes : naturel au lieu de réel ; logique au lieu de rationnel, la paraphrase de la formule hégélienne est claire. Dans la mesure où ce qui apparaît comme logique doit se réaliser, la compréhension de ce qui est logique permet de comprendre les développements ultérieurs de l'histoire et constitue un soutien théorique à l'action. La pensée du logique est un moment de sa réalisation. Car, ajoute Bakounine, « la question est de savoir ce qui est logique dans la nature aussi bien que dans l'histoire ». Là, reconnaît-il, commence la vraie difficulté, car « pour le savoir en perfection, il faudrait avoir la connaissance de toutes les causes, influences, actions et réactions qui déterminent la nature d'une chose et

---

415 Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Stock, p. 116.

d'un fait... » Aucune science ne peut prétendre réaliser cet objectif, même si elle doit y tendre.

Ainsi se trouvent énoncées les bases théoriques sur lesquelles Bakounine va fonder son action politique :

1. La nécessité de déterminer ce qui est logique, autrement dit la recherche théorique comme fondement de l'action ;
2. La multiplicité inévitable des causes qui produisent un fait impose de refuser d'aborder l'analyse de ce fait d'un point de vue exclusif : autrement dit l'affirmation de la pluridisciplinarité ;
3. Les hypothèses de ce que Bakounine appelle la science rationnelle, délivrée des fantômes de la métaphysique et de la religion, ne sont elles-mêmes que le résumé ou l'expression générale d'une quantité de faits démontrés par l'expérience ; elles n'ont cependant pas de caractère exclusif et doivent être retirées si elles sont démenties par l'expérience ; autrement dit la critique est un moment incontournable de toute attitude scientifique aussi bien que de toute action politique.

Après la publication de *La réaction en Allemagne*, Bakounine abandonne la philosophie. Il lui faudra encore une longue évolution avant de devenir l'anarchiste que l'on connaît : plus de vingt ans. Il n'a du socialisme qu'une connaissance livresque. Sa préoccupation essentielle est la question de la libération des Slaves de la domination autrichienne dans l'empire des Habsbourg. C'est à ce titre qu'il participe à la révolution de 1848 et ce n'est pas la moindre des ironies qu'il fasse des années de prison après son arrestation pour sa participation à l'insurrection de Dresde, une ville allemande.

Après son évasion de Sibérie, il participe activement à l'organisation du mouvement ouvrier en Italie et il est, de fait, l'allié de Marx contre Mazzini. Il passe ensuite par une très courte période pendant laquelle il pense pouvoir rallier les bourgeois radicaux à la lutte du prolétariat et participe en 1869 au congrès de la Ligue de la paix et de la liberté. C'est à cette occasion qu'il rédige *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme*, un texte assez brouillon, mais qui est une sorte de mise au point de ses idées. C'est après cela, et après son adhésion à l'AIT, qu'on peut le considérer comme anarchiste.

De 1842 à 1869, c'est donc une considérable évolution qu'a subie Bakounine. Deux remarques significatives peuvent être faites à ce sujet :

1. C'est à Marx que Bakounine écrit pour annoncer son ralliement définitif et exclusif à la cause prolétarienne, dans une lettre qui n'est certes pas dénuée d'arrière-pensées, mais dans laquelle il rend, avec une sincérité qui ne peut être mise en doute, hommage à Marx ;
2. Il fonde sa nouvelle orientation par une référence évidente à Hegel, dans des pages qui peuvent être considérées comme la conclusion de son article publié vingt-sept ans auparavant.

## Bakounine : Absolu ou révolution ?

### Bakounine, Absolu ou révolution ?

Toute l'œuvre de Bakounine est parcourue de critiques contre l'Église et la religion<sup>416</sup>. La première condition pour adhérer à ses sociétés secrètes était l'athéisme, qui figurait dans tous ses programmes<sup>417</sup>. Cela semble même presque obsessionnel chez lui. L'un de ses textes les plus connus et les plus publiés, *Dieu et l'État*, qui est en fait le fragment d'un livre – un des rares que Bakounine a publiés de son vivant – *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*<sup>418</sup>.

Bakounine n'a jamais pensé que la critique de la religion était achevée. Elle est au contraire un combat permanent, elle parcourt toute son œuvre. Le débat est encore particulièrement d'actualité lorsqu'on constate aujourd'hui la montée des fondamentalismes religieux, la résurgence massive des superstitions, des sectes et de l'occultisme, et qu'aux États-Unis la théorie de l'évolution de Darwin est remise en cause au profit du créationnisme. Deux siècles après les Lumières, que Bakounine a tout d'abord combattues dans sa jeunesse mais auxquelles il a ensuite largement adhéré, il semble que l'irrationnel soit devenu une norme.

Aujourd'hui même, certains anarchistes abandonnent la lutte contre la religion parce qu'elle est tellement imprégnée dans l'esprit des gens qu'ils estiment que ce serait suicidaire ! Dès lors, peut-on dire que la lutte contre la religion est une affaire dépassée ?

---

<sup>416</sup> Le chapitre qui suit est extrait de l'introduction d'un ouvrage inédit, « Absolu ou révolution. – Le mouvement de la philosophie vers la négation de Dieu. » (Le titre est évidemment un clin d'œil au livre d'Henri Arvon : *Absolu et révolution.*) (R.B.) 2 « Qualités requises pour entrer dans la famille internationale

<sup>417</sup> « Qualités requises pour entrer dans la famille internationale « a : Il faut qu'il soit athée, et qu'il revendique avec nous pour la terre et pour l'homme, tout ce que les religions ont transporté dans le ciel et attribué à leurs Dieux : la vérité, la liberté, la justice, la félicité, la bonté : Il faut qu'il reconnaisse que la morale, indépendante de toute théologie et de toute métaphysique divine, n'a d'autre source que la conscience collective des hommes. » (« Principes et organisation de la société internationale révolutionnaire. Organisation », 1866.)

<sup>418</sup> La photocopieuse n'existant pas à l'époque, Bakounine avait la manie de recopier ses textes pour les envoyer à ses différents correspondants. C'est ainsi qu'on peut avoir plusieurs versions d'un même texte. Inévitablement, en recopiant, il modifiait certains passages. Dieu et l'État – titre que Bakounine n'a pas choisi – est un de ces textes retrouvés par hasard. Une autre manie de Bakounine était de rarement finir ce qu'il commençait car il était toujours occupé par plusieurs choses à la fois. La réédition systématique de ce texte n'a pas de sens : c'est un peu comme si on publiait le Manifeste communiste de la page 25 à la page 51, en commençant la première phrase au milieu d'un argument dont on n'a pas le début et en finissant au milieu d'une phrase.

Le révolutionnaire russe avait compris que le progrès de la science ne suffirait pas en lui-même pour éradiquer la religion, parce que la science n'apporte pas de réponses à certaines questions que se pose l'homme. Sébastien Faure <sup>419</sup>, vingt ans après la mort de Bakounine, fait implicitement ce constat lorsqu'il déclare que les connaissances humaines ne sont pas suffisantes pour écarter de manière définitive la croyance en Dieu. Il ne suffit pas, dit-il, d'« éliminer l'hypothèse Dieu du champ des conjectures plausibles ou nécessaires par une explication claire et précise, par l'exposé d'un système positif de l'Univers, de ses origines, de ses développements successifs, de ses fins », car cette explication claire et précise n'existe pas : « Dans l'état actuel des connaissances humaines, si l'on s'en tient, comme il sied, à ce qui est démontré ou démontrable, vérifié ou vérifiable, cette explication manque, ce système positif de l'Univers fait défaut. » « Dans ce corps à corps où les deux thèses opposées s'empoignent et s'efforcent à se terrasser, les déistes reçoivent de rudes coups ; mais ils en portent aussi ; bien ou mal, ils se défendent et, l'issue de ce duel demeurant, aux yeux de la foule, incertaine, les croyants, même quand ils ont été mis en posture de vaincus, peuvent crier victoire. » Pourfendeur de Dieu, Sébastien Faure animait au début du XX<sup>e</sup> siècle des conférences qui attiraient parfois plusieurs milliers de personnes, en présence de contradicteurs, prêtres ou pasteurs, et qui pouvaient se terminer à deux ou trois heures du matin. On devine que les débats pouvaient faire rage. Constatant qu'il n'existe pas de système alternatif viable à la croyance en Dieu, il va tenter d'en démontrer l'inexistence en décortiquant la religion « réelle », le Dieu « réel », celui qui « se fait connaître » par le discours que la religion produit sur elle-même :

« Ce Dieu, vous le reconnaissez ; c'est celui qu'on enseigne, par le catéchisme, aux enfants ; c'est le Dieu vivant et personnel, celui à qui on élève des temples, vers qui monte la prière, en l'honneur de qui on accomplit des sacrifices et que prétendent représenter sur la terre tous les clergés, toutes les castes sacerdotales <sup>420</sup>. »

C'est le Dieu que les « chargés d'affaires ici-bas » nous décrivent avec un luxe de détails. Sébastien Faure entend donc passer ces détails « à la loupe ». Ainsi apprend-on que Dieu n'a pas pu créer le monde à partir de rien car cela est impossible. Dieu étant un pur esprit, une telle entité ne peut avoir créé l'univers. Dieu étant parfait, il ne peut pas avoir créé l'imparfait. Dieu est immuable : or s'il a créé l'univers, c'est qu'il n'est pas immuable. On ne peut discerner le motif qui a poussé Dieu à créer l'univers. La multiplicité des religions prouve qu'il n'y a pas de dieu. L'existence supposée d'un enfer prouve que Dieu n'est pas infiniment bon...

---

419 Sébastien Faure, *Les Douze preuves de l'inexistence de Dieu*, conférence publiée en 1914 aux éditions La Ruche.)

420 Sébastien Faure, *Les douze preuves de l'inexistence de Dieu*.

L'argumentaire de Sébastien Faure est faussé d'avance dans la mesure où il s'élabore à partir du discours religieux lui-même. Son approche, tout sympathique qu'elle soit, constitue une réelle régression intellectuelle par rapport la démarche critique de Bakounine. Faure, en effet, se limite à pointer du doigt les contradictions, réelles ou apparentes, du discours religieux que les théologiens n'auront aucun mal à balayer puisque la religion se fonde sur la foi et que la foi n'a pas besoin d'arguments rationnels sur lesquels s'appuyer.

La démarche de Sébastien Faure est à l'opposé de celle de Bakounine. Le révolutionnaire russe ne cherche pas à démontrer que Dieu n'existe pas, c'est là une perte de temps parce qu'on ne peut pas démontrer l'inexistence d'une chose qui n'existe pas. En revanche il cherche à mettre en relief les raisons pour lesquelles l'homme a besoin de croire : ces raisons peuvent être multiples : psychologiques ou sociales.

Bakounine avait pressenti que la science elle-même pouvait prendre l'aspect d'une religion dont les savants seraient les prêtres. Il avait compris que lorsqu'on chasse le religieux par la porte, il peut toujours revenir par la fenêtre et qu'il imprègne tous les aspects de la vie politique et sociale. Bakounine l'anarchiste, celui de l'âge mûr, de la dernière période, ne s'intéresse pas aux preuves de l'existence ou de l'inexistence de Dieu. En revanche, la genèse de la croyance en Dieu doit faire l'objet d'une étude rationnelle en faisant appel à l'histoire, à la sociologie, à la psychologie : une telle tâche revient à ceux dont « l'intelligence s'est élevée à la hauteur actuelle de la science », ceux pour qui l'unité du monde est un « fait acquis ». Cette unité du monde se fonde sur le rejet de la distinction entre esprit et matière, et plus précisément sur une conception de la matière qui n'exclut pas, mais qui au contraire intègre les manifestations de l'esprit. C'est dire que la tâche est ardue, puisque elle va à l'encontre de la « conscience universelle de l'humanité »<sup>421</sup>.

Mais avant d'en arriver là, une longue route attend le jeune Bakounine qui arrive à Berlin en 1840, épris d'absolu et de philosophie allemande. En effet, la genèse de l'athéisme de Bakounine fut un long processus semé d'étapes sur lesquelles il convient de s'arrêter. Car avant d'être le révolutionnaire que nous présente une image d'Épinal par ailleurs faussée, le jeune Bakounine était un fieffé conservateur imprégné de mysticisme romantique. Il a fallu un long chemin pour qu'il devienne l'anarchiste qu'on connaît – période qui, on l'ignore souvent, n'a couvert que les huit dernières années de sa vie.

Il est courant que les auteurs croyants attribuent aux athées dont ils examinent la pensée une foi inconsciente. Il leur semble impossible d'admettre qu'on puisse simplement ne pas croire en Dieu. Le non-croyant

---

421 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Appendice, Œuvres, Champ libre, VIII, p. 233.

est forcément un croyant qui ne veut pas se l'avouer, un croyant refoulé et, dès lors qu'il se pose des questions un tant soit peu élevées sur la destinée de l'Homme, on décèle alors une angoisse sur l'au-delà qui est attribuée à une interrogation sur Dieu. C'est le cas en particulier d'Henri Arvon qui écrit, dans son *Bakounine, absolu et révolution*, qu'il y a « une manière de rejeter Dieu qui dénote une difficulté tragique de ne pouvoir suivre son appel ». « Comment rester en état d'insubordination permanente à l'égard de Dieu, à moins de croire à son appel ? » ajoute-t-il. Il y aurait donc quelque chose de religieux chez le révolutionnaire russe <sup>422</sup>.

Il était rare, au XIX<sup>e</sup> siècle, qu'un enfant naisse dans une famille elle-même athée. On n'était donc pas athée parce que tel était l'environnement familial, on devenait athée, par choix, à la suite d'un parcours plus ou moins difficile dont on peut retracer les étapes. Mais l'auteur croyant qui cherche à tout prix à dépister la foi chez un autre auteur qui l'a abandonnée aura tendance à penser que « qui a cru croira », et à attribuer l'abandon de la foi à une cause malgré tout religieuse, ce qui ramène l'athéisme à une problématique religieuse. C'est un cercle vicieux.

Une partie importante de l'activité philosophique et politique de Bakounine se passe pendant une période où, apparemment, il n'a pas encore rejeté l'idée de Dieu. Ses textes de jeunesse – écrits en Russie – montrent clairement qu'il est croyant.

A partir de 1840, et surtout à partir du moment où il prend connaissance de l'œuvre de Feuerbach, il n'est plus possible de le considérer comme un croyant, même s'il ne se réclame pas encore explicitement de l'athéisme. Pendant la période d'activité politique qui se situe entre la publication de *La Réaction en Allemagne*, en 1842, et son arrestation en 1849, Dieu ne joue absolument aucun rôle. Feuerbach lui avait révélé que l'homme avait créé Dieu à son image. A considérer l'engouement de Bakounine pour ce philosophe – il lui a même consacré un livre, dont le manuscrit a été perdu – on imagine mal Bakounine parcourir les routes de l'Europe en 1848-1849 une torche dans une main pour brûler les châteaux et un crucifix dans l'autre pour sauver les âmes. Dieu n'est pas, comme chez Mazzini, le *Deus ex machina* de son activité politique.

Cela dit, Arvon a raison de souligner que, à un moment de sa vie, Bakounine a effectivement cru en Dieu, et il est parfaitement légitime d'analyser cette période pour tenter d'en tirer des conclusions. Nous ne tenterons pas, cependant, de jouer le même jeu qu'Arvon, mais inversé, qui consisterait à montrer que dans la foi de la jeunesse de Bakounine on perçoit déjà des germes de contestation de la foi et de la religion – exercice qu'il serait, au demeurant, parfaitement possible de faire.

L'athéisme militant apparaît chez Bakounine en 1864 ; c'est à cette date qu'il devient une condition explicite de son activité politique. C'est l'année

---

422 Henri Arvon, *Bakounine, absolu et révolution*, Le Cerf, 1972

où il écrit le « Catéchisme révolutionnaire »<sup>423</sup> qui est inclus dans le programme de la Fraternité internationale, et dont le premier point affirme la nécessité de l'» élimination absolue de l'influence divine dans les affaires humaines ».

« Sans entrer dans la question philosophique de l'Absolu et de Dieu, il est certain qu'aussitôt que l'homme pose en dehors de sa raison et de sa conscience le principe régulateur de ses actes, il se déclare par cela même incapable de bien et destitué de tout droit propre. De là, comme conséquence inévitable, une autorité supérieure, qui sous la forme d'Église, de Monarchie ou de Gouvernement autoritaire quelconque, substitue ses intérêts particuliers à l'intérêt de tous, l'arbitraire de son égoïsme et de sa cupidité aux lois éternelles de la justice, exploite en un mot tous les biens de la terre à son profit, et condamne les hommes sur cette terre à la misère et à l'Esclavage en les consolant par l'espoir d'une récompense dans le Ciel. »

Ce paragraphe résume parfaitement le principe moteur de Bakounine. En ne voulant pas « entrer dans la question philosophique de l'Absolu et de Dieu », il indique qu'il ne compte pas s'encombrer d'arguments théologiques. Son point de vue se fonde sur la primauté absolue du principe de raison : dès lors que le principe régulateur des actes d'un individu se trouve en dehors de lui, en dehors de sa raison et de sa conscience, cet individu ne s'appartient plus. C'est sur cette aliénation que se fonde la justification d'une autorité supérieure, que ce soit l'Église ou l'État. Ainsi comprend-on pourquoi Bakounine n'a jamais abandonné la critique de la religion : l'Église et l'État sont deux institutions qui fonctionnent selon la même logique. Bakounine considérera toujours que dans l'État il y a quelque chose de religieux ; de même, l'Église sera-t-elle toujours investie d'une fonction politique. Précisément, l'année 1864, date du « basculement » de Bakounine vers l'athéisme militant, coïncide avec deux faits : tout d'abord le révolutionnaire s'installe en Italie, où il restera plusieurs années et où il se heurtera au poids politique écrasant de l'Église ; ensuite, le pape Pie IX publie une encyclique, *Quanta Cura*, à laquelle s'adjoint un *Syllabus*, deux documents qui constituent une intrusion de l'Église dans le champ politique et qui donne le coup de départ d'une offensive réactionnaire sans précédent dans tout le monde catholique.

---

423 A ne pas confondre avec le « Catéchisme du révolutionnaire » de Netchaïev.

## V. – Débats et faux débats

### Contre le communisme

Les jeunes intellectuels allemands issus de l'hégélianisme étaient avant tout opposés au caractère despotique de la société dans laquelle ils vivaient. La censure prussienne rendait pratiquement impossible toute contestation ouverte du régime ; aussi prenait-elle d'autres formes : philosophique ou religieuse.

En 1850, Bakounine décrit parfaitement l'ambiance qui régnait au début des années quarante en Allemagne :

« À cette époque-là paraissait en Allemagne une multitude de brochures, revues, poésies politiques que je lisais avec avidité. C'est alors que j'entendis pour la première fois le mot communisme ; le docteur Stein <sup>424</sup> publia un livre intitulé *Les socialistes en France* qui produisit une impression presque aussi vive et unanime que *La vie de Jésus* du docteur David Strauss, ce qui me révéla un monde nouveau dans lequel je me précipitai avec toute l'avidité de l'affamé et de l'assoiffé (...) Je me mis à lire les œuvres des démocrates et des socialistes français et avalai tout ce que je pus trouver à Dresde. Ayant, peu de temps après, fait la connaissance du docteur Arnold Ruge qui publiait *Die Deutsche Jahrbücher*, revue qui se situait également à cette époque dans la phase de transition de la philosophie à la politique, j'écrivis pour lui un article intitulé *Die Parteien in Deutschland* <sup>425</sup> sous le pseudonyme de Jules Elysard ; dès les débuts ma main avait été si malheureuse et si lourde que, sitôt paru cet article, la revue fut interdite. Cela se passait en 1842 <sup>426</sup>. »

C'est donc par un livre que se révèle à toute la gauche hégélienne l'existence des principaux théoriciens du socialisme : Fourier, Louis Blanc, Considérant, Cabet, et surtout Proudhon, dont le livre *Qu'est-ce que la propriété ?* avait été comme un coup de tonnerre. Mais tandis que la gauche hégélienne découvre le communisme, dont Weitling était un éminent représentant en Allemagne, Proudhon commence à se démarquer des autres théoriciens français en faisant une critique féroce du communisme.

---

<sup>424</sup> Économiste et juriste allemand qui publia de nombreux ouvrages sur le socialisme et le communisme français.

<sup>425</sup> Il s'agit de *La réaction en Allemagne*.

<sup>426</sup> Bakounine, « Confession ».

Dans les années 1830-1840, les principaux thèmes de ce que sera plus tard le mouvement anarchiste<sup>427</sup> apparaissent comme une réaction aux thèses communistes qui commencent à se développer et qui prônent la prééminence absolue de la communauté par rapport à l'individu. Saint-Simon, Fourier, Cabet sont parmi les principaux idéologues de la grégarité auxquels les précurseurs de l'anarchisme commencent à s'attaquer, opposant l'idée que l'individu et la société se développent de conserve.

Deux contresens sont à éviter :

- Il ne faut pas, cependant, donner au mot « communisme » le sens qu'il a aujourd'hui, même si *une partie* des critiques développées par les premiers anarchistes reste encore pertinente.

- Les réactions « anarchistes » au communisme ne se font pas au nom de l'individualisme, position qu'on ne peut en aucun cas attribuer ni à Proudhon ni à Bakounine, ni à Kropotkine.

Le communisme, avant que Karl Marx ne s'approprie le terme pour en définir l'orthodoxie, est un courant pétri de bonnes intentions et de religiosité, qui verse dans l'utopie et s'en remet à l'État pour mettre en place les mesures qui sont censées améliorer la situation des classes laborieuses. Ce courant ne s'est pas encore dégagé des pratiques propres à l'ancien régime concernant la gestion de la pauvreté et des pauvres, et qui consistaient à parquer ceux-ci dans des enceintes hautement surveillées. La défense de la « communauté » par les communistes apparaît, aux premiers « anarchistes », comme une réadaptation du système concentrationnaire appliqué aux pauvres.

---

427 Le mot « anarchiste » inventé, un peu par provocation, par Proudhon qui avait étudié les langues anciennes et prenait ce terme au sens étymologique, a été contesté au sein même du mouvement dit « anarchiste ». Michel Bakounine se qualifiait de « socialiste révolutionnaire » ou de « collectiviste », et très accessoirement d'« anarchiste ». En 1906, des théoriciens en vue du mouvement anarchiste espagnol proposent de renoncer au vocable *anarquía*, que le public interprète mal. « Dans toute langue le sens donné au mot par l'usage est prépondérant, et créer une telle confusion, c'était créer l'anarchie au sens traditionnel du terme. Car dans l'ensemble, l'opinion publique ignorant la fantaisie de Proudhon ou refusant de s'y soumettre a conservé le sens négatif attribué au mot anarchie, et depuis 1840 les anarchistes se sont battu les flancs pour lui faire admettre ce qu'elle ne voulait pas. Et nous nous sommes placés ainsi, pour nous être obstinés à déformer le sens d'un mot contre la volonté générale, en dehors de l'esprit public. » (Gaston Leval, *l'État dans l'histoire*, p. 18.) Pierre Kropotkine écrit que le parti de Bakounine « évitait même de se donner le nom d'anarchiste. Le mot anarchie (c'est ainsi qu'il s'écrivait alors) semblait trop rattacher le parti aux proudhoniens dont l'Internationale combattait à ce moment les idées de réforme économique. » (*Paroles d'un révolté*.) Par commodité, cependant, nous continuerons à utiliser le mot « anarchisme » ou « anarchiste », mais nous l'utiliserons conjointement avec le terme « socialiste libertaire » ou « libertaire ».

Pourtant, l'anarchisme des débuts ne sera pas une simple réaction aux thèses communautaires préconisant l'individualisme absolu ; il sera au contraire une tentative de lier le développement de la communauté et celui de l'individu.

Le communisme auquel s'en prend Proudhon est une doctrine développée par des groupes qu'il qualifie de sectes et d'utopistes et qui préconisent la communauté des biens. Proudhon s'oppose catégoriquement à cette idée et s'en prend avec beaucoup de fermeté aux « utopies sociétaires » des sectes communistes qui se proposent « d'organiser le bonheur » et qui « dédaignent les faits et la critique ».

Dans une très large mesure, chez les premiers anarchistes, la critique de l'utopisme et celle du communisme se confondent.

Kropotkine décrit très bien ce que devait être ce communisme-là, dans un texte daté de 1903, « Communisme et anarchie » :

« Pour la plupart, quand on a parlé de communisme, on a pensé au communisme plus ou moins chrétien et monastique, et toujours autoritaire, qui fut prêché dans la première moitié de ce siècle et mis en pratique dans certaines communes. Celles-ci, prenant la famille pour modèle, cherchaient à constituer “la grande famille communiste”, à “réformer l'homme”, et imposaient dans ce but, en plus du travail en commun, la cohabitation serrée en famille, l'éloignement de la civilisation actuelle, l'isolement, l'intervention des “frères” et des “sœurs” dans toute la vie psychique de chacun des membres<sup>428</sup>. »

Pourtant, l'anarchisme des débuts ne sera pas une simple réaction, préconisant, contre les thèses communautaires, l'individualisme absolu ; il sera au contraire une tentative de lier le développement de la communauté et celui de l'individu.

Le communisme était représenté à la fois par les doctrines développées par des groupes que Proudhon qualifie de sectes et d'utopistes, et par l'idée de communauté des biens, à laquelle il s'oppose catégoriquement. C'est pourquoi l'assimilation des positions des communistes pré-marxistes avec celles communistes du XX<sup>e</sup> siècle doit être faite prudemment en évitant les anachronismes. Proudhon s'oppose avec beaucoup de fermeté aux « utopies sociétaires » foisonnant dans les sectes communistes qui se proposent « d'organiser le bonheur » sans tenir compte des faits. Marx lui-même se démarquait fermement des communistes de son temps, et lorsque Bakounine le comparait à Louis Blanc, cela le mettait en colère.

Parlant des communistes, Proudhon disait encore :

---

428 Kropotkine, *Communisme et anarchie*, Publications des « Temps nouveaux », N° 27, 1903, p. 3.

« Au lieu de chercher la justice dans le rapport des faits, ils la prennent dans leur sensibilité ; appelant justice tout ce qui leur paraît être amour du prochain, et confondant sans cesse les choses de la raison avec celles du sentiment. Pourquoi donc faire intervenir sans cesse, dans des questions d'économie, la fraternité, la charité, le dévouement et Dieu ? Ne serait-ce point que les utopistes trouvent plus aisé de discourir sur ces grands mots que d'étudier sérieusement les manifestations sociales <sup>429</sup> ? »

Le communisme auquel Proudhon s'est opposé présente néanmoins certains traits communs avec celui du XX<sup>e</sup> siècle et on ne peut s'empêcher d'être frappé par le caractère quelque peu prophétique de certaines de ses analyses : beaucoup de ses remarques pourraient être transposées aujourd'hui.

Proudhon reproche aux communistes (c'est-à-dire aux utopistes) leur fétichisme de l'État et de l'action gouvernementale, il leur reproche également de vouloir procéder « par décrets souverains mais inexécutables ». Pour Proudhon, le projet communiste se limite à vouloir créer un « grand monopole » d'État qui ressemble étrangement au capitalisme d'État dont Lénine fit plus tard la promotion.

Si, d'une part, Proudhon s'en prend au socialisme qui a « glissé jusqu'aux derniers confins de l'utopie communiste », il s'en prend également à tout courant qui entend faire de l'intervention de l'État dans l'économie par les subventions – qu'il désigne sous différents vocables, notamment « l'encouragement » – la solution du problème social :

« Quoi de plus social, de plus progressif en apparence, que l'encouragement au travail et à l'industrie ? Pas de démocrate qui n'en fasse l'un des plus beaux attributs du pouvoir ; pas d'utopiste qui ne le compte en première ligne parmi les moyens d'organiser le bonheur <sup>430</sup>. »

« Les communistes, en général, se font une illusion étrange : fanatiques du pouvoir, c'est de la force centrale, et (...) de la richesse collective, qu'ils prétendent faire résulter, par une espèce de retour, le bien-être du travailleur qui a créé cette richesse... »

Lorsque le Bisontin reproche aux « communistes » leur fétichisme de l'État et de l'action gouvernementale, leur tendance à vouloir procéder par

---

<sup>429</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*. Édition Garnier, 1850, t. I, p. 228. Nous nous permettons un petit anachronisme dans ce chapitre sur le communisme en nous cantonnant à l'argumentaire développé par Proudhon dans le *Système des contradictions économiques* écrit six ans après *Qu'est-ce que la propriété ?*

<sup>430</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Garnier, 1850, t. I, p. 202.

décrets souverains mais inexécutables, perce déjà la critique du communisme marxien. Pour Proudhon, le projet communiste se limite à vouloir créer un « grand monopole » d'État qui ressemble étrangement au capitalisme d'État dont Lénine fit plus tard la promotion.

Selon Proudhon, « le gouvernement est par sa nature si incapable de diriger le travail, que toute récompense décernée par lui est un véritable larcin fait à la caisse commune ». Le projet communiste se limite à vouloir créer un « grand monopole » d'État qui ressemble étrangement au capitalisme d'État dont Lénine faisait la promotion. Proudhon continue :

« Au moins, diront les partisans de l'initiative gouvernementale, vous reconnaîtrez que pour accomplir la révolution promise par le développement des antinomies [c'est-à-dire des contradictions], le pouvoir serait un auxiliaire puissant. Pourquoi donc vous opposer à une réforme qui, mettant le pouvoir aux mains du peuple, seconderait si bien vos vues ? La réforme sociale est le but ; la réforme politique est l'instrument : pourquoi, si vous voulez la fin, repoussez-vous le moyen ? »

« Sous la protection despotique de l'État » dit encore Proudhon, Louis Blanc « admet en principe l'inégalité des rangs et des salaires, en y ajoutant, pour compensation, le droit électoral. Des ouvriers qui votent leur règlement et qui nomment leurs chefs ne sont-ils pas libres ? Il pourra bien arriver que ces ouvriers votants n'admettent parmi eux ni commandement, ni différence de solde : alors comme rien n'aura été prévu pour donner satisfaction aux capacités industrielles, tout en maintenant l'égalité politique, la dissolution pénétrera dans l'atelier, et, à moins d'une intervention de la police, chacun retournera à ses affaires. » Il s'agit, dit Proudhon, de « faire du communisme au moyen des baïonnettes »<sup>431</sup>. Professant l'avènement de sociétés régies par une organisation égalitaire et autoritaire, le communisme aboutit à l'absolutisme : « Tout appartient à la communauté, personne n'ayant rien de propre, l'impression d'un livre non autorisé est impossible. D'ailleurs qu'aurait-on à dire ? Toute idée factieuse se trouve arrêtée dans sa source, et nous n'avons jamais de délits de presse ; c'est l'idéal de la police préventive. Ainsi le communisme est conduit par la logique à l'intolérance des idées<sup>432</sup>. » Il s'agit, dit Proudhon, de « faire du communisme au moyen des baïonnettes ».

Louis Blanc représente aux yeux de Proudhon le type même du communiste, chez qui « le pouvoir, par sa force d'initiative, tend à éteindre toute initiative individuelle, à proscrire le travail libre ». Après avoir sacrifié la concurrence à l'association, Louis Blanc est accusé de lui sacrifier la liberté. Le communisme est une de ces « utopies sociales, politiques et

---

431 *Ibid.*, I, 185.

432 *Ibid.*, I, 302.

religieuses qui dédaignent les faits et la critique»<sup>433</sup>, et qui sont « le plus grand obstacle qu'ait présentement à vaincre le progrès ». Son mode d'intervention est le décret.

« Les communistes espèrent en une révolution qui leur donne l'autorité et le trésor. »

« 1. Créer au pouvoir une grande force d'initiative, c'est-à-dire, en langage français, rendre l'arbitraire tout-puissant pour réaliser une utopie ;

« 2. Créer et commanditer aux frais de l'État des ateliers publics ;

« 3. Éteindre l'industrie privée sous la concurrence de l'industrie nationale.

« Et c'est tout <sup>434</sup>. »

Et Proudhon ajoute : « M. Blanc a-t-il abordé le problème de la valeur, qui implique à lui seul tous les autres ? Il ne s'en doute seulement pas. »

Le projet de Louis Blanc serait donc de constituer une commandite à l'échelon du pays. On pourrait croire, dit Proudhon, « que la commandite, par sa puissance expansive et par la facilité de mutation qu'elle présente, puisse se généraliser de manière à embrasser une nation entière, dans tous

ses rapports commerciaux et industriels . » Or, si un produit n'est fabriqué que par un « unique fabricant », « la valeur réelle de ce produit reste un mystère, soit dissimulation de la part du producteur, soit incurie ou incapacité à faire descendre le prix de revient à son extrême limite ». Ce que Proudhon appelle la « commandite », c'est en somme l'étatisation de la production : il anticipe ainsi sur un problème qui fournira l'occasion d'une nombreuse littérature après la révolution russe : la détermination de la valeur dans une économie étatisée.

Il ne faut pas comprendre la condamnation par Proudhon du principe de communauté comme une défense de la propriété. À ces deux principes, il oppose celui d'association. De même, la « réhabilitation » du principe de concurrence ne doit pas être interprétée comme la défense de la libre entreprise capitaliste. La concurrence est « le mode selon lequel se manifeste et s'exerce l'activité collective, l'expression de la spontanéité sociale, l'emblème de la démocratie et de l'égalité, l'instrument le plus énergique de la constitution de la valeur, le support de l'association ». Mais la concurrence ne doit pas être abandonnée à elle-même ni privée « de la direction d'un principe supérieur et efficace ».<sup>436</sup> La concurrence doit être encouragée en tant

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, I, 241.

<sup>434</sup> *Ibid.*, I, 227. En faisant abstraction de la formulation, ce sont là trois des principaux points du programme communiste exposés dans le *Manifeste communiste* de Marx et Engels.

<sup>435</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, I, p. 267.

<sup>436</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, I, 233.

que garantie des libertés individuelles et associatives. Il ne saurait donc être question de supprimer la concurrence, « il s'agit d'en trouver l'équilibre, je dirais volontiers la police »<sup>437</sup>. Libre entreprise et étatisme despotique sont également condamnables : Proudhon constate que, entre les deux, « le socialisme, en protestant avec raison contre cette concurrence anarchique, n'a rien proposé encore de satisfaisant pour sa réglementation ; et la preuve, c'est qu'on rencontre partout, dans les utopies qui ont vu le jour, la détermination ou socialisation de la valeur abandonnée à l'arbitraire, et toutes les réformes aboutir, tantôt à la corporation hiérarchique, tantôt au monopole de l'État, ou au despotisme de la communauté<sup>438</sup>. »

L'opposition de Proudhon à l'action gouvernementale ne doit pas non plus être interprétée comme une dérive vers le « sans État » du libéralisme, elle est la défense du *pouvoir social* des travailleurs. Il s'agit de remettre le pouvoir « à la place qui lui convient dans la société » – notons qu'il ne parle pas d'*absence* de pouvoir.

L'école du capitalisme est une référence lancinante dans les écrits de Lénine et Trotski pendant les premières années de la révolution russe. Le fondement théorique de cette idée est que le développement des forces productives sous le capitalisme crée les conditions qui rendent possible l'établissement du socialisme. En d'autres termes, le socialisme est l'aboutissement du développement capitaliste. De là, il n'y a qu'un pas pour déduire que le capitalisme le plus développé, le plus concentré – le capitalisme d'État – est *presque* du socialisme, qu'il suffit que le pouvoir d'État soit entre les mains de la classe ouvrière – entendre : entre les mains du parti qui s'autoproclame représentant de la classe ouvrière. C'est d'ailleurs ce que Lénine dit explicitement :

« ... je m'en réfère à la bourgeoisie : à quelle école irons-nous, si ce n'est la sienne ? Comment s'administrerait-elle ? Elle s'administrerait en tant que classe, du temps où elle avait le pouvoir ; mais ne nommait-elle pas de chefs ? Nous n'avons pas encore atteint leur niveau. Elle savait dominer en tant que classe et administrer par l'intermédiaire de n'importe qui, individuellement, pour son compte exclusif<sup>439</sup>. »

---

437 Carnet n° 10, p. 175. Dans le champ économique, Proudhon explique que la concurrence est contraire à « toutes les notions de l'équité et de la justice ; elle augmente les frais réels de la production en multipliant sans nécessité les capitaux engagés, provoque tour à tour la cherté des produits et leur avilissement, corrompt la conscience publique en mettant le jeu à la place du droit, entretient partout la terreur et la méfiance ». Dans le champ social, la concurrence « avec son instinct homicide, enlève le pain à toute une classe de travailleurs, et elle ne voit là qu'une amélioration, une économie ».

438 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, I, 233.

439 Lénine, *Discours prononcé à la séance de la fraction communiste du conseil*

Dans « Six thèses sur les tâches immédiates du pouvoir des soviets » (9 mai 1918), Lénine demande de « renforcer la discipline », justifie le salaire aux pièces et l'application des « nombreux éléments scientifiques et progressifs que contient le système Taylor »

Il faut cependant tenir compte du contexte de la société russe, très en retard sur le plan du développement industriel. Les bolcheviks entendaient introduire dans l'économie russe les normes du capitalisme occidental. Dans « Six thèses sur les tâches immédiates du pouvoir des soviets » (9 mai 1918), Lénine demande de « renforcer la discipline », justifie le salaire aux pièces et l'application des « nombreux éléments scientifiques et progressifs que contient le système Taylor ». Au même moment, les syndicalistes révolutionnaires et les anarcho-syndicalistes français luttèrent *contre* le système Taylor (Cf. *La vie ouvrière* numéros 108 et 109-110). Merrheim y fait une étude très critique, mais une étude qui n'est pas « réactionnaire », passéiste, comme le feraient des artisans qualifiés écrasés par des méthodes modernes de production (argument souvent employé par les marxistes pour « démontrer » que l'anarcho-syndicalisme est le passé et le marxisme l'avenir) : « Il faut, dit-il, que les travailleurs se pénètrent bien de cette idée que nous sommes arrivés à un stade de l'évolution industrielle qui nécessite des méthodes nouvelles de production et de travail. » Ce débat situe, mieux que tout développement idéologique, la distance qui sépare le bolchevisme, doctrine de l'intelligentsia radicalisée dans les pays sous-industrialisés, de l'anarcho-syndicalisme.

À ceux qui, au nom de la science, réclament « pour préliminaire à la réforme sociale, la réforme économique », Proudhon déclare :

« Si vous possédez la science économique, si vous avez la clef de ses contradictions, si vous êtes en mesure d'organiser le travail, si vous avez étudié les lois de l'échange, vous n'avez pas besoin des capitaux de la nation ni de la force publique. Vous êtes, dès aujourd'hui, plus puissants que l'argent, plus forts que le pouvoir. Car, puisque les travailleurs sont avec vous, vous êtes par cela seul maîtres de la production ; vous tenez enchaînés le commerce, l'industrie et l'agriculture ; vous disposez de tout le capital social ; vous êtes les arbitres de l'impôt ; vous bloquez le pouvoir, et vous foulez aux pieds le monopole. Quelle autre initiative, quelle autorité plus grande réclamez-vous ? Qui vous empêche d'appliquer vos théories<sup>440</sup> ? »

L'opposition de Proudhon à l'action gouvernementale n'est donc pas une défense du « zéro-État » des libéraux, elle est la défense du pouvoir

---

central des syndicats de Russie, 15 mars 1920, Œuvres complètes, Éditions de Moscou, tome 36, p. 535.

440 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, p. 338.

social des travailleurs. Il s'agit de remettre le pouvoir « à la place qui lui convient dans la société ». La citation suivante, un peu longue, constitue à l'état embryonnaire un véritable manifeste anarchiste ; elle est également un résumé des critiques anarchistes du communisme (contemporain, celui-là). Elle constitue également le fondement de ce qui sera plus tard le socialisme révolutionnaire bakouninien <sup>441</sup>.

« Pour combattre et réduire le pouvoir, pour le mettre à la place qui lui convient dans la société, il ne sert à rien de changer les dépositaires du pouvoir, ni d'apporter quelque variante dans ses manœuvres : il faut trouver une combinaison agricole et industrielle au moyen de laquelle le pouvoir, aujourd'hui dominateur de la société, en devienne l'esclave. Avez-vous le secret de cette combinaison ? Mais que dis-je ? Voilà précisément à quoi vous ne consentez pas. Comme vous ne pouvez concevoir la société sans hiérarchie, vous vous êtes faits les apôtres de l'autorité ; adorateurs du pouvoir, vous ne songez qu'à fortifier le pouvoir et à museler la liberté ; votre maxime favorite est qu'il faut procurer le bien du peuple malgré le peuple ; au lieu de procéder à la réforme sociale par l'extermination du pouvoir et de la politique, c'est une reconstitution du pouvoir et de la politique qu'il vous faut.

« Alors, par une série de contradictions qui prouvent votre bonne foi, mais dont les vrais amis du pouvoir, les aristocrates et les monarchistes, vos compétiteurs, connaissent bien l'illusion, vous nous promettez, de par le pouvoir, l'économie dans les dépenses, la répartition équitable de l'impôt, la protection au travail, la gratuité de l'enseignement, le suffrage universel, et toutes les utopies antipathiques à l'autorité et à la propriété. Aussi le pouvoir, en vos mains, n'a jamais fait que périliter : et c'est pour cela que vous n'avez jamais pu le retenir, c'est pour cela qu'au 18 Brumaire il a suffi de quatre hommes pour vous l'enlever, et qu'aujourd'hui la bourgeoisie, qui aime comme vous le pouvoir, et qui veut un pouvoir fort, ne vous le rendra pas.

« Ainsi 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. Nulle réforme politique ne peut résoudre cette contradiction, puisque, de l'aveu des politiques eux-mêmes, une pareille réforme n'aboutirait qu'à donner plus d'énergie et d'extension au pouvoir, et qu'à moins de renverser la hiérarchie et de dissoudre la société, le pouvoir ne saurait toucher aux prérogatives du monopole. Le problème consiste donc, pour les classes travailleuses, non à conquérir, mais à vaincre tout à la fois le pouvoir

---

<sup>441</sup> Bakounine s'est rarement déclaré anarchiste. La plupart du temps il se définissait comme « socialiste révolutionnaire » ou « collectiviste ».

et le monopole, ce qui veut dire à faire surgir des entrailles du peuple, des profondeurs du travail, une autorité plus grande, un fait plus puissant, qui enveloppe le capital et l'État, et qui les subjugue. Toute proposition de réforme qui ne satisfait point à cette condition n'est qu'un fléau de plus, une verge en sentinelle, *Virgam Vigilantem*, disait un prophète, qui menace le prolétariat<sup>442</sup>. »

Le *Système des contradictions*, dont est extrait l'argumentaire de Proudhon sur le communisme, fut écrit en 1846, à une époque où rien ne laissait présager les débats entre marxistes et anarchistes sur le communisme d'État. Pourtant, cet argumentaire contient l'essentiel des thèmes de ce débat. Le livre de Proudhon soulève également l'essentiel des problèmes qui seront abordés lors des tentatives de constitution d'une économie socialiste dans la future Union soviétique.

## Proudhon et la religion

Les premiers communistes versaient dans une certaine forme de religiosité que Proudhon et Marx ont fermement critiquée. Les deux hommes ont l'un et l'autre développé une critique de la religion comme condition initiale de la constitution du mouvement socialiste – le mot étant ici pris dans son acception la plus large – mais ont adopté des voies différentes.

Marx a fait ses premières armes dans la critique de la religion, qu'il a ensuite considérée comme acquise une fois pour toutes. La position de Proudhon, comme on peut s'y attendre, est plus complexe et, pour tout dire plus ambiguë. Il convient tout d'abord de distinguer la religion et l'Église. Les critiques de Proudhon s'en prennent plus à l'Église qu'à la religion : « Pour restaurer la religion, messieurs, il faut condamner l'Église », dit-il dans *Qu'est-ce que la propriété ?* On trouvera donc dans ses écrits des satires féroces de l'Église et un anticléricalisme virulent. Les Jésuites sont particulièrement visés.

Comme beaucoup d'hommes de l'époque, il pensait que l'Église avait fait son temps et que le christianisme était condamné. La religion est une forme primitive de la pensée humaine, le premier pas vers la pensée scientifique, point de vue qui est identique à celui de Bakounine. « Il faut que le catholicisme s'y résigne : l'œuvre suprême de la Révolution, au XIX<sup>e</sup> siècle, est de l'abroger », écrit Proudhon dans *Idée générale de la révolution*. « Le christianisme n'a pas vingt-cinq ans à vivre. Il ne se passera pas un demi-siècle peut-être avant que le prêtre ne soit poursuivi, pour l'exercice de son ministère, comme escroc », affirme-t-il de manière quelque peu optimiste<sup>443</sup>.

---

442 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, 1850, p. 339

443 Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Édition du groupe Fresnes-Antony, p. 209.

La période – la fin de la Restauration et le début du second Empire – est aussi celle du triomphe de la réaction catholique. Mais cela ne l'empêche pas d'écrire des pages à la gloire de l'œuvre historique accomplie par l'Église. Aujourd'hui guère plus qu'une « sœur de charité vieillie et maussade <sup>444</sup> », elle a été grande dans le passé, dit-il.

Proudhon s'attache en fait à montrer la fonction sociale de la religion, son rôle de régulateur des mœurs. Cette fonction et ce rôle sont inscrits dans l'histoire millénaire et ne sauraient être abolis par décret : « On ne détruit pas une religion, une Église, un sacerdoce par des persécutions et des diatribes », précise-t-il <sup>445</sup>. Ainsi est-il favorable à ce que l'État verse un salaire aux prêtres : en 1848, dans son programme électoral, il proclame : « Tant que la religion aura vie dans le peuple, je veux qu'elle soit respectée extérieurement et politiquement ». Dix ans plus tard, il écrit dans *De la Justice* : « Je dis que la religion ayant été pendant neuf mille ans le principe, la forme et la sanction de la justice, elle a bien mérité de l'humanité ; à moins d'une scission obstinée de votre part, la Révolution ne refusera pas à cette vieille Église une pension alimentaire <sup>446</sup>. »

Les révolutionnaires de 1793 tentèrent d'abolir le catholicisme « par la proscription et la guillotine » : cela ne servit qu'à épurer le clergé et à donner à l'Église plus de force. « Grâce aux licences de ses adversaires, l'Église se saisit du drapeau de la morale, que personne, depuis lors, ni la démocratie ni la philosophie, ni les saint-simoniens et phalanstériens, n'a pu lui ravir » <sup>447</sup>.

À la fin de sa vie, Proudhon sembla se rapprocher des positions conservatrices, ce que Bakounine avait parfaitement perçu et condamné. Il s'oppose à Mazzini pour soutenir la papauté et prend position contre l'unité italienne. Il se déclare « catholique par position ». Il remarque, fort justement, que la religion est un fait et qu'elle tient encore une grande place dans les mentalités du peuple. Aussi, faute d'opérer une transformation fondamentale de ces mentalités, lorsqu'une religion s'effondre « il se forme aussitôt des superstitions et des sectes mystiques de toute sorte », qui sont un véritable fléau social. C'est un constat qui est encore très actuel. En France, la religion catholique reste « le fondement de la morale, la forteresse des consciences » <sup>448</sup>.

---

444 Lettre à Edmond, 18 octobre 1852, T. 5, p. 66.

445 Proudhon, *La fédération et l'unité en Italie*, E. Dentu, Libraire-éditeur, p. 102.

446 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 12<sup>e</sup> étude, De la sanction morale, Garnier frères, 1858, p. 604. L'auteur s'adresse au cardinal Mathieu.

447 Proudhon, *La fédération et l'unité en Italie*, E. Dentu, Libraire-éditeur, p. 102.

448 *Ibid.*, p. 51.

christianisme n'en avait plus que pour cinquante ans avant que les prêtres ne soient arrêtés pour escroquerie...

Proudhon se plaint de la dissolution des mœurs (déjà...) : « Mais 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. » Notre ordre social « est une parfaite dissolution », ajoute-t-il <sup>449</sup>.

La religion n'est jamais loin dans l'œuvre de Proudhon. D'une part, elle est toujours présente dans sa fonction historique et sociale, et à ce titre elle constitue toujours dans son projet politique un élément qu'il n'est pas possible d'évacuer ; on ne peut pas ne pas en tenir compte. D'autre part, la croyance en Dieu est constamment présente comme hypothèse, comme question :

« Dans l'ignorance où je suis de tout ce qui regarde Dieu, le monde, l'âme, la destinée ; forcé de procéder comme le matérialiste, c'est-à-dire par l'observation et l'expérience, et de conclure dans le langage du croyant, parce qu'il n'en existe pas d'autre ; ne sachant pas si mes formules, malgré moi théologiques, doivent être prises au propre ou au figuré ; dans cette perpétuelle contemplation de Dieu, de l'homme et des choses, obligé de subir la synonymie de tous les termes qu'embrassent les trois catégories de la pensée, de la parole et de l'action, mais ne voulant rien affirmer d'un côté plus que de l'autre : la rigueur de la dialectique exigeait que je supposasse, rien de plus, rien de moins, cette inconnue qu'on appelle Dieu. Nous sommes pleins de la divinité, *Jovis Omnia Plena* ; nos monuments, nos traditions, nos lois, nos idées, nos langues et nos sciences, tout est infecté de cette indélébile superstition hors de laquelle il ne nous est pas donné de parler ni d'agir, et sans laquelle nous ne pensons seulement pas . . . »

Son adhésion à la franc-maçonnerie, en 1847, orienta sans doute ses positions <sup>451</sup> premières, mais il évolua dans un sens déiste que Bakounine

---

449 Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Éditions Tops/Trinquier, p. 57.

450 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Garnier, p. 27-28.

451 Il adhère à la loge bisontine « Sincérité, Parfaite Union et Constante Amitié ». De son propre aveu, il y adhère mollement et y fait figure d'hérétique. Il ne montera jamais en grade. Exilé en Belgique, il est invité à la loge de Namur mais s'excuse de n'en être toujours qu'au grade d'apprenti et se fait expliquer le rituel parce qu'il ne se souvient plus comment se comporter. Naturellement, les anarchistes francs-maçons qui veulent magnifier la qualité de franc maçon de Proudhon glissent sur ces détails. De même qu'ils omettent de dire que Bakounine, lui aussi franc-maçon, avait fini par traiter la franc-maçonnerie de « vieille intrigante radoteuse ».

avait bien perçu. Mieux, il en témoigne, puisque le révolutionnaire russe, passant à Paris peu de temps avant la mort de Proudhon, avait rendu visite à ce dernier, avec qui il s'est longuement entretenu. En évoquant les « œuvres dernières de Proudhon », Bakounine introduit par conséquent une distinction : à partir d'un certain moment Proudhon cesse d'être une référence. En d'autres termes, à la fin de sa vie, Proudhon s'est mis à « dérapé ». Cette hypothèse est confirmée dans une lettre de Bakounine au journal *La Liberté* de Bruxelles, du 12 janvier 1870 :

« Proudhon, pour avoir voulu seulement conserver la famille juridique, a été forcé par une logique plus puissante que ses instincts de paysan révolutionnaire, à reconstituer et à réhabiliter la propriété héréditaire, et avec elle, pour la contrebalancer, l'État... S'il avait vécu plus longtemps, poussé par la même logique, il aurait reconstruit le bon Dieu, auquel il avait toujours conservé une petite place dans sa notion sentimentale et mystique de l'Idéal... Il aurait dû le faire... et il se préparait à le faire ; il me l'a dit lui-même, de sa manière demi sérieuse demi ironique, deux fois avant sa mort ; cela lui répugnait évidemment, mais cela l'entraînait en même temps <sup>452</sup> . »

Bakounine confirme donc que Proudhon avait évolué vers des positions qui l'éloignaient de celles qu'il avait défendues au début. L'hypothèse de Bakounine est confirmée par Pierre Hauptmann dans *Proudhon, Marx et la pensée allemande*. L'auteur montre à quel point Proudhon, selon ses propres termes, ne peut échapper à l'« obsession du surnaturel » et combien l'idée de Dieu le travaille « prodigieusement », le « tourmente » et le « harcèle ». Avec les années, dit Hauptmann,

« ...sa “faculté religieuse”, pour employer sa propre expression, devint de plus en plus exigeante (...) Dans ses notes de la *Pornocratie*, il constate que “la raison pure et philosophique ne suffit plus, pas même aux raisonneurs et aux philosophes”. Il dit chercher “quelque chose de mystique” (...), quelque chose qui puisse remplacer “ce sentiment profond de morale intérieure qu'on appelait sentiment religieux” <sup>453</sup> . »

Hauptmann cite abondamment les passages où Proudhon manifeste son désir de « revenir aux sources, chercher le divin, nous retremper dans une vénération qui nous soit en même temps un bonheur. »

« Sans doute, ce “quelque chose”, il ne le demandait pas à l'Église, ni à la foi catholique, depuis longtemps répudiée. Il l'attendait de réalités purement humaines : du mariage d'abord, “institution sacrée”, “sacrement”, “pacte” de dévouement, “absolu” ;

---

452 Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV, 3.

453 Hauptmann, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, op. cit.

de la famille ensuite, en laquelle il voyait parfois la seule institution capable de “nous pénétrer d’amour, de respect, de recueillement” ; et enfin de la morale, dont il voulait faire “quelque chose comme un culte”. Mais qui ne pressent que sa quête était d’un autre ordre <sup>454</sup> ? »

Cette dernière remarque émane sans doute moins de l’historien Haubtmann que de l’ancien recteur de l’Institut catholique de Paris. Elle va néanmoins dans le sens de l’analyse de Bakounine. Il est exact que Proudhon parsème trop souvent ses écrits de remarques sur l’existence de Dieu pour que cela ne finisse pas par inciter le lecteur à s’interroger – ce que Bakounine, on le verra, a parfaitement vu.

On peut également voir la question autrement. Proudhon sait que l’humanité crée en permanence une Idée, avec ses codes, qui imprègne toute son existence. Au moment où il écrit, il constate que cette Idée est de nature religieuse. Cela fait même des milliers d’années que ça dure, dit-il. On ne s’en débarrassera pas du jour au lendemain. Seule une autre Idée puisant sa force dans l’humanité elle-même pourra la remplacer. L’effondrement du principe religieux sans aucune Idée alternative créerait un vide qui serait rempli par autre chose. Il semble que Proudhon ait conscience qu’en son temps, il n’existait pas encore de principe supérieur – qu’on pourrait appeler athéisme, que Bakounine appellera socialisme – capable de le remplacer.

Aux yeux de Proudhon, l’affirmation de Marx selon laquelle l’humanité ne se pose que des problèmes qu’elle peut résoudre serait terriblement réductrice. Proudhon estime au contraire que nous pensons plus loin qu’il ne nous est donné d’atteindre, et c’est ce qui fait la grandeur de l’humanité.

## Proudhon et Marx

1846 est une date charnière dans le « débat » qui oppose Proudhon et Marx. Jusqu’alors, le second ne tarissait pas d’éloges envers le premier. Marx n’avait cessé de louer les « travaux si pénétrants de Proudhon » et l’avait qualifié d’« écrivain socialiste le plus logique et le plus pénétrant ». Engels n’en était pas de reste, pour qui l’ouvrage de Proudhon *Qu’est-ce que la propriété ?* était « de la part des communistes, l’ouvrage philosophique en langue française ». On voit que les éloges pleuvaient.

En janvier 1845 paraît *la Sainte Famille*, signé conjointement par Marx et Engels. Proudhon y représente alors « le prolétariat parvenu à la conscience de soi-même ». Il « soumet la base de l’économie politique, la propriété privée, à un examen critique : c’est le premier examen résolu, impitoyable et scientifique à la fois. Voilà le grand progrès scientifique qu’il a réalisé, un progrès qui révolutionne l’économie politique et rend possible, pour la première fois, une véritable science de l’économie politique » <sup>455</sup>. Proudhon a montré que « ce n’est pas telle ou telle espèce de propriété

---

454 Haubtmann, *op. cit.*

455 Marx, *La Sainte Famille* Pléiade, Philosophie, p. 454.

privée – comme le prétendent les autres économistes – mais la propriété en tant que telle, dans son universalité, qui fausse les rapports économiques. Il a fait tout ce que la critique de l'économie politique pouvait faire en restant dans la perspective de l'économie politique ».

Selon Georges Gurvitch, Marx attribue à Proudhon « un rôle identique à celui que joua Sieyès dans la préparation de la Révolution française. D'après lui, ce que Sieyès a dit du tiers état, Proudhon l'a exprimé pour le prolétariat : "Qu'est-ce que le prolétariat ? Rien. Que veut-il devenir ? Tout". Marx a-t-il raison ? Disons-le sans ambages : oui, et plus encore qu'il ne le pensait <sup>456</sup>. »

On ne peut être plus clair : c'est Proudhon qui pose les bases scientifiques d'une analyse critique du capitalisme. Venant de Marx, le constat doit être mesuré à sa juste valeur. D'ailleurs, ce n'est pas Marx qui est l'inventeur du terme « socialisme scientifique » mais Proudhon, dans *Qu'est-ce que la propriété ?* C'est lui qui, le premier, a fait l'opposition entre socialisme scientifique et socialisme utopique. Le *Système des contradictions économiques*, s'efforçant précisément de dissocier la « connaissance de la réalité » de « l'aspiration vers l'avenir », est parcouru de critiques violentes contre les conceptions utopiques en matière sociale.

Les louanges de Marx et d'Engels envers Proudhon cessent brusquement en 1846 après la publication du *Système des contradictions économiques*. Rien ne va plus.

On avait déjà vu poindre, dans la *Sainte Famille*, une réserve critique quant à la démarche de Proudhon, qui, selon Marx, reste sur le terrain de l'économie politique. Il faut entendre ce terme d'« économie politique », dans le langage de l'époque, comme théorie économique de la bourgeoisie. La « première critique de toute science, dit en effet Marx, est encore forcément entachée des présupposés de la science qu'elle combat ». C'est en ce sens que l'ouvrage de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, est « la critique de l'économie politique dans la perspective de l'économie politique. » <sup>457</sup> C'est pourquoi ce livre est « dépassé scientifiquement par la critique de l'économie politique, y compris de l'économie politique telle qu'elle apparaît dans la conception de Proudhon ». Proudhon est donc ramené au rang de précurseur, celui qui a posé les premiers jalons d'un travail de critique qui « n'est devenu possible que grâce à Proudhon lui-même, tout comme la critique de Proudhon a eu pour antécédents la critique du système mercantiliste par les physiocrates, celle des physiocrates par Adam Smith, celle d'Adam Smith par Ricardo, ainsi que les travaux de Fourier et Saint-Simon » <sup>458</sup>. Dernier maillon d'une chaîne d'auteurs illustres (Adam Smith, Ricardo !), Proudhon est celui qui a porté le dernier

---

456 « Proudhon et Marx », in : *L'actualité de Proudhon*, colloque de novembre 1965, éditions de l'institut de sociologie, université libre de Bruxelles.

457 Marx, *La Sainte Famille*, Pléiade Philosophie, p. 453.

458 *Ibid.*, p. 454.

coup à la propriété ; grâce à lui, un véritable travail de critique va pouvoir être fait sur des bases solides dépassant le cadre conceptuel classique de l'économie politique, et on devine évidemment que c'est Marx qui se propose de réaliser cette tâche.

Précisément, Marx avait annoncé, en 1846, à propos d'un projet d'ouvrage d'économie, que « le premier volume, revu et corrigé, sera prêt pour l'impression fin novembre ». La publication du *Système des contradictions économiques*, dans lequel Proudhon invente, on le verra, une méthode d'approche révolutionnaire de l'économie politique, allait tout bouleverser. Ainsi a-t-on peut-être une explication de la fureur de Marx découvrant que Proudhon ne joue pas sagement le rôle de précurseur auquel on voulait le cantonner après la publication de *Qu'est-ce que la propriété ?*

Il y aura cependant d'autres raisons qui alimenteront l'acrimonie de Marx envers Proudhon. Les communistes allemands, exilés à Paris ou non, avaient tenté, en plusieurs occasions, de se rapprocher de leurs homologues français, lesquels montraient un manque d'enthousiasme évident. Leroux, Cabet, Considérant, Lamennais, Louis Blanc refusèrent ou étaient occupés à autre chose lorsque Marx leur proposa en 1843 de participer aux *Annales franco-allemandes*. Dans le même esprit, Marx écrit à Proudhon, le 5 mai 1846 pour lui proposer de créer une sorte de bureau international d'information destiné à « s'occuper et de la discussion de questions scientifiques et de la surveillance à exercer sur les écrits populaires ».

« Le but principal de notre correspondance sera pourtant celui de mettre les socialistes allemands en rapport avec les socialistes français et anglais, de tenir les étrangers au courant des mouvements socialistes qui seront opérés en Allemagne et d'informer les Allemands en Allemagne des progrès du socialisme en France et en Angleterre. De cette manière, des différences d'opinion pourront se faire jour ; on arrivera à un échange d'idées et à une critique impartiale <sup>459</sup>. »

Marx ajoute : « Et au moment de l'action, il est certainement d'un grand intérêt pour chacun d'être instruit de l'état des affaires à l'étranger aussi bien que chez lui ».

Il y a beaucoup de non-dit dans cette correspondance. Marx est à ce moment-là engagé dans un combat dont l'enjeu est son hégémonie politique sur le mouvement communiste allemand. Il avait constitué, au sein de la Ligue des Justes une véritable fraction avec quelques fidèles <sup>460</sup> et était engagé dans une procédure d'exclusion de deux membres historiques du

---

459 Lettre de Marx à Proudhon, 5 mai 1846.

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1846/05/kmfe18460505.htm>

460 F. Engels ; Edgar von Westphalen, son beau-frère ; Wilhem Wolff, auquel il dédiera plus tard *Le Capital* ; Joseph Weydemeyer ; Heinrich Bürgers.

groupe, Hermann Kriege et Wilhem Weitling. Ce dernier, un ouvrier autodidacte, est le rédacteur en 1838 du premier véritable manifeste communiste, *L'Humanité telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être*. Au moment du courrier que Marx adresse à Proudhon, la Ligue des Justes est en profonde crise, divisée entre la fraction qui soutient Weitling mais qui est en voie de disparition, et celle qui soutient Karl Grün<sup>461</sup>.

Grün est un sérieux concurrent pour Marx : les deux hommes, issus de milieux sociaux à peu près identiques, ont aussi un parcours intellectuel identique. Grün s'appuyait sur Proudhon et sur Feuerbach pour assurer son autorité sur la Ligue. S'il gagnait la bataille à Paris, il pouvait finir par l'emporter sur le reste de l'organisation. Il fallait donc l'isoler de Proudhon. Ainsi, la lettre que Marx adressa à Proudhon peut-elle s'interpréter ainsi :

◆ La proposition de correspondance, figurant dans le corps de la lettre, n'est pas ce qui est vraiment important aux yeux de son auteur. Si Marx avait voulu mettre en place une collaboration franco-allemande, il aurait pu s'adresser à des hommes plus qualifiés, présentant plus d'affinités avec lui, tels les communistes français Jules Gay, Théodore Dézamy, Jean-Jacques Pillot.

◆ Le point important est ce qui est contenu dans le *post scriptum* : dévaluer Karl Grün. Car malheureusement, fidèle à lui-même, Marx ne put s'empêcher de verser du fiel, ce qui fit vigoureusement réagir Proudhon :

« Je vous dénonce ici M. Grün à Paris. Cet homme n'est qu'un chevalier d'industrie littéraire, un espèce de charlatan, qui voudrait faire le commerce d'idées modernes. Il tâche de cacher son ignorance sous des phrases pompeuses et arrogantes, mais il n'est parvenu qu'à se rendre ridicule par son galimathias (*sic*). De plus cet homme est dangereux. Il abuse de la connaissance qu'il a établie avec des auteurs de renom grâce à son impertinence, pour s'en faire un piédestal et les compromettre ainsi vis-à-vis du public allemand. Dans son livre sur les socialistes français, il ose s'appeler le professeur (Privatdocent, dignité académique en Allemagne) de Proudhon, et prétend lui avoir dévoilé les axiomes importants de la science allemande, et blague sur ses écrits. Gardez-vous donc de ce parasite. Peut-être vous parlerai-je plus tard de cet individu. »

Marx en rajoute une louche en disant que Grün se moque des écrits de Proudhon.

---

<sup>461</sup> Grün et Marx faisaient, à l'époque, assaut de zèle auprès de Proudhon pour l'initier à la philosophie de Hegel. Karl Grün était un publiciste allemand qui joua un rôle dans l'opposition radicale avant la révolution de 1848. Il est à Paris en 1844 et entretient des contacts avec les socialistes et les communistes français, ainsi qu'avec Proudhon. Il est élu au Parlement de Francfort en 1848 et, après la défaite de la révolution, il se retire de la politique.

Ce *post scriptum* contre Karl Grün fit vigoureusement réagir Proudhon. Sa réponse ne se fit pas attendre : le 17 mai, il écrivit à Marx qu'il était d'accord sur le principe mais qu'il ne s'engageait cependant pas à écrire, « ni beaucoup, ni souvent ». Quant à ce que Proudhon désignait comme les « impertinences » de Grün, montrant que les propos que ce dernier pouvaient tenir sur lui ne le troublaient pas outre mesure, il se contenta de rappeler que c'est grâce à Grün qu'il prit connaissance des écrits de Marx et d'Engels.

« ...je dois à M. G[rün], ainsi qu'à son ami Ewerbeck, la connaissance que j'ai de vos écrits, mon cher monsieur Marx, de ceux d'Engels, et de l'ouvrage si important de Feuerbach ; et c'est à leur sollicitation que je dois insérer (ce que j'eusse fait de moi-même, au reste) dans mon prochain ouvrage, une mention des ouvrages de MM Marx, Engels, Feuerbach, etc. »

Là, on a en quelque sorte la réponse du berger à la bergère. Marx avait tenté de jouer sur la vanité de Proudhon ; c'est ce dernier maintenant qui joue sur celle de Marx, en lui annonçant qu'il se réserve de le citer dans l'ouvrage qu'il a en chantier. L'ouvrage en question, c'est le *Système des contradictions économiques*.

La réponse de Proudhon est surtout une belle leçon de modestie et de décence infligée à Marx. « Pour Dieu ! après avoir démolé tous les dogmatismes a priori, ne songeons point, à notre tour, à endoctriner le peuple ». « Faisons-nous bonne et loyale polémique ; donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante, mais, parce que nous sommes à la tête du mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle religion (...) Accueillons, encourageons toutes les protestations ; flétrissons toutes les exclusions, tous les mysticismes ; ne regardons jamais une idée comme épuisée (...) À cette condition, j'entrerai avec plaisir dans votre association, sinon, non <sup>462</sup> ! »

Cette cinglante remise en place allait laisser des traces <sup>463</sup>.

## Proudhon et Bakounine

Bakounine fait la connaissance de Proudhon en 1845. Les deux hommes se rencontrent pour la dernière fois en 1864, un peu avant la mort de Proudhon. Bakounine était allé voir Marx à Londres, après son évasion de Sibérie, mais sachant Proudhon malade, il se rend à Paris pour saluer son ami. Un certain nombre de thèmes rapprochent les deux hommes mais ce serait une erreur de désigner Bakounine comme un « disciple » de Proudhon. Bakounine avait une pensée trop indépendante pour qu'on puisse le désigner comme le disciple de quelqu'un. En effet, il avait également des

---

462 Correspondance de P.-J. Proudhon, vol. II. Lacroix et Cie., 1875 p. 199.

463 Marx n'avait pas de chance avec ses propositions de collaboration : il avait fait, sans succès, une proposition identique à Feuerbach.

points d'accords, et pas des moindres, avec Marx – points d'accord qu'il ne cachait d'ailleurs pas.

Bakounine n'est pas, comme Proudhon, un autodidacte, et bien qu'il n'ait pas réalisé une œuvre systématique et que son œuvre soit constituée essentiellement d'écrits de circonstance liés à son activité de révolutionnaire « professionnel » itinérant, sa solide formation philosophique et sa connaissance des ouvrages scientifiques contemporains transparait constamment.

La filiation intellectuelle qui lie Bakounine et Proudhon est incontestable, et le premier doit énormément au second. Mais il convient de ne pas mythifier cette filiation. Si l'auteur du *Système des contradictions économiques* est un penseur incontournable dans la genèse de la pensée anarchiste, il n'est pas inutile de relever les réserves que Bakounine lui-même pouvait formuler à son égard.

On connaît cette anecdote sur Proudhon et Bakounine racontée par Herzen : vers 1847, Bakounine habitait chez le musicien Reichel<sup>464</sup> et Proudhon « venait souvent là écouter le Beethoven de Reichel et le Hegel de Bakounine ; les discussions philosophiques duraient plus longtemps que les symphonies »... Un soir, Karl Vogt<sup>465</sup>, qui se trouvait là, lassé d'entendre sans arrêt des « exégèses sur la phénoménologie », rentre chez lui se coucher. Le lendemain matin, il revient chez Reichel : « Proudhon et Bakounine étaient assis à la même place devant la cheminée éteinte et terminaient à mots rapides la discussion entamée la veille. »

Cette scène fait partie de l'imagerie d'Épinal du mouvement anarchiste : les deux grands anciens discutant passionnément autour du feu, oubliant le temps qui passe. Proudhon, l'ancien, et Bakounine, le disciple et continuateur du maître. On oublie du coup que Proudhon n'avait que cinq ans de plus que Bakounine et que, surtout, lorsqu'on examine de plus près les textes, Bakounine manque rarement de faire suivre ses appréciations louangeuses de Proudhon par des réserves ou des restrictions critiques sur ce qu'il considère comme des erreurs ou des égarements.

Cette même image d'Épinal existe du côté de Marx, qui s'était vanté d'avoir « infecté » – le terme est de Marx – Proudhon d'hégélianisme pendant son séjour à Paris en 1844.

Quelle est la nature réelle des rapports entre Proudhon et Bakounine en tant que théoriciens de l'anarchisme ?

---

464 Musicien allemand (1817-1896), ami intime de Bakounine dès leur rencontre à Dresde en 1842. Bakounine était très amateur de musique ; il connaissait par cœur le *Don Giovanni* de Mozart ; il fut également ami de Wagner.

465 Karl Vogt (1817-1895) Naturaliste et homme politique allemand. Il fut membre du Parlement de Francfort pendant la révolution de 1848-1849. Condamné à mort, il dut s'enfuir. Il est professeur de géologie en Suisse à partir de 1859. Karl est le frère d'Adolf Vogt, un ami intime de Bakounine.

Tout d'abord il faut comprendre que Bakounine entretenait avec les gens avec qui il avait des désaccords, un type de relation totalement différent de celui qu'entretenait Marx. Bakounine conservait son estime à ceux qui avaient suivi une évolution politique radicalement différente de la sienne, si ces derniers restaient estimables sur le plan humain. Ainsi, malgré les désaccords qu'il avait avec lui, il respecta Mazzini jusqu'au moment où ce dernier condamna la Commune – c'était, là, aller trop loin. Un réactionnaire dont les positions étaient claires et sans détour pouvait mériter à ses yeux une estime qu'il refusait à un philistin. De même, sur le plan théorique, il admettait sans honte les apports que lui avaient fourni ses lectures. Ainsi, à aucun moment Bakounine ne dénie à Proudhon sa qualité de révolutionnaire. Il est « un grand penseur, grand théoricien, formidable dans la négation rationnelle », dit Bakounine<sup>466</sup>, mais, ajoute-t-il aussitôt : c'est un organisateur et un homme d'action pitoyable.

On comprend mieux l'opinion de Bakounine lorsqu'on examine l'analyse qu'il fait de la révolution de 1848 en France, dans les *Lettres à un Français* – écrites au moment de la guerre franco-prussienne de 1870. Avant juin 48, dit-il, les commissaires n'étaient que de « pâles contrefaçons des héros de 1793 », ce n'étaient pas des êtres vivant de leur propre vie. Pour ces gens désorientés, sans convictions profondes, sans tempérament, les héros de la Grande Révolution étaient ce qu'avaient été les tragédies de Corneille et de Racine en littérature : des modèles classiques. Lorsque les révolutionnaires de 1848 se trouvaient au milieu du prolétariat, dit encore Bakounine, ils se sentaient mal à l'aise, ils ne trouvaient pas un mot vivant, pas une pensée féconde :

« Dans cette fantasmagorie révolutionnaire de 1848 il ne se trouva que deux hommes réels : Proudhon et Blanqui, tout à fait dissemblables d'ailleurs l'un de l'autre. Quant à tout le reste, ce ne furent que de mauvais comédiens qui jouèrent à la révolution...<sup>467</sup> »

Proudhon est donc qualifié d'« homme réel », ce qui, chez Bakounine, est l'opinion la plus favorable qu'il puisse porter sur quelqu'un : c'est un homme vivant au sens historique du mot, un homme qui est présent sur la scène de l'histoire avec des idées originales, le contraire de ces « pauvres diables » qu'il stigmatise, « bohèmes de la petite littérature et de la politique des cafés ». Si Proudhon est un mauvais homme d'action et un mauvais organisateur, que reste-t-il donc<sup>468</sup> ? L'apport théorique. Bien que

---

466 Bakounine, *La Théologie politique de Mazzini*, Champ libre, vol. I, p. 241.

467 Op. cit.

468 Le lecteur peu averti et qui s'en tient à l'image d'Épinal d'un Bakounine brouillon et désordonné pourra être surpris de cette critique. Outre sa formation philosophique, Bakounine avait aussi une formation d'officier d'artillerie. Lorsque l'insurrection de Dresde fut vaincue, il organisa une retraite stratégique qui fut un modèle du genre. Dans l'« art » militaire, une retraite stratégique consiste à dégager

Bakounine conteste aussi Proudhon sur certains points théoriques, il lui reconnaît la qualité de révolutionnaire pour sa critique de la bourgeoisie et pour sa théorie de l'État. Bakounine se retrouve ainsi particulièrement dans les analyses que fait Proudhon de la période qui se situe entre la révolution de 1848 et le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte. Dans *l'Empire knouto-germanique*, où il évoque longuement la guerre franco-prussienne de 1870, Bakounine met en relief l'alliance de fait de l'appareil d'État bonapartiste et de la bourgeoisie avec la Prusse contre la montée du mouvement populaire. Les bonapartistes dit-il, paralysent partout le soulèvement, l'armement et l'organisation spontanée des communes « qui, dans les circonstances terribles dans lesquelles se trouve la France, peuvent seules sauver la France »<sup>469</sup>. À cette occasion, il fait un parallèle avec *l'Idée générale de la Révolution* de Proudhon, écrit en 1851. « Ah ! que Proudhon avait raison », dit Bakounine en citant un passage de ce livre. Cette page de Proudhon est en effet magnifique, tant par son rythme et sa forme que par son contenu.

« Notre républicanisme n'est toujours (...) qu'une humeur bourgeoise : qui veut et ne veut pas, qui ne voit partout, hors des coteries, que des factieux et des anarchistes, qui, sur toutes les questions, esquive le mot propre, de peur de se compromettre, se réserve sur tout, ne décide jamais rien, se méfie des raisons claires et des positions nettes, n'ayant d'estime que pour la bourgeoisie gouvernementale, jetant le discrédit sur la révolution et succombant enfin le jour où, resté presque seul avec les hommes du juste milieu,

---

d'un lieu de combat un maximum d'hommes et de matériel, en bon ordre, avec un minimum de pertes. La compétence de Bakounine fut reconnue par Engels, lui-même féru de questions militaires : « À Dresde, le combat des rues dura quatre jours. Les petits bourgeois de Dresde – la « garde nationale » –, non seulement ne participèrent pas à cette lutte, mais ils appuyèrent la progression des troupes contre les insurgés. Ceux-ci, par contre, comprenaient presque exclusivement des ouvriers venus des quartiers industriels environnants. Ils trouvèrent un chef capable et de sang-froid dans la personne du réfugié russe Michel Bakounine, qui fut fait prisonnier par la suite... » (In *Bakounine et les autres*, Arthur Lehning, 10/18 [Union générale d'éditions], p. 170.) Richard Wagner évoquera « l'heureuse retraite de Dresde, qui s'était faite sans aucune perte ». Le Russe avait fait abattre les arbres de l'allée Maximilien afin de « garantir son flanc gauche d'une attaque de la cavalerie prussienne », dit encore Wagner, qui ajoute que les lamentations des habitants de la promenade avaient beaucoup amusé Bakounine : « Les larmes des Philistins sont le nectar des Dieux », avait alors déclaré le révolutionnaire. De même, la participation de Bakounine à la Commune de Lyon, que Marx, assis sur son siège du British Museum, tenta de tourner en dérision, valut au révolutionnaire russe une appréciation louangeuse de l'historien bolchevik Youri Steklov.

<sup>469</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII 37.

il essaie d'enchaîner à son profit et de connivence avec eux, la Révolution<sup>470</sup>. »

On trouve là tous les traits du radicalisme bourgeois que Bakounine a passé sa vie à dénoncer : impuissance dans l'action, absence d'idée claire, indécision, position dans le juste milieu. Proudhon, souvent si pompeux, est ici clair, tranchant, puissant. On comprend donc que Bakounine ait pu être attiré par cet aspect de la pensée de Proudhon.

Cependant, le principal crédit que Bakounine accorde à Proudhon est probablement celui de la notion de destruction révolutionnaire de l'État. Ses livres, dit le Russe, contenaient *en germe* « toute la révolution sociale, y compris surtout la commune socialiste, destructive de l'État ». Notons, toutefois, que Bakounine précise que ces idées n'étaient contenues qu'« en germe » chez Proudhon (<sup>471</sup> Cette réserve est encore confirmée ailleurs, lorsque Bakounine réaffirme que Proudhon a eu l'honneur d'annoncer le principe de l'abolition des États, « quoi que d'une manière très incomplète »<sup>472</sup>. »

C'est encore *l'Idée générale de la révolution* qui est cité lorsque Bakounine analyse la guerre franco-prussienne et la Commune de Paris, en faisant là encore un parallèle avec 1848. La pensée réactionnaire a été conçue au sein même du parti républicain. Bakounine veut montrer par là que « les révolutionnaires d'hier » sont devenus les réactionnaires d'aujourd'hui. Les républicains bourgeois identifient à grand tort leur liberté avec la liberté, commente Bakounine. Tant que les bourgeois républicains n'ont pas essayé eux-mêmes du pouvoir, tant qu'ils sont dans l'opposition, ils se font illusion à eux-mêmes en s'imaginant qu'ils sont des révolutionnaires. « Ils s'imaginent qu'ils détestent le despotisme en général. »

« Parce qu'ils voudraient avoir la puissance et le courage de renverser un trône, ils se croient des révolutionnaires ; et ils ne se doutent pas que ce n'est pas le despotisme qu'ils ont en haine, mais seulement sa forme monarchique, et que ce même despotisme, pour peu qu'il revête la forme républicaine, trouvera ses plus zélés adhérents en eux-mêmes<sup>473</sup>. »

Le despotisme ne réside ainsi pas tant dans la forme de l'État ou du pouvoir que dans son principe. L'État a pour mission de « protéger l'exploitation du travail populaire par les classes économiquement privilégiées » Le pouvoir d'État ne peut signifier que la liberté exclusive de

---

470 Proudhon, *Idée générale de la Révolution*, Éditions du groupe Fresnes-Antony, p. 138.

471 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 323.

472 *Ibid.*, 403.

473 *Ibid.*

ces classes dont il représente les intérêts. Pourtant, si le régime monarchique et le régime républicain ont tous deux pour but l'asservissement des masses au profit des classes possédantes, il existe tout de même une différence : le pouvoir monarchique de nos jours (Bakounine pense à Napoléon III et à l'empereur d'Allemagne) tend à se transformer en dictature militaire, n'admettant la liberté d'aucune classe, « pas même de celles qu'il protège au détriment du peuple ». Il sert les intérêts de la bourgeoisie, « mais sans lui permettre d'intervenir »<sup>474</sup>.

Il arrive que ce système mette en « opposition trop flagrante les intérêts d'une dynastie avec ceux des exploités de l'industrie et du commerce du pays ». Alors, les républicains bourgeois, dans les moments de crise politique, « lorsqu'ils ont besoin du bras puissant du peuple pour renverser un trône », promettent des améliorations matérielles aux travailleurs, promesses qu'ils ne tiennent pas. Le républicanisme est donc présenté comme l'expression, face à l'État, des intérêts d'une fraction de la bourgeoisie nationale exclue du pouvoir. Et lorsque le peuple, déçu, menace, « ils se voient forcés, eux les révolutionnaires bourgeois, de recourir à la répression toute-puissante de l'État ».

« D'où il résulte que l'État républicain est tout aussi oppressif que l'État monarchique ; seulement il ne l'est point pour les classes possédantes, il l'est exclusivement contre le peuple »<sup>475</sup>.

Malheureusement la bourgeoisie doute que la république soit capable de la protéger contre le prolétariat. Le bourgeois adore la république d'un amour platonique, mais doute de sa possibilité, ou au moins de sa durée. En conséquence, il tend à se remettre toujours sous la protection d'une dictature militaire qu'il déteste, qui finit par le ruiner, « mais qui lui offre au moins toutes les conditions de la force, de la tranquillité dans la rue et de l'ordre public »<sup>476</sup>.

C'est pourquoi les républicains bourgeois font des efforts surhumains pour prouver à la bourgeoisie que la république saura défendre leurs intérêts et qu'elle aura « toute la force nécessaire pour imposer au peuple le respect des lois qui garantissent la tranquille domination économique et politique des bourgeois ».

Telle est, conclut Bakounine, la préoccupation principale des membres du gouvernement de la défense nationale, qui, à la veille de la Commune, ne cherche pas tant à défendre la France contre l'invasion prussienne que de prouver qu'ils sont capables, eux, républicains, de contenir les révoltes du prolétariat. Cette tendance de la bourgeoisie à s'en remettre à la dictature militaire s'appelle chez Proudhon et Bakounine le *césarisme* et présente

---

474 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII 22.

475 Ibid.

476 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII 23.

dans l'ensemble les mêmes caractéristiques que le *bonapartisme* de Marx. Elle apparaît lorsque les classes possédantes sont en position de relative faiblesse par rapport au prolétariat et qu'un pouvoir fort est nécessaire pour maintenir l'ordre. Bakounine montre la tendance du régime césarien à s'autonomiser par rapport à la classe possédante, mais aussi les limites de cette autonomisation, qui sont fixées par ce que la classe dominante est disposée à supporter en matière de contrainte. Si le système démocratique apparaît alors comme une alternative possible à la bourgeoisie pour sauvegarder ses intérêts, il n'est en tout cas pas une forme politique inhérente et immanente à la domination économique de la bourgeoisie.

## Bakounine contre Proudhon

En citant Proudhon au début de son développement sur l'État et la situation en 1871, Bakounine reconnaît clairement la filiation avec son aîné. Cependant, cette filiation ne doit pas cacher les points sur lesquels il est en opposition fondamentale. Bakounine distingue néanmoins les oppositions avec Proudhon lui-même et celles avec ses successeurs. Cependant, dans le second cas, les « égarements » des proudhoniens sont souvent attribués en grande partie aux ambiguïtés de Proudhon lui-même.

Ainsi, au congrès de Bâle de l'AIT, les délégués avaient été divisés lors du débat sur la collectivisation du sol. Les proudhoniens étaient contre, et Bakounine écrit à ce sujet dans un fragment de *L'Empire knouto-germanique* :

« De cette liberté individuelle, qu'un petit nombre d'ouvriers parisiens égarés, les uns par les œuvres dernières de Proudhon, les autres la propagande de l'école positiviste, ont eu le grand tort, selon moi, de défendre au dernier congrès de l'Internationale ; de cette liberté hypocrite, exclusive, oppressive, en un mot bourgeoisie, nous n'en voulons pas <sup>477</sup>. »

La liberté dont parle ici Bakounine est celle fondée sur la propriété individuelle, héréditaire, juridique, et qui est « le privilège individuel d'une minorité exploitante ». Ailleurs, Bakounine parlera encore, à propos de ce même congrès, des « socialistes bourgeois, coopérateurs, socialistes de l'école de Proudhon ». Et, de fait, les bakouniniens de l'Internationale s'allieront avec les marxistes sur cette question, contre les proudhoniens.

On a vu les réserves formulées par Bakounine sur le Proudhon de la fin et ses dérapages déistes. Nous n'y reviendrons pas. L'événement qui provoqua la plus forte réaction de Bakounine contre Proudhon est la publication, en 1863, en pleine insurrection polonaise, d'une brochure, *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister*, où est exposé un point de vue sur le partage de la Pologne que Bakounine juge inacceptable.

---

477 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 449.

« Voulant à tout prix absoudre l'histoire, il [*Proudhon*] a écrit une brochure malheureuse<sup>478</sup>, dans laquelle après avoir démontré avec beaucoup de raison que la Pologne nobiliaire devait périr, parce qu'elle portait les germes de la dissolution en son sein, il a essayé de lui opposer l'empire des tsars comme le représentant de la démocratie socialiste triomphante. C'était plus qu'une faute, je n'hésite pas à le dire, malgré le tendre respect que j'ai pour la mémoire de Proudhon, ce fut un crime : le crime d'un sophiste qui, entraîné par les besoins de la polémique, n'a pas craint d'insulter une nation martyre, au moment même où révoltée pour la centième fois contre ses affreux tyrans russes et allemands, pour la centième fois elle gisait abattue sous leurs coups<sup>479</sup>. »

Le révolutionnaire russe ne mâche donc pas ses mots. L'idée du caractère prétendument progressiste de l'empire russe revient plusieurs fois chez Proudhon, puisque dans une lettre à Herzen du 27 novembre 1851, il écrit : « C'est chez les Russes, les cosaques pardon !, que je retrouve l'âme, la résolution, l'énergie révolutionnaire. Nous ne sommes plus, nous, Français, que des bavards et des tapageurs, lâches sous la force, implacables demain, peut-être, quand nous serons redevenus maîtres de nous-mêmes et de nos ennemis. »

Ce point de vue influencera Cœurderoy, un ancien quarante-huitard imprégné de proudhonisme. Il est l'auteur d'un ouvrage, *Hurrah ! ou la révolution par les cosaques* (1854) dont le titre est déjà tout un programme. L'Occident est décadent, embourgeoisé. Il a perdu toute vitalité, toute virilité. On retrouve là la même inspiration que chez Proudhon. La seule solution à la crise de l'Occident, dit encore Cœurderoy, c'est le déluge humain qui viendra de l'Est, une invasion qui détruira l'Europe : les Russes. Les nations civilisées sont moribondes, le tsar russe devient le messie de la révolution.

« Nous sommes les races femelles pleines de grâce, de délicatesse et de sensualité voluptueuse. Les Russes sont les races mâles qui poursuivent les races femelles, les violent et les rendent fécondes<sup>480</sup>... »

Selon Cœurderoy, l'unité de l'Europe ne se fera que par l'occupation russe : « L'Europe actuelle ne peut renaître que par la plus complète des

---

478 Il s'agit du texte intitulé : « Si les traités de 1815 ont cessé d'exister ? », écrit en 1863. Cette année-là avait eu lieu une insurrection dans la partie de la Pologne occupée par les Russes.

479 Bakounine, *Écrit contre Marx*, Œuvres, Champ libre, III, p. 199.

480 Ernest Coeurderoy, *Hurrah !!! ou la Révolution par les Cosaques*, Londres, 1854, p. 66.

révolutions : par la MORT.» Il semble évident qu'à ce stade, l'argumentation de Cœurderoy sort du simple domaine de l'analyse politique et concerne plutôt la pathologie mentale. La violente réfutation du point de vue de Proudhon sur le caractère progressiste du régime tsariste concerne a fortiori celui de Cœurderoy. On peut donc s'étonner de voir Maximilien Rubel amalgamer dans un «esthétisme révolutionnaire commun» les positions de Cœurderoy et celles de Bakounine pour réfuter le «panslavisme» de ce dernier<sup>481</sup>. Évoquant Marx et le «projet dialectique qu'assume la classe ouvrière», Rubel écrit en effet : «Semblable projet n'a rien de commun ni avec la passion destructrice d'un Bakounine ni avec l'apocalypse anarchiste d'un Cœurderoy. L'esthétique révolutionnaire n'avait pas sa place dans ce projet politique calculé pour faire triompher la suprématie virtuelle des masses opprimées et exploitées.»

Dans la brochure sur les traités de Vienne, dit Bakounine dans *Écrit contre Marx*, le «crime» de Proudhon fut de représenter «les troupes, les fonctionnaires, les sbires du tsar comme les émancipateurs socialistes des paysans de Pologne, opprimés par leurs seigneurs insurgés»<sup>482</sup>. Proudhon parle de ce qu'il ne connaît pas. «Proudhon, comme la plupart de ses compatriotes, ignorait aussi profondément la Pologne que la Russie : mais, à défaut de savoir, son instinct de révolutionnaire aurait dû le prémunir contre une monstruosité qui lui a valu les remerciements chaleureux de nos patriotes panslavistes de Moscou.»<sup>483</sup>. Et Bakounine conclut : «L'empire russe émancipant qui que ce soit, voilà une absurdité révoltante, qui ne fait certainement pas honneur au jugement ni à l'instinct révolutionnaire de Proudhon.»

En 1874, James Guillaume, un militant très proche de Bakounine, écrit un livre, *L'Anarchie selon Proudhon*, dans lequel il voulait résumer *l'Idée générale de la révolution*, *les Confessions d'un révolutionnaire* et le *Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*. L'avant-propos fut, semble-t-il, dicté par Bakounine, ou du moins remanié par lui. On y trouve la plupart des idées que Bakounine a développées sur Proudhon à travers ses écrits. Cet avant-propos constitue à juste titre le jugement définitif de Bakounine sur Proudhon :

«De tous les penseurs qui ont contribué au développement du socialisme moderne, Proudhon est celui qui a acquis la plus grande notoriété. Cette célébrité, selon nous, son nom la doit jusqu'à présent moins aux idées de l'écrivain qu'à quelques formules dans lesquelles il a enveloppé certaines de ses conceptions ; deux ou trois aphorismes franchement paradoxaux ont plus fait pour le rendre

---

481 Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, p. 57.

482 Bakounine, *Écrit contre Marx*, Œuvres, Champ libre, III, 199.

483 Ibid.

illustre aux yeux du grand public que toutes ses théories économiques et philosophiques<sup>484</sup>. »

&&& reprise

Il est vrai, ajoute l'avant-propos, que Proudhon lui-même s'est plu à compliquer la tâche de ceux qui voulaient trouver dans ses œuvres un corps de doctrine complet. Dans les dernières années de sa vie, révisant ses œuvres, « il a tenu à les corriger dans un sens plus mystique et idéaliste ».

L'objet de l'ouvrage de Guillaume n'est pas d'analyser l'ensemble de l'œuvre de Proudhon, mais simplement de commenter la partie de ses théories qui est « récupérable du point de vue de la propagande socialiste ». Il s'agit en quelque sorte de faire le tri, afin de rendre « ses véritables traits au socialisme de Proudhon ».

Si on devait faire une analyse réelle de l'œuvre de Proudhon, avoue l'avant-propos, on serait amené à stigmatiser « l'étrange association du philosophe idéaliste et du révolutionnaire réaliste, du métaphysicien et du comptable. Un tel ouvrage, où l'on serait amené à réfuter abondamment les diverses bizarreries de Proudhon, notamment ses théories de la justice immanente et du mariage, serait évidemment très intéressant ». Mais le propos du livre de Guillaume est simplement de commenter « la partie des théories de Proudhon, qui, reprises dans le programme de l'AIT, sont entrées dans la vie sociale ». C'est donc un but de « propagande utilitaire ».

La partie de l'œuvre de Proudhon à laquelle une portée révolutionnaire est reconnue est précisément désignée : il s'agit des doctrines exposées dans les ouvrages écrits à l'époque de la révolution de 1848, où sont développées les idées de l'abolition de l'État et d'organisation de la société en fédération économique. En dehors de cela, l'auteur ne s'engage pas à suivre Proudhon pas à pas mais à le critiquer « en maints endroits » ou à le compléter « quand ce sera nécessaire ».

« Nous n'essaierons pas de concilier les contradictions. Selon nous elles servent à démontrer que Proudhon, par aversion pour le communisme autoritaire, en était venu d'une part à conserver la propriété individuelle, mais en même temps il avait conscience de l'inconvénient de ce mode...<sup>485</sup>. »

En somme, le mouvement anarchiste de 1874 ne se réfère à Proudhon que de manière sélective, et seulement pour les idées qu'il a développées vers 1848. Pour le reste, le proudhonisme est envisagé de manière critique, en filtrant considérablement son contenu.

Si Bakounine émet à plusieurs reprises de profondes réserves sur Proudhon, il ne le confond cependant à aucun moment avec ses disciples, qu'il qualifie

---

484 Bakounine, Œuvres, Champ libre, VI, lxiv.

485 *Ibid.* VI, lxvii.

à l'occasion de « coterie soi-disant proudhonienne »<sup>486</sup> – ceux qui, comme Tolain et Langlois, sont passés aux Versaillais et ont exploité la mémoire de Proudhon au profit de leurs tendances bourgeoises, « si bien qu'aujourd'hui le nom de Proudhon sert en France de drapeau à une école que l'auteur du *Premier Mémoire sur la propriété* ne reconnaîtrait certainement pas comme sienne »<sup>487</sup>.

James Guillaume lui-même, au dernier moment, sauve Proudhon des flammes : il n'avait pas, dit-il, entièrement répudié la forme révolutionnaire de l'action. Il avait certes bâti son système en vue de la liquidation amiable, mais il envisage aussi le cas où la bourgeoisie « n'acceptera pas le marché, auquel le massacre révolutionnaire sera alors substitué ». Et alors, conclut Proudhon, il ne sera plus question de rachat ni d'indemnisation.

## Bakounine avec Marx contre Proudhon

Dans *Étatisme et Anarchie* Bakounine reconnaît que la critique que Marx a faite de Proudhon n'était pas entièrement infondée : « Il n'y a aucun doute que dans la critique impitoyable qu'il a faite de Proudhon, il y a beaucoup de vrai »<sup>488</sup>.

Le point de départ de Proudhon est l'idée abstraite du droit, dit Bakounine ; puis du droit il passe au fait économique. Marx au contraire a démontré cette vérité, confirmée par l'histoire, que « le facteur économique a toujours précédé le droit juridique et politique ». « Marx est un penseur économiste très sérieux, très profond. Il a cet immense avantage sur Proudhon, d'être en réalité un matérialiste. »

Sur ce point précis Bakounine ne rend pas justice à Proudhon, qui, en d'innombrables occasions, réaffirme le postulat matérialiste. « Le travail est

---

<sup>486</sup> Bakounine, *La Théologie politique de Mazzini*, Œuvres, Champ libre, vol. I, p. 241.

<sup>487</sup> Bakounine, Champ libre, vol. VI, lxxvii. Le révolutionnaire russe n'aime décidément pas les proudhoniens, en particulier Gustave Chaudey, envers qui il est féroce. Chaudey, l'exécuteur testamentaire de Proudhon, avait acquis une réelle influence auprès des disciples de ce dernier : « ...son influence sur une petite coterie ouvrière qui s'était formée dans les dernières années de la vie de Proudhon, autour de ce grand penseur, grand théoricien révolutionnaire, formidable dans la négation rationnelle, mais organisateur et homme d'action pitoyable – cette influence, dis-je, dont Chaudey avait hérité de Proudhon et qu'il partagea avec le mélodramatique et bouillant citoyen Anglois [Langlois], ci-devant international, mais aujourd'hui assis à côté de Tolain sur les bancs de l'Assemblée de Versailles, n'a jamais constitué une puissance. D'ailleurs toute cette coterie soi-disant Proudhonienne était une mort-née. » (...) « Les actes de Chaudey ne pouvaient être que ceux d'un bourgeois, c'est à dire d'un réactionnaire, parce qu'il était de la tête aux pieds un bourgeois, rien qu'un bourgeois. Il en avait tous les préjugés, les instincts, toute la haine contre les aspirations égalitaires du prolétariat. » « C'était un oiseau tout bourgeois qui s'était indûment paré de plumes socialistes. » (« L'Alliance internationale des sociaux-révolutionnaires, » 1873.)

<sup>488</sup> Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, vol. IV, p. 317.

le fait générateur de la science économique » dit-il dans *la Création de l'ordre*, il est la « force plastique de la société, l'idée-type qui détermine les diverses phases de sa croissance et par suite son organisme tant interne qu'externe ». Bakounine est d'ailleurs en contradiction avec lui-même puisqu'à l'occasion, il déclare : « L'idéal, comme l'a dit Proudhon, n'est qu'une fleur dont les conditions matérielles d'existence constituent la racine »<sup>489</sup>. Ce n'est donc pas tout à fait à juste titre qu'il reproche au Français son idéalisme et qu'il lui oppose Marx, qui « comme penseur est dans la bonne voie ». Ce dernier aurait établi comme principe que « toutes les évolutions politiques, religieuses, et juridiques dans l'histoire, sont, non les causes, mais les effets des évolutions économiques »<sup>490</sup>. Bakounine précise d'ailleurs que cette idée a été exprimée par bien d'autres que Marx, mais à lui appartient « l'honneur de l'avoir solidement établie ».

« Proudhon, malgré tous les efforts qu'il a fait pour secouer les traditions de l'idéalisme classique, n'en est pas moins resté toute sa vie un idéaliste incorrigible, s'inspirant, comme je lui ai dit deux mois avant sa mort, tantôt de la Bible, tantôt du droit romain, et métaphysicien toujours, jusqu'au bout des ongles. Son grand malheur c'est de n'avoir jamais étudié les sciences naturelles, et de ne pas s'en être approprié la méthode. Il a eu des instincts d'un génie, qui lui avait fait entrevoir la voie juste, mais entraîné par les mauvaises ou les idéalistes habitudes de son esprit, il retombait toujours dans les vieilles erreurs ; ce qui fait que Proudhon a été une contradiction perpétuelle, un génie vigoureux, un penseur révolutionnaire se débattant toujours contre les fantômes de l'idéalisme, et n'étant jamais parvenu à les vaincre. »<sup>491</sup>

Nous avons ainsi suffisamment d'éléments pour nous convaincre que la pensée anarchiste ne s'est pas formée en un bloc homogène comme une réaction systématique au marxisme. Si Bakounine reconnaît sans ambiguïté ce qu'il doit à Proudhon, il ne cache pas ses réserves en plusieurs occasions et n'hésite pas, sur certains points précis, à se rallier au point de vue de Marx. Il ne s'agit pas de deux droites parallèles et opposées systématiquement mais de deux lignes sinueuses se dirigeant dans la même direction et se coupant en certaines occasions. Ce serait d'ailleurs une erreur de penser qu'anarchisme et marxisme ne se définissent que l'un en opposition à l'autre.

En réalité, la question est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît. En effet, si Proudhon affirme effectivement l'importance du facteur

---

489 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, vol. VIII, 87.

490 Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, vol. IV, 437.

491 Lettre aux frères de l'Alliance en Espagne.

économique pour expliquer l'évolution historique, il estime que ce n'est pas le seul et qu'il inter-agit avec le politique et l'idéologique. Un système social est constitué d'une combinaison de ces trois facteurs, qui peuvent se nommer exploitation, domination, aliénation. « La puissance de l'autel, du trône et du coffre fort a multiplié, comme un réseau, les chaînes sur l'humanité. Après l'exploitation de l'homme par l'homme, après le gouvernement de l'homme par l'homme, après l'adoration de l'homme par l'homme... »<sup>492</sup>. Ces trois dimensions sont trop imbriquées pour espérer changer la société en n'agissant que sur l'une d'elles. Là se fonde l'opposition des anarchistes à la révolution exclusivement politique.

« L'idée économique du capital, l'idée politique du gouvernement ou de l'autorité, l'idée théologique de l'Église, sont trois idées identiques et réciproquement convertibles : attaquer l'une, c'est attaquer l'autre, ainsi que le savent parfaitement aujourd'hui tous les philosophes. Ce que le capital fait sur le travail, et l'État sur la liberté, l'Église l'opère à son tour sur l'intelligence ; cette trinité de l'absolutisme est fatale, dans la pratique comme dans la philosophie. Pour opprimer efficacement le peuple, il faut l'enchaîner à la fois dans son corps, dans sa volonté, dans sa <sup>raison</sup> »<sup>493</sup>.

Bakounine dira exactement la même chose : le principe de la prééminence du fait économique est « profondément vrai lorsqu'on le considère sous son vrai jour, c'est-à-dire d'un point de vue relatif », mais « envisagé et posé d'une manière absolue, comme l'unique fondement et la source première de tous les autres principes », il est faux. La prééminence du facteur économique est réelle, mais relativement : Marx « ne tient aucun compte des autres éléments de l'histoire, tels que la réaction, pourtant évidente, des institutions politiques, juridiques et religieuses, sur la situation économique »<sup>494</sup>.

Il y a donc en fait accord entre Proudhon et Bakounine, et c'est Marx et Engels eux-mêmes qui, plus tard, tempéreront le caractère absolu de leurs conceptions en expliquant que s'ils ont beaucoup insisté sur l'aspect économique, c'était par réaction aux tendances de l'époque qui n'y attachaient pas d'importance.

Il y a en fait une confusion dans la notion de « conception matérialiste de l'histoire », qui limite l'analyse à l'économique, celle-ci étant désignée comme la « matière » de l'histoire ; la conception matérialiste de l'histoire vise en réalité à ne retenir que les causes *réelles* de l'évolution historique, excluant les causes fictives ; cela n'exclut donc pas le politique ou l'idéologique si ce sont des causes réelles.

---

492 Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Édition /Trinquier, p. 40.

493 *Ibid.*, p. 234.

494 Lettre à *La Liberté* de Bruxelles, 5-11-1872.

## Sur la « période de transition »

L'un des reproches faits aux libertaires par les marxistes est leur refus supposé de toute transition entre l'acte révolutionnaire et la mise en œuvre du socialisme. Il est vrai qu'il y a chez les libertaires une certaine ambiguïté sur cette question, le refus de toute « période de transition » étant chez beaucoup de militants une pétition de principe fondée sur une vision maximaliste de la révolution en même temps qu'une manière de se situer en opposition avec un concept considéré comme « marxiste ». Pourtant ceux des auteurs anarchistes dont la réflexion se situe plus dans une perspective historique et sociologique que strictement propagandiste ne remettent pas en cause l'idée qu'on ne peut pas passer du capitalisme au socialisme du jour au lendemain ;

Proudhon et Bakounine avaient beaucoup lu et réfléchi sur la Révolution française et leur connaissance des événements était au moins aussi bonne que celle de Marx. Ils savaient parfaitement que le passage de la monarchie à la république, d'un système social encore entaché de féodalisme à une société libérée des entraves de l'Ancien Régime ne s'était pas fait du jour au lendemain et que le passage d'une société capitaliste à une société émancipée ne se ferait pas d'un coup de baguette magique. C'est donc leur faire injure que de dire qu'ils ignoraient le problème.

Bakounine avait de son côté longuement réfléchi à la transition historique que constituait la période allant de la Révolution française à la Restauration. Cette période, qui pouvait servir de modèle, avait été la transition d'une société d'exploitation à une autre société d'exploitation. Or dans le cas de la révolution sociale, il s'agit de tout autre chose. La question se pose maintenant en termes de transition, de « mode de passage », d'une société d'exploitation à une société *sans exploitation*. Cette question a été soulevée à l'occasion de réflexions de Kropotkine sur l'*Histoire socialiste de la Révolution française* de Jean Jaurès, ouvrage en marge duquel il avait porté des annotations.

Pour Jaurès, le passage du capitalisme au socialisme se fera par analogie avec celui du féodalisme au capitalisme : la nouvelle formation prenant naissance au sein de l'ancienne et se développant en elle : « Les sociétés humaines et en particulier les sociétés modernes sont si complexes que dans de longues périodes de transition coexistent et fonctionnent à la fois, malgré leur contrariété essentielle, les organes économiques du passé et ceux de l'avenir. » Jaurès constate que les structures féodales telles que les corporations avaient coexisté avec l'organisation capitaliste de la production. Il en conclut : « Il se peut de même que nous entrons dans une période de transition où des institutions à tendance collectiviste et communiste coexisteront, dans notre société, avec les restes encore puissants de l'organisme capitaliste » (t. I. p. 48) Un tel point de vue a de fortes analogies avec les positions de Proudhon. Pour Kropotkine, cette perspective est à rejeter. Il note en marge : « D'avance prépare au capital un rôle dans la société future ».

A partir de 1789 l'ancienne classe dominante a progressivement fusionné avec la bourgeoisie en utilisant les institutions mises en place par cette dernière. Le lent processus de fusion de l'aristocratie dans la bourgeoisie a fasciné Bakounine et lui a fourni matière à réflexion sur le processus de passage du capitalisme à une société socialiste. Et précisément, il considère que ce processus ne peut *en aucun cas* se faire sur le même modèle. Il ne peut être question d'utiliser les institutions politiques de la bourgeoisie pour réaliser cette transition – ce qu'il reproche à Marx et aux socialistes d'une façon générale. Il faut en effet garder à l'esprit que le marxisme tel qu'il apparaissait alors, à travers la social-démocratie allemande, n'était rien d'autre que du socialisme parlementaire ; c'est le cadre institutionnel dans lequel les « marxistes » entendent réaliser le socialisme qui inquiète Bakounine, qui tente de montrer l'impossibilité pratique, voire technique, de la politique parlementaire. Il préconise d'organiser le prolétariat « tout à fait en dehors de la bourgeoisie », c'est-à-dire en dehors des institutions politiques bourgeoises : l'État, le Parlement.

Proudhon de son côté connaît trop bien l'histoire pour comprendre qu'on ne passe pas instantanément d'un système social à l'autre :

« La révolution telle que Proudhon la conçoit ne peut répondre à tous les problèmes, parfaitement et définitivement. Elle doit se comprendre plutôt comme un “changement de direction”<sup>495</sup>, c'est-à-dire comme la transition d'un mode d'organisation sociale, économique et politique, le capitalisme et le gouvernementalisme, à une autre logique, celle de la mutualité et du fédéralisme. Si, dans le cadre économique et politique actuel, le pouvoir tend à se concentrer et les inégalités à s'accroître, les multiples propositions pratiques avancées par Proudhon cherchent à inverser ce type de tendances et à ouvrir la voie vers une société libre et égalitaire. La cohérence des moyens d'action proposés par Proudhon réside dans la poursuite d'un pareil idéal de société<sup>496</sup>. »

Pour Proudhon, la révolution n'est pas un grand soir salvateur, elle n'est pas, comme le pensent nombre d'anarchistes, une rupture radicale, elle est un processus multiple et continu qui s'accélère ou ralentit, selon les périodes. « Une révolution est une transformation systémique qui s'accomplit dans toutes et chacune des parties du corps social. Pareille transformation “ne se fait pas en un instant, comme un homme qui change de costume ou de cocarde ; elle n'arrive pas au commandement d'un maître

---

495 P.-J. Proudhon, *Carnets*, Dijon, Les presses du réel, 2004, p. 1394 : « Pas de système, pas de dogme, pas d'absolutisme : un changement de direction, voilà tout !!! »

496 Alexis Dabin, « Proudhon : une philosophie prospective et pragmatique », *Dissidences* : <http://preo.u-bourgogne.fr/dissidences/index.php?id=321>

ayant sa théorie toute faite, ou sous la dictée d'un révélateur<sup>497</sup> », écrit encore Alexis Dabin.

En attendant que soit mis fin au régime capitaliste et étatique, Proudhon suggère la création de « nouvelles manières de vivre, de s'associer, de résoudre les problèmes économiques et sociaux »<sup>498</sup>. Autrement dit, il faut développer dès aujourd'hui des formes d'organisation qui conduiront à des transformations en profondeur de l'ensemble du corps social. Alexis Dabin nous livre une admirable formule de Proudhon : « On a demandé ce que nous aurions à faire le lendemain d'une révolution. Cherchons donc ce que nous aurions à faire dès aujourd'hui et nous saurons ce que nous aurons à faire le lendemain de la révolution »<sup>499</sup>.

On comprend mieux, dès lors, le lien qui unit Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire dont toute la « doctrine » est fondée sur l'idée que la révolution est la « reprise en mains par les personnes et les groupes de toutes les questions qui les concernent », selon l'expression d'A. Dabin.

Pour Bakounine, l'État n'est pas une institution neutre dont le caractère bourgeois ou prolétarien dépendrait du parti qui se trouve à sa tête, c'est une institution bourgeoise *par essence*. La classe ouvrière ne peut donc réussir « sa » révolution qu'en créant de nouvelles institutions, adaptées à sa nature, telles qu'elles garantissent son hégémonie politique et surtout sociale. Cependant, Bakounine n'imagine pas non plus que les choses puissent se faire du jour au lendemain :

« L'abolition de l'État, tel est donc le but politique de l'Internationale, dont la réalisation est la *condition préalable* ou l'accompagnement nécessaire de l'émancipation économique du prolétariat. Mais ce but ne saurait être atteint d'un seul coup, car dans l'histoire, comme dans le monde physique, rien ne se fait d'un seul coup. Même les révolutions les plus soudaines, les plus inattendues et les plus radicales ont toujours été préparées par un long travail de décomposition et de nouvelle formation, travail souterrain ou visible, mais jamais interrompu et toujours croissant. Donc pour l'Internationale aussi il ne s'agit pas de détruire du jour au lendemain tous les États. L'entreprendre ou le rêver serait une folie<sup>500</sup>. »

« Le temps où l'on croyait aux miracles » est passé, ajoute le révolutionnaire russe, c'est-à-dire « l'interruption arbitraire du cours naturel et fatal des choses soit dans le monde physique, soit dans l'humaine société, par une puissance occulte et absolument spontanée ». Dans l'esprit de

---

497 P.-J. Proudhon, *Carnets*, Dijon, Les presses du réel, 2004, p. 165.

498 Loc. cit.

499 Loc. cit.

500 Bakounine, « Aux compagnons de la fédération jurassienne », Champ libre, III, 75-76.

Bakounine, la période de transition n'implique aucunement une période indéfinie pendant laquelle les masses devraient attendre que des conditions mythiques soient réalisées, période pendant laquelle elles seraient exclues de tout pouvoir de décision.

Il y a pourtant de nombreux textes de Bakounine dans lesquels il s'oppose vigoureusement à l'idée de transition : c'est là un paradoxe qu'il convient donc de « décrypter ». Comme par exemple dans une lettre au journal *La Liberté* de Bruxelles datant d'octobre 1872<sup>501</sup> :

« Nous n'admettons pas, même comme transition révolutionnaire, ni les Conventions nationales, ni les Assemblées constituantes, ni les gouvernements provisoires, ni les dictatures soi-disant révolutionnaires ; parce que nous sommes convaincus que la révolution n'est sincère, honnête et réelle que dans les masses, et que lorsqu'elle se trouve concentrée entre les mains de quelques individus gouvernants, elle devient inévitablement et immédiatement la réaction. »

Mais à vrai dire, ce n'est pas tant la *transition* à laquelle il s'oppose ici qu'à la transition mise en œuvre *par les institutions étatiques*, qu'il s'agisse de « conventions nationales » ou de « dictatures révolutionnaires ». Il prend vigoureusement position contre le principe de transition lorsque celle-ci est placée sous la « tutelle bienfaitrice exercée sous quelques formes que ce soit, par les minorités intelligentes, et naturellement désintéressées, sur les masses »<sup>502</sup>. A cela il oppose « l'abolition de tous les gouvernements, de tout ce qu'on appelle domination, tutelle et pouvoir, y compris évidemment la soi-disante révolutionnaire et provisoire, que les Jacobins de l'Internationale, disciples ou non disciples de Marx nous recommandent comme un moyen de transition absolument nécessaire, prétendent-ils, pour consolider et pour organiser la victoire du prolétariat ». (*Ibid.*)

Bakounine affirme la nécessité de refuser toute participation aux institutions de la société bourgeoise, et préconise de remplacer l'organisation de classe de la bourgeoisie par l'organisation de classe du prolétariat, « l'universalisation de l'organisation que l'Internationale se sera donnée ». L'organisation de classe de la bourgeoisie, c'est l'État ; celle de la classe ouvrière, c'est l'Internationale.

Une « révolution subite, non préparée par tout le développement nécessaire de tout le passé, et produite uniquement soit par le libre arbitre de quelques individus, soit même par la volonté collective, mais arbitraire, d'une immense association, serait un vrai miracle, par conséquent une impossibilité ! »<sup>503</sup>. Dans le monde réel, y compris le monde humain, « il

---

501 Éditions Stock, tome IV, Fragment, suite de *L'Empire Knouto-Germanique*  
— Avant-propos.

502 Lettre à Anselmo Lorenzo, 10 mai 1872.

503 *Ibid.*

n'y a jamais eu de création, il n'y a que transformation nécessaire ». L'Internationale n'est donc pas la « cause première de la grande révolution qui se prépare, qui se fait déjà dans le monde ; elle en est la manifestation, l'instrument à la fois producteur et produit. Elle est le dernier mot de l'histoire : surgie du fond même des nécessités sociales actuelles, elle est le signe infaillible de la décomposition du vieux monde, et la promotrice puissante mais non arbitraire, et puissante précisément parce qu'elle n'est point arbitraire, d'une organisation nouvelle devenue, par la force même des choses et par suite du développement fatal de l'humaine société, généralement nécessaire »<sup>504</sup>.

La dissolution du vieux monde et la formation du nouveau, dit Bakounine, « s'enchaînent » : « La seconde est une conséquence fatale de la première. La transition entre elles s'appelle révolution »<sup>505</sup> (*Je souligne.*)

Kropotkine lui-même n'évacuait pas la question de la transition. Comme Proudhon et sans doute mieux que Bakounine, il connaissait l'histoire de la Révolution française et celle de la Commune. L'échec de ces deux révolutions était dû, selon lui, au fait que les révolutionnaires n'ont pas détruit les institutions politiques. Une révolution qui s'arrête à mi-chemin et qui néglige de réaliser son programme social est vouée à l'échec. En même temps, Kropotkine rejetait la terreur, affirmant qu'elle tue toute initiative révolutionnaire. C'est la raison pour laquelle il rejetait une dictature temporaire du prolétariat<sup>506</sup>.

Écrivant sur la Révolution française, Kropotkine est très critique au sujet de la conservation des structures de l'Ancien régime. Les sans-culottes se sont attaqués aux symboles d'oppression mais ils n'ont pas contré les monopoles des grands magasins, ils ont conservé l'ancienne monnaie dévaluée, et l'économie communiste est restée en marge de la société. Les classes populaires auraient réussi à prendre le contrôle de la nouvelle économie si elles avaient rejeté franchement l'ancienne: « Les institutions politiques, économiques et sociales tombent en ruine; édifice devenu inhabitable, il gêne, il empêche le développement des germes qui se produisent dans ses murs lézardés et naissent autour de lui<sup>507</sup>. » Une telle transition économique prend nécessairement du temps ; néanmoins, Kropotkine pense que le peuple remplit presque toutes les fonctions essentielles de la production et de la consommation.

Si la bourgeoisie a fini par imposer son modèle économique à la noblesse au bout de quatre ans, le peuple devra lui aussi emprunter la voie révolutionnaire contre la bourgeoisie pour imposer son modèle : « Toutes

---

504 Ibid.

505 Bakounine, Œuvres, Champ livre, III, 76.

506 Paul Avrich, *Anarchist Portraits*, Princeton University Press, 1988 233-234.

507 Kropotkine, « L'Esprit de révolte », publication des *Temps nouveaux*, n° 42, 1914.

les étapes de la Révolution française le montrent, au contraire, c'est chaque fois que les sans-culottes firent preuve de combativité à l'égard des bourgeois, chaque fois qu'ils s'opposèrent à eux que furent portés à la contre-révolution les coups les plus efficaces.<sup>508</sup>» La révolution populaire passe obligatoirement par la remise en question des systèmes de l'ancienne économie, sinon elle est condamnée à l'échec.

Constatant que même un gouvernement radical, tel que l'a été le Comité de salut public, a fait obstacle au progrès, Kropotkine en conclut que tout gouvernement est une entrave à l'évolution: « Et il y a ceux qui, comme nous, voient dans l'État, qu'il pourrait revêtir, un obstacle à la révolution sociale<sup>509</sup> ». Les assemblées populaires devront remplacer le gouvernement. Du point de vue anarchiste, l'État est réactionnaire par définition: Le constat d'échec d'un État révolutionnaire démontre que l'utilisation de l'État par le peuple est impossible, que ce soit de façon permanente ou transitionnelle.

Le seul moyen pour que les sections et les communes supplantent l'assemblée nationale aurait été de mettre l'égalité en pratique au lieu d'en proclamer le principe : « On cherchait à consolider d'abord la Commune en renvoyant à plus tard la révolution sociale, tandis que l'unique moyen de procéder était de *consolider la Commune par la révolution sociale*<sup>510</sup>! »

Le succès de la bourgeoisie, selon Kropotkine, tenait au fait qu'elle avait l'expérience du pouvoir, pas le peuple. Mais celui-ci apprend dans l'action : les classes populaires deviendront de plus en plus autonomes et contesteront plus ouvertement l'autoritarisme du gouvernement. De là à conclure que le peuple était prêt au socialisme en 1793 et qu'une période de transition n'était pas nécessaire, il n'y avait qu'un pas.

Malatesta lui-même en arriva à la fin de sa vie à remettre en cause l'idée d'un passage direct du capitalisme au socialisme. Ce ne fut cependant pas le résultat d'une réflexion théorique mais la conséquence pratique de l'échec du mouvement des conseils d'usine en Italie en 1921 et l'arrivée au pouvoir de Mussolini, qui conduisirent un certain nombre de militants, parmi lesquels Luigi Fabbri et Malatesta, à s'interroger. Fabbri proposa de tailler les « vieilles branches » de l'arbre anarchiste. Malatesta entama, à soixante-dix ans, un travail de remise en cause de l'anarchisme traditionnel. Il rompait ainsi « un tabou que lui-même avait contribué à entretenir », dit Gaetano Manfredonia, « à savoir : la croyance en la réalisation, sans transitions majeures, du communisme anarchiste dès le lendemain de la révolution »<sup>511</sup>. Le vieil internationaliste se livra, dans les semaines qui suivirent, à un véritable réquisitoire à l'encontre des erreurs de l'anarchisme

---

508 Daniel Guérin, *La Révolution française et nous*, p. 35-36.

509 Kropotkine, *L'État, son rôle historique*, Publication des « Temps nouveaux », n° 33, 1906.

510 Kropotkine, *Paroles d'un révolté*, Flammarion, 1885, p. 130.

511 Gaetano Manfredonia, *La Lutte humaine*, Luigi Fabbri, le mouvement anarchiste italien et la lutte contre le fascisme, éd. Monde libertaire, p. 96

et tout spécialement des conceptions optimistes d'inspiration kropotkinienne qui avaient, d'après lui, conduit à des simplifications excessives et à des interprétations erronées du processus révolutionnaire (...) Malatesta s'en prit aussi tout spécialement aux interprétations simplistes du communisme ainsi qu'aux approximations de la "prise au tas" et aux conceptions scientistes de Kropotkine qui voyait dans l'anarchisme un mouvement d'idées fondé sur la science expérimentale<sup>512</sup>. »

Abordant dans *Il Risveglio anarchico* du 30 novembre 1930 la question des formes économiques de l'anarchisme, Malatesta dit du « » que c'est un « système intermédiaire » entre l'individualisme et le communisme et qu'à ce titre il sera peut-être largement appliqué « au moins dans la période de transition entre l'ancienne et la nouvelle société ». Le fait qu'il y ait une « transition » entre le capitalisme et le socialisme semble maintenant aller de soi.

Signalons, pour terminer, un texte de Christian Cornelissen, « El comunismo libertario y el régimen de transición »<sup>513</sup> (Le communisme libertaire et le régime de transition), publié à Paris en 1932, qui est un document dans lequel l'auteur exprime les préoccupations du mouvement libertaire européen à l'époque de la révolution sociale espagnole. Les thèses, exposées dans cet essai furent présentes dans les débats et controverses qui eurent lieu dans les organisations anarchistes ibériques telles que la Confederación Nacional del Trabajo et la Federación Anarquista Ibérica.

Certaines questions soulevées par Cornelissen n'ont toujours pas été épuisées au sein du mouvement libertaire international.

## **Le fédéralisme : une idée nouvelle**

C'est à Paris que Bakounine est initié par Proudhon à l'idée de fédéralisme, qui constitue l'épine dorsale de la doctrine et des pratiques organisationnelles de l'anarchisme.

C'était une idée nouvelle à l'époque où elle a été formulée, et Proudhon lui-même le dit : « La théorie du système fédératif est toute nouvelle : je crois même pouvoir dire qu'elle n'a encore été présentée par personne<sup>514</sup> » Cette théorie est tellement nouvelle qu'on trouve, sous la plume de Proudhon, le mot « fédéralisme » dans des sens différents selon l'époque où il écrit. À l'origine, en effet, le mot avait un sens péjoratif, hérité de l'époque de la Révolution française, et signifiait émiettement, sécession. Pour les jacobins centralisateurs de la Révolution française, fédéralisme signifiait destruction de l'unité et de la souveraineté nationales. Pour eux, la

---

512 Ibid.

513 <http://monde-nouveau.net/spip.php?article543>

514 Proudhon, *Du principe fédératif*, Édition Romillat, p. 43.

souveraineté nationale ne pouvait selon eux se réaliser que par la centralisation politique.

D'ailleurs, pour l'anecdote, fédéralisme, chez Marx, gardera ce sens-là – faut-il s'en étonner ? Ainsi, lorsque, en 1870, le député socialiste de la Saxe, Liebknecht, reproche à la Confédération de l'Allemagne du Nord d'être un instrument de la Prusse, et au Reichstag d'être « la feuille de vigne de l'absolutisme nu », il se fait traiter, injure suprême, de fédéraliste. Proudhon se fera lui-même traiter de « fédéraliste » par ses adversaires jacobins après l'échec de la révolution de 1848, et il fera de l'injure un drapeau.

### ***Contre la démocratie directe ?***

Le concept de fédéralisme est né en fait du débat sur la démocratie directe au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. On considérait alors que l'échec de la révolution de 1848 était dû à la trahison du peuple par ses élus. Il fallait donc trouver un remède radical ; le peuple devra, à l'avenir, faire ses lois lui-même et en contrôler lui-même l'exécution. On supprime en somme les intermédiaires entre la décision et l'exécution.

Proudhon a toujours dit que le peuple devait gérer lui-même ses propres affaires, sans intermédiaires ni mandataires, mais le champ d'application de cette action directe était alors limité à l'économie, la production et l'échange. Or, la démocratie directe appliquée au domaine politique signifie des discussions sans fin et, pendant ce temps, le travail ne se fait pas. C'est pourquoi le suffrage universel permanent ne lui paraît pas être un bon moyen de gouvernement : « Le vote universel est l'expression parcellaire des citoyens, une somme, non une pensée collective, la résultante synthétique des éléments populaires. Le scrutin ne donne qu'un écho mort<sup>515</sup>. »

En d'autres termes, la démocratie directe et permanente généralisée à l'ensemble de la société ne serait qu'une duperie. Proudhon propose alors un système qui fera vivre le peuple « sans gouvernement et sans votes. Le seul moyen est la création de garanties économiques [et l'] indépendance administrative complète des communes, cantons, départements. En un mot, centralisation de toutes les forces économiques ; décentralisation de toutes les fonctions politiques »<sup>516</sup> [*Je souligne*]. L'idée de centralisation économique et de décentralisation politique se retrouve également chez Bakounine : lorsque celui-ci examine le système fédéral suisse – et il consacre de nombreuses pages à ce sujet – il constate que les progrès accomplis depuis 1848 sont, dans le domaine fédéral, surtout des progrès d'ordre économique : unification des monnaies, des poids et mesures, les grands travaux publics, les traités de commerce, etc. Et il commente :

---

515 Carnet 8, Vol. 4, Marcel Rivière 1960, p. 21.

516 .

« On dira que la centralisation économique ne peut être obtenue que par la centralisation politique, que l'une implique l'autre, qu'elles sont nécessaires et bienfaitantes toutes les deux au même degré. Pas du tout... La centralisation économique, condition essentielle de la civilisation, crée la liberté ; mais la centralisation politique la tue, en détruisant au profit des gouvernants et des classes gouvernantes la vie propre et l'action spontanée des populations <sup>517</sup>. » [*Je souligne*]

Proudhon n'est pas satisfait, cependant. Il a l'impression qu'il manque quelque chose dans son système. « J'ai bien envie, dit-il, de faire une brochure en réponse à ces messieurs qui se parent de mes plumes » <sup>518</sup>... On notera au passage que le pourfendeur de la propriété est très soucieux de revendiquer ce qui lui revient en matière de propriété intellectuelle.

Ce qui le retient de répondre, c'est qu'il a conscience que sa propre réponse est insuffisante, pas assez élaborée. Et d'ailleurs, que la démocratie soit ou non directe, l'addition des votes individuels imposera à la minorité le point de vue de la majorité, ce sera toujours la « synthèse gouvernementale : la démocratie directe reste une expression, peut-être la plus hypocrite, de l'idée gouvernementale »...

Les réflexions de Proudhon et de Bakounine suggèrent qu'ils sont partisans d'un système qui couple la centralisation de l'économie avec la décentralisation du politique. Deux commentaires : 1. Cela tranche avec tout ce que le public pouvait penser de l'anarchisme ; 2. Cela tranche avec tout ce que le mouvement anarchiste pourra dire après la disparition de Bakounine : Kropotkine, par exemple, ne partagera pas du tout ce point de vue. Nous ne développerons pas ces questions dans le présent volume, nous bornant à souligner que, en langage moderne, Proudhon et Bakounine préconisent un modèle fondé sur la planification de l'économie et la décentralisation de la décision politique. Ces deux notions s'intègrent parfaitement dans le système du fédéralisme libertaire. Cela signifie que les orientations générales de la production et de l'organisation économique font l'objet d'un large débat à tous les niveaux de la société ; et qu'une fois les orientations décidées, elles sont mises en œuvre de manière centralisée.

## ***L'unité***

Proudhon se rend compte de la nécessité de réaliser l'unité de la société, et c'est pourquoi il rejette l'éclatement que produirait la démocratie directe généralisée. Si on substitue à l'addition des votes individuels l'addition des votes de structures autonomes que seraient les communes, les ateliers, etc., rien de fondamental ne serait changé : ces structures autonomes se

---

<sup>517</sup> Bakounine, « Au sujet de la poursuite de Necaev », Œuvres, éd. Champ libre, V, 61.

<sup>518</sup> Carnet 9, Marcel Rivière 1960, p. 209.

comporteraient comme des individualités parcellaires, et, ajoutées les unes aux autres, ne constitueraient pas une communauté. L'« unité parlementaire et administrative » aussi bien que le système « d'élections et de législations directes » sont également insatisfaisants : il faut, dit Proudhon, trouver « une théorie plus haute, un concept plus englobant, qui devra intégrer l'individu et le groupe, résoudre la contradiction de l'un et du multiple ». « C'est effrayant ce que soulève de questions le gouvernement direct ! Dit-il<sup>519</sup> Il est opposé à la fausse unité du centralisme tout autant qu'au morcellement de l'autonomie intégrale. Cette contradiction sera résolue par le fédéralisme, qui permet la cohésion du système sans autorité : « Le fédéralisme est la forme politique de l'humanité. »<sup>520</sup> Ce n'est pas l'aspect centrifuge du fédéralisme, c'est-à-dire l'aspect qui insiste sur les autonomies des structures de base, qui intéresse avant tout Proudhon, mais la forme d'organisation qui assure l'unité sans contrainte d'un ensemble, et qui peut se résumer à ceci : « Les contractants se réservent toujours une part de souveraineté et d'action plus grande que celle qu'ils abandonnent »<sup>521</sup>. Il y a donc, on le voit, *une certaine forme* d'abandon de la souveraineté dans le fédéralisme, c'est-à-dire dans l'anarchisme, contrairement aux idées reçues.

En résumé, le fédéralisme est un mode d'organisation dans lequel chaque instance constitutive de l'organigramme est autonome pour ce qui concerne les questions qui la concernent directement, et qui délègue, par l'intermédiaire d'un ou plusieurs représentants désignés, une parcelle de sa souveraineté dans les instances supérieures de l'organigramme pour les questions qui dépassent son propre champ d'intervention. Il n'y a donc ni captation de tout le pouvoir par le sommet (centralisme), ni éparpillement du pouvoir (autonomisme). Ce point sera au centre du débat qui opposera les deux tendances de la première Internationale, les « autoritaires » (centralistes) et les « anti-autoritaires » (fédéralistes).

### **L'autorité**

Proudhon fonde sa réflexion sur le pouvoir à partir de l'analyse du phénomène de la force collective. Il distingue entre force de production, qui relève du domaine de l'économie, et force d'organisation, qui relève du politique. Bakounine, plus tard, fera la même distinction. Proudhon en arrive à l'idée que « le pouvoir est immanent dans la société comme l'attraction dans la matière, comme la Justice au cœur de l'homme »<sup>522</sup>. L'existence du pouvoir est une réalité aussi incontournable que celle des forces de production, et elle est même nécessaire à leur régulation. En vérité, ce n'est pas là qu'est le problème.

---

519 Proudhon, Carnet 8, p. 343.

520 Proudhon, *Justice*, I, Garnier, 4<sup>e</sup> Étude, L'État, p. 511

521 Proudhon, *Du principe fédératif*, Édition Romillat, p. 113.

522 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 4<sup>e</sup> étude, Garnier, I, p. 485.

Le pouvoir en effet n'est pas antagonique avec la liberté, ce sont au contraire deux faces complémentaires de l'homme social. La liberté de l'individu s'accroît par son existence sociale. L'individu n'a de sens que dans la société. On ne peut donc supprimer l'un de ces deux pôles complémentaires, on ne peut sacrifier l'individu au groupe ni le groupe à l'individu. Ce constat est une réponse par avance aux théories individualistes qui se développeront plus tard dans le mouvement anarchiste.

Il en est de même des relations des groupes constitués dans la société, dont les rapports suivent les mêmes règles. Ces groupes peuvent vivre dans des rapports conflictuels, mais la tension est la vie même, elle est une composante de l'existence de la société, et ne peut être supprimée sans supprimer la société. L'autonomie des groupes est intimement liée à la solidarité qui unit les groupes entre eux. En d'autres termes, l'unité n'est pas la suppression des diversités, des autonomies, elle est l'harmonie des diversités.

Cette unité implique donc un pouvoir, sous une forme ou une autre. Proudhon ne condamne donc pas indistinctement l'autorité, il cherche à découvrir une forme d'autorité qui soit rationnelle et efficace. C'est le fédéralisme qui sera le fondement de la véritable unité.

L'unité de la société actuelle est une fausse unité :

« ... vous qui ne pouvez la concevoir qu'avec un attelage de législateurs, de préfets, de procureurs généraux, de douaniers, de gendarmes ! Ce que vous appelez unité et centralisation n'est autre chose que le chaos éternel, servant de base à un arbitraire sans fin <sup>523</sup> ... »

La cellule à partir de laquelle se construit la société fédérative est double : l'atelier et la commune. Proudhon conçoit la société comme un regroupement d'ateliers en associations, puis à un regroupement des associations en branches de production. Mais plus tard, il envisagera ce même processus à partir de structures géographiques, les communes, qui suivraient le même processus. D'ailleurs, les communes elles-mêmes ne sont pas perçues autrement que comme une fédération d'ateliers... La notion clé reste tout de même celle d'autonomie, c'est-à-dire la capacité de se donner à soi-même ses propres lois, et la reconnaissance mutuelle de l'autonomie des autres groupes. Il n'est donc pas question de s'enfermer dans le particularisme, qui finirait par détruire l'autonomie. « Avec mon système, le Centre est partout, la circonférence nulle part. C'est l'Unité <sup>524</sup>. » Dans la *Théorie de la propriété*, Proudhon évoque « l'anarchie

---

523 Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, Édition du groupe Fresnes-Antony, p. 206.

524 Carnets, III, p. 236.

ou gouvernement de l'homme par lui-même (en anglais : self-government)... »

Parlant de la liberté et de l'autorité, Proudhon écrit :

« ... ces deux principes forment, pour ainsi dire, un couple, dont les deux termes indissolublement liés l'un à l'autre, sont néanmoins irréductibles l'un à l'autre, et restent, quoi que nous fassions, en lutte perpétuelle. (...) Supprimez l'une des deux, l'autre n'a plus de sens : l'Autorité, sans une liberté qui discute, résiste ou se soumet, est un vain mot ; la Liberté, sans une Autorité qui lui fasse contrepoids, est un non-sens<sup>525</sup>. »

Ainsi l'« anarchie » n'est pas une négation pure de l'autorité, elle est l'instauration d'une forme d'autorité qui n'est pas imposée du dehors à des groupes ou individus passifs, mais qui est contrôlée et auto-organisée par les forces sociales. Il ne s'agit plus à proprement parler de gouvernement mais d'organisation, de fédération, qui permet de garantir à la fois l'autonomie des contractants et la socialisation des forces de production.

Le fédéralisme constitue l'épine dorsale de la pensée anarchiste. Il convient de bien insister sur ce point ; en effet, au tournant du 19 et du 20<sup>e</sup> siècle le mouvement anarchiste, français en particulier, connaîtra une phase de dégénérescence – que nous analyserons en temps voulu – lors de laquelle il cessera toute référence à ce principe. Il s'agit de la période qui, en France, va de l'écrasement de la commune à la naissance du syndicalisme révolutionnaire, l'époque des attentats.

Le fédéralisme est sans doute le principal apport de Proudhon à Bakounine. Ce dernier reprendra l'idée et la complétera en lui donnant une tournure plus pratique ; on peut dire que Bakounine en théoriserait l'application dans le cadre du mouvement syndical.

L'originalité de Bakounine réside dans le fait que, partant des éléments fournis par Proudhon, il enrichira la réflexion sur le fédéralisme par l'observation qu'il fera du mouvement ouvrier de l'époque et sur ses pratiques. Le point de vue de Bakounine sur le fédéralisme s'inscrit dans le débat qui l'a opposé à Marx sur les questions d'organisation ; c'est même là peut-on dire le fond même du débat. Il s'agit en fait d'un double débat sur les formes de l'organisation ouvrière dans la lutte contre le capitalisme, d'une part ; sur les formes de l'organisation d'une société libérée de l'aliénation capitaliste, de l'autre. Et c'est précisément là où les oppositions sur la question de l'organisation rejoignent les oppositions sur la question du programme : la question sera développée dans un autre volume de ce travail consacré à la philosophie politique de l'anarchisme.

---

525 Proudhon, *Du principe fédératif*, Édition Romillat, p. 45.

## Science et marxisme

Si, en 1846, à la publication du *Système des contradictions économiques*, Marx fait une critique virulente du livre, il faut garder à l'esprit que le Marx qui répond au livre de Proudhon n'est pas le Marx de la maturité. C'est quelqu'un qui se cherche et qui tente d'appliquer à l'étude de la société et en particulier à son fonctionnement économique, une méthode *scientifique*.

En 1846, il pense avoir trouvé cette méthode, et il l'a exposée dans *l'Idéologie allemande*. Il lui faudra des années pour se rendre compte de l'inadaptation de cette méthode à l'objet du travail qu'il entreprend. On ne peut que formuler des hypothèses sur les raisons du retard pris par Marx : la conscience de cette inadaptation est sans doute la raison pour laquelle *l'Idéologie allemande* a été laissée à la « critique rongeuse des souris », selon l'expression d'Engels, et n'a pas été publié.

À en croire George Sorel, si « l'emploi du terme de socialisme scientifique, adopté communément en Allemagne pour désigner les doctrines de la social-démocratie, a beaucoup contribué à jeter la confusion dans les études faites sur l'œuvre de Marx »<sup>526</sup>, ce n'est pas Marx qui l'a inventé : il est déjà utilisé par Proudhon en 1840 dans son *Premier mémoire* sur la propriété.

Georges Sorel écrit encore en 1909 :

« Il faut ajouter que dans la littérature socialiste revient constamment cette idée que le marxisme est un matérialisme, c'est-à-dire une connaissance organisée d'une manière analogue à celle des sciences naturelles. On a donc été amené à croire que Marx avait construit ses théories avec des préoccupations identiques à celles que l'on rencontre chez le savant contemporain. C'est une erreur fondamentale qu'il ne sera plus permis de commettre après la critique que nous présente Arturo Labriola.

« Lorsque j'essayai, en 1898, de me rendre compte des sources qui avaient été utilisées par Marx, je fus très frappé de voir que les références du *Capital* indiquent de singulières lacunes dans les connaissances de l'auteur. Il avait lu, avec une attention minutieuse, les grands économistes, beaucoup de livres anglais consacrés à l'histoire anglaise ; mais sur la France, sur l'antiquité et sur le Moyen Age, il ne savait vraiment que peu de chose.

« Bien qu'il ait maintes fois soutenu que, pour comprendre les rapports sociaux d'une époque, il faut se reporter aux procédés

---

<sup>526</sup> Préface à la traduction française, par Édouard Berth, du *Karl Marx* d'Arturo Labriola, éd. Rivière, 1910.

employés dans la production, ses études technologiques étaient demeurées singulièrement rudimentaires<sup>527</sup>. (...)

« Quand on part de ce fait que Marx n'était pas pénétré de l'esprit scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle, il devient facile de comprendre pourquoi son œuvre a pu donner lieu à des jugements si contradictoires<sup>528</sup>. »

On peut en effet s'interroger sur le niveau réel de connaissance scientifique que possédait Marx, relativement à son époque. Dans *le Capital*, par exemple, il explique que les rapports sociaux d'une époque sont le reflet des procédés employés dans la production, des rapports de production. Or, on peut lire sous la plume de Marx que « le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel ». Malheureusement, le moulin à bras ne date pas du Moyen Age mais de l'Antiquité : il ne caractérise pas la société avec le suzerain mais celle avec le propriétaire d'esclaves. La disparition de l'esclavage et le passage à la société féodale est liée à l'apparition du moulin à eau<sup>529</sup>.

Prenons un autre exemple. En décrivant les maux causés par l'excès de travail, Marx explique dans *le Capital* (donc en 1867) qu'un travail continu et uniforme affaiblit l'essor et « la tension des esprits animaux » (*die Spann und Schwungkraft der Lebensgeister*). Parler d'« esprits animaux » en 1867, c'est être très en retard sur les connaissances de son temps, et choque dans un travail qui se veut scientifique. En effet, Claude Bernard a publié deux ans auparavant son *Introduction à l'étude de la méthode expérimentale*, et quatorze ans auparavant ses *Recherches*, et on sait depuis lors que l'énergie du corps fonctionne grâce à la combustion du sucre, de la même manière que la machine à vapeur fonctionne grâce à celle du charbon. À n'en pas douter, si Marx avait su cela, il n'aurait pas manqué de relever l'analogie.

La question est ainsi posée : le fondateur du « socialisme scientifique » était-il pénétré de cet esprit scientifique d'une époque où la science a pris un essor colossal ?

Contrairement à l'idée reçue, Marx n'a pas passé de doctorat en philosophie : il était inscrit à la faculté de droit de Berlin, depuis 1836, mais le sujet de sa thèse de doctorat était philosophique. Il présente sa thèse à Iéna en 1841, sur la « différence de la philosophie de la nature chez

---

527 Cf. La lettre de Marx à Engels, 13 octobre 1851 : « Ces derniers temps d'ailleurs, j'ai continué à aller à la bibliothèque pour y piocher surtout la technologie et son histoire, ainsi que l'agronomie, pour me faire au moins une espèce d'idée générale de tout ce bastringue. »

528 Préface au *Karl Marx* d'Arturo Labriola.

529 En 1888, Engels relut *l'Idéologie allemande* et se rendit compte à quel point « nos connaissances d'alors en histoire économique étaient encore incomplètes » (Karl Marx, Friedrich Engels, *Études philosophiques*, préface, Éditions sociales, p. 14).

Démocrite et Épicure » ; il s'est d'ailleurs fait conférer son grade *in absentia*, c'est-à-dire sans avoir soutenu sa thèse.

Il est symptomatique que les sympathies de Marx dans cette thèse vont à Épicure, alors que c'est Démocrite qui représente incontestablement l'esprit scientifique : le premier ne s'étonne de rien, ne cherche pas la connaissance par la science mais par l'ataraxie, par la philosophie ; il ne met pas en doute le témoignage des sens. L'ataraxie, du grec *ataraxia*, absence de troubles est, pour les épicuriens grecs, un peu ce que le nirvana est pour les bouddhistes, une quiétude absolue de l'âme. Le soleil, selon Épicure, fait environ deux pieds de diamètre parce qu'il est aussi grand qu'il paraît, tandis que Démocrite, parfaitement versé en géométrie, sait qu'il est grand parce qu'il est loin. Démocrite parcourt le monde pour recueillir des expériences, des connaissances, des observations, s'instruit auprès des Perses, des Chaldéens, des Égyptiens, des Indiens, tandis qu'Épicure quitte à peine son jardin d'Athènes pour se rendre deux ou trois fois en Ionie pour visiter des amis. Démocrite cherche la réalité derrière l'apparence : « Ce n'est que dans l'opinion, dit-il, qu'il existe du chaud, qu'il existe du froid ; en vérité, il n'y a que les atomes et le vide. »

Bien que le sujet de la thèse porte sur des philosophes de l'Antiquité grecque, il concerne la philosophie de la nature, c'est-à-dire la physique. Mais à lire cette thèse, rien ne montre qu'elle a pu être écrite au XIX<sup>e</sup> siècle. La façon dont Marx aborde le système atomique des anciens rapproche au contraire beaucoup plus son travail de la vieille scolastique du Moyen Age que des découvertes contemporaines, au moment où les savants viennent de faire d'énormes progrès. L'atomistique était depuis l'antiquité grecque une simple conjecture, elle est devenue, dans les décades qui ont précédé la rédaction de la thèse de Marx, une science authentique. Dulong et Petit savent peser les atomes, faute de les voir. Avogadro est capable de déterminer la quantité relative de molécules contenue dans un flacon de gaz par rapport à un autre. La connaissance de l'extérieur de l'atome a fait des progrès considérables entre 1800 et 1840, et même, l'Anglais Prout, en 1815 fait une incursion à l'intérieur de l'atome, puisqu'il remarque que les poids atomiques des divers corps sont des multiples de ceux de l'hydrogène, ce qui le pousse à concevoir le principe de l'unité de la matière : là encore, il ne fait pas de doute que si Marx avait eu connaissance de cette théorie, il y aurait fait allusion. Supposons en effet qu'un étudiant présente un siècle après la thèse de Marx une thèse sur des atomistes de l'Antiquité : serait-il concevable qu'il ne dise pas au moins quelques mots sur les recherches contemporaines, et formule quelques réflexions, ne serait-ce qu'en passant, sur les rapports entre la matière et l'énergie ? Simplement pour montrer qu'il est au courant ?

Apparemment, l'écho des recherches contemporaines n'est pas parvenu jusqu'à la faculté de droit de Berlin. Marx a passé ses années de formation

dans un milieu qui n'avait pas été touché par l'esprit scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>530</sup>.

Pourtant, le mot « science » revient à chaque instant dans les universités allemandes. Le philosophe Hegel n'a-t-il pas écrit la *Science de la Logique* ? Mais le mot « science » n'avait pas le même sens qu'il a aujourd'hui. Ainsi, à la fin de sa première année de droit, Marx écrit à son père à propos d'une philosophie du droit qu'il a tentée : « ... je pus me rendre compte, une fois de plus, que je ne m'en sortirais pas sans la philosophie. Je pus donc me rejeter dans les bras de cette science en toute tranquillité, et j'écrivis un nouveau système métaphysique fondamental<sup>531</sup>. » Il ne s'agit pas, chez Marx, d'une utilisation impropre du mot. Dans un autre passage de la lettre citée, il dit en effet : « Ce qui pousse Démocrite au loin, c'est d'une part le désir d'apprendre, qui ne lui laisse ni cesse ni trêve, et c'est d'autre part le fait de ne pas trouver sa satisfaction dans la science véritable, c'est-à-dire philosophique. »

La science véritable est donc la philosophie.

À l'inverse, quand le jeune Marx veut désigner la science, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, il utilise une autre expression : on apprend ainsi que, la philosophie n'ayant pas satisfait Démocrite, celui-ci « se jette dans les bras de la connaissance positive... »

Au Moyen Âge la science est la connaissance des textes sacrés. Au XVIII<sup>e</sup> siècle en France, sont appelées « philosophiques » les recherches en astronomie, en physique, etc., qui sont, pour nous, « scientifiques ». À l'inverse, dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle en Allemagne, on appelle science la connaissance des systèmes philosophiques : est qualifiée de « scientifique » l'application d'un de ceux-ci aux faits observés, ou aux conclusions auxquelles est parvenue l'investigation positive.

Ces précisions éclairent sans doute d'un jour nouveau la notion de « socialisme scientifique » employée par Marx et Engels. C'est une notion directement héritée de la philosophie allemande, et non pas des conceptions scientifiques entendues au sens de « connaissance positive ». Le « socialisme scientifique » de Marx et Engels est l'application, à l'étude du social, de méthodes philosophiques beaucoup plus qu'une démarche scientifique au sens que cela peut avoir aujourd'hui. Ainsi, quand Marx ou Engels critiquent un ouvrage d'économie, ils accordent à la critique de la philosophie de l'auteur (Dühring ou Proudhon) une place disproportionnée.

---

530 Parmi les chercheurs qui ont marqué la science du XIX<sup>e</sup> siècle, mentionnons Dalton, Proust, Dulong, Petit, Avogadro, Ampère, Faraday, Berthollet, Gay-Lussac, Bladgen, J-B. Dumas, Proust, Berzélius. Le seul Allemand qu'on pourrait mentionner est Humboldt (pour qui Bakounine avait beaucoup d'estime), mais qui n'est pas de formation allemande (il a travaillé avec Gay-Lussac).

531 Lettre du 10 novembre 1837.

C'est que s'il y a défaut dans le système philosophique (et on en trouve toujours un, en cherchant bien) l'œuvre n'est plus « scientifique ».

## **L'individu chez Bakounine**

Bakounine n'est pas un individualiste, loin de là. Il est significatif qu'à aucun moment, il n'envisage la possibilité de « tourner » l'individualisme dans un sens anarchiste et cette simple constatation devrait à elle seule suffire à interroger le bien-fondé de la notion d'« anarchisme individualiste ». Il existe chez Bakounine une philosophie de l'individu, c'est-à-dire une réflexion sur la place de l'individu dans le monde social, sur la genèse de l'individualité humaine, et sur ses limites. Cette réflexion est d'autant plus intéressante qu'elle se détache radicalement des conceptions métaphysiques sur la question qu'on trouve habituellement dans le mouvement anarchiste.

Les sources des principaux éléments qui constituent la philosophie de l'individu de Bakounine doivent être cherchées tout d'abord chez certains auteurs français des Lumières, notamment Rousseau, dont la notion de contrat social est perçue comme le fondement idéologique de l'État. C'est également chez Rousseau que Bakounine va chercher les éléments qui vont lui permettre de développer la critique de l'individualisme, considéré comme un pilier de la société d'exploitation. L'idée – combattue par Bakounine – de l'individu isolé, détaché de tout environnement social ne pouvait se former que dans une société atomisée, ou en voie d'atomisation. Cette idée, qui s'exprime dans les récits du type Robinson Crusoë, suggère que l'état d'individu est naturel, et en appelle à un âge d'or situé dans le passé, alors qu'elle n'est que le produit de l'histoire présente. L'individu, selon Bakounine, ne peut au contraire se développer qu'en société, et aux robinsonnades, il oppose l'idée que les hommes qui s'isolent volontairement de la société, comme les ermites, deviennent rapidement des abrutis.

Ce qui préoccupe Bakounine dès le départ est l'individu humain, réel, vivant, historique. A la suite de Feuerbach, les hégéliens de gauche avaient affirmé le postulat matérialiste selon lequel l'homme est une parcelle de la nature. L'anthropologie de Feuerbach remettait à l'époque radicalement en cause le point de vue théocentrique qui prédominait alors. Bakounine reconnaît au philosophe un rôle déterminant dans la critique de l'idéalisme hégélien, et conservera toute sa vie une véritable tendresse pour lui, tout en ne le considérant que comme une étape dans le processus de dépassement de l'hégélianisme. Il appartiendra en fait à Stirner de développer la critique la plus fondamentale de la philosophie de Feuerbach, fait rarement reconnu. Sa critique provoquera un véritable traumatisme sur Marx et sera la cause de la « réorientation » de ce dernier vers un matérialisme dépouillé de ses scories métaphysiques. Marx reprochera à l'anthropologisme de Feuerbach son naturalisme étroit ne tenant pas compte de l'histoire et du facteur social dans la conception de l'individu.

Comme Marx, Bakounine déclare que c'est la vie qui détermine la conscience, non la conscience qui détermine la vie. Il n'y a pas, dit Bakounine, de « créations spontanées et pures de notre esprit ». Toutes les représentations humaines ne sont au départ que de simples constatations de faits naturels ou sociaux :

« Dans les développements pratiques de l'humanité, aussi bien que dans la science proprement dite, les faits accomplis précèdent toujours les idées, ce qui prouve encore une fois que le contenu même de la pensée humaine, son fond réel, n'est point une création spontanée de l'esprit, mais qu'il lui est donné toujours par l'expérience réfléchie des choses réelles<sup>532</sup>. »

La démarche des deux grands adversaires de la Première Internationale est étonnamment semblable, pour la simple raison qu'ils étaient issus du même sérail hégélien et à la même époque, à cette différence près que les positions « humanistes » de Marx n'ont été publiées qu'en 1927, pour ce qui concerne la *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, et en 1932 pour *L'Idéologie allemande*, alors que les positions de Bakounine étaient, sinon connues, du moins publiées depuis longtemps.

Ainsi, dans *L'Idéologie allemande*, Marx déclare que la première présupposition de toute l'histoire des hommes est naturellement l'existence d'individus humains vivants. « Or, pour vivre il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir, et maintes choses encore. » Pléiade, III, 1059. Bakounine, qui ne pouvait pas avoir lu cet ouvrage, reprend de même : « C'est la question de la nourriture, la grande question de l'économie sociale, qui constitue la base réelle de tous les développements postérieurs de l'humanité. »<sup>533</sup>. Tout cela étant repris de Feuerbach qui écrivait en 1850, dans *La Révolution et les sciences naturelles*, que le corps est à la base de la pensée et que « La nourriture de l'homme est la base de la culture et de l'état d'esprit de l'homme ... L'homme est ce qu'il mange ».

Le développement de l'individu humain est donc conditionné par les circonstances matérielles qui lui permettent de vivre. La théorie de l'individu de Bakounine va consister à montrer que ce dernier ne peut vivre et se développer qu'en société, qu'il n'y a pas d'individu pur, en tant que catégorie abstraite, comme le conçoivent les métaphysiciens qui placent un concept vide à la place de l'homme concret. Il ne suffit pas, cependant, d'affirmer que l'homme est en même temps partie de la **nature** et de la société. Bakounine dira que la société elle-même est une partie de la nature, et que l'homme, modifiant la nature par son travail, c'est la nature qui se modifie elle-même.

---

<sup>532</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin... », Champ libre, VIII, 206. Cf. également VIII, 41 : « La vie domine la pensée et détermine la volonté. »

<sup>533</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre VIII, 217

Le milieu intellectuel qui avait formé les esprits des intellectuels de cette époque les avait naturellement portés à s'interroger, comme le fait Tocqueville : « On sent que l'ancien monde finit : mais quel sera le nouveau ? » Quel pouvait être la place de l'individu dans cette période de transformation rapide et violente ? Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, Moïse Hess s'étaient posé la question : comment rendre l'homme maître de son destin, alors que ce qu'il crée lui échappe, se dérobe à son pouvoir et, en fin de compte, le subjugue ?

Il faut conserver à l'esprit que la Révolution française était un souvenir encore vivant dans les mémoires. Elle restait le symbole sanglant de la fin d'un monde ; et le monde nouveau qui s'organisait péniblement mettait à nu, amplifiait les contradictions, les conflits nés de la gestation de ce monde nouveau qui écrasait les habitudes, les comportements anciens. L'individu, perdu dans ces bouleversements, n'avait plus de place. Dans un monde en transformation violente, les systèmes de valeurs s'effondrent et le sentiment de solitude accable l'individu, qui a le sentiment qu'il a perdu le contrôle du monde dans lequel il vit : c'est le sentiment d'aliénation, que Max Stirner a si bien décrit.

Dans la préface à la *Phénoménologie*, Hegel avait évoqué à sa manière le rôle que l'individu pouvait tenir dans de telles périodes historiques. Nous vivons, dit-il, une époque où l'universalité de l'esprit est fortement consolidée : en d'autres termes, la marche de l'histoire dominée par l'esprit laisse peu de place à des variations impulsées par les initiatives individuelles. La singularité est « devenue d'autant plus insignifiante à une époque dans laquelle l'Universalité tient à toute son extension et à toute la richesse acquise ». « C'est pourquoi la participation qui dans l'œuvre totale de l'esprit revient à l'activité de l'individu peut seulement être minime. » Il ne reste donc à l'individu qu'à « s'oublier le plus possible » et à « faire et devenir ce qui lui est possible »<sup>534</sup>.

L'Esprit, qui est le moteur de l'Histoire, s'est consolidé et tend à devenir universel, c'est-à-dire que ce que l'époque contient de potentialités va se réaliser, l'Histoire va réaliser une œuvre qui dépasse les volontés individuelles. Dans de telles circonstances, l'individu ne peut que tenter d'occuper la place qui lui est assignée par l'Esprit, il doit s'oublier le plus possible : « On doit d'autant moins exiger de lui qu'il doit peu attendre de soi et réclamer pour soi-même ».

### ***Sur la nature intime de l'être***

La nature intime ou la substance d'une chose se reconnaît par la somme ou la combinaison de toutes les causes qui l'ont produite, et par la somme de ses manifestations différentes, ou des actions qu'elle exerce à l'extérieur.

« Toute chose n'est que ce qu'elle fait : son faire, sa manifestation extérieure, son action incessante et multiple sur toutes

---

<sup>534</sup> Hegel, *Phénoménologie*, Éditions Vrin, p. 62.

les choses qui sont en dehors d'elle, est l'exposition complète de sa nature, de sa substance, ou de ce que les métaphysiciens ... appellent son être intime. Elle ne peut avoir rien dans son soi-disant intérieur qui ne soit manifesté dans son extérieur : en un mot, son action et son être sont un <sup>535</sup>. »

Ce passage sonne étonnamment hégélien.

Une cause n'est déterminée ou réelle que par les propriétés qu'elle possède, et elle ne les possède qu'en tant qu'elle les manifeste. Bakounine suit le même raisonnement pour l'homme. « L'homme n'a réellement dans son intérieur que ce qu'il manifeste d'une manière quelconque dans son extérieur <sup>536</sup>. » Ce qui, là encore, n'est qu'une reprise de Hegel, qui écrit dans la *Phénoménologie* que « ... l'individu est en même temps seulement ce qu'il fait <sup>537</sup> ... »

Chaque chose, dans l'intégrité de son être, n'est, dit Bakounine, rien qu'un produit. Ses propriétés ou ses modes différents d'action sur le monde extérieur, qui constituent son être, sont donc aussi des produits. « Comme telles, elles ne sont point des propriétés autonomes, ne dérivant que de la propre nature de la chose, indépendamment de toute causalité extérieure <sup>538</sup>. »

Puisque dans le monde réel, chaque chose, chaque être dérive de cette causalité extérieure, les propriétés de cette chose constituent donc sa loi, son « mode d'action obligé ». Mais cette loi n'est pas à proprement parler imposée à cette chose parce que l'existence de cette chose n'est pas séparée de sa loi : « ... la loi, l'action, la propriété constituent l'être même de la chose. La chose elle-même n'est rien que cette loi <sup>539</sup>. » Le raisonnement de Bakounine s'applique évidemment aussi à l'individu humain. Mais en même temps il se demande dans quelle mesure la connaissance humaine est capable de saisir réellement l'« individualité humaine ».

Lorsqu'un naturaliste dissèque un lapin, ce dernier est un être réel, il a été encore récemment une individualité vivante. Il a été un lapin particulier et précis. Mais le lapin qui sort de la description du naturaliste est un lapin en général, privé de toute individualité, un « être inerte et non vivant, pas même corporel, mais une abstraction, l'ombre fixée d'un être vivant » <sup>540</sup>.

On ne peut s'empêcher de penser à la démarche identique de Marx dans *La Sainte Famille*, mais avec des fruits. Le philosophe spéculatif que Marx met en scène part de l'observation empirique de fruits réels et s'élève au concept général du fruit. Les pommes, les poires, les fraises deviennent de

---

535 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin... », Champ libre, VIII, 274.

536 Ibid.

537 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, tome 1, p. I, 257.

538 Bakounine, *op. cit.*, VIII, p. 278.

539 Ibid.

540 *Ibid.*, VIII 279

simples modes d'existence du fruit absolu. En langage spéculatif, conclut Marx, « on appelle cette opération : concevoir la substance comme sujet, comme processus immanent, comme personne absolue, et cette conception constitue le caractère essentiel de la méthode hégélienne »<sup>541</sup>.

Certes, dit Bakounine, nous nous intéressons d'ordinaire assez peu à l'individualité des lapins. Mais qu'en est-il de l'individualité humaine ? Pour la science elle est, croit-il, insaisissable, voire inexistante, car la science ne peut que sacrifier les réalités vivantes et fugitives à leurs « ombres constantes » :

« La science peut bien s'appliquer à la vie, mais jamais s'incarner dans la vie. Parce que la vie, c'est l'agissement immédiat et vivant, le mouvement à la fois spontané et fatal des individualités vivantes. La science n'est que l'abstraction, toujours incomplète et imparfaite, de ce mouvement ... La science est aussi peu capable de saisir l'individualité réelle et vivante d'un homme que celle d'un lapin ; par conséquent elle ne peut avoir pour elle plus d'intérêt que pour celle d'une lapin ; c'est-à-dire qu'elle est aussi indifférente pour l'une que pour l'autre<sup>542</sup>. »

La science n'ignore pas le principe de l'individualité, mais ce ne sont que des individualités abstraites : elle ne peut appréhender les individus réels et vivants, qui souffrent, aiment, pensent, agissent. Or, dit Bakounine, « ce sont les individus passagers, réels et vivants qui font l'histoire. Les abstractions n'ont point de jambes pour marcher, elles ne marchent que lorsqu'elles sont portées par des hommes vivants. » On pense à l'exemple de la main, donné par Lénine : détachée du bras, c'est toujours une main, mais à quoi sert-elle ? Hegel prend aussi l'exemple de la main dans la *Phénoménologie* pour aborder la question de l'individualité : elle est, après la parole, « le meilleur moyen par lequel l'homme parvient à se manifester et à s'actualiser effectivement ... elle est ce que l'homme fait<sup>543</sup> ... » On retrouve donc ici l'idée de Bakounine selon laquelle « toute chose n'est que ce qu'elle fait ».

### ***L'homme social***

Si chez chez Bakounine, l'individualisme est une des principales cibles de son attaque contre l'idéologie bourgeoise, l'individu en revanche constitue un des fondements de sa théorie du socialisme. L'être intime de l'homme, son individualité, ne peut se manifester que « dans la somme totale de ses rapports extérieurs ou de ses actions sur le monde extérieur »<sup>544</sup>. On ne peut donc limiter la définition de l'individu à sa structure physiologique et psychologique, à sa description comme espèce

---

541 Marx, La Pléiade, III, 487.

542 Bakounine, Champ libre, VIII, 280.

543 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, tome 1, p. 257.

544 Bakounine, Champ libre, VIII, 277.

biologique. Pour obtenir une représentation qui ne soit pas une juxtaposition de définitions mais un tout cohérent, il faut analyser l'homme dans ses rapports sociaux.

L'homme n'est pas seulement, comme le disait Aristote, un animal politique, il est aussi un animal social, un produit de la société. Il ne saurait y avoir de nature humaine immuable, un être intime métaphysique qui serait en réalité un « Non-être », aussi bien que l'être intime de l'univers, Dieu, est un Non-être aussi. »<sup>545</sup>

L'homme naît dans une société donnée, dans un environnement social donné, qui est le résultat de l'activité des générations précédentes qui ont créé un système de valeurs et d'institutions socialement donné. « Chaque génération nouvelle trouve à son berceau un monde d'idées, d'imagination et de sentiments qui lui est transmis sous forme d'héritage commun par le travail intellectuel et moral de toutes les générations passées. » On pourra comparer avec Hegel : « Ce que nous sommes historiquement [...], c'est l'héritage et le résultat du labeur de toutes les générations antérieures du genre humain »<sup>546</sup>. »

Cependant, ajoute Bakounine, ces idées, ces représentations « acquièrent plus tard, après qu'elles se sont bien établies, de la manière que je viens d'expliquer, dans la conscience collective d'une société quelconque, cette puissance de devenir à leur tour des causes productrices de faits nouveaux »<sup>547</sup>.

L'homme n'apporte avec lui aucune idée en naissant, ce qu'il apporte, c'est une « faculté naturelle et formelle, plus ou moins grande, de concevoir des idées qu'il trouve établies soit dans son propre milieu social, soit dans un milieu étranger, mais qui d'une manière ou d'une autre se met en communication avec lui »<sup>548</sup>. Il peut alors donner à ce monde d'idées une forme et une extension nouvelles en fonction de ses propres capacités.

« Cela signifie qu'aucun homme, pas même le plus puissant génie, n'a proprement aucun trésor à lui »<sup>549</sup>; mais tous ceux qu'il distribue avec une large profusion ont été d'abord empruntés par lui à cette même société à laquelle il a l'air de donner plus tard. On peut même dire que, sous ce rapport, les hommes de génie sont précisément ceux qui prennent davantage à la société, et qui, par conséquent, lui doivent davantage<sup>550</sup>. »

---

<sup>545</sup> *Ibid*, 278.

<sup>546</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, "Introduction du cours de Berlin", 1820, Gallimard Idées, Tome 1, p. 35.

<sup>547</sup> Bakounine, *Champ libre*, VIII, 206.

<sup>548</sup> *Ibid*, 275.

<sup>549</sup> L'idée de « trésor » est peut-être une réminiscence de Hegel, qui parle dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de « trésor suprême, celui de la connaissance rationnelle ».

<sup>550</sup> *Ibid*.

Ainsi, les rapports sociaux déterminent la conscience sociale régnante et forment l'individu. L'homme ne vient pas au monde avec des idées innées, il a seulement des potentialités de développement. Bakounine insiste cependant souvent sur le fait que les idées acquises par l'homme peuvent à leur tour influencer sur le cours des événements et constituer un matériel déterminant. L'homme naît dans la société, il ne la choisit pas. Il en est le produit. Il est donc sujet aux lois naturelles qui gouvernent le développement social. La société pré-existe et survit à l'individu : elle est en quelque sorte la dernière grande création de la nature.

En dehors de la société, l'homme n'aurait pas cessé d'être un animal sans parole ni raison. Si l'individu aujourd'hui peut se développer, c'est grâce aux efforts cumulés d'innombrables générations. Les concepts d'individu, de liberté, de raison, sont les produits de la société. Cette dernière n'est pas le simple produit des individus qui la composent, elle est une création historique. Plus l'individu est développé, plus il est libre, et plus il est le produit de la société. Plus il reçoit de la société, plus il lui est redevable. L'histoire est une création d'hommes réels. En ce sens, Bakounine s'oppose à la théorie de la ruse de la raison de Hegel, selon laquelle l'histoire se sert de l'homme pour réaliser ses objectifs. Pour Hegel, c'est la Raison qui gouverne le monde. Selon lui, le monde évolue vers plus de rationalité, en dépit du constat que l'histoire se manifeste par une bousculade d'événements sans cohérence apparente. C'est que la raison agit dans l'histoire par « ruse ». Chaque individu est poussé par la passion et croit agir pour son intérêt propre, mais en réalité il travaille œuvre inconsciemment pour une tâche plus élevée. C'est de cette manière que la Raison se réalise dans l'histoire.

Avec la thèse de la « ruse de la raison », les hommes ne font l'histoire qu'inconsciemment ; les actions individuelles sont rabaisées au statut de simple moyen, ce sont « les instruments et les organes inconscients »<sup>551</sup> auxquels il semble difficile alors de prêter une quelconque efficace historique.

### ***Individu et société***

Si l'individu est redevable à la société, cette dernière est également redevable à l'individu car il influe sur la société même de manière inconsciente et faible. La vie réelle de la société est la somme totale des vies, des développements, des relations et actions de tous les individus qui la composent. Mais la société est aussi un groupement indépendant de la volonté des individus rassemblés et combiné ; elle dépasse la simple addition des individus qui la composent.

Les individus naissent, se développent, dans un contexte matériel, intellectuel, et moral dont ils sont l'expression en même temps qu'ils le réalisent. Conscients ou non, l'action des individus sur la société qui les a

---

551 Hegel, Principes de la philosophie du droit, Vrin, § 344, p. 335.

créés est en fait l'action de la société sur elle-même. Créé par la société, l'homme en est également le créateur : la vie individuelle de l'homme et sa vie sociale ne sont pas séparables. Mais alors pourquoi poser le problème de l'individu ? Pourquoi ne pas s'en tenir aux positions de Lucaks qui, dans *Histoire et conscience de classe*, pose que l'individu n'est qu'une fiction sociale et que à partir de l'individu isolé du groupe social auquel il appartient, il n'est pas possible de concevoir le processus historique dans sa totalité. Ou encore pourquoi ne pas s'en tenir au point de vue du communisme vulgaire selon lequel les intérêts de l'individu coïncidant avec ceux de la société il n'est en conséquence pas nécessaire de s'attarder sur ce problème ?

Pour Bakounine il ne saurait être question d'en rester là car ce serait aller à l'encontre de la dignité et de la liberté humaines envisagées d'un point de vue matérialiste. La vision idéaliste et métaphysique fonde cette dignité et cette liberté sur « la négation en apparence si fière de la nature et de toute dépendance naturelle », mais elle nous a conduit « logiquement et tout droit à l'établissement d'un despotisme divin, père de tous les despotismes humains »<sup>552</sup>.

Poser le problème de l'individu c'est aussi poser le problème de la responsabilité de l'homme en histoire, la question du déterminisme historique, c'est-à-dire nécessairement celui de l'émancipation humaine. On peut donc dire que l'interrogation sur l'individu est essentielle dans la lutte pour l'émancipation humaine. Si l'individu, ses pensées, ses actions sont conditionnés par le milieu et par l'éducation, si, en somme, il est intégralement un produit social, cesse-t-il d'être un individu ? Quel est alors son degré d'indépendance et de responsabilité dans ses actes ? Il y a, dit Bakounine, une erreur de départ dans la manière de poser ce problème. Elle consiste dans « le sens absolu que notre vanité humaine, soutenue par une aberration théologique et métaphysique, donne à la responsabilité humaine. Toute l'erreur est dans ce mot : absolu. L'homme n'est pas absolument responsable et l'animal n'est pas absolument irresponsable. La responsabilité de l'un comme de l'autre est *relative au degré de réflexion dont il est capable* »<sup>553</sup>.

La volonté, comme l'intelligence, n'est pas une « étincelle mystique immortelle et divine tombée miraculeusement du ciel sur la terre, pour animer des morceaux de chair, des cadavres », ajoute Bakounine. C'est le produit de la chair organisée et vivante et aussi le produit de la société. Elle est donc capable d'être développée par l'éducation ; l'habitude de penser et de vouloir, reçue du dehors par l'éducation, peut constituer chez l'individu une force intérieure « identifiée désormais à son être » et lui permettre de continuer à se développer lui-même par une gymnastique pour ainsi dire spontanée de sa pensée et de sa volonté.

---

<sup>552</sup> *Ibid*, VIII, 213.

<sup>553</sup> *Ibid*, VIII, 209.

« ...spontanée dans ce sens qu'elle ne sera plus uniquement dirigée et déterminée par des volontés et des actions extérieures, mais aussi par cette force intérieure de penser et de vouloir qui, après s'être formée et consolidée en lui par l'action passée de ces causes extérieures, devient à son tour un moteur plus ou moins actif et puissant, un producteur en quelque sorte indépendant des choses, des idées, des volontés, des actions qui l'entourent immédiatement <sup>554</sup>. »

C'est en ce sens, dit Bakounine, que l'homme peut devenir *jusqu'à un certain point* son propre éducateur, son propre instructeur, le « producteur de lui-même » <sup>555</sup>. Si les générations qui se succèdent sont soumises à des idées, des représentations dominantes auxquelles elles ne peuvent que difficilement se soustraire, la contestation de ces représentations, en produisant d'autres idées peut elle-même être productrice d'effets nouveaux. C'est là une démarche caractéristique de Bakounine : un phénomène produit par des causes données, peut, une fois créé, s'autonomiser par rapport à ses causes initiales et devenir à son tour « producteur d'effets nouveaux ».

### **Sur l'éducationnisme**

La réflexion sur l'individu conduit évidemment à s'interroger sur la faculté qu'a celui-ci de transformer la société dans laquelle il vit. Cette relation entre l'homme et la transformation de son monde se présente habituellement sous deux aspects contradictoires :

- pour transformer le monde il faut transformer les hommes ;
- pour transformer les hommes il faut transformer le monde.

La première thèse correspond au point de vue des éducationnistes. Pour faire une société nouvelle il faut des hommes nouveaux. Il faut donc changer d'abord les hommes avant qu'il ne soit possible de transformer réellement la société.

La seconde thèse affirme de façon mécaniste que puisque les idées de la classe dominante sont les idées dominantes de chaque époque, il faut attendre du développement des contradictions de la société qu'elle amène une transformation de la société qui à son tour transformera les hommes.

Ces deux thèses correspondent à des caricatures d'une part de l'anarchisme, d'autre part du marxisme.

Selon Marx la conscience peut entrer en contradiction avec l'idéologie et les rapports sociaux dominants et devenir critique à l'égard des conditions qui en sont le fondement lorsque les contradictions sociales ont atteint un point de rupture. On peut alors avoir l'impression que cette conscience critique est autonome, indépendante ; en réalité elle n'apparaît que lorsque les contradictions qui minent la société sont arrivées à maturité.

---

<sup>554</sup> *Ibid*, VIII, 211.

<sup>555</sup> *Ibid*, VIII, 211.

Attribuer à Marx l'idée selon laquelle il suffit d'attendre que la révolution se fasse toute seule relève de la falsification : le prolétariat reste pour Marx l'élément moteur de la transformation sociale. Cependant le point de vue de Marx reste tout de même un tantinet mécaniste dans la mesure où il ne répond pas à la question : comment la conscience critique vient-elle à l'homme ? Comment la théorie scientifique de la révolution vient-elle à son ou à ses créateurs puisque eux aussi baignent, même de façon critique, dans l'idéologie dominante ? Comment la théorie révolutionnaire a-t-elle pris naissance dans le cerveau du théoricien ? Quelle garantie a-t-on que ces idées ne restent pas imprégnées par l'idéologie dominante ?

Qu'en est-il de Bakounine sur cette question ? L'opinion généralement admise chez les auteurs qui bien souvent ne se donnent pas la peine de le lire est partagée entre ceux qui le qualifient de spontanéiste, ce qu'il n'était absolument pas, et ceux qui le qualifient d'éducationniste. Ainsi, parlant de l'éducationnisme, Gérard Bloch écrit dans une note<sup>556</sup> de la biographie de Marx de Franz Mehring :

« Cette illusion, qui relève de l'idéalisme philosophique le plus rétrograde, on la retrouve notamment chez tous les anarchistes, si différents soient-ils par ailleurs, ainsi chez un petit-bourgeois pusillanime comme Stirner et chez un révolutionnaire authentique comme Bakounine : il faut répandre certaines idées sur ce que la société devrait être, sur la manière de combattre la société actuelle, etc. ; car il importe avant tout de parvenir à changer les idées que les hommes, ou un groupe d'hommes, ont dans la tête. Une fois cette tâche accomplie avec succès, il sera temps, ou possible, de changer le monde. »

Curieuse façon de réfuter Bakounine ! Pour commencer il ne semble pas que le mouvement politique dont G. Bloch était proche se dispense de répandre certaines idées sur la manière de combattre la société actuelle ou sur ce que la société devrait être, puisqu'il en a même eu un modèle, « dégénéré », certes, mais un modèle tout de même, dans l'ex-URSS. Quant à la « nécessité de changer les idées que les hommes, ou un groupe d'hommes, ont dans la tête », on se demande bien à quoi sert la théorie, l'organisation, le programme révolutionnaires si ce n'est pour combattre l'idéologie dominante, changer les idées des hommes, les convaincre de s'organiser pour combattre la société d'exploitation

Quant à l'allégation selon laquelle Bakounine est un partisan des thèses éducationnistes, elle ne prouve que l'ignorance de Gérard Bloch. Il suffit de se reporter, entre autres, aux lettres que le révolutionnaire russe a écrites au journal *La Liberté*, les 31 juillet, 7, 14 et 21 août 1869 pour s'en convaincre.

Bakounine y fait une analyse de la nature de classe de l'instruction qui est dispensée dans la société capitaliste et conclut ainsi :

---

556 *Ibid*, p. 441

« J'aime beaucoup ces bons socialistes bourgeois qui nous crient toujours : "Instruisons d'abord le peuple, et puis émancipons-le". Nous disons au contraire : qu'il s'émancipe d'abord, et il s'instruira de lui-même. Qui instruira le peuple ? Est-ce vous ? Mais vous ne l'instruisez pas, vous l'empoisonnez en cherchant à lui inculquer tous ces préjugés religieux, historiques, politiques, juridiques et économiques, qui garantissent votre existence contre lui, qui, en même temps, tuent son intelligence, énervent son indignation légitime et sa volonté. ... Non, messieurs, malgré tout notre respect pour la grande question de l'instruction intégrale, nous déclarons que ce n'est point là aujourd'hui la grande question pour le peuple. La première question, c'est celle de son émancipation économique, qui engendre nécessairement aussitôt et en même temps son émancipation politique, et bientôt après, son émancipation intellectuelle et morale. »

En réalité, Bakounine ne pose pas le problème sous la forme de l'alternative : changer l'homme ou changer la société. Le point de vue qu'il défend dans la lettre à *La Liberté* prend le contre-pied de celui des « socialistes bourgeois », mais sa pensée est plus complexe. Ce sont bien des individus qui transforment la société, et en cela ils peuvent, à leur niveau individuel, travailler à se transformer eux-mêmes par l'instruction, par la réflexion, en apprenant à connaître le monde qui les entoure, en se débarrassant de l'influence des idées dominantes. Mais la transformation du monde ne se fera que par l'action collective de ces individus, par l'organisation, par la lutte. La classe ouvrière, confrontée à la société d'exploitation, s'organise et lutte. Son combat est d'abord défensif, mais il contient en germe la lutte pour l'émancipation générale. C'est l'expérience de la lutte, jointe à une réflexion sur le sens de cette lutte, qui finit pas faire éclore cette volonté émancipatrice.

Le problème : changer l'homme ou changer la société est donc aux yeux de Bakounine un faux problème. Le changement social se fera par l'homme – par les travailleurs organisés – instruits par l'expérience de la lutte contre le régime d'exploitation.

« Mais ni les écrivains, ni les philosophes, ni leurs ouvrages, ni enfin les journaux socialistes, ne constituent encore le socialisme vivant et puissant. Ce dernier ne trouve une réelle existence que dans l'instinct révolutionnaire éclairé, dans la volonté collective et dans l'organisation propre des masses ouvrières elles-mêmes, – et quand cet instinct, cette volonté et cette organisation font défaut, les meilleurs livres du monde ne sont rien que des théories dans le vide, des rêves impuissants<sup>557</sup>. »

---

557 « Lettres à un Français sur la crise actuelle », 1870.

La véritable éducation du prolétariat est la lutte des classes. La grève, comme forme de cette lutte, permet de souder les rangs des travailleurs et constitue dans le système actuel la meilleure école. Bakounine sait bien que la misère et le besoin ne suffisent pas à susciter la révolution. Il faut aussi la volonté collective, cette « disposition collective du prolétariat » qui est toujours le « double produit de tous les événements antérieurs d'abord, et ensuite et surtout de sa situation économique et sociale présente »<sup>558</sup>. « Le sentiment ou la conscience du droit est dans l'individu l'effet de la conscience théorique mais aussi d son expérience pratique de la vie »<sup>559</sup>.

Il y a constamment une interrelation entre pensée et action, conscience et expérience, volonté et déterminisme. L'homme est un être qui pense mais qui est aussi déterminé par son passé. Sa capacité de penser – et d'apprendre – le rend capable de réfléchir sur ses actions et par conséquent de peser sur les déterminismes, de modifier son cadre de vie. La transformation du monde est la synthèse de la faculté de l'homme à penser, à apprendre et à agir. C'est la résultante à la fois de sa réflexion sur ses actions passées et à venir sa faculté d'apprentissage et de l'action consciente et volontaire qu'il a sur sa pensée. Du coup se trouve dépassé le problème posé par Marx, de l'éducation de l'éducateur. Pour Bakounine l'homme est le producteur de lui-même par sa capacité à penser le monde qui l'entoure et à se révolter contre lui. On voit combien on est loin des simplismes de Gérard Bloch et de tous ceux qui, comme lui, se contentent de répéter les arguments de leur maître à penser. Au contraire, en examinant les points de vue de Bakounine et de Marx en dehors de tout point de vue polémique, on constate une étonnante unité de vues : pour l'un comme pour l'autre, « la coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme praxis révolutionnaire »<sup>560</sup>.

## Bakounine et l'Église-État

Pour Bakounine l'État n'est pas seulement instrument de pouvoir au service d'une classe dominante, dans le cadre d'un rapport bipolaire bourgeois-prolétariat, ou bourgeoisie-aristocratie.

1. – Il souligne constamment ce que le pouvoir politique conserve de religieux. L'Église, dit-il, est la sœur aînée de l'État, en ce sens que les premières formes de pouvoir apparues dans l'histoire (européenne en tout cas) ont revêtu un caractère sacerdotal. Dans sa critique de Mazzini, Bakounine évoque la notion d'Église-État (Pierre Legendre parle d'« État pontife »). La fonction-pouvoir se présente ainsi sous deux aspects,

---

558 Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Champ libre, IV, 64.

559 Bakounine, « Lettres à un Français sur la crise actuelle », Champ libre, VII, 80.

560 Marx, III<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach.

théologique et politique. La critique de la religion reste un aspect non pas subordonné, mais intégrant de la critique du pouvoir, dans la mesure où le pouvoir revêt, même sous des oripeaux laïcs, un aspect religieux : l'idéologie est une force matérielle. La critique de la religion n'est donc jamais achevée.

De fait, l'Église, selon Bakounine, a été pendant la première moitié du Moyen Âge une classe dominante, constituée de la « classe des prêtres, non héréditaires cette fois, mais se recrutant indifféremment dans toutes les classes de la société »<sup>561</sup>; « l'Église et les prêtres, le pape en tête, étaient les vrais seigneurs de la terre », dit-il encore<sup>562</sup>.

Toute la première moitié du Moyen Âge est dominée par la lutte des monarques contre la suprématie papale. La doctrine dominante voulait que les rois détiennent leur pouvoir de Dieu, par l'intermédiaire du pape. Les autorités politiques des États sont donc entièrement subordonnées à l'Église. Le clergé, dit Bakounine, avait pour lui la force des armées, la puissance économique et une organisation hiérarchique efficace.

Ce n'est qu'après une longue lutte que les rois finirent progressivement par détenir leur charge directement de Dieu, se libérant ainsi d'un encombrant intermédiaire. En France, Philippe le Bel, s'appuyant sur ses juristes, émancipe le pouvoir de la domination du clergé. Lorsque le droit souverain fut reconnu comme procédant immédiatement de Dieu, le pouvoir fut proclamé absolu. L'État et l'Église sont « deux pôles inséparables quoique toujours opposés »<sup>563</sup>, deux institutions qui s'engendrent l'une l'autre mais qui, comme c'est toujours le cas lorsque deux centres d'autorité coexistent, ne peuvent subsister qu'en situation de conflit et par la soumission de l'un à l'autre.

2. – Selon Bakounine l'histoire européenne est marquée par un jeu d'alliances de deux forces contre une troisième : ce schéma ternaire se distingue donc très sensiblement de celui de Marx, qu'il ne contredit pas mais qu'il complète.

En Angleterre, dit Bakounine, on a pu observer en effet l'alliance de la bourgeoisie avec l'aristocratie terrienne contre la monarchie. Le drame de l'Allemagne est que des conditions historiques particulières, liées à la proximité du monde slave ouvert à la conquête, ont rendu impossible aussi

---

561 Cf. également Marx : « C'est ainsi que l'Église catholique, en constituant au Moyen Âge sa hiérarchie parmi les meilleures têtes du peuple, sans considération de rang, de naissance et de fortune, a employé le plus sûr moyen de consolider la domination des prêtres et de tenir les laïcs sous le joug. Plus une classe dominante est capable d'accueillir dans son sein les individus éminents des classes dominées, plus son règne est stable et dangereux. » (Marx, *Le Capital*, Livre III, La Pléiade, II, p. 1275

562 *Œuvres*, Champ libre, Tome VIII, p.153.

563 Bakounine, *La théologie politique de Mazzini*, Œuvres, Champ libre, I, p. 130.

bien l'alliance de la bourgeoisie et de l'aristocratie, dépourvues l'une et l'autre de sens politique, que l'alliance de la bourgeoisie et du pouvoir impérial, constamment occupé en Italie. En France, la bourgeoisie et la monarchie se seraient alliées contre la noblesse féodale ; en Italie, la bourgeoisie aurait dû son autonomie relative et son développement à la lutte entre le pouvoir religieux (l'Église) et le pouvoir politique (l'empereur)<sup>564</sup>, etc.

3. – Le déclin du pouvoir de l'Église a les mêmes causes que celles qui ont provoqué le déclin de l'aristocratie féodale : le développement des échanges, de la circulation monétaire, l'apparition du capital marchand, le développement des villes qui affaiblirent les couches dont les revenus étaient fondés sur la propriété foncière. Ainsi, comme lors du passage de la société monarchique à la société bourgeoise, la classe qui perd sa position hégémonique ne disparaît pas, elle subsiste en se subordonnant au nouveau pouvoir.

« C'est ainsi que sur les ruines du despotisme de l'Église fut élevé l'édifice du despotisme monarchique. L'Église, après avoir été le maître, devint la servante de l'État, un instrument de gouvernement entre les mains du monarque<sup>565</sup>. »

Après la Réforme, l'Église catholique, affaiblie, est absorbée par l'État : ainsi naît le despotisme moderne, dit Bakounine. Aux deux périodes clés de l'histoire de la société monarchique, lorsque les monarques s'affranchissent de la tutelle papale pour leur investiture, et lors de la Réforme, l'affaiblissement de l'institution religieuse s'accompagna d'un transfert accru de pouvoir à l'État et d'une subordination ou, en tout cas, d'une dépendance accrue de l'Église envers l'État. La lutte entre l'Église et l'État était historiquement nécessaire : par son caractère universel, l'Église avait une ampleur trop grande pour pouvoir absorber les États nationaux dans un « État universel »<sup>566</sup>. La Réforme, en particulier en Allemagne, est interprétée par Bakounine comme une réaction contre l'Église, un acte de libération dans un premier temps, qui aboutit à la désorganisation d'une institution dominante, mais qui conduisit également à la soumission accrue des populations au pouvoir des princes, lesquels profitèrent de l'atomisation de l'institution religieuse pour devenir des chefs spirituels en subordonnant la religion aux intérêts de l'État et en s'appropriant les biens de l'Église catholique.

Ainsi naît le despotisme moderne : aux deux périodes-clés de l'histoire de la société monarchique, lorsque les monarques s'affranchissent de la

---

<sup>564</sup> Ces hypothèses sont développées par Bakounine dans *L'Empire knouto-germanique*, Éditions Champ libre, vol. VIII.

<sup>565</sup> Bakounine, « Trois conférences faites aux ouvriers du val de Saint-Imier, mai 1871 ».

<sup>566</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, p. 153.

tutelle papale pour leur investiture, et lors de la Réforme, l'affaiblissement de l'institution religieuse s'accompagne d'un transfert accru de pouvoir à l'État. Mais quelle que soit sa forme ou son caractère particulier, le pouvoir a besoin d'autojustification. En lui-même, le pouvoir, pour reprendre les termes de Pierre Legendre, est « un fait sauvage, quelque chose comme un fait brut, et son discours s'adresse à des brutes <sup>567</sup>. »

## La genèse de l'État

Dans la réflexion de Bakounine, l'Église est une force politique et sociale autant qu'un pouvoir spirituel. Disposant d'une antériorité historique sur la monarchie en matière d'organisation, d'administration et de doctrine, c'est elle qui a édicté le droit jusqu'à ce que Philippe le Bel, en France, ne s'appuie sur d'autres élaborateurs de doctrine, les juristes, pour légitimer l'autonomie (relative, il est vrai) du pouvoir séculier.

L'affirmation que le clergé était une classe dominante pendant la première moitié du Moyen Age rompt la thèse marxienne traditionnelle des formes successives des modes de production. L'argumentation de Bakounine s'appuie sur le constat que le statut du clergé était fondé sur la propriété oligarchique du capital foncier ; sa reproduction reposait sur la cooptation des élites de la société ; son fonctionnement se faisait sur la base d'une organisation hiérarchique fortement structurée, soudée par une idéologie globale à vocation universelle <sup>568</sup>.

Bakounine suggère que l'État est le résultat de l'appropriation du pouvoir par un groupe *déjà* constitué et organisé: pour que "l'exploitation systématique des masses populaires" soit possible "il fallait absolument qu'il y ait sur place des exploités *déjà unis* et en train de former un État" <sup>569</sup>.

C'est que le pouvoir est la *condition* de l'existence d'une société d'exploitation. L'acte originel de la formation de l'État est la violence. Les premiers États historiques auraient été constitués par la conquête de populations agricoles par des populations nomades : « Les conquérants ont été de tout temps les fondateurs des États, et aussi les fondateurs des Églises » <sup>570</sup>. L'État est « l'organisation juridique temporelle de tous les faits et de tous les rapports sociaux qui découlent naturellement de ce fait primitif et inique, les conquêtes » qui ont toujours « pour but principal l'exploitation organisée du travail collectif des masses asservies au profit

---

<sup>567</sup> Pierre Legendre, *Jouir du pouvoir*, p. 153, éd. de Minuit.

<sup>568</sup> Ce constat fonde en partie l'argumentation de mon étude : *Éléments d'une analyse bakouninienne de la bureaucratie*, dans laquelle je souligne l'analogie entre l'Église et la bureaucratie soviétique. Cf. « I. – Le clergé comme classe dominante », Informations et réflexions libertaires, Été 1987

<sup>569</sup> Bakounine, « La science et la question vitale de la révolution », *Œuvres*, Champ libre, VI, p. 273.

<sup>570</sup> *Œuvres*, Champ libre, tome II, p. 83

des minorités conquérantes »<sup>571</sup>. La violence est donc l'acte constitutif de la domination de classe, l'exploitation son mobile<sup>572</sup>. Si chez Marx on arrive à l'État par l'apparition des classes sociales et par le développement de leur antagonisme, pour Bakounine les classes ne peuvent se constituer à l'origine autrement que par un acte de violence ou de conquête qui coïncide avec la formation de l'État : « les classes ne sont possibles que dans l'État »<sup>573</sup>.

En considérant les deux points de vue avec quelque recul on constate :

– Que Marx affirme la prééminence des déterminations économiques tout en reconnaissant l'importance du politique (la violence) et en lui attribuant le caractère de fait économique. Analysant dans le *Capital* les différentes méthodes d'accumulation primitive, Marx constate que « quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'État, la force organisée et concentrée de la société ». Et pour ne pas avoir l'air d'abandonner le principe de la primauté du fait économique, il ajoute : « La force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. *La force est un agent économique*<sup>574</sup>. » (*Je souligne.*)

– Tandis que Bakounine au contraire affirme la prééminence du politique en lui attribuant des motifs économiques : l'exploitation du travail des masses. « Qu'est-ce que la richesse et le pouvoir sinon deux aspects inséparables de l'exploitation du labour du peuple et de sa force organisée ? » dit-il encore.

On pourrait penser que la problématique se réduit à celle de la bouteille à moitié pleine ou à moitié vide.

Marx admet que pour rendre intelligible un phénomène complexe, la meilleure méthode n'est pas nécessairement d'analyser la genèse de ce phénomène – la méthode historique : « La méthode de s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret pensé. Mais ce n'est nullement là le procès

---

571 *Œuvres*, Champ libre, tome II, p. 84.

572 « L'État, complètement dans sa genèse, essentiellement et presque complètement pendant les premières étapes de son existence, est une institution sociale imposée par un groupe victorieux d'hommes sur un groupe vaincu, avec pour seul objectif d'assurer la domination du groupe victorieux sur les vaincus et de se garantir contre la révolte de l'intérieur et les attaques de l'extérieur. Téléologiquement, cette domination n'avait pas d'autre objet que l'exploitation économique des vaincus par les vainqueurs. » Cette citation n'est pas de Bakounine mais de Franz Oppenheimer, un sociologue allemand (1864-1943). F. Oppenheimer, *The State* (1914), Black Rose Books, Montréal, réédité en 1975.

573 *Œuvres*, Champ libre, tome II, p. 146

574 *Le Capital*, 8<sup>e</sup> section, XXXI, La Pléiade, tome I, p. 1213.

de la genèse du concret lui-même<sup>575</sup>. » C'est une approche que Proudhon avait déjà adoptée dès 1846 dans le *Système des contradictions économiques* : la société existe par ses matériaux comme réalité concrète, et par ses lois comme processus intelligible, disait-il. Vingt ans après Proudhon, La préoccupation de Marx, dans le *Capital* n'est pas de faire la genèse du capitalisme mais de le considérer comme un « ensemble concret, vivant, déjà donné »<sup>576</sup> et d'en dévoiler les lois :

« Il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l'ordre de leur action historique. Leur ordre de succession est, bien au contraire, déterminé par la relation qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne et qui est précisément à l'inverse de leur ordre apparemment naturel ou de leur évolution historique<sup>577</sup>. »

Dans le modèle présenté par Marx, la formation de l'État apparaît comme le résultat d'un processus interne du développement des contradictions sociales, idée que Bakounine ne rejette d'ailleurs pas du tout. La démarche de Marx ne se situe pas d'un point de vue historique, mais logique. Dans *Le Capital*, Marx pose un modèle théorique du système capitaliste, il fait en quelque sorte une *simulation*, ce que peu d'auteurs ont perçu (ce que Proudhon avait fait quinze ans plus tôt dans le *Système des contradictions économiques*, s'attirant alors les foudres de Marx qui n'approuvait pas cette approche)<sup>578</sup>. En posant la question de *l'acte fondateur* de l'État, Bakounine ne se préoccupe pas plus de situer l'événement en temps et en lieu que Rousseau ne croyait que le contrat social ait été un réel contrat, littéralement parlant<sup>579</sup> : ce qui intéresse Bakounine, c'est le *processus*.

Il y a en fait deux registres à partir desquels la question de l'État est abordée : le registre historique, qui fait de l'État la résultante d'un acte de violence initiale ; le registre logique, qui en fait la résultante de l'évolution des contradictions de classe. Il s'agit de deux grilles de lecture qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

---

575 Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique, La Pléiade, I, p. 255.

576 *Op. cit.*, I, p. 255

577 Marx, *Introduction générale...*, op. cit., I, 262.

578 Cf. René Berthier, « Proudhon, Marx et la méthode »,

[http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/Proudhon\\_Marx\\_et\\_la\\_methode.pdf](http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/Proudhon_Marx_et_la_methode.pdf)

579 « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine. » (Rousseau, *Œuvres complètes*, La Pléiade, tome III, p. 139.)

## Classes étatiques et droit étatique

L'approche bakouninienne de la genèse de l'État va différer de celle de Marx, et il faut comprendre les enjeux de ces divergences : Bakounine combattait la thèse déterministe, identifiée à l'époque au marxisme, selon laquelle la révolution résulterait du seul développement des contradictions de la société capitaliste. On comprend dès lors qu'il insiste sur les déterminations politiques de la formation de l'État, quoi que, il est bon de le répéter, il n'a jamais contesté l'approche « économiste » de Marx, à condition d'admettre que les phénomènes idéologiques, juridiques, puissent devenir, une fois posés, des « causes productrices d'effets ».

Le rejet du déterminisme historique n'implique évidemment pas que la révolution est possible à n'importe quel moment, par un acte volontariste ; il est l'affirmation que la conscience et la volonté jouent un rôle déterminant : si la classe ouvrière n'est pas portée par la conscience de son droit et si, corrélativement, la classe dominante n'est pas minée par la mauvaise conscience de son droit, le projet révolutionnaire n'a aucune chance de se réaliser.

Des groupes organisés se combattent pour prendre le pouvoir jusqu'à ce que l'un d'entre eux, mieux organisé, s'érige en maître et forme un « État régulier ». La victoire de ce groupe attire du côté des vainqueurs une partie du groupe vaincu. Si le parti vainqueur se montre intelligent, il accorde des avantages aux hommes les plus influents du groupe vaincu : « Ainsi se forment les *classes étatiques* dont l'État sort tout fait. » La conquête de l'Angleterre par les Normands est particulièrement illustrative de cette thèse. « Une religion ou une autre expliquera ensuite, c'est-à-dire divinitera, l'acte de violence et de cette manière posera le fondement du *droit dit étatique* <sup>580</sup>. »

Max Weber souligne que la sécularisation et la systématisation de la pensée juridique a souvent été promue par les lois imposées comme résultant de guerres. Aussi bien dans la société germanique que romaine, à travers l'institution du thing et du populus, les décisions prises par acclamation publique d'hommes en armes peuvent être considérées comme un facteur dans la rationalisation progressive du droit <sup>581</sup>. Le pouvoir séculier et religieux tenta de modifier ce mode de constitution du droit : les rois francs amendèrent, par des actes royaux, les *capitula*, les lois populaires qui avaient été officiellement compilées ; l'Église et la monarchie tentèrent d'éliminer toute procédure juridique populaire, voire toute participation populaire, sous forme de jurys, dans les procès, de crainte que cela ne donne

---

<sup>580</sup> Bakounine, « La science et la question vitale de la révolution » *Œuvres*, tome VI, p. 274. Cf. également Machiavel : « Il est vrai qu'il n'y a jamais eu, chez aucun peuple, de législateur extraordinaire qui n'ait recouru à Dieu, car autrement ses lois n'auraient pas été acceptées ; le bien, en effet, est souvent connu du sage, sans avoir en soi des raisons évidentes pour convaincre les autres. » (*Discours sur Tite-Live*, I, p. 11.)

au peuple l'idée d'aller plus loin en matière d'autonomie de décision. Pour cela, le pouvoir, Église ou État, s'appuya sur les clercs, les juristes, qui, en Europe occidentale, apparurent, pour reprendre les termes de Pierre Legendre, comme « les seuls docteurs authentifiés de la science d'État, science où se trouve inscrite et repérée l'éternité du pouvoir <sup>581</sup> ».

Les « classes étatiques », selon Bakounine, se consolident, et avec le temps « la majeure partie de ces exploiters, soit par la naissance, soit par la situation dont ils ont hérité dans la société, commenceront à croire sérieusement *au droit historique et au droit de naissance* ». Parallèlement, les masses exploitées elles-mêmes se mettront à croire, sous l'effet de l'habitude, de la tradition et de la religion, « aux droits de leurs exploiters et oppresseurs ». Pendant une longue période, les masses sont dépourvues du sentiment de leur droit. « La tâche principale qui incombe à l'État (...) consiste précisément à empêcher par tous les moyens l'éveil d'un sentiment rationnel dans le peuple ou du moins à le retarder indéfiniment », dit encore Bakounine <sup>582</sup>.

Cette tendance se modifie progressivement sous l'effet de plusieurs facteurs :

– Dans les premiers temps de la vie d'une classe dominante, l'égoïsme de classe est caché par « l'héroïsme de ceux qui se sacrifient non pour le bien du peuple, mais au profit et pour la gloire de la classe qui, à leurs yeux constitue tout le peuple ». Mais cette période laisse la place à des temps de plaisirs, de jouissance, de lâcheté : « Peu à peu, l'énergie de classe tombe en décrépitude et dégénère en débauche et en impuissance ». A ce stade apparaît une minorité d'hommes moins corrompus, des hommes actifs, intelligents et généreux, qui « font passer la vérité avant leurs propres intérêts et qui songent aux droits du peuple réduits à néant par les privilèges de classe » ;

– Il y a un phénomène de bascule entre l'effondrement progressif du sentiment de légitimité de la classe dominante et l'ascension du sentiment de la classe dominée. Dans sa lente prise de conscience de son droit, le peuple s'appuie sur deux « livres de chevet » : sa condition matérielle, l'expérience de l'oppression ; et « la tradition, vivante, orale, transmise de génération en génération et devenant chaque fois plus complète, plus sensée et plus vaste ». Lorsque le peuple prend conscience de son oppression et parvient à formuler les causes de ses maux, les représentations qu'il a

---

581 Pierre Legendre, *Jouir du pouvoir*, Éditions de Minuit, p. 167.

582 Bakounine, « La science et la question vitale de la révolution » *Œuvres*, tome VI, p. 274.

Cf. Pierre Legendre : « Le fonctionnement de la machine pour engranger les règles de droit est une suite, une production auto-gérée et ratiocinant indéfiniment sur ses propres inventions, mais toujours au service d'une Loi idéale, d'une Loi des lois qui ne connaîtrait pas les aléas politiques. » Pierre Legendre, *Jouir du pouvoir*, Éditions de Minuit, p. 164.

transmises fournissent la source de son droit, dont l'agent d'exécution est la « force organisée », car « faute d'organisation, la force spontanée n'est pas une force réelle »<sup>583</sup>.

Le droit apparaît chez Bakounine comme la cristallisation, consécutive à un rapport de forces donné, à un moment historique donné, des règles qui régissent l'organisation de la société d'exploitation. La société réelle, qui est le « mode naturel d'existence de la collectivité humaine », celle constituée par l'humanité faite de chair et de sang, n'est pas régie par ce droit-là, qui ne fait que se superposer de façon parasitaire. La société, dit Bakounine, « se gouverne par les mœurs ou par des habitudes traditionnelles, mais jamais par des lois »<sup>584</sup>.

Bakounine se référant à la tradition et aux mœurs comme fondement de la vie sociale... Le paradoxe n'est qu'apparent. La société est mue par des forces internes, spontanées<sup>585</sup>, « inhérentes au corps social », qui constituent le moteur de son évolution, et qu'il ne « faut pas les confondre avec les lois politiques et juridiques ».

La société « progresse lentement par l'impulsion que lui donnent les initiatives individuelles et non par la pensée, ni la volonté du législateur<sup>586</sup>. » Ces forces peuvent être étudiées, analysées<sup>587</sup> par une discipline que Bakounine définit comme la sociologie, qu'il appelle aussi la « science rationnelle »<sup>588</sup>. Il s'agit en quelque sorte de mettre en adéquation le droit avec les lois « inhérentes de la société »<sup>589</sup>.

Bakounine ne croit pas du tout en la légitimité d'un droit émanant d'un législateur constitué d'une minorité quelconque « fût-elle mille fois élue par

---

583 *Œuvres*, Champ libre, tome VI, p. 285.

584 Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Stock, tome I, p. 141

585 Le concept de spontanéité chez Bakounine mérite d'être précisé car il mène à un véritable contre-sens. Un phénomène social est spontané lorsqu'il se développe avec ses seules déterminations internes, sans interférence de l'extérieur. Autrement dit, un phénomène social spontané est un événement entièrement déterminé..

586 Bakounine, *Fédéralisme et socialisme, antithéologisme*, Stock, tome I, p. 141.

587 *Ibid.*, p. 176.

588 « Nous savons que la sociologie est une science à peine née, qu'elle est encore à la recherche de ses éléments, et si nous jugeons de cette science, la plus difficile de toutes, d'après l'exemple des autres, nous devons reconnaître qu'il lui faudra des siècles, un siècle au moins, pour se constituer définitivement et pour devenir une science sérieuse, quelque peu suffisante et complète. » (*Fédéralisme, socialisme et anti-théologisme*, Stock, tome I, p. 111.)

589 On peut citer un exemple tout bête d'inadéquation totale entre les « lois inhérentes au corps social » et les « lois politiques et juridiques », c'est celui des rythmes scolaires : la loi politique fixe ces rythmes en fonction de ses critères à elle, alors que tout le monde sait qu'ils sont néfastes au rythme biologique de cette partie du « corps social », jamais consultée, que constituent les enfants.

le suffrage universel<sup>590</sup> » car un « État républicain, basé sur le suffrage universel, pourra être très despotique, plus despotique même que l'État monarchique, lorsque, sous le prétexte qu'il représente la volonté de tout le monde, il pèsera sur la volonté et sur le mouvement libre de chacun de ses membres de tout le poids de son pouvoir collectif<sup>591</sup>. »

Cette fiction que les absolutistes jacobins appellent tantôt « l'intérêt collectif, droit collectif ou la volonté collective » leur sert à proclamer la théorie du « droit absolu de l'État »<sup>592</sup>. La société réelle se trouve à l'opposé de cette théorie selon laquelle la vie collective n'est « qu'un agrégat tout à fait mécanique d'individus »<sup>593</sup> et ne peut donc exister que dans l'autorité.

## De l'état de droit à l'État de droit

On pourrait penser que l'expression *état de droit* (avec un *e* minuscule) était formée sur le même modèle qu'*état de nature*, et désignait un environnement politique dans lequel les rapports entre les individus étaient soumis non pas à l'arbitraire, mais à des règles applicables également pour tous. Mais il est significatif que l'expression ait pris la forme d'*État de droit* (avec un *e* majuscule), ce qui suggère que seul l'État est en mesure d'édicter le droit (c'est-à-dire des rapports non arbitraires). L'État devient la seule source, le seul garant et la seule finalité du droit. Il s'agit d'une véritable récupération étatique d'un concept qui, en principe, ne présuppose pas automatiquement l'existence de l'État.

L'État de droit devient ainsi le droit de l'État. Dans l'expression *état de droit*, c'est la notion de droit qui est déterminante ; dans l'expression *État de droit*, le droit n'est qu'un qualificatif parmi d'autres de l'État. Il n'y a plus de droit qui ne soit sanctionné par l'État : toute contestation du droit édicté par l'État, même le plus inique, devient une contestation de l'État, donc suspecte de terrorisme. On ne peut plus se réclamer d'un droit qui se situerait au-dessus du droit de l'État.

Il ne s'agit pas là de spéculations : ainsi le droit social, issu pour l'essentiel de luttes et de mobilisations populaires, est-il constamment battu en brèche par l'« État de droit » : les tentatives de défendre les acquis du droit social se heurtent à l'application sans défaillance du droit de l'État. Ainsi, le droit de l'État, s'exerçant sur la gestion de la sécurité sociale, ne s'est pas évertué à rendre aux salariés la maîtrise des dépenses de santé, mais à la leur ôter<sup>594</sup>. Le discours du pouvoir, relayé par les médias, s'est

---

590 Paris, Stock tome IV, p. 475, fragment formant suite à *L'Empire knouto-germanique* (1872).

591 *Ibid.* I, 144

592 *Ibid.*, I, 263.

593 *Ibid.*, VI, 322, « Circulaire. A mes amis d'Italie, à l'occasion du Congrès ouvrier convoqué à Rome pour le 1<sup>er</sup> novembre 1871 par le parti amazonien ».

594 Cf. Gérard Prévost, « Les leçons d'une crise sociale ou la rupture d'un consensus », *L'homme et la Société*, n° 117-118, p. 98.

montré particulièrement mystifiant, personne ne songeant seulement à contester les prémisses de son argumentation, le supposé « trou » de la sécurité sociale. L'argumentation se fondait essentiellement sur des critères administratifs (la nécessité d'une bonne gestion) et juridiques (rétablir la justice).

Il est vrai que si l'État avait pris l'initiative de restituer aux salariés la maîtrise de cette institution, on aurait, passé le moment de légitime incrédulité, pu se demander pourquoi les salariés n'avaient pas effectué cette démarche eux-mêmes ; on en arrive à une des questions soulevées par Bakounine : comment les masses en arrivent-elles à être convaincues de la légitimité du droit de l'État ?

### **Capitalisme et droit rationnel**

On peut dire très schématiquement que le point de vue de Bakounine se situe au début de l'histoire, et celui de Marx sinon à la fin, du moins à l'époque contemporaine. Ces deux optiques ne sont pas contradictoires. Dans une société où les forces productives sont relativement faibles, le rôle du politique – la violence – peut apparaître plus déterminant. Au fur et à mesure que les forces productives se développent et où les rapports sociaux deviennent plus complexes, en particulier à partir de l'apparition de la monnaie, la société devient de plus en plus soumise aux lois « immanentes » de l'économie, échappant à l'action volontariste de minorités disposant de la force. L'action du politique a pu également rester prépondérante dans les régions où une forte centralisation des décisions était nécessaire pour organiser l'irrigation et mettre en œuvre les infrastructures nécessaires à la protection contre les catastrophes naturelles, notamment les digues, comme en Égypte et en Chine <sup>595</sup>.

L'empereur Che Houang-ti « se méfiait des marchands. Che Houang-ti. Il voyait en eux des spéculateurs et des fauteurs de troubles. Il déporta les boutiquiers en 214. Il s'était glorifié en 219 “d'avoir mis en honneur l'agriculture et proscrit la dernière des professions (le commerce)” [...] Ts'in Che Houang-ti, tout en multipliant dans l'Empire les facilités de circulation, eût voulu empêcher l'essor commercial qu'elles entraînaient. Il y voyait une cause d'instabilité sociale. »

On note qu'en Chine les périodes d'effondrement du pouvoir central correspondent à l'épanouissement du capitalisme marchand.

De nombreuses civilisations ont développé des économies florissantes dépassant de loin l'économie de subsistance. L'Europe occidentale présente seule cette particularité d'avoir développé une économie monétaire dans laquelle le surproduit agricole a pris de façon permanente la forme de rente en argent et l'impôt la forme d'impôt en argent. L'accumulation de capital-argent dans les mains de la bourgeoisie permit à celle-ci de s'émanciper progressivement de la tutelle des nobles féodaux et de l'État, alors que dans

---

595 Marcel Granet, *La Civilisation chinoise*, Albin Michel, 1968, p. 122.

les sociétés orientales le capital resta soumis à l'arbitraire du pouvoir. Toute accumulation du capital courait le risque d'une confiscation par le pouvoir : par peur de la confiscation, la bourgeoisie limita ses investissements, cacha ses profits, plaça son argent dans plusieurs petites entreprises pour se garantir.

Les financiers, les bourgeois européens du Moyen Âge ont souvent subi le même sort que leurs collègues orientaux : mais à partir du XVI<sup>e</sup> siècle les confiscations arbitraires cessèrent. La supériorité du capital-argent était établie et, avec elle, les impératifs dorés de la dette publique. En d'autres termes, le pouvoir économique du capital s'est développé en Europe occidentale plus vite que l'autorité politique de l'État.

L'idée d'état de droit, c'est-à-dire d'un contexte politique dans lequel le droit s'applique également à tous et n'est pas soumis à l'arbitraire du prince, trouve sans doute sa « préhistoire » dans la revendication des commerçants et artisans de ne plus se faire spolier par l'État ou par l'usure.

Max Weber introduit une autre détermination expliquant la particularité de l'Europe occidentale. Il parle d'« État rationnel » dont le droit s'est dégagé de la magie.

Le capitalisme n'a pu se développer qu'en s'appuyant sur un droit dont l'influence de la magie et des religions rituelles avait été exclue. « La création d'un tel droit fut obtenue à travers l'alliance que l'État moderne contracta avec les juristes afin d'imposer ses prétentions au pouvoir. » « Du point de vue de l'histoire économique, le fait que l'alliance entre l'État et la jurisprudence formelle fût indirectement favorable au capitalisme est une réalité d'importance<sup>596</sup>. »

Weber mentionne, par contraste, le cas de la Chine, dont les fonctionnaires étaient incompétents en matière juridique, au contraire de l'État rationnel, « qui est le seul dans lequel le capitalisme moderne prospère. Il repose sur le fonctionariat expert et sur le droit rationnel<sup>597</sup> ». Il y aurait donc, selon cette hypothèse, une corrélation entre l'apparition du capitalisme et celle d'un droit rationnel constituant le fondement de l'État.

La science politique occidentale assigne même au pouvoir le rôle de *garantir* à la population les conditions d'un exercice paisible de ses activités, ce qui est une nouveauté dont on perçoit mal l'ampleur aujourd'hui : le prince, dit Machiavel, « doit donner courage à ses citoyens de pouvoir paisiblement exercer leurs métiers, tant dans la marchandise qu'au labourage et dans toute autre occupation humaine, afin que le laboureur ne laisse pas ses terres en friche, de peur qu'on ne les lui ôte et le marchand ne veuille pas commencer nouveau trafic par peur des impositions<sup>598</sup>. »

---

596 Max Weber, *Histoire économique*, Gallimard, p. 361.

597 *Ibid.*, p. 357.

598 Machiavel, *Le Prince*, Le Livre de poche, ch. 20, p. 158.

La question reste posée : est-ce le développement progressif du capitalisme qui a créé ce droit rationnel, ou est-ce la préexistence de ce droit, issu d'une longue tradition historique, qui a permis le développement du capitalisme ? Le capitalisme marchand se serait-il développé si les contentieux commerciaux avaient été réglés par des duels justiciers et le jugement de Dieu ? Weber récuse cependant l'idée que l'instauration du droit romain ait pu être « la cause qui présida à la naissance du capitalisme », puisque l'Angleterre, qui fut « la patrie du capitalisme, ne fut jamais atteinte par le droit romain »<sup>599</sup>. Ce qui ne l'empêcha pas de développer un droit formel et rationnel, mais à partir du droit germanique.

La revendication, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'un cadre juridique garantissant les droits de la personne individuelle contre l'arbitraire apparaît comme la conséquence de la revendication d'un cadre juridique garantissant la propriété contre l'arbitraire et assurant à l'État une rationalisation de la procédure, c'est-à-dire l'efficacité administrative. La notion de droit de l'individu serait, selon cette hypothèse, étroitement associée à l'émergence de la société capitaliste.

Si le XVI<sup>e</sup> siècle est marqué par une révolution économique et religieuse, il l'est aussi par une profonde évolution juridique, une nouvelle conception des rapports de l'économie et de l'idéologie. La pensée causale qui fait de la religion et du juridique un simple reflet de l'ordre économique apparaît peu satisfaisante.

Les premières formes d'un capitalisme relativement vigoureux apparaissent très tôt. Les Flandres au XV<sup>e</sup> siècle étaient un centre capitaliste actif, Florence était une plateforme financière importante. En 1202, Pisano publie le *Liber Abbaci*, un traité comptable qui permet de calculer précisément les recettes et les dépenses et facilite la conversion de la valeur à la marchandise. Les banques des grandes villes italiennes drainent d'importants capitaux en assurant un intérêt fixe ; elles ont des agences sur tous les marchés européens. Le billet d'échange se développe, on utilise même des chèques que des agents installés sur les foires créditent et débitent sur les comptes de leurs clients. Des contrats d'assurance permettent même de garantir les risques. A Florence de véritables contrats extrêmement détaillés sont passés entre commanditaires et artistes pour la réalisation d'œuvres d'art, fixant jusqu'à la qualité des peintures utilisées<sup>600</sup>. Au milieu du XV<sup>e</sup> siècle Uzzano publie un ouvrage dans lequel il étudie le mécanisme des échanges, les fluctuations des monnaies aux différentes périodes de l'année dans les grandes villes d'Europe, en fonction des besoins d'investissement : préparation des foires, expéditions, etc. Il y a

---

599 Max Weber, *Histoire économique*, Gallimard, p. 359.

600 Michael Baxandall, *L'Œil du Quattrocento*, Gallimard, 1986.

donc dès le XIV<sup>e</sup> siècle un véritable marché mondial. Comme le suggère Claude Lefort réfutant la théorie de Max Weber, l'esprit capitaliste semble bien avoir été en avance sur les conditions matérielles de son développement<sup>601</sup>.

Un tel contexte implique que les personnes privées – en l'occurrence les marchands – établissent un certain nombre de règles permanentes régissant leurs rapports, faute desquelles aucune transaction ne devient possible. Cela implique également la constitution progressive d'un corps de métier chargé d'interpréter ces règles et de trancher les litiges. Dans une large mesure, on peut dire que le droit répond à une exigence d'ordre et de justice venant d'en bas, autant qu'à une exigence de contrôle venant d'en haut. Il est une création spontanée de la société civile – idée qui sera largement développée par Proudhon et Bakounine... L'idée que le contrat puisse être l'une des premières formes d'apparition du droit, issue de la spontanéité sociale, s'inscrit parfaitement dans l'approche anarchiste.

### **L'effondrement du droit**

On retrouve chez Bakounine l'argument de Marx dans la préface à la *Critique de l'économie politique* : un système social ne disparaît que lorsqu'il a épuisé les contradictions qu'il porte en lui. Cette idée n'a en soi rien d'original ; on la retrouve chez Hegel, chez Saint-Simon et chez les historiens français de la Restauration.

A travers l'exemple de la Révolution française, Bakounine montre qu'une révolution est un véritable affrontement de deux légitimités antagoniques, portées par des classes dont les intérêts s'affrontent. L'affrontement en lui-même ne suffit donc pas pour définir une révolution si celle-ci n'est pas sous-tendue par une idée clairement affirmée du droit de la classe ascendante.

Une « classe étatique » installée dans le sentiment de son droit se crétinise, dit Bakounine, elle s'assoupit dans le trop-plein de sécurité et de bien-être, ses forces morales et intellectuelles se détendent, « tandis que la classe ascendante est toujours pleine d'esprit, d'énergie morale, d'héroïsme ; elle a besoin de tout cela pour prendre la place d'assaut<sup>602</sup> ». L'appui des masses moralise, stimule la classe ascendante et démoralise la classe dominante. « Avant de vaincre matériellement, la classe ascendante commence déjà à triompher moralement. » La majorité de la classe dominante s'accroche à ses positions. La foi dans son droit, qui constituait sa force morale, se dissout : « la classe dominante entre en pleine

---

601 « Capitalisme et religion au XVI<sup>e</sup> siècle : le problème de Weber », *Les Formes de l'histoire, essais d'anthropologie politique*, éd. Gallimard, 1981.

602 Bakounine, *Œuvres*, « La théologie politique de Mazzini », Deuxième partie, fragments et variantes, Champ libre, I, p. 232.

démoralisation » : elle s'accroche à ses privilèges « non parce qu'elle les croit justes, mais parce qu'ils lui sont très utiles <sup>603</sup> ».

Voilà, ajoute Bakounine, le prélude d'une chute infaillible :

« La classe dominante devient alors *coupable* <sup>604</sup>. » La démoralisation de la classe dominante, la perte de la conscience de son propre droit et de sa propre légitimité constituent ainsi des conditions incontournables d'une véritable révolution. La révolution sociale, c'est « la justice [qui] se constitue en force et use de sa force jusqu'à ce que l'ennemi, l'opresseur ne soit couché à terre <sup>605</sup> ».

### **La « forme en action de la justice »**

La « racine » du droit se trouve d'abord dans tout individu, qui exige que sa dignité soit respectée. Mais la justice collective, le droit social n'équivalent pas à la somme des exigences individuelles. La réalité sociale donne à l'individu une morale « supérieure à son individualité » : la justice, dit encore Proudhon, est « inerte dans une existence solitaire » <sup>606</sup>. Si on considère qu'il est possible d'envisager le droit comme une revendication particulière ou comme une exigence universelle, l'anarchisme se place incontestablement dans la seconde hypothèse, avec cette particularité que les droits de l'individu sont la conséquence de ses *devoirs* envers la société. Bakounine insiste en effet sur le fait que l'individu n'est rien sans la société qui l'a produit. Aux robinsonnades, il oppose l'idée que les hommes qui s'isolent volontairement de la société, comme les ermites, deviennent rapidement des abrutis. Plus l'individu est développé, plus il est libre, et plus il est le produit de la société. Plus il reçoit de la société, plus il lui est redevable : sous ce rapport, les hommes de génie sont précisément « ceux qui prennent davantage à la société, et qui, par conséquent, lui doivent davantage <sup>607</sup> ».

La justice n'est pas une forme sans contenu, elle est une réalité qui se vérifie dans la pratique sociale, et plus précisément dans les rapports économiques. La réalisation de la justice sera possible au sein d'une société dans laquelle sera instaurée la souveraineté des producteurs. Création spontanée de la pratique sociale, le droit acquiert une fonction de régulation de la vie sociale en protégeant contre l'oppression.

Dans une société où le droit aurait acquis la « prépondérance », selon l'expression de Proudhon, la justice ne peut être un système clos, elle ne peut être qu'un mouvement incessant s'adaptant à l'évolution des rapports

---

603 Bakounine, *Ibid.*

604 *Ibid.*

605 *Ibid.*, p. 203.

606 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier frères, 1858 p. 555.

607 Bakounine, *Œuvres*, Champ libre, I, 232, « La théologie politique de Mazzini », Deuxième partie, fragments et variantes.

sociaux. « Nous ne saurons jamais la fin du droit, parce que nous ne cesserons jamais de créer entre nous de nouveaux rapports <sup>608</sup>. »

Le droit est une modalité de l'action. C'est un acte dans lequel l'homme social établit un rapport avec les autres, par lequel les hommes se reconnaissent dans leur égalité et leur dignité, dans la réciprocité de leurs intérêts <sup>609</sup>. Le concept de justice implique la réciprocité des rapports contractuels, incluant la reconnaissance de la spécificité du fait collectif en même temps que la liberté du sujet. C'est essentiellement un rapport de réciprocité, de reconnaissance de l'autre. Dès lors que le droit ne se fonde pas sur un rapport de forces, dès lors qu'il n'est pas la justification de la force, il est la forme en action de la justice. Il devient lui-même une force sociale, en ce qu'il soutient les réclamations de la société. La justice est une « force de cohésion », dit Proudhon <sup>610</sup>.

L'action révolutionnaire n'a aucun sens si elle n'est pas portée par la conscience de sa légitimité, le sentiment du droit, qui participent à la formation de la classe ouvrière et à sa constitution en sujet historique :

« Le problème de la capacité politique dans la classe ouvrière, de même que dans la classe bourgeoise et autrefois dans la noblesse, revient donc à se demander :

« a) si la classe ouvrière, au point de vue de ses rapports avec la société et avec l'État, a acquis conscience d'elle-même ; si, comme être collectif, moral et libre, elle se distingue de la classe bourgeoise ; si elle en sépare ses intérêts, si elle tient à ne plus se confondre avec elle ;

« b) si elle possède une idée, c'est-à-dire si elle s'est créée une notion de sa propre constitution ; si elle connaît les lois, conditions et formules de son existence ; si elle en prévoit la destinée, la fin ; si elle se comprend elle-même dans ses rapports avec l'État, la nation et l'ordre universel ;

« c) si, de cette idée, enfin, la classe ouvrière est en mesure de déduire pour l'organisation de la société, des conclusions pratiques qui lui soient propres, et — au cas où le pouvoir par la déchéance ou la retraite de la bourgeoisie lui serait dévolu — de créer et de développer un nouvel ordre politique <sup>611</sup> ... »

Le droit n'est donc pas un principe transcendant au social dans la mesure où il exprime les équilibres sociaux, variables selon les époques et les lieux, mais sa formulation participe à la dynamique sociale : ce qui est à l'ordre du jour aujourd'hui, selon Proudhon, c'est l'instauration d'un droit

---

608 Proudhon, *De la justice*, 1<sup>re</sup> étude, éd. Marcel Rivière, tome I, p. 328.

609 Proudhon, *De la justice*, 2<sup>e</sup> étude, éd. Marcel Rivière, tome I, p. 419.

610 Proudhon, *La guerre et la Paix*, éd. Marcel Rivière, 1927, p. 121.

611 *De la capacité politique des classes ouvrières*, E. Dentu, libraire-éditeur, 1865, Livre II, p. 58.

économique qui succéderait d'une part au droit de la guerre et de la force<sup>612</sup> et, d'autre part, au droit politique se fondant sur la contrainte gouvernementale. Dans une société anarchiste, ce droit nouveau, fondé sur l'équilibre des forces économiques et sociales, est la condition d'une démocratie égalitaire dans laquelle l'idée de justice acquiert « force de loi »<sup>613</sup>.

Création spontanée de la pratique sociale, le droit aura une fonction de régulation dans la société où il aurait acquis la « prépondérance »<sup>614</sup> et permettrait d'assurer les équilibres et d'éviter les risques d'oppression.

La justice doit cependant rester immanente au réel, à l'action sociale. Elle devient le moment où la pratique sociale se reconnaît dans sa vérité. La justice est un mouvement constant par lequel la société s'adapte elle-même au progrès, en fonction de son expérience. C'est pourquoi elle n'a pas de fin. Le droit ne saurait se transformer en système clos et figé, car l'état de droit est un état de révision constante des rapports, des contrats, dont l'objet n'est pas de créer un ordre, mais de créer sans cesse de nouveaux rapports<sup>615</sup>.

Avant d'être une codification, le droit apparaît comme une exigence, individuelle et collective, d'intégrité et de dignité. Phénomène éminemment social, il ne peut être abordé que relativement à la société dans laquelle il se constitue. Il n'est donc pas séparable des antagonismes sociaux qui s'y développent et constitue une manifestation des rapports de forces qui s'y affrontent.

Le droit est une expression de la spontanéité sociale dans toutes ses contradictions, mais, en tant que corpus de textes qui réglementent la vie, il n'est que la face émergée de l'iceberg. Bakounine décèle derrière le droit positif codifié un autre droit, plus vivant, le droit implicite des « classes non étatiques », qui se constitue progressivement de façon souterraine et qui attend son heure.

Il est tentant, au souvenir des grèves de l'hiver 1995, d'appliquer aux événements l'approche bakouninienne pour tenter de diagnostiquer l'état des rapports entre la « classe étatique » et la classe ouvrière. Quatre questions suffisent :

– Comment un système social qui produit 35 millions de chômeurs et 15 millions d'exclus pour la seule Communauté européenne peut-il encore persuader les masses de sa légitimité ?

– Perçoit-on, au sein de la classe laborieuse, une conscience universelle de son droit capable de balayer le droit actuel ?

---

612 Proudhon, *La guerre et la paix*, éd. Marcel Rivière, 1927, pp. 76-83.

613 Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, E. Dentu, 1865 p. 86.

614 Proudhon, *Du principe fédératif*, p. 328.

615 Le livre de Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme* (PUF, 1969), fournit d'intéressants éléments sur cette question, cf. pp. 296 sq.

– La classe ouvrière a-t-elle un projet ou, pour reprendre le terme de Proudhon dans la *Capacité politique des classes ouvrières*, a-t-elle une « idée » dont elle pourrait déduire les « conclusions pratiques » ?

– Peut-on percevoir au sein des classes dominantes des signes de démoralisation et de perte de foi dans leur droit ?

Il est inutile d'insister sur la réponse à ces questions. Peut-être est-il temps pour le mouvement révolutionnaire d'abandonner les réticences qu'il peut avoir à intégrer dans sa réflexion et dans sa propagande les arguments de légitimité et de droit. Il pourrait se demander si l'absence de projet du mouvement populaire n'est pas *précisément* lié à l'absence de la conscience de son droit. Se heurter physiquement à la réalité du pouvoir matérialisé sous forme d'hommes en uniforme est chose relativement aisée, bien que désagréable : il suffit d'être porté par la rage, la haine, le désespoir. Se heurter aux symboles du pouvoir, non pas en tant que simples oripeaux, mais en tant que conscience d'une (fausse) légitimité qui s'est insidieusement implantée en nous-mêmes est plus difficile, car il faut se remettre en cause, il faut détruire les représentations qui sont ancrées en nous-mêmes<sup>616</sup>.

Il est temps de formuler une nouvelle légitimité, afin que la « justice se constitue en force ».

## VI. – Marxisme et anarchisme. Les réserves de Bakounine

Bakounine considère *Le Capital* comme un acquis incontournable du mouvement ouvrier. Stirner contraint Marx à abandonner son approche humaniste du communisme. Proudhon innove dans le domaine méthodologique en appliquant à l'analyse économique la méthode inductive que Marx reprendra quinze ans plus tard. Bakounine pointe le doigt sur les dérives mécanistes de la conception de l'histoire de Marx et Engels, dérives que ces derniers reconnaîtront eux-mêmes (discrètement, il est vrai, et seulement dans leur correspondance). Les relations entre le communisme et le socialisme révolutionnaire auquel se réfère Bakounine seraient-elles donc plus complexes qu'on ne le pense généralement ? Les deux courants de pensée seraient-ils moins imperméables l'un à l'autre qu'on ne le dit ?

---

616 La « tyrannie sociale », dit Bakounine, est insidieuse : « elle domine les hommes par les coutumes, par les mœurs, par la masse des sentiments, des préjugés et des habitudes ». « Elle enveloppe l'homme dès la naissance (...) et forme la base même de sa propre existence individuelle ; de sorte que chacun en est en quelque sorte le *complice contre lui-même*. » (*Je souligne*.) « Il en résulte que, pour se révolter contre cette influence que la société exerce naturellement sur lui, l'homme doit au moins en partie se révolter contre lui-même. »

Il y a entre anarchisme et marxisme une inter-relation quasi permanente dont les manifestations les plus caricaturales se trouvent dans les tentatives faites par certains anarchistes de constituer un « marxisme libertaire », ou par certains marxistes de se convaincre que Marx était « anarchiste ». Une telle attitude provient du constat, fait par chacune des parties concernées, de carences théoriques supposées ou réelles de leur courant. Les anarchistes qui veulent introduire certaines touches de marxisme dans leur doctrine évoquent les carences de l'anarchisme en matière d'« analyse » et se gargarisent de « matérialisme historique » et autres tartes à la crème. Les marxistes qui pensent que Marx était « anarchiste » se donne beaucoup de mal pour trouver dans l'œuvre de son auteur des textes prouvant son hypothèse.

Significativement, la *manière* dont l'un et l'autre courant revendique son approche est concordante avec l'esprit général de la doctrine de base à laquelle il se réfère. Côté anarchiste, on va chercher dans le marxisme certains concepts, certaines idées et on tente d'en faire une synthèse. Côté marxiste – il s'agit évidemment de Maximilien Rubel – on présente l'« anarchisme » de Marx de telle façon que se trouvent radicalement évacués, sans espoir de retour, tous les penseurs qu'un siècle et demi d'usages avait pourtant qualifiés d'« anarchistes ». Synthèse d'une part, exclusion de l'autre.

L'expression de « marxisme libertaire » a été inventée par Daniel Guérin vers la fin de sa vie. De formation marxiste, il adhéra à la SFIO puis du PSOP. Il fut un moment tenté par le trotskisme. Il porta un regard critique sur les mouvements et les militants se réclamant du marxisme. Il pensait qu'un certain nombre de concepts libertaires devaient être réintroduits dans le corpus de l'idéologie socialiste afin d'éviter les erreurs de la social-démocratie ou du stalinisme. Sur la plupart des questions opposant marxisme et anarchisme : centralisme ou fédéralisme, parlementarisme ou action directe sociale, dictature du prolétariat ou démocratie directe, Guérin donnait raison à l'anarchisme, et en particulier à Bakounine.

Le marxisme libertaire de Guérin n'était pas une menace contre l'anarchisme. Il était plutôt une tentative d'introduire dans la doctrine marxiste des concepts anarchistes. L'idée cependant séduisit certains anarchistes qui, à leur tour, tentèrent d'introduire dans l'anarchisme des concepts marxistes. Aujourd'hui, de nombreux militants issus de communisme, conscients d'une part de la dévalorisation du marxisme, mais surtout des carences conceptuelles du marxisme pour expliquer la société actuelle, découvrent Proudhon et Bakounine. Il est encore trop tôt pour savoir ce que ces militants feront de leurs découvertes.

## Bakounine et le *Capital*

Un Abrégé du *Capital* de Karl Marx rédigé par un anarchiste, un homme qui a été un proche d'Engels et qui est passé ensuite au bakouninisme, c'est à première vue inattendu. C'est oublier que l'ouvrage de Marx a été dès le début considéré par Bakounine lui-même et par ses proches, parmi lesquels figure James Guillaume, le traducteur de l'Abrégé, comme un acquis théorique indiscutable, un travail irremplaçable d'explication des mécanismes de la société capitaliste.

L'opinion de Bakounine sur cet ouvrage mérité d'être citée *in extenso* :

« Cet ouvrage aurait dû être traduit depuis longtemps en français, car aucun, que je sache, ne renferme une analyse aussi profonde, aussi lumineuse, aussi scientifique, aussi décisive, et, si je pus m'exprimer ainsi, aussi impitoyablement démasquante, de la formation du capital bourgeois et de l'exploitation systématique et cruelle que le capital continue d'exercer sur le travail du prolétariat. L'unique défaut de cet ouvrage, parfaitement positiviste, n'en déplaît à *La Liberté* de Bruxelles, – positiviste dans ce sens que, fondé sur une étude approfondie des faits économiques, il n'admet pas d'autre logique que la logique des faits – son seul tort, dis-je, c'est d'avoir été écrit, en partie, mais en partie seulement, dans un style par trop métaphysique et abstrait, ce qui a sans doute induit en erreur *La Liberté* de Bruxelles, et ce qui en rend la lecture difficile et à peu près inabordable pour la majeure partie des ouvriers. Et ce seraient les ouvriers surtout qui devraient le lire, pourtant. Les bourgeois ne le liront jamais, ou s'ils le lisent, ils ne voudront pas le comprendre, et s'ils le comprennent, ils n'en parleront jamais ; cet ouvrage n'étant autre chose qu'une condamnation à mort, scientifiquement motivée et irrévocablement prononcée, non contre eux comme individus, mais contre leur classe<sup>617</sup>. »

Le livre Ier du *Capital* avait été remis à Bakounine par Johann Philipp Becker en septembre 1867. Bakounine raconte :

« Le vieux communiste Philippe Becker (...) me remit de la part de Marx le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'à présent, d'un ouvrage excessivement important, savant, profond, quoique très abstrait, intitulé *le Capital*. À cette occasion, je commis une faute énorme : j'oubliai d'écrire à Marx pour le remercier<sup>618</sup>. »

---

617 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 357.

618 Bakounine, « Rapports personnels avec Marx », Œuvres, Champ libre, II, 128.

Les raisons de cet oubli sont faciles à deviner : l'activité débordante de Bakounine. Marx en éprouva du ressentiment, comme l'atteste la lettre de sa femme à Becker, publiée en 1913 par *Die Neue Zeit* <sup>619</sup>.

« Avez-vous des nouvelles de Bakounine ? Comme c'est un ancien hégélien, mon mari lui avait envoyé son livre, mais il n'a pas donné signe de vie. L'a-t-il reçu ? On ne peut pas se fier à ces Russes. Quand ils ne s'accrochent pas au "Petit Père" de la Russie, ils s'accrochent ou sont entretenus par le petit père de leur cœur, ce qui revient au même. »

La dernière remarque est une allusion perfide au fait que Marx était persuadé que Bakounine était entretenu par Herzen – oubliant que les Marx ont été largement entretenus par Engels.

Bakounine évoque encore cet oubli dans une lettre à Anselmo Lorenzo le 7 mai 1872 : « À cette occasion, j'ai commis une grande faute. Je ne me suis pas empressé de l'en remercier et de lui faire mes compliments de cet ouvrage vraiment remarquable. Le vieux Philippe Becker qui le connaît de longue date ayant appris que j'avais commis cet oubli, me dit alors : "Comment, tu ne lui as pas encore écrit ! Eh bien, Marx ne te le pardonnera jamais". »

Cafiero avait été un proche d'Engels, mais écœuré par les procédés de ce dernier, était ensuite passé au bakouninisme. Néanmoins il entreprit la rédaction de l'Abrégé afin de pallier le défaut du livre souligné par Bakounine et de rendre accessible en un petit opuscule les principales idées développées par Marx. Ainsi, le livre de Marx a été dès le début considéré par Bakounine lui-même et par ses proches comme un acquis théorique indiscutable, un travail irremplaçable d'explication des mécanismes de la société capitaliste.

Le travail effectué par Cafiero visait à pallier le défaut du livre souligné par Bakounine et à rendre accessible en un petit opuscule les principales idées développées par Marx. En effet, malgré les oppositions entre anarchistes et marxistes au sein de l'AIT, les bakouniniens reconnaissaient les mérites de Marx pour les « immenses services » qu'il a rendus à la cause du socialisme, selon les termes de Bakounine, et comme critique du capitalisme. « Bakounine et Cafiero avaient le cœur trop haut pour permettre à des griefs personnels d'influencer leur esprit dans la sereine région des idées » dit James Guillaume dans l'avant-propos <sup>620</sup>.

Les deux courants du mouvement ouvrier, au-delà des divergences de principe, tactiques ou organisationnelles, s'entendent sur l'essentiel. *Le Capital* est en effet un des rares points de *rencontre* entre anarchisme et

---

619 Citée par Madeleine Grawitz, *Michel Bakounine*, Plon, p. 306.

620 Pour l'anecdote, Bakounine entreprit même de traduire le *Capital* en russe, projet qui finalement n'aboutit pas. Marx lui reprocha d'avoir empoché l'avance de l'éditeur...

marxisme, sans doute parce qu'il part d'une intention scientifique et explicative et qu'il ne s'y trouve aucune suggestion organisationnelle ou programmatique, sinon très générale.

L'histoire nous a habitués à ne voir dans les rapports entre anarchisme et marxisme qu'une opposition irréductible entre deux courants du mouvement ouvrier que tout sépare. Certes, cette opposition ne saurait être sous-estimée, et encore moins occultée. Mais à plus d'un siècle de distance il serait temps d'aborder les choses d'un point de vue dépassionné.

Il serait simpliste de ne considérer l'appréciation de Bakounine sur le Livre I du *Capital* que comme un alignement sur les positions de Marx. L'élaboration théorique de penseurs comme Proudhon, Marx et Bakounine doit être restituée dans le lent mouvement de travail qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, tente de mettre en place un instrument d'analyse permettant de comprendre les mécanismes de la société capitaliste. Militants et théoriciens sont préoccupés par le même problème : comprendre pour pouvoir mieux agir. Les actes et les recherches des uns et des autres sont le patrimoine commun du mouvement ouvrier. C'est en tout cas ainsi que les premiers grands militants anarchistes envisageaient les choses.

## Sur la dialectique

La dialectique est une méthode argumentative et une méthode d'analyse. Elle n'est donc en aucun cas la réalité. C'est une méthode consistant à examiner une idée à partir de points de vues opposés afin de dégager ce qu'elle contient implicitement.

On énonce une affirmation (la thèse) : Socrate fait reconnaître à un interlocuteur que « dire vrai, ne pas induire en erreur, se rendre utile, c'est chose juste ; dire faux, d'autre part, faire du tort, induire en erreur, c'est chose injuste »<sup>621</sup>. On cherche ensuite ce qui pourrait contredire cette thèse (l'antithèse) : Socrate fournit un exemple de justice où on a menti : puisque c'est juste de se rendre utile à ses amis, il est juste de le faire « même en les induisant en erreur, par Zeus ! » Socrate énonce donc une synthèse (syn = avec) qui rassemble ce que la thèse et l'antithèse ont de commun : « Nous concluons donc, semble-t-il bien, que dire le faux, aussi bien que dire le vrai, est chose juste et injuste. »

Cette synthèse est une nouvelle thèse plus élaborée à partir de laquelle on peut faire une itération, c'est-à-dire une répétition du processus thèse-antithèse-synthèse qui permet, par des améliorations et précisions successives, de parvenir à une conclusion qui contienne tous les aspects du problème. Socrate conclut que ce qui est juste est ce qui contribue à la réalisation du bien – même, éventuellement, en mentant. On comprend que le terme de « dialectique » soit assimilé dans le langage courant à une

---

621 Platon, *Du Juste*, Œuvres complètes, Pléiade, II, p. 1338.

argumentation oiseuse et tordue conduisant à dire n'importe quoi et son contraire. La dialectique est, dans le langage courant, l'art de discuter subtilement et habilement de toutes choses. Il y a là une confusion avec la rhétorique.

N'étant qu'un procédé d'exposition, on ne peut pas parler de « la » dialectique. Tous les philosophes ont eu « leur » dialectique, chacun ayant pu apporter des variantes dans sa manière de découvrir la réalité derrière les apparences. Georges Gurvitch, dans *Dialectique et sociologie*, expose les dialectiques respectives, et fort différentes, de Platon, Plotin, Kant, Fichte, Hegel Proudhon et Marx. Il n'entre évidemment pas dans l'objet de ce travail d'aborder les différences entre les dialectiques de ces auteurs.

Toute discipline qui a pour objet d'analyser les phénomènes sociaux peut difficilement se passer de dialectique : la réalité sociale est par essence pluri-dimensionnelle et ne peut être réduite à une détermination unique. Les liens et les contradictions entre les différents niveaux de déterminations peuvent difficilement être saisis sans une approche dialectique, conçue comme la démolition de tout concept préconçu et comme le souci de saisir la réalité en marche. Si la dialectique n'est pas l'art de la discussion stérile, elle a en revanche incontestablement un caractère spéculatif : elle vise à briser les concepts figés.

L'innovation de Hegel, qui aura des répercussions sur la théorie marxiste, est que s'il considérait que la dialectique est un procédé qui permet de faire progresser la pensée, *elle s'applique aussi aux faits* : les événements eux-mêmes suivent un processus dialectique. La nature et l'histoire suivent une évolution dialectique, dont chaque état constitue une thèse, contenant ses contradictions, son antithèse, et dont la synthèse constituerait une nouvelle réalité qui subirait de nouveau le processus dialectique. Ce mouvement dialectique constitue un progrès permanent de ce qui est vers ce qui peut être. Ainsi s'explique le mouvement de l'histoire. On peut dire que la théorie darwinienne de l'évolution des espèces est une application à la biologie de la dialectique de Hegel.

L'évolution dialectique est une conséquence des lois de la nature ; la volonté humaine n'y prend aucune part, les hommes sont soumis à la nécessité<sup>622</sup> historique. L'interprétation hégélienne de la dialectique, qui conduit à la croyance au progrès indéfini de l'humanité, malgré elle, a influencé nombre de penseurs, dont Marx évidemment.

Le rapport de Bakounine et de Marx respectivement à Hegel est complexe. Les marxistes ont bien souvent obscurci le problème plus qu'ils ne l'ont éclairé. La question a aussi été quelque peu mythifiée par Engels après la mort de son ami. La philosophie marxiste de l'histoire reposerait sur les mêmes principes que celle de Hegel, seules seraient différentes les

---

622 Dans le vocabulaire philosophique, le mot « nécessité » ne signifie pas « indispensable » mais « inévitable ». La nécessité historique est ce qui est inévitable en histoire.

causes déterminantes, ici l'Esprit, là les forces productives. Selon Engels, le système de Hegel serait conservateur alors que sa méthode serait révolutionnaire – à condition de la remettre à l'endroit, c'est-à-dire de l'utiliser de façon matérialiste. L'idée en elle-même n'a absolument rien d'original et n'est qu'une variation de la théorie de Bruno Bauer, qui avait suggéré qu'il existait un Hegel exotérique, pour le lecteur tout venant, et un Hegel ésotérique, qui aurait dit sous une forme voilée ce qu'il ne pouvait exprimer ouvertement dans la Prusse de son temps : « Le conservatisme de sa pensée est relatif, son caractère révolutionnaire est absolu » disait péremptoirement Bruno Bauer.

L'objection à la thèse d'Engels qui vient à l'esprit est qu'une méthode peut être bonne ou mauvaise, adéquate à son objet ou non, mais qu'on ne voit pas comment elle peut être « idéaliste » ou « matérialiste ». Ce qui peut l'être, ce sont les prémisses à partir desquels on examine un phénomène. Si

on pense que les capitalistes anglais du XIX<sup>e</sup> siècle étaient des types épâtants et foncièrement sympas, on dira que c'est pour cette raison qu'ils ont supprimé le travail des enfants, et on ne cherchera pas plus loin. Si au contraire on lit les rapports des inspecteurs de fabrique qui disaient que si on continuait à faire travailler les enfants, ils ne parviendraient jamais à l'âge adulte, ne pourraient pas se reproduire et il n'y aurait plus de prolétariat, on parvient à une conclusion différente. Mais la *méthode* n'a rien à voir là-dedans. Que celui qui emploie une méthode déterminée le fasse correctement ou non peut l'amener à des conclusions vraies ou fausses, pertinentes ou sujettes à caution, quoique l'emploi d'une « bonne » méthode ne soit pas une garantie quant au résultat.

L'autre objection qui vient à l'esprit est que dans la philosophie de Hegel, méthode et système, contenu et forme ne sont peut-être pas séparables. « Dans les autres sciences forme et contenu se séparent ; mais dans la philosophie la pensée est son objet propre ; elle s'occupe d'elle-même et se détermine par elle-même. »<sup>623</sup>. La philosophie de Hegel peut n'être une philosophie idéaliste que parce que les prémisses en sont idéalistes. « La proposition que le fini est idéal constitue l'idéalisme. L'idéalisme de la philosophie consiste en la non-reconnaissance du fini comme être véritable », dit Hegel dans la *Logique*. L'idée que le fini – c'est-à-dire ce qui est effectif – ne peut être considéré comme vrai ne signifie pas qu'un objet n'existe que si on pense à lui, cela signifie que la réalité est perçue par l'esprit par la médiation de la pensée. La non-reconnaissance du fini par l'idéalisme hégélien est une hypothèse de travail, comme l'idée du contrat social pour Rousseau.

Engels dira en 1888 que grâce à Marx « la dialectique de Hegel fut mise la tête en haut, ou, plus exactement, de la tête sur laquelle elle se trouvait,

---

<sup>623</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 10/18 (Union générale d'éditions), p. 102.

on la remet de nouveau sur les pieds »<sup>624</sup>. C'est ainsi qu'on explique la « dialectique de Marx » dans les écoles du Parti, mais il s'agit d'une construction tardive de ce qu'on a appelé le « marxisme ».

Peut-on être quittes en se contentant de « retourner » la dialectique, de la « remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable » ? (postface au *Capital*.) Marx et Engels reprennent une image que Hegel avait lui-même employée dans la préface de la *Phénoménologie*, en montrant que lorsque la conscience naturelle se confie à la science, c'est pour elle un essai de « marcher sur la tête ». À vrai dire, le « renversement » de la dialectique de Hegel reviendrait, si on en croit Marx lui-même, à Feuerbach : on peut en effet lire dans les *Manuscripts de 1844* que c'est ce dernier qui « a renversé radicalement la vieille dialectique et la vieille philosophie ».

Il suffirait en somme de ne considérer comme valide qu'un aspect de la philosophie de Hegel – le système ou la méthode, selon le point de vue auquel on se place – pour la définir comme réactionnaire ou révolutionnaire. On peut se demander si une telle démarche n'évacue pas toute réflexion approfondie sur le contenu réel de la philosophie hégélienne, pour laquelle méthode et système, forme et contenu ne sont pas séparables.

Bakounine, qui lui-même fit partie du courant de la gauche hégélienne, refuse catégoriquement de poser le problème en termes de système et de méthode, et ne participe pas à ce débat sophistiqué visant à tirer la philosophie de Hegel vers la droite ou vers la gauche. Il aborde souvent dans ses textes de maturité les questions de méthode, et n'évoque que rarement la « dialectique », et toujours quand il s'agit de Hegel. Or il ne se prive jamais d'exposer ses divergences avec Marx...

La question n'avait pas, du vivant des deux hommes, l'importance qu'elle a prise par la suite. Ce n'est que tardivement que Marx emploiera le terme de « dialectique » dans un sens positif. Dans *l'Idéologie allemande*, écrit en 1846, livre dans lequel Marx et Engels passent pour avoir développé pour la première fois les fondements de leur pensée, on ne trouve ni l'expression « matérialisme historique » ni le mot « dialectique » – sauf, bien entendu, dans les innombrables introductions, présentations, commentaires, préfaces et notes des éditeurs destinées à éclairer le lecteur sur des concepts que les auteurs auraient inventés mais qu'ils ne nomment jamais.

Henri Lefebvre ne relève-t-il pas qu'il faut attendre 1858 pour découvrir une mention non péjorative de Marx à la dialectique hégélienne<sup>625</sup> ? Le

---

624 Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (1888), Éditions sociales, 1968, p. 44.

625 Franz Jakubowski fait également remarquer que « nous ne trouvons chez lui [Marx] au sujet de Hegel, qu'une multitude de remarques dispersées. » (*Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, EDI, p. 77.)

texte où Marx explique qu'il remet la dialectique sur ses pieds se trouve dans la Postface de 1873 au *Capital*, où il dit en passant que tout ce qu'il faut faire est de mettre la méthode de Hegel à l'endroit et « vous trouverez qu'elle a un aspect tout à fait raisonnable ». Bakounine n'a évidemment pas eu connaissance de ce texte. Celui d'Engels sur Feuerbach est, quant à lui, paru bien après la mort de Bakounine, en 1888. Ainsi les textes où Marx se réfère explicitement à la dialectique hégélienne sont peu nombreux, ceux où la dialectique est affirmée comme méthode sont tardifs ou encore émanent d'Engels après la mort de Bakounine. L'enjeu que constitue l'affirmation de la « méthode dialectique » s'est révélé tardivement, et la question n'a pas été abordée « à chaud » du vivant de Bakounine. Autrement dit, tout le tintouin fait autour de la « dialectique marxiste » est une construction à posteriori.

La seule mention explicite désignant une approche méthodologique se trouve dans le sous-titre de *l'Idéologie allemande*, qui ne fut pas publiée avant 1928 : « La conception matérialiste du monde ».

La question de la « méthode » marxiste n'a pris une ampleur disproportionnée qu'après la mort de Marx, lorsqu'il s'est agi de « prouver » le caractère « scientifique » du marxisme. Engels est largement responsable de ce processus, devenu caricatural avec Lénine.

Les *Manuscrits de 1844* sont entièrement consacrés à « l'analyse critique de la dialectique de Hegel et de sa philosophie en général », mais la dialectique n'est pas revendiquée par Marx.

*La Sainte Famille* contient plusieurs fois le mot « dialectique », souvent employé d'une manière ironique s'appliquant à d'autres personnes, jamais dans le sens de méthode d'analyse mais comme méthode argumentative, ce qui est l'acception commune du mot : il y est question de « passe d'armes dialectique », de « dialectique spéculative », etc..

Dans *l'Introduction à la critique de l'économie politique* (1857) le mot « dialectique » revient trois fois, non comme méthode d'analyse ou d'exposition, mais dans le sens d'« inter-relation » : il y est question par exemple d'un « équilibre dialectique de concepts » ou d'une « dialectique des concepts force productive (moyens de production) et rapports de production, dialectique dont les limites sont à déterminer et qui ne supprime pas la différence réelle. »

Dans une lettre à Engels du 17 août 1870, Marx s'en prend à Kugelmann qui ne partage pas ses vues sur la guerre franco-prussienne : « Le manque de dialectique se lit dans chaque mot que prononcent ces gens. » Marx introduit ainsi une longue série d'invectives qui s'abattent sur des personnages qui ont l'audace d'être en désaccord avec les détenteurs officiels de la juste interprétation de la « dialectique »<sup>626</sup>.

---

626 Les bolcheviks, et plus tard les staliniens, feront de l'incompréhension de la dialectique un crime majeur. Seront accusés de ne pas comprendre la dialectique tous ceux qui ne sont pas en accord avec la ligne du parti. Lénine accusera

Dans le *Capital* (1867), le mot « dialectique » apparaît en passant dans une note du Livre I, section VII, chapitre 24. Ce n'est que dans la postface de 1873 du *Capital* que la dialectique apparaît positivement comme méthode. Marx parle alors pour la première fois de « méthode dialectique », mais en l'opposant à la dialectique hégélienne : « Ma méthode dialectique, dit-il, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. »

« J'ai critiqué le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans, à une époque où elle était encore à la mode... Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable <sup>627</sup>. »

Curieusement, Marx commence à parler de « dialectique » à propos d'un livre dans lequel il emploie la méthode inductive-déductive, c'est-à-dire le contraire de la « dialectique ». On a vu que Kropotkine, qui fut, lui, un authentique savant avant d'être un anarchiste, récusait totalement la « méthode dialectique » au nom de « la méthode inductive-déductive des sciences naturelles », dont il déclare que « toute autre méthode de recherche apparut du coup incomplète, fautive et inutile » <sup>628</sup>.

## **Les historiens de la Restauration et la genèse du « matérialisme historique »**

La philosophie de l'histoire du XVII<sup>e</sup> siècle ne connaissait que l'individu et les grands hommes. Avec le XIX<sup>e</sup> siècle les masses vont faire leur entrée en scène. L'œuvre de l'historien Augustin Thierry exprime bien ce changement :

« C'est une chose bien singulière que l'obstination des historiens à n'attribuer jamais aucune spontanéité, aucune conception aux masses d'hommes. Si tout un peuple émigre et se fait un nouveau domicile, c'est, au dire des annalistes et des poètes, quelque héros, qui pour illustrer son nom, s'avise de fonder une empire ; si de nouvelles coutumes s'établissent, c'est quelque législateur qui les imagine et les impose ; si une cité s'organise, c'est quelque prince

---

Boukharine, dont il avait par ailleurs dit que c'était le meilleur théoricien du parti, de ne pas comprendre la dialectique. On sait comment il a fini...

<sup>627</sup> Marx, Postface au *Capital*, Œuvres, Économie I, La Pléiade, p. 558.

<sup>628</sup> Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie*, Stock, 1913, p. 26.

qui lui donne l'être : et toujours le peuple et les citoyens sont de l'étoffe pour la pensée d'un seul homme<sup>629</sup> . »

L'idée que les formes de la production économique et les structures sociales qui en résultent sont en interrelation, et l'idée que la lutte des classes – ou d'une façon générale les contradictions internes à une société – sont un facteur d'évolution historique, ne sont absolument pas des inventions de Marx.

Sur le premier point, Proudhon avait très clairement désigné les rapports qui unissent les structures politiques à l'économie, la détermination des phénomènes politiques par le système économique. Il n'entre pas dans notre propos de faire une analyse comparative des positions de Proudhon et de Marx sur la question. Un an avant la publication du *Manifeste*, Proudhon avait publié son *Système des contradictions économiques*, dont le titre lui-même est suffisamment explicite. Il convient cependant de dire que Proudhon ne limite pas l'histoire de l'humanité à l'idée simpliste selon laquelle elle serait l'histoire de la lutte des classes. Par le concept de « société économique », il entend désigner les rapports de production et la division de la société en classes antagoniques – il parle bien de « guerre du travail et du capital » –, mais aussi les phénomènes politiques et idéologiques qui constituent, avec les déterminations économiques, un ensemble inséparable. Bakounine reprendra l'idée que la primauté des déterminations économiques dans l'explication des phénomènes historiques, pour réelle qu'elle soit n'est que relative et que les faits politiques, juridiques, idéologiques, « une fois donnés, peuvent devenir des « causes productives d'effets »<sup>630</sup>.

Quant à l'idée de lutte des classes, elle est tout à fait présente dans les œuvres des historiens de la Restauration<sup>631</sup>, qui sont des historiens de la bourgeoisie et qui ont une vision tout à fait matérialiste de l'histoire, mais une vision considérée *du point de vue de la bourgeoisie*. Pour Guizot, que Bakounine qualifie d'« illustre homme d'État doctrinaire », c'est dans l'état de la société qu'il faut chercher la signification de institutions<sup>632</sup> : « Je

---

629 Augustin Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*. Furne, Jouvot et Cie éditeurs, 1851, p. 277.

630 Précisons sans nous attarder sur la question, que Marx et Engels relativiseront plus tard de manière très sérieuse l'idée de la prééminence des faits économiques.

631 La Restauration est la période de l'histoire qui suit la chute de Napoléon Ier jusqu'à la révolution de 1848 et la constitution du second empire. Littéralement, il s'agit de la « restauration monarchique » pendant laquelle se sont succédé trois rois.

632 Citant Sébastien Charléty, Dominique Bage écrit que « Guizot est pour la bourgeoisie ce que Rousseau avait été pour la démocratie, ce qu'était Bonald pour la théocratie, Bossuet pour la monarchie pure : son historien et son théoricien. » (D. Bage, *Les Idées politiques en France sous la Restauration*, PUF, p.141.)

soutins avec ardeur la cause de la société nouvelle telle que la Révolution l'a faite, ayant l'égalité devant la loi pour premier principe et les classes moyennes pour élément fondamental », dit-il <sup>633</sup>.

Les historiens de la Restauration – Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers et quelques autres – ont introduit le social et le déterminisme historique dans leurs travaux. Ils ont compris que l'histoire est faite moins par des individualités d'exception que par les masses mues par un déterminisme collectif.

Augustin Thierry, disciple et « fils adoptif » de Saint-Simon, s'intéresse à la « destinée des masses d'hommes qui ont vécu et senti comme nous, bien mieux qu'à la fortune des grands et des princes » <sup>634</sup>. Dans l'*Essai sur l'histoire du tiers état*, ce disciple de Saint-Simon suit « le progrès des masses populaires vers la liberté et le bien-être », qui lui paraît plus intéressant que « la marche des faiseurs de conquêtes ».

Guizot, quant à lui, écrit en 1863 :

« C'est par l'étude des institutions politiques que la plupart des écrivains, historiens ou publicistes, ont cherché à connaître l'état de société, le degré ou le genre de sa civilisation. Il eût été plus sage d'étudier d'abord la société elle-même pour connaître et comprendre ses institutions politiques. Avant de devenir causes, les institutions sont effet ; la société les produit avant d'en être modifiée ; et au lieu de chercher dans le système ou les formes du gouvernement quel a été l'état du peuple, c'est l'état du peuple qu'il faut examiner avant tout pour savoir quel a dû, quel a pu être le gouvernement <sup>635</sup>. »

Quelques pages plus loin il ajoute que « pour comprendre les diverses conditions sociales, il faut connaître la nature et les relations des propriétés ».

Le point de vue d'Augustin Thierry est le même que celui de l'auteur du *Manifeste communiste* : chacun de son point de vue estime que l'accession au pouvoir de la classe dont il se fait l'idéologue supprime les antagonismes de classe. Puisque le tiers état avait gagné contre les nobles, puisque les nobles avaient perdu leurs privilèges, il n'y avait donc plus qu'« une seule classe de citoyens, vivant sous la même loi, le même règlement, le même ordre » <sup>636</sup>. Écrivant dans la perspective de la révolution bourgeoise, l'auteur

---

633 Cité par Dominique Bagge, *Les Idées politiques en France sous la Restauration*, PUF, p. 140.)

634 Augustin Thierry, *Œuvres*, III, 1859, *Première lettre sur l'histoire de France*. Furne et Cie, 1851, p. 260.

635 Guizot : *Essais sur l'histoire de France*, dixième édition, Paris, Charpentier éditeur, 1847, p. 59.

636 Augustin Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, Paris, Furne et Cie, 1846, p. 122.

estime donc que la bourgeoisie est la dernière classe de l'histoire... à condition de ne regarder qu'*en amont*. De ce fait même, l'émancipation de la bourgeoisie est perçue comme l'émancipation de la société tout entière. Augustin Thierry applique exactement le même schéma que Marx.

On voit très clairement transparaître le caractère de classe d'une telle conception. La ligne de partage se situe entre ceux qui, avant 1789, avaient eu des droits politiques et ceux qui n'en avaient pas. Une nouvelle aristocratie se crée, celle de l'argent, la bourgeoisie, dont les historiens de la Restauration sont les théoriciens conscients et lucides. Royer-Collard ne déclara-t-il pas dans un discours :

« C'est dans la classe moyenne que tous les intérêts pouvaient trouver leur représentation naturelle ; au dessus est un certain besoin de la domination contre lequel il faut se tenir en garde ; au-dessous, l'ignorance, l'habitude et le besoin de l'indépendance et par conséquent l'inaptitude complète aux fonction dont il s'agit. »

Ce qui tracasse Royer-Collard, c'est, dans le cadre du système censitaire de l'époque, le problème du seuil à partir duquel la propriété permet de voter. Il rappelle constamment que l'autorité de la chambre est fonction directe du nombre de ses électeurs : « ... ce nombre optimum étant naturellement dans sa pensée celui qui donne la prépondérance à la classe bourgeoise, en présence d'une noblesse désarmée prudemment et en l'absence d'une masse populaire soigneusement tenue à l'écart », dit D. Bage dans *Les idées politiques en France sous la Restauration*.

En somme, il fallait établir un seuil d'imposition suffisamment bas pour que les bourgeois soient en majorité par rapport aux aristocrates, et suffisamment élevé pour exclure la masse du peuple. Ce qui d'ailleurs contredit les notions de droit pour tous et de société homogène dont parle Augustin Thierry...

« A la place des anciens ordres, des classes inégales en droit et en condition (*sic !*), il n'y eut plus qu'une société homogène : il y eut 25 millions d'âmes, formant une seule classe de citoyens, vivant sous la même loi, le même règlement, le même ordre<sup>637</sup>. »

Les mesures censitaires mises en place par la bourgeoisie – on ne vote qu'à partir d'un certain seuil d'imposition – montre la parfaite conscience qu'elle avait de ses intérêts de classe, car, *en aval*, on pouvait, dit Bakounine, voir « poindre à l'horizon comme une masse noire, ces innombrables millions de prolétaires exploités ». La bourgeoisie comprend que ce « spectre naissant », ce « fantôme terrible du droit de tout le monde opposé aux privilèges d'une classe d'heureux » est une menace.

---

637 Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, qui précèdent les *Récits des temps mérovingiens*, Paris, 1840, p. 143.

La bourgeoisie que Bakounine met en scène entre 1789 et la Restauration n'est pas celle de la bourgeoisie industrielle, ce n'est pas une classe aux contours stables qui renverse l'Ancien régime, et les formes successives de pouvoir que décrit le révolutionnaire russe, de l'Empire à la Restauration, montrent bien que la nouvelle classe dominante cherche, tâtonne, avant de trouver les institutions les plus adéquates. Cette bourgeoisie continuera d'être une classe progressiste jusqu'en 1830 ; à partir de cette date, son rôle historique est terminé, ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse se maintenir encore longtemps mais, affirme le révolutionnaire russe, le souffle historique qui jusqu'alors l'avait portée est épuisé. Elle est encore capable d'imagination pour conserver sa position dominante, mais ses facultés créatrices ont disparu. Néanmoins, la bourgeoisie possède sur le prolétariat un avantage décisif :

« Avant même que les travailleurs aient compris que les bourgeois étaient leurs ennemis naturels, encore plus par nécessité que par mauvaise volonté, les bourgeois étaient arrivés à la conscience de cet antagonisme fatal<sup>638</sup>. »

La bourgeoisie avait en quelque sorte une avance chronologique sur le prolétariat en matière de conscience de classe, qui lui permit de maintenir celui-ci dans un état de « dépendance politique et sociale ». Mais puisque, malgré tout, ce sont les masses qui font l'histoire, reste à savoir pourquoi elles la font : pour préserver leurs intérêts, dit Augustin Thierry : « Voulez-vous savoir au juste qui a créé cette institution, qui a conçu une entreprise sociale ? Cherchez quels sont ceux qui en ont vraiment besoin. » Un tel discours tranche considérablement avec celui qui était jusqu'alors tenu par les historiens.

Ainsi, les idéologues de la bourgeoisie découvrent ce moteur de l'histoire que sont les intérêts matériels collectifs au moment même où la bourgeoisie fait l'expérience de la démocratie parlementaire. Par l'invention du suffrage censitaire, la bourgeoisie fait montre d'une remarquable faculté d'adaptation et d'une conscience très sûre de ses intérêts, faits que Bakounine s'est plu à souligner.

Lorsque, à l'inverse, une institution devient contraire à l'intérêt collectif – ou à ce qui est désigné comme tel par le groupe qui est à un moment donné l'expression de la collectivité, cette institution est combattue. Une lutte des classes qui ne dit pas son nom joue un rôle déterminant dans l'œuvre d'Augustin Thierry, de même que chez un autre historien de la Restauration, Mignet :

« Les intérêts qui dominant décident du mouvement social. Ce mouvement arrive à son but à travers des oppositions, cesse quand il

---

638 Bakounine, 2e Lettre aux Internationaux du Jura. *Le Progrès*, N° 6 à 9 (1er mars au 1er mai 1869).

l'a atteint, est remplacé par un autre, qui ne s'aperçoit pas qu'il commence, et qui ne se fait connaître que quand il est le plus fort. Telle a été la marche de la féodalité. Elle était dans les besoins avant d'être dans le fait, première époque ; et elle a été ensuite dans le fait en cessant d'être dans les besoins, seconde époque ; ce qui a fini par la faire sortir du fait <sup>639</sup>. »

Par ces accents quasi-hégéliens, Mignet expose que ce sont les intérêts de classe qui déterminent la marche de l'histoire. Ainsi, la constitution de 1791 était-elle « l'œuvre de la classe moyenne, qui se trouvait alors la plus forte ; car, comme on le sait, la force qui domine s'empare toujours des institutions. »

On voit, à l'évidence, que la conception matérialiste de l'histoire, que l'idée de lutte des classes, ne sont pas sorties *ex nihilo* de la tête de Marx, ni de celle de Bakounine, d'ailleurs, qu'elles ont eu des précurseurs lucides. Les historiens de la Restauration ont fait avancer d'un grand pas l'analyse des causes du mouvement de l'histoire, et leur influence sur les premiers théoriciens socialistes a été déterminante. Certes, l'optique qu'ils avaient de la lutte des classes était celle de la bourgeoisie en lutte contre la société aristocratique ; cette dernière s'étant effondrée, ils ont tout naturellement considéré que l'antagonisme des classes avait été supprimé, d'où l'idée de « société homogène ». La classe dont ils se faisaient les porte-parole était à leurs yeux la dernière. Mais très rapidement, ils ont pris conscience de l'antagonisme qui opposait la bourgeoisie au prolétariat. Les théoriciens du mouvement ouvrier n'ont rien fait d'autre que reprendre et adapter le schéma développé par les historiens de la Restauration. Bakounine sera le seul à percevoir le défaut d'un tel schéma : si la classe dominée prend le pouvoir et devient une classe dominante, ne donne-t-elle pas *ipso facto* naissance à une nouvelle classe dominée ?

Bakounine ne conteste pas le schéma d'évolution historique de la société occidentale développé par Marx, schéma qui doit, à l'examen, sans doute beaucoup plus à Saint-Simon qu'à Hegel ; cependant, le révolutionnaire russe estime que la paysannerie pourrait devenir une nouvelle classe dominée dans l'hypothèse où le prolétariat s'emparerait du pouvoir d'État : dans la vision bakouninienne, *l'existence même de l'État crée une classe dominée*. Bakounine pense également que l'échec d'une révolution prolétarienne qui résulterait d'une incapacité de la classe ouvrière à s'allier avec la paysannerie conduirait à la constitution d'une « quatrième classe gouvernementale », la bureaucratie. Il parle même de « bureaucratie rouge »...

\* \* \* \* \*

---

639 François-Auguste Mignet, *De la Féodalité*. éd. L'Huillier, 1822, pp. 77-78.

C'est Saint-Simon qui est l'inspirateur des historiens de la Restauration. Il est le porte-parole des « producteurs », terme qui désigne chez lui les industriels. L'influence de la pensée de Saint-Simon sur Marx ne sera jamais assez soulignée<sup>640</sup>.

Saint-Simon pense que les sociétés européennes sont parvenues au terme d'une évolution où les contradictions qu'elles contiennent vont éclater, mettant sur le devant de la scène la classe sociale jusqu'alors opprimée, les « industriels ». Des forces nouvelles sont en train de monter qui vont renverser l'organisation ancienne de la société. Le dévoilement des contradictions économiques rend ainsi possible l'établissement d'un projet politique. Dans un écrit de 1802, Saint-Simon fait la distinction essentielle entre propriétaires et non propriétaires : « En décomposant l'ordre social, j'y trouve cette première division en propriétaires et non propriétaires, qui a remplacé celle d'hommes libres et d'esclaves qui existait dans les siècles

trop vantés des Grecs et des Romains<sup>641</sup>. » Saint-Simon a l'intuition que les changements politiques ne sont pas en mesure d'opérer de véritables réformes et affirme l'essentialité du système économique : l'élément moteur de la société moderne est dans l'industrie et dans les classes industrielles : « La politique est la science de la production », dit-il dans *de l'Industrie*<sup>642</sup>.

Mais ce qui intéresse Saint-Simon est moins l'économie politique que l'ensemble des forces qui s'équilibrent ou qui s'affrontent dans la société. Celle-ci n'est pas un ensemble immobile, et ses mutations ne sont pas des accidents : l'histoire est une transformation permanente ; l'évolution des systèmes sociaux a ses causes dans le développement des forces industrielles (les « forces productives » dirait Marx) : « J'ai reçu la mission de faire sortir les pouvoirs politiques des mains du clergé, de la noblesse et de l'ordre judiciaire pour les faire entre dans celles des industriels<sup>643</sup>. »

Bien avant Marx, Saint-Simon avait divisé l'histoire en « périodes » :

- La première période commence à l'effondrement de l'empire romain et se termine vers les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. Dans cet intervalle, deux pouvoirs coexistent, le « papal et théologique » et le « féodal et militaire ». Ce système de double pouvoir se stabilise entre le X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècle.

---

640 Cf. le remarquable ouvrage de Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme* (Presses universitaires de France, 1969), qui traite des influences de Saint-Simon sur Marx et sur Proudhon.

641 Saint-Simon, *Lettre aux Européens*, Alcan, p. 79. (Cité par Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, p. 27.)

642 Cité par M.G. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, Paris, Guillaumin et Cie, 1857, p. 155.

643 Saint-Simon, *Du Système industriel*, éd. Antoine Augustin Renouard, 1821, p. 131.

Curieusement, Bakounine développe la même idée d'un conflit permanent opposant le pape et les monarques : du IV<sup>e</sup> siècle, où l'Église devient officielle sous l'empereur Constantin, au XI<sup>e</sup> siècle, où elle soumet l'empereur d'Allemagne, elle est la première force politique et sociale d'Europe. Le clergé est pratiquement défini comme une classe dominante : « L'Église et les prêtres, le pape en tête, étaient les vrais seigneurs de la terre », dit Bakounine. Les monarques tenaient leur charge de Dieu, par l'intermédiaire du pape. Ce n'est qu'au terme d'une longue lutte que « le droit souverain fut reconnu comme procédant immédiatement de Dieu, sans intervention du pape ni d'aucun prêtre », dit encore Bakounine. Au XI<sup>e</sup>, avec Philippe le Bel en France, notamment, le pouvoir royal se dégage de la tutelle de Rome.

- La deuxième période décrite par Saint-Simon est caractérisée par deux événements : a) la désorganisation du système féodal et la constitution des Communes, qui marque un certain affranchissement des villes envers la noblesse. Ce phénomène est concomitant avec le développement de l'activité économique, de la « capacité industrielle » ; b) la naissance des sciences positives, introduites par les Arabes.

Ces deux phénomènes définissent le début de l'avènement de la « classe industrielle ». Les forces économiques montantes et le développement du savoir permirent à la bourgeoisie de faire face d'une part au pouvoir politique, d'autre part au pouvoir religieux. L'apogée de cette deuxième période est le XVIII<sup>e</sup> siècle qui développa jusqu'au bout la critique des deux pouvoirs, temporel et spirituel. 1789 marque l'aboutissement de cette période.

- La troisième période, entamée par la révolution de 1789 est le système industriel qui introduit la prépondérance de la classe des industriels sur les classes déclinantes issues de l'ancien régime. C'est la période de la Restauration, contemporaine de Saint-Simon : une phase transitoire vers l'établissement définitif du système industriel.

On voit à quel point on peut faire l'analogie entre le schéma historique de Marx et celui de Saint-Simon, lequel s'inspire de Condorcet ; et on retrouve encore l'idée des phases successives d'évolution des sociétés dans la théorie de l'histoire de Hegel. La différence entre Hegel et Saint-Simon réside cependant dans le constat que si ce dernier se place incontestablement dans une perspective matérialiste de l'histoire – c'est une perspective où c'est la bourgeoisie industrielle qui est la « dernière classe » de l'histoire.

Analysant la société issue de la Grande révolution, Saint-Simon constate que le pouvoir politique reste aux mains d'une classe décadente alors que le pouvoir effectif, économique, se trouve entre les mains des classes industrielles. On retrouvera cette même idée à la fois chez Marx et chez

Bakounine : les industriels possèdent le talent, la capacité, les sciences et la richesse, mais ils sont gouvernés par les nobles. C'est, dit Saint-Simon, un régime provisoire, un régime qui a un « caractère bâtard ». Cet équilibre instable ne peut pas durer et doit se résoudre par la disparition du système féodal.

« Il est clair que la lutte doit finir par exister entre la masse entière des parasites d'un côté, et la masse des producteurs de l'autre, pour décider si ceux-ci continueront à être la proie des premiers, ou s'ils obtiendront la direction suprême d'une société qui ne se compose plus aujourd'hui que d'eux seuls, essentiellement<sup>644</sup>. »

« Le parti des producteurs ne va pas tarder à se montrer », dit encore Saint-Simon, qui ne fait rien d'autre que décrire la lutte des classes dans sa perspective bourgeoise. Le terme de « producteur », comme celui de « travailleur », ne doit ici pas être pris dans le sens où l'emploient les socialistes.

Il y a quelque chose d'authentiquement subversif chez Saint-Simon, qui pense que « tous les hommes doivent travailler »<sup>645</sup> ; « un homme ne peut avoir la liberté de rester les bras croisés »<sup>646</sup>. Il estime que la propriété ne peut plus être considérée comme une rente. L'entrepreneur est vu comme un gérant qui est au service de tous, il est un rouage dans le système économique où l'administration des choses remplace le gouvernement des hommes. Dans une large mesure, la nature de la propriété se trouve ainsi délégitimée : Saint-Simon ruine le fondement mystique du droit de propriété. « La propriété doit être constituée d'une manière telle que le possesseur soit stimulé à la rendre productive le plus qu'il est possible. »<sup>647</sup>. « Le principe : respect à la production et aux producteurs est infiniment plus fécond que celui-ci : respect à la propriété et aux propriétaires<sup>648</sup>. »

On retrouve encore cette idée chez Proudhon, qui dénonce le caractère quais mystique de la propriété et en particulier le droit d'abus. On arrive rapidement à l'idée de l'expropriation de la classe oisive au profit de la classe qui travaille.

La multiplicité des producteurs s'inscrit dans une division de travail à travers laquelle tous les maillons de la chaîne deviennent interdépendants :

---

644 Saint-Simon, *Du système industriel*, Œuvres, 6, E. Dentu éditeur, 1869, p. 258.

645 « Lettre d'un habitant de Genève. » Cité par M.G. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, Paris, Guillaumin et Cie, 1857, p. 39.

646 Saint-Simon, *Du Système industriel*, XXI, 15, cité par Dominique Bagge, *op. cit.*, p. 387.

647 Saint-Simon, *Le nouveau christianisme*, cité par D. Bagge, *op. cit.*, p. 388.

648 Saint-Simon *Du Système industriel*, XVII, cité par Dominique Bagge, *op. cit.*, p. 387.

« À mesure que la civilisation fait des progrès, la division du travail, considérée au spirituel comme au temporel, augmente dans la même proportion. Il en résulte que les hommes dépendent moins les uns des autres individuellement, mais que chacun d'eux dépend davantage de la masse, exactement sous le même rapport<sup>649</sup>. »

Ainsi, Maxime Leroy peut-il écrire que « Saint-Simon a fait émerger socialement la classe ouvrière, cette classe qui n'était considérée jusqu'alors que comme un ensemble de pauvres : à partir de Saint-Simon, et aussi à partir de Sismondi, cette masse pauvre est étudiée dans ses rapports avec la production, sous l'angle du labeur ; il ne s'agit, non plus, d'un pauvre tout court, mais d'un ouvrier pauvre ; et c'est là plus qu'une nuance. »<sup>650</sup>

Trente ans après la publication du *Manifeste*, Engels reconnaîtra l'apport de Saint-Simon :

« Saint-Simon était fils de la Révolution française ; il n'avait pas encore trente ans lorsqu'elle éclata. La Révolution était la victoire du tiers-état, c'est-à-dire de la grande masse de la nation qui était *active* dans la production et le commerce, sur les ordres privilégiés, oisifs jusqu'alors : la noblesse et le clergé<sup>651</sup>. »

La bourgeoisie possédante – c'est-à-dire la fraction de la bourgeoisie qui n'est pas liée à un travail productif – s'était développée rapidement pendant la Révolution en spéculant sur la propriété foncière de la noblesse et de l'Église confisquée et en fraudant la nation par les fournitures aux armées.

« Ce fut précisément la domination de ces escrocs qui, sous le Directoire, amena la France et la Révolution au bord de la ruine et donna ainsi à Napoléon le prétexte de son coup d'État. De la sorte, dans l'esprit de Saint-Simon, l'opposition du tiers-état et des ordres privilégiés prit la forme de l'opposition entre "travailleurs" et "oisifs". Les oisifs, ce n'étaient pas seulement les anciens privilégiés, mais aussi tous ceux qui vivaient de rentes, sans prendre part à la production et au commerce<sup>652</sup>. »

Dans la vision de Saint-Simon, le concept de producteur incluait les ouvriers, mais aussi les fabricants, les négociants, les banquiers. Ceux qui devaient diriger étaient les détenteurs de la science et de l'industrie. « Mais la science, c'était les hommes d'études, et l'industrie, c'était en première ligne les bourgeois actifs, fabricants, négociants, banquiers. »

« Concevoir la Révolution française comme une lutte de classe entre la noblesse, la bourgeoisie et les non-possédants était, en 1802, une

---

649 Saint-Simon, *Du système industriel*, Œuvres, vol. 5, E. Dentu éditeur, p. 16.

650 Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, p. 237.

651 Engels, *l'Anti-Dühring*, Éditions sociales 1950, 3e partie, ch. I, p. 236.

652 Ibid.

découverte des plus géniales. En 1816, il proclame la politique science de la production et il prédit la résorption entière de la politique dans l'économie. Si l'idée que la situation économique est la base des institutions politiques n'apparaît ici qu'en germe, le passage du gouvernement politique des hommes à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc l'abolition de l'État, dont on a fait dernièrement tant de bruit, se trouve déjà clairement énoncée ici <sup>653</sup>. »

Engels conclut son propos en affirmant que « nous trouvons chez Saint-Simon une largeur de vues géniale qui fait que presque toutes les idées non strictement économiques des socialistes postérieurs sont contenues en germe chez lui ».

Pour expliquer le devenir historique, Saint-Simon sera progressivement amené à remplacer l'explication qui se fondait sur les progrès accomplis par l'esprit humain par l'évolution des systèmes sociaux. Inévitablement, l'explication de cette évolution se trouvera dans l'extension des forces industrielles, annonçant une théorie matérialiste de l'histoire.

Saint-Simon n'est certes pas le théoricien de la révolution prolétarienne : sa réflexion s'arrête à la classe des « industriels », dont il est en quelque sorte le porte-parole. Cependant, son schéma ressemble étrangement à celui de Marx ; il en est même beaucoup plus proche que de celui de Hegel, qui ne s'attache qu'aux phases d'évolution de l'Esprit. Chez Saint-Simon, c'est bien de *classes sociales* et de *systèmes sociaux* qu'il s'agit. Il n'est même plus nécessaire de le « remettre sur les pieds », comme Marx a prétendu faire avec Hegel, il suffit de poursuivre le travail en y insérant la classe ouvrière, en succession logique, après celle des industriels.

Saint-Simon inaugure littéralement une analyse matérialiste de l'histoire. Il anticipe même une question méthodologique capitale que se poseront plus tard Marx et Proudhon : pour comprendre les mécanismes de la société, il faut occulter les phénomènes secondaires pour ne retenir que le général, afin de saisir le système dans son ensemble, c'est-à-dire les principes par lesquels il devient intelligible. C'est précisément à partir de ce constat méthodologique que Proudhon pourra écrire le *Système des contradictions économiques* ; c'est pour ne pas avoir compris cela assez tôt que Marx perdra quinze ans avant de pouvoir rédiger le *Capital*.

Il convient donc, en conclusion, de relativiser quelque peu le caractère « génial » des trouvailles de Marx, qui n'a inventé ni le concept de lutte des classes, ni l'application du matérialisme à l'analyse historique, ni la théorie des phases successives d'évolution des sociétés ; Marx n'a fait que reprendre des idées qui étaient dans l'air du temps, et son « génie » se limite à l'interprétation particulière qu'il leur a données, ce qui est déjà pas si mal.

---

653 Ibid.

## Matérialisme historique, ou matérialisme scientifique ?

Si la dialectique revient souvent dans les textes de jeunesse de Bakounine où il évoque Hegel, à partir du moment où il abandonne la philosophie le mot n'est plus employé que dans son sens courant de technique argumentative : Marx maîtrise « la dialectique la plus abstraite, la plus subtile – qu'il a empruntée à l'école hégélienne et poussée fréquemment jusqu'à l'espièglerie » (*Étatisme et anarchie*). Si Louis Blanc, « en guise d'arguments, se contente de faire de la rhétorique », Marx en revanche, « comme il sied à un Allemand érudit et pesant, entortille ce qui équivaut pour eux deux à un cher principe dans les subtilités de la dialectique hégélienne en usant de toutes les ressources de ses vastes connaissances ».

Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologie*, Bakounine emploie le mot dans une acception différente. Parlant de Hegel, il écrit en effet qu'il est « le plus grand métaphysicien des temps présents et passés et qui a eu le bonheur et la gloire d'avoir conduit le développement de la philosophie spéculative à son point culminant, ce qui fit que, poussée désormais par sa dialectique propre, elle devait se détruire elle-même ». Il faut ici prendre le mot dans le sens de « logique interne ».

Contrairement à Marx, Bakounine nomme explicitement la méthode dont il se réclame : le *matérialisme scientifique* qu'il oppose aux diverses formes de matérialisme qui ont existé jusque-là. La notion de matière, dit-il, a été formée à une époque où le spiritualisme dominait dans la théologie, la métaphysique et les sciences :

« Sous le nom de matière on se forma une idée abstraite et complètement fautive de quelque chose qui serait non seulement complètement étranger mais absolument opposé à l'esprit ; et c'est précisément cette manière absurde d'entendre la matière qui prévaut, encore aujourd'hui, non seulement chez les spiritualistes, mais même chez beaucoup de matérialistes <sup>654</sup>. »

Ceux qui rejettent avec horreur cette idée que l'esprit n'est qu'une manifestation de la matière entendent celle-ci comme un être mort et passif. Or, la matière n'est pas un *substratum* inerte produit par l'abstraction humaine, elle est « l'ensemble réel de tout ce qui est », y compris les sensations, l'esprit et la volonté. Le mot matière convient en réalité assez mal pour désigner ce que Bakounine entend par là, aussi précise-t-il que « le mot générique pour la matière ainsi conçue serait l'Être, l'Être réel qui est le devenir en même temps ». (*Je souligne.*) La « science rationnelle » que Bakounine appelle de ses vœux doit donc être en mesure de se dissocier de ce matérialisme qui est encore enveloppé dans la gangue de l'idéalisme ; elle est une science qui s'est débarrassée des fantômes de la métaphysique

---

654 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 255.

et de la religion, mais qui diffère aussi de sciences purement expérimentales et critiques. Elle diffère de ces dernières en ce qu'elle ne confond pas les investigations à un objet défini mais tente d'englober le monde entier. La science rationnelle ne se limite pas non plus à la méthode analytique, elle a recours à la synthèse également, elle procède souvent par analogie et déduction, bien qu'elle n'attache qu'une signification provisoire aux synthèses sauf lorsqu'elles ont été confirmées par l'expérience et la critique.

Bakounine rejette ce qu'il appelle la « métaphysique matérialiste » pour se réclamer du « matérialisme scientifique », fondé sur la méthode expérimentale <sup>655</sup>.

Dans des notes préparatoires à « La théologie politique de Mazzini et l'Internationale » (1871), on peut lire : « Matérialisme scientifique – analyse – expérience – Synthèse », ce qui lie clairement sa méthode d'analyse à la méthode expérimentale. Ailleurs, il dit encore :

« Tandis que les idéalistes prétendent que les idées dominent et produisent les faits : les communistes, d'accord en cela d'ailleurs avec le matérialisme scientifique, disent au contraire que les faits donnent naissance aux idées et que ces dernières ne sont jamais autre chose que l'expression idéale des faits accomplis ; et que parmi tous les faits, les faits économiques, matériels, les faits par excellence, constituent la base essentielle, le fondement principal, dont tous les autres faits intellectuels et moraux, politiques et sociaux ne sont plus rien que les dérivatifs obligés <sup>656</sup>. »

Il y eut un temps, dit-il, celui de la « barbarie scientifique », où l'on faisait de l'astronomie, de la physique et de la chimie théologiques.

« En Allemagne, pendant toute la première moitié de ce siècle, régnait encore, protégée par les grands noms d'Oken, de Schelling, de Hegel, la science naturelle métaphysique. Aujourd'hui, ce temps est passé <sup>657</sup>. »

---

655 L'expression n'est pas un accident chez Bakounine ; elle revient dans cinq textes différents :

- Notes pour « La théologie politique de Mazzini et l'Internationale » (1871)
- Lettre à « La Démocratie » (mars-avril 1868)
- « Notre programme » (été 1868)
- L'Empire knouto-germanique (Appendice) (1871)
- Dieu et l'État (1871).

Il est à noter que toutes ces occurrences se situent après son adhésion à l'« anarchisme » ou, ce qui revient au même après son adhésion à l'Internationale.

<sup>656</sup> Bakounine, L'Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale. Suite. Dieu et l'État. 1.

<sup>657</sup> Bakounine, *Théologie politique de Mazzini*, Œuvres, Champ libre, I, 120.

En effet, les « idéalistes les plus féroces, les illustres savants convertis » qui ont professé un « christianisme très lucratif » sous le second Empire mettent leurs croyances de côté « lorsqu'ils veulent parler sérieusement de la science » et ne suivent que les méthodes les plus rigoureusement scientifiques et n'admettent « d'autres synthèses que celles qui se laissent démontrer par l'analyse réelle des faits <sup>658</sup>. »

Il n'est pas question ici de « dialectique » mais de méthode inductive-déductive, ou de méthode expérimentale.

\* \* \* \* \*

Le concept de matière au XVIII<sup>e</sup> siècle est lié avec celui de « sensation ». La matière est la cause de la sensation. Dans la sensation, l'homme est passif, il reçoit les impressions du monde extérieur. Selon Marx, le matérialisme du passé conçoit la réalité sous la forme d'un objet ou d'une intuition, non comme une activité sensitive humaine. Dans les « Thèses sur Feuerbach », Marx déclare que le degré le plus élevé atteint par le matérialisme intuitif, qui ne conçoit pas la sensibilité comme une activité pratique, est l'intuition des individus singuliers dans la société bourgeoise. Pour Marx, la matière doit être pensée comme un mécanisme, une matière première qui donne l'occasion d'agir.

Les anciens Grecs pensaient que la connaissance était le résultat d'une contemplation passive. Marx soutient que nous sommes toujours actifs. Nous altérons constamment ce que nous percevons. Un objet n'est pas reconnu par la réception d'une impression passive. Nous ne pouvons le connaître qu'en agissant sur lui. Ainsi, la substance de toute vérité est pratique. Puisque nous altérons l'objet en agissant sur lui, la vérité cesse d'être statique et devient quelque chose qui change et se développe continuellement. Toute théorie socio-politique se fonde, à la base, sur une théorie de la connaissance, c'est-à-dire le processus par lequel le cogito advient aux hommes. L'enjeu est de taille. Il s'agit ni plus ni moins, pour chaque penseur, de démontrer que l'humanité accédera naturellement à un niveau de conscience qui confirmera ses vues. L'exemple le plus caricatural en la matière est la théorie léninienne de l'accession du prolétariat à la conscience révolutionnaire, par l'intermédiaire des intellectuels bourgeois qui seuls, peuvent accéder à une pleine connaissance de la théorie marxiste.

Engels avait une conception « réductive » de la nature de la matière et du caractère pragmatique de la vérité, qui le rapproche du matérialisme orthodoxe. Dans une introduction de 1892 de *Socialisme utopique, socialisme scientifique*, la part assignée à l'action est réduite au rôle conventionnel de contrôle scientifique : « La démonstration du pudding est que nous le mangeons. » Dans cette introduction de 1892, il n'y a pas trace de la doctrine selon laquelle les objets sensibles sont en partie le produit de

---

658 Ibid.

notre activité. Mais il n'y a aucune indication qu'Engels a conscience d'être en désaccord avec Marx.

Appliqué à l'économie, à l'histoire et aux sciences sociales en général, le matérialisme implique que, à la base de toutes les actions humaines, se trouvent des causalités qui ont leurs racines dans les faits réels matériels de la société, et principalement les faits économiques, et non dans les idées, les convictions ou même la volonté des hommes : on connaît la fameuse phrase de *l'Idéologie allemande* : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience ». L'affirmation de la constitution du socialisme en science d'une part, la prétention du socialisme scientifique à définir grâce au « matérialisme historique » les lois du développement historique, de l'autre, ont conduit à une conception déterministe de l'histoire. Les « marxistes » après Marx s'en tiendront aux seules déterminations économiques, interprétant la théorie du maître de manière très réductrice. Cela qui poussera d'ailleurs Engels à écrire, en 1890, que Marx et lui-même avaient été obligés d'insister sur la question de l'analyse économique parce qu'en ce temps-là, c'était une optique nouvelle et qu'il était nécessaire de souligner ce « principe essentiel ».

En fait, le « matérialisme historique » n'implique pas de déterminisme. Il est vrai que dans *le Capital* le sujet social est quelque peu dissout pour apparaître comme un sujet anonyme et impersonnel. Mais précisément, *le Capital*, comme le *Système des contradictions économiques*, est une « simulation » du système capitaliste destinée à en démontrer les mécanismes et n'est en rien une application du matérialisme historique. Ce qui fait l'originalité du *Capital* est précisément qu'il n'est pas une application du « matérialisme historique ». Dans ses œuvres historiques, où il emploie une autre méthode d'approche, Marx montrera que les raisons qui font agir les différentes classes sociales, en certaines périodes, ne relèvent pas nécessairement de déterminations strictement économiques.

Boukharine, plus tard, en 1921, « interprétera » Marx en affirmant qu'il existe un rapport de détermination nécessaire entre le niveau de développement des forces productives et le niveau de la lutte des classes<sup>659</sup>, ce qui contredit complètement la situation existant en Russie à l'époque... Dans les faits, Marx évite de réduire la totalité sociale à ses contradictions économiques. Une lecture dépassionnée de Marx démontre qu'il observait une possibilité d'autonomisation de l'État par rapport à l'infrastructure économique : dans certaines circonstances il prend en charge la société toute entière, « l'État enserre, contrôle, réglemente, surveille et tient sous sa tutelle la société civile<sup>660</sup> » : la machine d'État s'est « renforcée en face de la société bourgeoise ». Mais ce n'est que « sous le second Bonaparte que

---

<sup>659</sup> Voir : Boukharine, *Théorie du matérialisme historique*. Éditions Anthropos, 1971.

<sup>660</sup> Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Œuvres, Politique, La Pléiade, p. 477.

l'État semble s'être rendu indépendant de la société »<sup>661</sup>. L'État est donc un acteur social à part entière, disposant d'une réelle autonomie face à la société. L'État de classe gère la société, et par ses règlements il la produit – ce qui rejoint totalement les thèses de Bakounine .

Il est vrai cependant que *l'Idéologie allemande* fut publié après la contribution irremplaçable du « meilleur théoricien du parti » à la théorie du matérialisme historique, à une époque où celui-ci avait d'autres chats à fouetter.

Il n'y a pas concordance systématique entre la réalité socio-économique des classes et leur attitude politique ou idéologique : les conditions économiques ne déterminent pas nécessairement les attitudes politiques. « En France, le petit-bourgeois fait ce que le bourgeois industriel devrait normalement, faire ; l'ouvrier fait ce qui normalement, serait la tâche du petit-bourgeois ; et la tâche de l'ouvrier, qui l'accomplit ? — Personne »<sup>662</sup>.

Pierre Ansart écrit que la reconnaissance de la encore dans l'enfance n'est pas, chez Marx, une concession à la complexité de l'expérience, mais bien sa méthode explicite, dans ses analyses empiriques. Il montre que Marx remet en cause « le dogme de la détermination par les infrastructures », affirma que l'activité économique n'était pas « l'exclusif déterminant » : il y a bien, dit encore Ansart, « une pluralité des déterminations » – toutes choses qui concordent parfaitement avec les objections que Bakounine a faites au « marxisme ordinaire » tel qu'il pouvait apparaître du vivant de Marx<sup>663</sup>. Malheureusement, les disciples de Marx semblent n'avoir lu que les ouvrages du maître qui conduisent aux interprétations les plus dogmatiques, et aucun de ceux qui reconnaissent la « complexité de l'existence » et la « pluralité des déterminations ».

Or la pluralité des déterminations est précisément ce qui caractérise l'approche bakouninienne des phénomènes sociaux.

Il semble qu'Engels lui-même était été agacé par les « abus de matérialisme historique » auxquels certains marxistes se sont livrés. Ainsi, dans un moment d'oubli, il écrivit dans une lettre à K. Schmidt : « Les phrases vides sur le matérialisme historique (on peut précisément tout transformer en phrase) pour un trop grand nombre de penseurs allemands ne servent qu'à faire le plus rapidement possible de leurs propres connaissances historiques relativement maigres – l'histoire économique n'est-elle pas encore dans les langes ? – une construction systématique artificielle et à s'imaginer ensuite être des esprits tout à fait puissants<sup>664</sup>. »

---

<sup>661</sup> Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Œuvres, Politique, La Pléiade, p. 532.

<sup>662</sup> Marx, *les Luites de classes en France*. La Pléiade, Politique I, p. 312.

<sup>663</sup> Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, Presses universitaires de France, 1969, pp. 510-512.

<sup>664</sup> Engels, Lettre à Konrad Schmidt, 5 août 1890.

## Méthode « dialectique », ou méthode expérimentale ?

Lorsque les débats entre marxistes et anarchistes portent sur des questions théoriques ou historiques, la question de la « méthode » revient presque obsessionnellement, les premiers faisant preuve envers les seconds d'une attitude condescendante. Ce constat n'est pas récent. En effet, James Guillaume en donne un témoignage dans le compte rendu qu'il fit d'un congrès de socialistes germanophones suisses qui se tint à Olten en juin 1873, auquel il s'est rendu avec Pindy. Ce fut un dialogue de sourds. Parlant des socialistes, Guillaume écrit :

« ...on se croit en possession de la véritable doctrine scientifique, et on regarde en pitié les dissidents ; on ne se contente même pas de cette pitié, on croit avoir reçu la mission d'extirper l'hérésie et d'implanter partout la saine doctrine de l'éternité et de la nécessité du bât. Rien n'est plus amusant que de discuter avec un de ces citoyens et de voir le sourire de condescendance avec lequel il accueille vos arguments ; rien n'a jamais troublé et ne troublera jamais la sérénité de ses convictions ; il a la conscience de sa supériorité et de votre infériorité, cela lui suffit <sup>665</sup>. »

Peut-être est-il nécessaire de faire le point sur cette question de « méthode » et de revenir sur un certain nombre de concepts tels que « théorie », « doctrine », « méthode », « idéologie », etc.

### Concepts fondamentaux

Une théorie est un modèle, un ensemble d'hypothèses de travail destiné à expliquer un phénomène naturel ou humain. C'est donc quelque chose d'inévitablement transitoire, car une théorie (scientifique) est nécessairement amenée à être dépassée par un autre modèle permettant de mieux expliquer ces phénomènes. Tant que la théorie n'est pas contredite, on considère qu'elle fait partie des connaissances établies. Il est convenu de considérer que l'un des éléments qui définit une théorie scientifique, c'est qu'elle peut être réfutée. « Dieu existe » est une proposition qui ne peut pas être scientifiquement réfutée, elle ne relève donc pas de l'examen scientifique.

Une méthode d'analyse est l'ensemble des procédés, des processus ordonnés utilisés dans le cadre d'une démarche rationnelle pour découvrir une vérité. Il faudrait faire la distinction entre « méthode d'analyse » (de quelque chose qui existe déjà et qu'on veut comprendre) et méthode d'investigation.

Le terme idéologie peut avoir plusieurs sens.

---

<sup>665</sup> James Guillaume, *L'Internationale, documents et souvenirs*, Tome III, V,3, p. 75.

- C'est un ensemble d'idées philosophiques, sociales, politiques, morales, religieuses, propre à un groupe, à une classe sociale ou à une époque. C'est un système d'idées, d'opinions et de croyances qui forme la pensée d'un groupe et détermine les comportements individuels ou collectifs de ce groupe.

- C'est une doctrine politique est un ensemble d'opinions qui propose un système unique et cohérent de représentations et d'explications du monde accepté sans réflexion critique.

Pour Karl Marx l'idéologie n'est pas un système neutre, c'est un système d'opinions au service des intérêts d'une classe sociale qui conduit à une perception faussée de la réalité sociale, économique et politique, propre à cette classe. Karl Jaspers dit à peu près la même chose : « Une idéologie est un complexe d'idées ou de représentations qui passe aux yeux du sujet pour une interprétation du monde ou de sa propre situation, qui lui représente la vérité absolue, mais sous la forme d'une illusion par quoi il se justifie, se dissimule, se dérobe d'une façon ou d'une autre, mais pour son avantage immédiat <sup>666</sup>. »

Dans *Le système totalitaire* d'Hannah Arendt, l'idéologie est liée au phénomène totalitaire dans ce sens qu'elle forme un système d'interprétation définitive du monde : elle affiche une prétention omnisciente, elle prétend tout expliquer du monde, les événements passés ou futurs. En outre, elle est irrécusable, infalsifiable, elle n'est jamais prise en défaut et s'émancipe de la réalité. C'est un système psychotique qui se donne une cohérence interne qu'on ne peut pas prendre en défaut.

Une doctrine est l'ensemble des opinions, des principes, des conceptions théoriques qui font partie d'un enseignement et ayant pour but de guider l'action ou d'aider à interpréter les faits. Elle peut être d'ordre politique, économique, philosophique, religieux, scientifique... Une doctrine forme un système intellectuel associé en général à un penseur, à un mouvement de pensée. La doctrine prend une dimension idéologique si elle forme un système unique et cohérent de représentation du monde accepté sans réflexion critique.

L'anarchisme n'est pas à proprement parler une *théorie* car il ne se limite pas à une fonction explicative de la société. Quoi qu'en pense Kropotkine, il n'est pas une science. La « méthode d'analyse » à laquelle se réfèrent les principaux théoriciens anarchistes est tout simplement la méthode expérimentale, la seule méthode scientifique avérée. L'anarchisme n'est pas une idéologie si on accepte la définition de Marx et de Jaspers et accessoirement d'Arendt. Il reste la doctrine. L'anarchisme est effectivement une doctrine, c'est-à-dire un corpus théorique qui définit un certain nombre de principes permettant d'interpréter les faits et de guider l'action – y compris des principes moraux, des valeurs qui ne peuvent pas

---

<sup>666</sup> Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, éd. 10/18, 2002, p. 6.

être appréhendés par une « science ». L'anarchisme n'est pas une science, le marxisme non plus.

### **Méthode d'analyse**

Comme option philosophique, le matérialisme est le refus de la transcendance, c'est le refus d'envisager l'existence d'une cause première – Dieu par exemple –, et dans ce sens, l'anarchisme est un matérialisme.

Bakounine se déclare matérialiste, il a beaucoup écrit sur le sujet, et il s'efforce de replacer la pensée matérialiste dans son contexte. Il explique ainsi qu'elle est issue d'une longue et difficile évolution, qu'elle a dû se battre contre l'idéalisme philosophique et religieux. Donc : le matérialisme reste encore empêtré dans une gangue idéaliste dont il lui faut se dégager.

Le matérialisme est aussi un enjeu politique. Il est une arme de guerre contre l'idéalisme, que Bakounine assimile à l'idéologie bourgeoise. Le temps de la métaphysique, c'est-à-dire de la « recherche de la cause première suprême, d'une divinité créatrice du monde », est passé, et ceux qui s'y accrochent sont des réactionnaires. Toute la pensée de Bakounine est fondée sur le matérialisme, c'est-à-dire la négation de l'idéalisme et de la métaphysique. Bakounine se réclame explicitement du « matérialisme scientifique ». Le matérialisme scientifique est le principe sur lequel se fonde la recherche ; la méthode est la méthode expérimentale, la méthode inductive-déductive :

« Le monde unique est aussi l'unique moyen de connaître la destination de ses lois ou de ses règles, d'obtenir la Vérité qui est la *Science* ; ce ne sont pas la métaphysique ni les constructions intellectuelles abstraites, mais la science qui fonde ses raisonnements sur l'expérience, qui utilise à titre égal la méthode déductive et la méthode inductive, et qui vérifie sans cesse ses hypothèses au moyen d'une observation et d'une analyse des faits les plus rigoureuses <sup>667</sup>. »

Au contraire de Marx, qui ne *nomme* jamais sa méthode – il ne parle jamais de « matérialisme historique » – et qui s'explique très peu sur la « méthode » qu'il emploie, Bakounine nomme sa méthode et s'explique assez clairement sur elle. Il l'appelle « matérialisme scientifique » qui n'est rien d'autre que la méthode expérimentale. On trouve l'expression dans plusieurs textes s'étalant entre 1868 et 1871 :

– Notes pour « La théologie politique de Mazzini et l'Internationale » (1871)

– Lettre à « La Démocratie » (mars-avril 1868)

– « Notre programme » (été 1868)

– *L'Empire knouto-germanique* (Appendice) (1871)

– Dieu et l'État (1871).

---

<sup>667</sup> Bakounine, « Comment poser les questions révolutionnaires. La science et le peuple », été 1868.

Notons que toutes ces occurrences sont postérieures à son adhésion à l'« anarchisme », autrement dit à l'Internationale.

Il le dit très clairement à de nombreuses reprises. Dans des notes préparatoires à « La théologie politique de Mazzini et l'Internationale » (1871), on peut lire : « Matérialisme scientifique – analyse – expérience – Synthèse », ce qui lie clairement sa méthode d'analyse à la méthode expérimentale. Même les « idéalistes les plus féroces », dit-il mettent leurs croyances de côté « lorsqu'ils veulent parler sérieusement de la science » et ne suivent que les méthodes les plus rigoureusement scientifiques et n'admettent « d'autres synthèses que celles qui se laissent démontrer par **l'analyse réelle des faits.** » (*Ibid.*)

Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (1867), il préconise une science qui « a pour fondement unique l'expérience. Rien de ce qui n'a été réellement analysé et confirmé par l'expérience ou par la plus sévère critique ne peut être par elle accepté », une science qui procède « **par analogie et par déduction**, tout en ayant soin de ne jamais prêter à ces synthèses qu'une valeur hypothétique, jusqu'à ce qu'elles n'aient été entièrement confirmées par la plus sévère analyse expérimentale ou critique ».

Dans un autre texte, datant de 1868, « Comment poser les questions révolutionnaires. La science et le peuple », il préconise une science qui « qui fonde ses raisonnements sur l'expérience, qui utilise à titre égal la méthode déductive et la méthode inductive, et qui vérifie sans cesse ses hypothèses au moyen d'une observation et d'une analyse des faits les plus rigoureuses ». On ne peut pas être plus clair.

Il est habituel, dans le mouvement anarchiste, d'opposer un Bakounine partisan de la « dialectique hégélienne » et un Kropotkine partisan de la méthode inductive-déductive. C'est une fausse opposition, dont Kropotkine lui-même, totalement étranger à la philosophie hégélienne, et à la philosophie allemande en général, est sans doute en partie responsable.

Kropotkine s'était mis en tête que Bakounine continuait la tradition hégélienne, dont il s'était en réalité complètement détaché.

Si Bakounine a été formé à la dialectique hégélienne – et on ne se départit jamais d'une telle formation –, s'il en a, selon les témoignages unanimes du temps, une grande maîtrise, et s'il y a souvent recours en tant que *procédé argumentatif*, ce n'est pas elle qui fonde méthodologiquement son approche des phénomènes sociaux. Il existe de nombreux textes où il prend clairement parti pour la méthode inductive-déductive. Il ne se réclama jamais à la « dialectique » – quelle qu'elle soit – comme « méthode d'analyse ».

« Après Feuerbach, la nécessité de s'adresser au monde de la réalité, celle de l'étudier dans les faits et de le comprendre de façon

rationnelle et non plus métaphysique, celle de fonder tout un système scientifique, en y incluant bien entendu toute la psychologie et toute la sociologie, sur les sciences naturelles, sont devenues évidentes en Allemagne pour tout esprit sain, pour toute âme vivante. Mais voici qu'est apparue toute une série d'hommes de science ; ceux-ci ont fondé la nouvelle école naturelle et sont, s'il nous est permis de nous exprimer en ces termes, *les apôtres de la science révolutionnaire*. Les noms de Bruckner, de Karl Vogt [Vogt], de Moleschott et de quelques autres philosophes sont aussi connus en Russie que celui de Feuerbach<sup>668</sup>. »

Bakounine avait une solide formation hégélienne, ce que tous les témoignages de son temps confirment. Je pense, en revanche, que la connaissance qu'en avait Marx était superficielle. Franz Jakubowski, un théoricien marxiste [1912-1970] fait remarquer que « nous ne trouvons chez lui [*Marx*] au sujet de Hegel, qu'une multitude de remarques dispersées<sup>669</sup>. » Ce livre de Jakubowski, un auteur peu connu malheureusement, est extrêmement intéressant.

Les seules œuvres de Marx à prétention philosophique sont ses écrits de jeunesse, et elles ne sont guère que des paraphrases de Feuerbach exaltant les « découvertes » du philosophe. IL traite tout d'abord la *Logique* de Hegel avec dédain. Il n'y a pas de véritable critique de la philosophie spéculative de Hegel.

Mais d'autre part, il n'est pas du tout certain qu'on puisse faire un lien entre la pensée de Bakounine et la dialectique sérielle de Proudhon.

Bakounine a soigneusement sélectionné les aspects de la pensée de Proudhon qu'il entendait retenir et je ne vois pas la dialectique sérielle là-dedans. Bakounine reste un hégélien, la philosophie hégélienne pénètre toute son œuvre, même si cela n'apparaît pas évident, et la dialectique sérielle ne joue, à mon avis, aucun rôle dans sa pensée. Celui-ci a essayé d'initier Proudhon à la philosophie de Hegel dans les années 40, mais sans grand succès.

Dans la dialectique hégélienne "classique", l'opposition se résout par la fusion des deux termes qui constituent ensuite une réalité autre. Chez Bakounine, la contradiction dialectique se résout par la *destruction* du positif par le négatif, et seulement ensuite se crée une réalité nouvelle. C'est un point de vue qu'on trouve chez lui dès 1842 dans *La Réaction en Allemagne*, c'est-à-dire bien avant qu'il soit « anarchiste ».

---

668 Bakounine, « Comment poser les questions révolutionnaires. Article premier : la science et le peuple », Narodnoe Delo, 1er septembre 1868 (traduction disponible sur le CD-Rom Bakounine, Œuvres complètes, Amsterdam, IISG, 2000.)

669 Franz Jakubowski, Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire, EDI, p. 77.

Chez lui, il n'y a *jamais* équilibre. Il est donc à l'opposé de la dialectique de Proudhon.

Chez beaucoup de militants il y a un besoin de se référer à un ensemble doctrinal, à une théorie explicative bien cadrée qui donne l'impression de répondre à tout. On trouve cela beaucoup chez les marxistes, mais aussi chez certains anarchistes qui ont eu le sentiment que la théorie anarchiste ne répondait pas à toutes leurs interrogations en matière de « méthode », de « méthode d'analyse », etc., et qui ont cru trouver des réponses dans le marxisme.

Malheureusement, ce marxisme auquel ils se sont raccrochés comme à une bouée de sauvetage était un marxisme caricatural, un marxisme de *Reader's Digest*. Je pense à cette phrase très connue de Marx, souvent citée : « Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste. » On ignore souvent le contexte dans lequel il a proféré ces paroles. C'est en fait Engels qui cite Marx en se plaignant des gens qui font une lecture superficielle de l'œuvre de son ami : « Ce que l'on appelle "marxisme" en France est certes un article tout spécial, au point que Marx a dit à Lafargue : "Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste" . » (Engels à Bernstein 2-3 novembre 1882). Le marxisme a été inconnu en France jusque vers 1900. Voir également : une lettre d'Engels à C. Schmidt, 5 août 1890 : « (...) Moritzchen est un ami dangereux. La conception matérialiste de l'Histoire a maintenant, elle aussi, quantité d'amis de ce genre, à qui elle sert de prétexte pour ne pas étudier l'histoire. C'est ainsi que Marx a dit des "marxistes" français de la fin des années 1870 : "Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste." »

Le sens de la phrase de Marx a été souvent déformé. On a voulu lui faire dire qu'il n'était pas « marxiste » afin d'accréditer l'idée qu'il était pas dogmatique ou sectaire. Ce n'est pas exactement cela. En fait, il veut se démarquer des interprétations qui réduisent sa pensée à une sorte de mécanique bien huilée. Marx ne dit pas qu'il n'est pas « marxiste », il dit que le marxisme vulgarisé de son vivant n'est pas du marxisme. Ce n'est pas la même chose...

Le marxisme réduit à une sorte de mécanique déterministe, confortable pour l'esprit paresseux et peu critique, est malheureusement ce qui a été retenu par beaucoup de communistes, mais aussi par ceux des anarchistes qui n'ont pas pris la peine de lire leurs propres auteurs.

L'idée selon laquelle la « bonne » théorie soutenue par la « bonne » méthode permettra de prévoir le futur est issue de la philosophie de Hegel telle qu'elle a été interprétée par certains de ses disciples. Dans la mesure où on s'imaginait que la philosophie allait permettre d'acquérir le savoir total (Bakounine fait une excellente description de ce fantasme qui frappait la jeunesse de son temps<sup>670</sup>, la connaissance de l'avenir faisait partie de ce

---

<sup>670</sup> Dans *Étatisme et anarchie*, Bakounine rappelle qu'à la mort de Hegel une

savoir total. Ce fantasme est aussi, je pense, étroitement lié à la philosophie de l'action, dont Marx n'est absolument pas l'« inventeur ». L'idée que la philosophie conduisait à l'action est déjà très présente dans Hegel lui-même, et elle est partagée par presque toute la gauche hégélienne. Puisque le savoir total conduit à l'action, il devient dès lors possible de prévoir les conséquences futures de l'action des hommes.

L'idée qu'une théorie sociale, si révolutionnaire soit-elle, puisse conduire à des « prévisions historiques » est l'une des conséquences de l'interprétation du marxisme comme un déterminisme. Il y a un certain paradoxe à lire des textes affirmant d'une part que le marxisme est une science, d'autre part qu'il est en mesure de faire des prévisions.

Indépendamment du fait que le marxisme n'est pas une « science », aucune science ne peut prétendre prévoir l'avenir. Et dès lors qu'elle prétend pouvoir le faire, elle est disqualifiée comme science. Pour prévoir des événements dans le monde humain, il faudrait pouvoir examiner la totalité des déterminations qui s'attachent à un fait. Et même si c'était possible, dans la mesure même où on a affaire à l'humain, on n'est jamais certain qu'une au moins de ces déterminations qu'on aurait miraculeusement réussi à isoler ne varierait pas au dernier moment. Si au moment où Brutus s'apprêtait à assassiner César, Brutus avait émis une flatulence, César l'aurait peut-être entendu et évité le coup...

Aucune science ne « prédit » quoi que ce soit. Les sciences se contentent de dire : considérant que la conjonction de telle ou telle cause produit un certain effet constaté expérimentalement, si ces causes venaient à se reproduire, le même effet pourrait être constaté. C'est pourquoi ce genre d'affirmation péremptoire, lu dans un document de l'ultra-gauche, disqualifie totalement les prétentions scientifiques de ce que l'auteur de l'article *pense* être le marxisme : « Nous affirmons que tous les grands événements récents sont autant de confirmations indiscutables et intégrales de la théorie et de la prévision marxistes. » (« L'« invariance » historique du marxisme », *Programme communiste* n° 53, octobre 1971) De tels propos sont d'une stupidité confondante.

Trotsky raconte de quelle manière Leverrier a découvert Neptune en constatant des irrégularités dans le mouvement d'Uranus. Leverrier demande à l'astronome Galle de vérifier expérimentalement ses calculs, qui s'avèrent justes. Trotsky peut alors très justement dire : « Ce moment de la

---

pléiade de jeunes professeurs, d'éditeurs, d'ardents exégètes et d'adeptes avaient répandu sa doctrine dans toute l'Allemagne : « Elle fit converger sur Berlin, devenu la source vive d'un monde nouveau, une multitude d'esprits, allemands ou non. Ceux qui n'ont pas vécu cette époque ne pourront jamais comprendre combien était fort le culte de ce système philosophique dans les années 30 et 40. On croyait que l'absolu recherché de toute éternité était enfin découvert en expliqué et qu'on pouvait se le procurer en gros et en détail à Berlin. » (Œuvres, Champ libre, IV, 307.)

création scientifique, quand la généralisation se transforme en prévision, et, par l'expérience, permet d'aboutir à la vérification de la prévision, donne toujours à la pensée humaine sa satisfaction la plus fière et la plus méritée. » (Trotsky "Mendeleïev et le marxisme", 17 septembre 1925) Mais dans le même texte, Trotsky profère une énorme ânerie lorsqu'il affirme que « entre la découverte de Neptune et la révolution de 1848, deux jeunes savants, Marx et Engels, ont écrit le *Manifeste du Parti Communiste*, où ils ont non seulement prédit l'imminence d'événements révolutionnaires dans un avenir proche, mais aussi donné à l'avance l'analyse des forces en présence, la logique de leur mouvement ultérieur jusqu'à la victoire inévitable du prolétariat et l'établissement de sa dictature ».

Le *Manifeste communiste*, publié quelques semaines avant la révolution de 1848, et qui était en principe le programme politique de la Ligue des Communistes, n'a rien prédit du tout, il est même totalement à côté de la plaque. Le problème du jour, en Europe centrale, et en particulier en Allemagne, c'était l'unité nationale, la question nationale, dont le *Manifeste* ne parle pas. Le *Manifeste* était tellement à contre-courant que Marx et Engels ont tout fait pour éviter qu'il soit distribué. Au lieu de révolution prolétarienne, Marx et Engels ont collaboré à une gazette libérale pour tenter de réveiller la conscience de classe... de la bourgeoisie.

On trouve couramment dans la littérature marxiste des affirmations telles que celles-ci, de Trotsky :

« C'est l'essence du marxisme, de se pencher sur la société comme objet d'une recherche objective, en examinant l'histoire humaine comme une gigantesque bande enregistreuse de laboratoire. Le marxisme considère l'idéologie comme dépendante de la structure sociale. Le marxisme examine la structure de classes de la société comme conditionnée historiquement par le développement des forces productives ; le marxisme déduit l'organisation des rapports sociaux dans la production des relations mutuelles entre la société humaine et la nature environnante, qui, à leur tour, à chaque stade historique sont définis par le niveau de la technique humaine, ses instruments, ses moyens et méthodes de lutte contre la nature. C'est précisément une telle approche objective qui donne au marxisme sa force inégalée de prévision historique. » (Trotsky "Mendeleïev et le marxisme", 17 septembre 1925)

Si on juge de la validité d'une théorie par la vérification expérimentale de ses thèses, il n'y a pas grand-chose dans tout ce que Trotsky a pu « prédire » grâce au marxisme qui se soit réalisé. Tout ce que Trotsky décrit dans ce paragraphe comme étant constitutif du marxisme appartient à ce marxisme caricatural de *Reader's Digest* auquel Marx s'était opposé : « bande enregistreuse de laboratoire » ; « l'idéologie comme dépendante de la structure sociale » ; « structure de classes de la société comme

conditionnée historiquement par le développement des forces productives », etc. Non pas que ces allégations soient *fausses* : elles sont caricaturales.

Tout ce qu'on est en droit d'attendre de la science historique, dit Bakounine, est qu'elle nous montre « les causes générales de la plus grande partie des souffrances individuelles » ainsi que les « conditions générales de l'émancipation réelle des individus vivant dans la société ». Voilà, ajoute-t-il, sa mission et ses limites. « Car au-delà de ces limites commencent les prétentions doctrinaires et gouvernementales de ses représentants patentés, de ses prêtres. <sup>8</sup> » (*L'Empire knouto-germanique*)

## **Théorie et idéologie de l'anarchisme aujourd'hui**

Il ne fait pas de doute que les éléments doctrinaux de l'anarchisme datent pour la plupart du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais précisément, dans la mesure où l'anarchisme est une doctrine, les principes sur lesquels il repose sont à la fois permanents et adaptables. Une théorie (scientifique ou autre) finit toujours par être dépassée. Les principes qui constituent le cœur de la doctrine anarchiste sont intangibles, mais il est évident qu'il n'est pas possible de concevoir en 2012 l'anarchisme de la même manière qu'il était conçu en 1872.

Il est vrai que « la théorie a une relation très proche avec la science », mais la théorie n'est pas la science, et toute théorie n'est pas nécessairement scientifique. Quand il s'agit d'interpréter les événements passés, l'un et l'autre ne sont que des « grilles de lecture » qui permettent d'éclairer les événements d'une certaine manière, de la même manière que les sociologies de Weber, ou de Bourdieu, fournissent des *grilles de lecture*.

Le travail scientifique qui permet d'interpréter les événements passés, ce sont les historiens qui le font, en cherchant les documents originaux dans les archives, en les traduisant, les compilant, etc. ; ou ce sont les sociologues, en enquêtant auprès des groupes sociaux qu'ils étudient. Ceux qui interprètent viennent en aval de ce travail.

Marx *n'était pas un historien*. Il n'a fait que fournir des interprétations. *La Guerre civile en France*, le 18 Brumaire, *Les Luttes de classes en France* ne sont pas des livres d'histoire, ce sont des interprétations. Marx comme historien est très sujet à caution. Il construit toute une théorie sur les modes de production en affirmant que « le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel ». (*Misère de la philosophie*.) Malheureusement, le moulin à bras ne date pas du Moyen Age mais de l'Antiquité : il ne caractérise pas la société avec le suzerain mais celle avec le propriétaire d'esclaves. La disparition de l'esclavage et le passage à la société féodale est liée à l'apparition du moulin à eau.

Dans le domaine scientifique aussi Marx est sujet à caution. En décrivant les maux causés par l'excès de travail, il explique dans *le Capital* (donc en 1867) qu'un travail continu et uniforme affaiblit l'essor et « la

tension des esprits animaux » (*die Spann und Schwungkraft der Lebensgeister*). Parler d'« esprits animaux » en 1867, c'est être très en retard sur les connaissances de son temps, et choque dans un travail qui se veut scientifique. En effet, Claude Bernard a publié deux ans auparavant son *Introduction à l'étude de la méthode expérimentale*, et quatorze ans auparavant ses *Recherches*, et on sait depuis lors que l'énergie du corps fonctionne grâce à la combustion du sucre, de la même manière que la machine à vapeur fonctionne grâce à celle du charbon. A n'en pas douter, si Marx avait su cela, il n'aurait pas manqué de relever l'analogie.

Il n'y a pas lieu de considérer qu'il serait « compliqué d'assumer les méthodes d'analyse du XIX<sup>e</sup> siècle », comme l'écrit Felipe Corrêa<sup>671</sup>, sauf si on confond théorie et méthode d'analyse. Le contexte dans lequel s'appliquait la méthode expérimentale a changé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, mais cela n'invalide pas du tout la méthode expérimentale. C'est pourquoi il ne faut pas confondre ce que disait Bakounine en 1870 à propos du contexte dans lequel il vivait, et la manière avec laquelle il examinait ce contexte.

Malgré l'intérêt que nous pouvons avoir pour Bakounine, lorsque nous réfléchissons à une question, nous ne nous demandons pas comment aurait raisonné Bakounine. Ce qui "peut être entièrement approprié aujourd'hui pour une observation de la réalité", ce n'est pas « la méthode d'analyse de Bakounine », c'est la méthode expérimentale. Si l'anarchisme depuis Bakounine ou Kropotkine n'a pas réussi à « intégrer d'autres éléments développés après le XIX<sup>e</sup> siècle en termes de théorie économique, politique, psychologique, sociale, etc.. »<sup>672</sup>, ce n'est pas l'anarchisme qui est à incriminer, ce sont les anarchistes..

L'anarchisme a perdu beaucoup de temps du fait de la raideur mentale et du manque d'imagination de beaucoup de militants. La question n'est pas tant d'« incorporer d'autres éléments » mais *quels* éléments incorporer ? Si par exemple on tente d'intégrer la religion dans la doctrine anarchiste, on renoncera effectivement aux fondements doctrinaux de l'anarchisme. C'est ce qu'un groupe anarchiste nord-américain est en train de faire<sup>673</sup>. Et si on remonte aux années 50 en France, les militants qui ont voulu entraîner l'organisation anarchiste dans une campagne électorale en s'alliant avec un stalinien assassin d'anarchistes ont peut-être voulu incorporer d'autres

---

671 "Théorie politique et méthode d'analyse dans la pensée de Bakounine: interview de Felipe Corrêa" [http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/Rene\\_Berthier\\_-\\_Teoria\\_politica\\_e\\_metodo\\_de\\_analise\\_no\\_pensamento\\_de\\_Bakunin.pdf](http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/Rene_Berthier_-_Teoria_politica_e_metodo_de_analise_no_pensamento_de_Bakunin.pdf).

672 Felipe Corrêa, *loc. cit.*

673 Voir "États-Unis, anarchisme et religion",

[http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/tats-Unis\\_anarchisme\\_et\\_religion-2.pdf](http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/tats-Unis_anarchisme_et_religion-2.pdf)

A cause de l'énorme pression sociale dans une société où il n'y a pratiquement pas d'athées, un groupe anarchiste des États-Unis abandonne toute réflexion critique sur les religions.

éléments dans l'anarchisme, mais c'était des éléments tout à fait contraires aux fondements mêmes de l'anarchisme<sup>674</sup>.

En dehors de ces deux exemples caricaturaux, il y a tout lieu de penser que le mouvement anarchiste est parfaitement capable d'intégrer des idées nouvelles qui vont dans le sens de l'émancipation de l'humanité.

## Kropotkine et la méthode

Kropotkine sera un féroce adversaire de la méthode dialectique et un défenseur acharné de la méthode inductive-déductive. Dans *la Science moderne et l'anarchie*, il parle de « la méthode réellement scientifique, inductive-déductive ». Les penseurs des Lumières, qui ont initié cette méthode, « ont soigneusement examiné les phénomènes, et ont atteint leurs généralisations par le moyen de l'induction. La déduction les a aidés à cadrer certaines hypothèses ; mais ils ne considéraient pas ces dernières comme plus finales que, par exemple, Darwin ne considérait ses hypothèses concernant l'origine des nouvelles espèces par le moyen de la lutte pour l'existence ».

Cette remarque est intéressante pour plusieurs raisons.

C'est la remarque d'un savant qui sait que la science avance par hypothèses successives qui peuvent être amenées à être infirmées. Réclamant, pour l'anarchisme, une approche scientifique, cela vaudra également pour ses propres théories politiques.

Son propre travail sur *l'Entraide* est une hypothèse qu'il a formulée, non pas en contradiction des thèses de Darwin, contrairement à ce qui est généralement admis, mais en complément. Kropotkine n'a jamais contesté les positions de Darwin mais celles des disciples qui ont déformé sa pensée. Lorsque les « naturalistes philistins »<sup>675</sup>, selon l'expression de Kropotkine, fondant apparemment leurs arguments sur le « darwinisme », commencèrent à développer ce qu'on appellera plus tard le darwinisme social, il fut facile, dit-il, « de prouver par la même méthode scientifique qu'une telle loi n'existe pas : que la vie des animaux nous apprend quelque chose d'entièrement différent, et que les conclusions des philistins étaient absolument anti-scientifiques »<sup>676</sup>.

---

674 Cf. *Monde Libertaire* n°1605 (23-29 septembre 2010) – Georges Fontenis : parcours d'un aventurier du mouvement libertaire

<http://www.monde-libertaire.fr/index.php?view=items&cid=5676> :nd16...

675 Cette expression se trouve dans la version anglaise, originale, du texte de Kropotkine. Le terme « philistin » a disparu de la version française de chez Stock (1913).

676 Pierre Kropotkine, *La Science moderne et l'anarchie*, d'après la version anglaise, The Social Science Club of Philadelphia, 1903. (Pour la version française : Stock, p. 49). Je cite la version française lorsqu'elle me paraît conforme à l'original anglais, sinon je me réfère au texte anglais.

L'anarchiste-savant s'attache donc à développer, à partir d'une hypothèse que Darwin lui-même avait envisagée (et que beaucoup d'auteurs après lui ont occultée), selon laquelle le facteur d'entraide au sein des espèces constitue un facteur d'évolution aussi important que la lutte entre les espèces.

Du marxisme, Lénine disait : « On ne peut retrancher aucun principe fondamental, aucune partie essentielle de cette philosophie du marxisme fondée dans un seul bloc d'acier, sans s'écarter de la vérité objective, sans verser dans le mensonge bourgeois et réactionnaire <sup>677</sup>. »

C'est là un exemple parfait de vision idéologique. Ce genre de proclamation, motivée par le désir d'affirmer une formulation scientifique, relève à l'évidence bien plus du credo religieux, et dévoile l'ampleur de la régression intellectuelle que font subir au marxisme les conceptions léniniennes.

Lorsque la vérité relève moins de la constatation des faits que de l'interprétation d'un dogme, on assiste rapidement à une effroyable dégénérescence politique dont on a pu constater quelques exemples : Trotski balayant d'un revers de main les « humeurs changeantes » de la démocratie ouvrière ; Radek décidé à ne pas céder aux « clameurs des travailleurs » <sup>678</sup> qui ne « comprennent pas leurs vrais intérêts » ; Boukharine s'apitoyant sur les mauvaises conditions de travail... des tchékistes !

La possession de la « vraie science » constitue un véritable acte de propriété sur la classe ouvrière ; elle légitime ses détenteurs comme direction autoproclamée du mouvement ouvrier. La moindre contestation de la ligne du parti – qu'elle s'exprime à l'intérieur de celui-ci ou à l'extérieur – ne relève pas simplement d'une divergence politique, elle est une atteinte à la « vraie science » élaborée par les dirigeants, et se situe à ce titre en dehors de toute discussion. La moindre contestation des fondements de cette « vraie science » constitue une violation qui rejette sans discussion son auteur dans les rangs de l'ennemi de classe.

Face à un problème, il ne peut y avoir qu'une solution, celle donnée par les détenteurs et interprètes patentés de la science ; les autres solutions ne peuvent être que le produit de l'idéologie bourgeoise. Est-il besoin de dire que de telles conceptions de la « science » sont tragiquement limitatives,

---

<sup>677</sup> Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, éditions du Progrès, p. 461.

<sup>678</sup> « Le parti est l'avant-garde politiquement consciente de la classe ouvrière. Nous en sommes maintenant au point où les ouvriers, à la fin de leurs épreuves, refusent désormais de suivre une avant-garde qui les mène à la bataille et au sacrifice... Devons-nous céder aux clameurs des travailleurs qui ont atteint les limites de leur patience mais qui ne comprennent pas leurs vrais intérêts comme nous le faisons ? Leur état d'esprit est maintenant franchement réactionnaire. Mais le parti a décidé que nous ne devons pas céder, que nous devons imposer notre volonté de vaincre à nos partisans épuisés et démoralisés. » Cité par Robert Conquest, *The Great Terror*, Pelican Book, p. 24.

que l'histoire des sciences montre de nombreux exemples de résultats obtenus par des méthodes différentes, et que de plus, le propre d'une théorie scientifique est d'être systématiquement remise en cause par de nouvelles hypothèses, de nouvelles découvertes ?

Lénine se dissimule derrière le concept de science pour garantir au marxisme une pérennité qu'aucune science ne se reconnaît à elle-même : la science ne peut exister que parce que :

1° les conceptions dominantes d'une époque sont systématiquement examinées sous des points de vue différents, et,

2° parce qu'elles sont systématiquement rendues obsolètes par de nouvelles théories.

Tout le problème de la « science », du point de vue de Lénine, consiste à déterminer qui, et selon quelles modalités, détermine la bonne interprétation, c'est-à-dire l'orthodoxie. Ainsi, lorsque Lénine déclare à N. Valentinov : « Le marxisme orthodoxe n'a besoin d'aucune modification quelle qu'elle soit, ni dans sa philosophie, ni dans sa théorie de l'économie politique, ni dans ses développements historiques »<sup>679</sup>, il n'exprime pas seulement le point de vue le plus antiscientifique possible (à savoir : une théorie scientifique – le marxisme – est immuablement valable<sup>680</sup>, il expose une aberration du point de vue dialectique. Mais le problème qu'il pose est bien celui de déterminer *qui* décide de la bonne interprétation.

C'est là un problème aisément résolu :

« Les classes sont dirigées par des partis, et les partis sont dirigés par des individus qu'on nomme les chefs. (...) C'est l'ABC, la volonté d'une classe peut être accomplie par une dictature, la démocratie soviétique n'est nullement incompatible avec la dictature d'un individu. (...) Ce qui importe c'est une direction unique, l'acceptation du pouvoir dictatorial d'un seul homme. (...) Toutes les phrases à propos de l'égalité des droits ne sont que sottises<sup>681</sup>. »

On a donc affaire à une « science » qui n'est pas accessible à l'entendement par son contenu propre, par les démonstrations qu'elle peut proposer, mais qui a besoin d'être interprétée, dont les mauvaises interprétations ne révèlent pas une erreur de compréhension des faits, mais expriment des intérêts de classe ennemis, et dont l'interprétation, en définitive, ne peut être fournie que par un seul homme. Toute divergence d'opinion est nécessairement provoquée par une idéologie de classe ennemie. Pour résoudre une opposition, il faut « expliquer patiemment » ; si

---

679 Nikolai Valentinov, *My talks with Lenin*. New York, 1948, p. 325.

680 À vrai dire Lénine, et avec lui de nombreux marxistes, ne considère pas le marxisme comme une *théorie scientifique* mais comme *la science*.

681 Cité par David Shub, *Lénine*, Idées/Gallimard, p. 87.

elle subsiste, c'est que jouent des intérêts de classe, des survivances de l'esprit petit-bourgeois, de l'anarchisme, etc.

Les affirmations péremptoires des épigones et même d'Engels lui-même sur le caractère absolu de la méthode marxiste sont motivées par le désir d'affirmer, plutôt que de prouver sa « scientificité ». Une telle attitude dévoile en tout cas l'ampleur de la régression intellectuelle que ces conceptions ont fait subir au marxisme. On peut dire que cette question servait essentiellement à usage interne, et le rappel lancinant à la « méthode » marxiste est devenu d'autant plus virulent qu'un plus grand nombre d'interprétations du « vrai » marxisme se concurrençaient.

On est loin de la vision scientifique de Kropotkine. Son modèle est fourni par les penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle pour qui il n'y avait aucune branche de la science « qu'ils n'aient commencé à traiter sur la base des phénomènes matériels – et tous par la même méthode inductive » :

« La science retourna à la clarté, à la précision et la beauté d'exposition qui sont particuliers à la méthode inductive et qui caractérisent ceux des penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle qui avaient coupé avec la métaphysique<sup>682</sup>. »

Ce que les Encyclopédistes et les meilleurs esprits du début du XIX<sup>e</sup> siècle avaient eu tant de mal à expliquer apparaissait désormais clairement avec la science ; « et cela se présentait si pleinement examiné par la méthode inductive-déductive que toute autre méthode fut immédiatement jugée imparfaite, fausse et inutile. »

Kropotkine se garde de dédaigner le travail fait par les savants du début du XIX<sup>e</sup>, dans les années trente. Le principe de l'évolution avait été appliqué à l'étude des mœurs et des institutions, ainsi qu'aux langues par les Encyclopédistes. Mais obtenir des « déductions scientifiques correctes de toute cette masse de travail ne devint possible que lorsque les savants purent considérer les faits établis de la même manière que les naturalistes considèrent le développement continu des organes d'une plante ou d'une nouvelle espèce ».

A l'époque où les « généralisations inductives des Encyclopédistes et de leurs prédécesseurs anglais » furent presque oubliées (dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle), et qu'il fallait « quelque courage civique pour parler de l'unité de la nature physique et spirituelle », l'obscur métaphysique soutenait toujours la tendance vers la généralisation. Mais ces généralisations furent établies soit par le moyen de la méthode dialectique,

---

682 Pierre Kropotkine, *La Science moderne et l'anarchie*. Version anglaise : The Social Science Club of Philadelphia, 1903.

soit par le moyen d'une « induction semi-consciente et, par conséquent, elles avaient toujours un caractère désespérément indéfini.

« Finalement, toutes ces larges déductions, exprimées sous les formes les plus abstraites, telles que la “thèse, antithèse, synthèse” hégélienne, laissèrent le champ libre à l'individu pour parvenir aux conclusions pratiques les plus variées et les plus opposées ; ainsi elles pouvaient donner naissance, par exemple, à l'enthousiasme révolutionnaire de Bakounine et à la révolution de Dresde, au jacobinisme révolutionnaire de Marx et à la reconnaissance du caractère “raisonnable de ce qui existe” qui réconcilia tant d'Allemands à la réaction alors existante – pour ne rien dire des récentes divagations des prétendus marxistes russes<sup>683</sup>. »

Ce passage donne peut-être l'explication de l'ostracisme dans lequel a été tenu Bakounine par le mouvement anarchiste du XX<sup>e</sup> siècle, devenu très majoritairement kropotkinien : Bakounine en tenait pour la dialectique hégélienne. C'est elle qui le faisait agir. On se demande d'ailleurs pourquoi Kropotkine mentionne l'insurrection de Dresde, à laquelle Bakounine a participé, et pas celle de Prague ou de Lyon.

En réalité, Bakounine, qui avait une formation scientifique, certes moins poussée que celle de Kropotkine, était lui aussi un ferme partisan de la méthode inductive-déductive, en somme de la méthode expérimentale. Il s'explique dans deux textes rédigés en 1867 et 1868 et qui sont en quelque sorte des exposés dans lesquels il définit les principes qui vont désormais guider son action. C'est une période charnière, car c'est à ce moment-là qu'il devient anarchiste.

Après Kropotkine, le mouvement anarchiste tiendra pour suspecte la dialectique, considérée comme responsable de toutes les dérives du marxisme, y compris du stalinisme. Aux yeux de Kropotkine, Bakounine, de formation hégélienne, est donc lui également suspect :

« Nous avons entendu ces derniers temps beaucoup parler de la “méthode dialectique” qui était recommandée pour formuler l'idéal socialiste. Nous ne reconnaissons pas une telle méthode, pas plus que les sciences naturelles modernes peuvent rien avoir à faire avec elle. La “méthode dialectique” rappelle au naturaliste moderne quelque chose qui a disparu depuis longtemps – quelque chose de dépassé et heureusement oublié maintenant par la science. Les découvertes du XIX<sup>e</sup> siècle en mécanique, physique, chimie, biologie, psychologie physique, anthropologie, psychologie des nations, etc. furent faites *non par la méthode dialectique, mais par la méthode naturelle-*

---

683 Kropotkine, *La Science moderne et l'anarchie*, d'après la version anglaise. Pour la version française, voir Stock, 1913, pp. 33-34.

*scientifique, la méthode de l'induction et de la déduction.* Et puisque l'homme est une partie de la nature, et puisque la vie de "l'esprit" – personnel aussi bien que social – est autant un phénomène de la nature que l'est la croissance d'une fleur ou l'évolution de la vie sociale parmi les fourmis et les abeilles – il n'y a aucune raison de modifier soudainement notre méthode d'investigation lorsque nous passons de la fleur à l'homme, ou d'un groupe de castors à une ville humaine<sup>684</sup>. »

Bakounine ne dirait pas autrement : chez les deux hommes se trouve l'idée de l'unité de la nature, et le postulat que la méthode qui s'applique à l'homme et aux sociétés humaines est la même. Cependant, Bakounine prend soin de souligner que dans l'analyse les sociétés humaines, il y a une part d'indétermination parce qu'il est impossible de cerner la totalité des déterminations d'un phénomène social<sup>685</sup>. Bakounine précise aussi que l'application aux sciences sociales de la méthode des sciences naturelles a une limite dans le fait qu'on ne peut, avec les humains, effectuer des expériences de laboratoire<sup>686</sup>.

Kropotkine pense que la méthode inductive-déductive a tellement montré ses mérites que le XIX<sup>e</sup> siècle qui l'a mise en application a permis une plus grande avancée de la science que pendant les deux mille années précédentes. Lorsque cette méthode fut utilisée dans la seconde moitié du siècle à l'investigation sur les sociétés humaines, « à aucun moment il ne fut estimé nécessaire de l'abandonner et adopter de nouveau le scolasticisme médiéval – tel qu'il a été revu par Hegel. »

Dans *Champs, ateliers et usines* Kropotkine écrit que « personne ne peut être un bon travailleur en science s'il n'est pas en possession de bonnes méthodes de recherche ». Malheureusement le simple fait d'avoir une bonne

---

684 Kropotkine, *La Science moderne et l'anarchie*. Traduit de la version anglaise. Pour la version française, voir Stock, 1913, pp. 48-49.

685 Cf. Proudhon : « Il ne faut pas vouloir tout expliquer en histoire : ce serait une prétention aussi pleine de périls que dépourvue de philosophie. (...) Toutefois il est des faits qui, au premier coup d'œil, offrent l'apparence d'accidents inexplicables, à mettre seulement sur le compte de la fortune, mais dont, avec une recherche persévérante, on finit par trouver la raison. L'élection du 10 décembre est de ce nombre. » (Il s'agit de l'élection de Louis-Napoléon Bonaparte.) (*Confessions d'un révolutionnaire*, édition Trinquier, p. 220.)

686 Encore que, avec la psychosociologie et le behaviourisme, les expériences de laboratoire en viennent à jouer un grand rôle. On pense par exemple à l'expérience de Milgram qui fit croire à ses étudiants volontaires pour une expérience qu'ils infligeaient des décharges électriques douloureuses à des « cobayes » humains – qui étaient en fait des assistants de Milgram – afin de tester leur capacité à refuser d'exécuter un ordre contraire à la morale. Le résultat de l'expérience fut terrifiant. La validité scientifique des résultats d'une expérience de ce type a cependant été remise en cause.

méthode ne garantit pas forcément un bon résultat. La méthode scientifique consiste à poser une hypothèse, puis à vérifier si l'expérience la vérifie. Mais le simple fait de poser une hypothèse soulève une question : d'où vient cette hypothèse ? Est-il possible de poser une hypothèse sans avoir déjà envisagé des entités imaginaires dont on postule l'existence ? Comme disait Claude Bernard : « Une idée neuve apparaît comme une relation nouvelle ou inattendue que l'esprit aperçoit entre les choses »<sup>687</sup>.

« La méthode expérimentale ne donnera donc pas des idées neuves et fécondes à ceux qui n'en ont pas ; elle servira seulement à diriger les idées chez ceux qui en ont et à les développer afin d'en tirer les meilleurs résultats possibles. L'idée, c'est la graine ; la méthode, c'est le sol qui lui fournit les conditions de se développer, de prospérer et de donner les meilleurs fruits suivant sa nature. Mais de même qu'il ne poussera jamais dans le sol que ce qu'on y sème, de même il ne se développera par la méthode expérimentale que les idées qu'on lui soumet. La méthode par elle-même n'enfante rien, et c'est une erreur de certains philosophes d'avoir accordé trop de puissance à la méthode sous ce rapport<sup>688</sup>. »

On comprend tout de suite qui est visé.

Bakounine, comme Kropotkine, part de l'hypothèse de l'unité de la nature, mais il prend soin de préciser ce qu'il entend par « nature » :

« Tout ce qui est, les êtres qui constituent l'ensemble indéfini de l'univers, toutes les choses existantes dans le monde, quelque soit d'ailleurs leur nature particulière, tant sous le rapport de la qualité que sous celui de la quantité, les plus différentes et les plus semblables, grandes ou petites, rapprochées ou immensément éloignées, exercent nécessairement et inconsciemment, soit par voie immédiate et directe, soit par transmission indirecte, une action et réaction perpétuelles ; et toute cette quantité infinie d'actions et de réactions particulières, en se combinant en un mouvement général et unique, produit et constitue ce que nous appelons la vie, la solidarité<sup>689</sup> et la causalité universelles, la nature . »

La nature, dit-il encore, est une « combinaison universelle, naturelle, nécessaire et réelle, mais nullement prédéterminée ni préconçue, ni prévue de cette infinité d'actions et de réactions particulières que toutes les choses réellement existantes exercent incessamment les unes sur les autres. »

---

<sup>687</sup> Claude Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*. Paris, J.B. Baillière, 1865, p. 152.

<sup>688</sup> *Ibid.* p. 60. Souligné par moi.

<sup>689</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, p. 193

Laplace avait proclamé le déterminisme de la nature dans une déclaration fameuse :

« Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la Nature est animée, et la situation des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux <sup>690</sup>. »

La nature étant un tout interdépendant, s'il était possible de connaître tous les déterminismes qui sont en jeu, on serait alors en possession du savoir total. La question que Laplace aborde comme une hypothèse, dont il est douteux qu'il ait pensé qu'elle pourrait se réaliser un jour, Bakounine l'aborde comme une affirmation : il ne sera jamais possible de connaître tous les déterminismes en jeu dans la nature. D'emblée, Bakounine pose donc les limitations de toute investigation scientifique sur la nature : celle-ci étant sans limites, « nous ne pourrions jamais l'embrasser d'une manière réelle, même par notre imagination, et encore moins la reconnaître ».

Lorsque l'homme observe « avec une attention persévérante et suivie cette partie de la nature qui l'entoure et qu'il retrouve en lui même », il constate que « toutes les choses sont gouvernées par des lois qui leur sont inhérentes et qui constituent proprement leur nature particulière ; que chaque chose a un mode de transformation et d'action particulières ; que dans cette transformation et dans cette action, il y a une succession de phénomènes ou de faits qui se répète constamment, dans les mêmes circonstances données, et qui sous l'influence de circonstances déterminées, nouvelles, se modifient d'une manière également régulière et déterminée. Cette reproduction constante des mêmes faits par les mêmes procédés, constitue proprement la législation de la nature : l'ordre dans l'infinie diversité des phénomènes et des faits » <sup>691</sup>.

Pour constater ces lois, l'homme n'a que « l'observation attentive et exacte des phénomènes et des faits qui se passent tant en dehors de lui qu'en lui-même. Il y distingue ce qui est accidentel et variable de ce qui s'y reproduit toujours et partout d'une manière invariable. Le procédé invariable par lequel se reproduit constamment un phénomène naturel, soit extérieur, soit intérieur, la succession invariable des faits qui le constituent, sont précisément ce que nous appelons la loi de ce phénomène <sup>692</sup>»

Pourtant, cette constance n'est pas absolue. Il y a un large champ aux anomalies et aux exceptions, car les lois que définit l'homme comme étant

---

690 Pierre-Simon de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (1795 ?), éd. Gauthier-Villars, p. 3.

691 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, p. 193.

692 *Ibid.*, p. 196.

naturelles ne sont que des « abstractions dégagées par notre esprit du développement réel des choses » ; par conséquent nous ne sommes pas « en état d’embrasser, d’épuiser, d’expliquer toute l’indéfinie richesse de ce développement ».

Néanmoins, ce que notre connaissance peut embrasser, doit être étudié avec méthode :

« Ce n’est donc qu’en unissant ces deux facultés, ces deux actions de l’esprit en apparence si contraires : l’abstraction et l’analyse scrupuleuse, attentive et patiente des détails que nous pourrions nous élever à la conception réelle de notre monde. Il est évident que, si notre sentiment et notre imagination peuvent nous donner une image, une représentation plus ou moins fautive de ce monde, la science seule pourra nous en donner une idée claire et précise<sup>693</sup>. »

Bakounine ne fait rien d’autre que décrire la méthode inductive-déductive. Les scrupules de Kropotkine à reconnaître que Bakounine puisse comprendre la méthode scientifique sont infondés. Rappelons que ce dernier avait un bon niveau en mathématiques et avait étudié les sciences naturelles.

## La question de la « valeur »

La revendication de l’« abolition de la loi de la valeur » semble être un point incontournable à la qualification de « communiste », que ce soit du côté marxiste ou du côté libertaire, sans que la signification à donner à ce concept soit clair. L’expression est fort mal venue, d’ailleurs. En effet, si on est dans un registre scientifique (à prétention scientifique, dans le cas qui nous occupe), une « loi » ne s’« abolit » pas, ne peut pas être « supprimée ». Elle peut tout au plus être *dépassée*, parce qu’une nouvelle loi plus pertinente est venue la remplacer. Il ne s’agit donc plus de « supprimer la loi de la valeur », il s’agit soit de la remplacer par autre chose, soit de supprimer le cadre économique, technique, social, etc. qui fait qu’un objet puisse avoir une « valeur ». La notion de « loi de la valeur » n’est qu’une hypothèse de travail, et sa « suppression » une simple conjecture.

## Le thème de l’« abolition de la valeur » chez Marx

La *loi de la valeur*, pour Marx, indique que la valeur d’échange d’une marchandise est déterminée par le temps de travail *socialement nécessaire* à sa production. Selon cette hypothèse, plus la production d’une marchandise demande de temps, plus cette marchandise aura une valeur importante. Par « temps de travail socialement nécessaire », il faut entendre, en gros, le temps *moyen* statistiquement nécessaire. Mais on est bien obligé de

---

<sup>693</sup> Bakounine, *L’Empire knouto-germanique*, Appendice, « Le système du monde », Œuvres, Champ libre, VIII, pp. 197-198.

considérer cela comme une simple hypothèse de travail tellement il y a d'exceptions à cette règle. La taille d'un diamant de dix carats prendra sans doute du temps, mais sa valeur sera hors de proportion avec le temps qu'il aura fallu consacrer à ce travail.

L'abolition de la loi de la valeur est réputée être la conséquence de l'instauration d'une société communiste. Mais on ne sait pas trop si elle est la condition, ou la conséquence de l'instauration d'une société communiste. Marx est extrêmement discret à la fois sur la description de cette dernière, et sur la notion même d'« abolition de la loi de la valeur ». Il n'en parle d'ailleurs qu'en de rares occasions. Elle n'est pas au centre de ses préoccupations quand il parle de la société future. Le passage à la société communiste n'est pas défini en termes d'abolition de la valeur et quand il en parle, c'est de manière allusive : il se contente de dire que la valeur est abolie et que la révolution a atteint son objectif. La question la plus intéressante serait plutôt de se demander pourquoi les « marxistes » après lui en ont fait « tout un plat ». On pourrait d'ailleurs faire la même remarque à propos de la « dictature du prolétariat ».

Il n'y a guère que deux textes dans lesquels il effleure le sujet : le début du Livre I<sup>er</sup> du *Capital*, et la *Critique du programme de Gotha*. Le problème, c'est que Marx ne parle jamais explicitement de l'abolition de la valeur.

Ce sont donc ses commentateurs qui, examinant quelque passage de Marx, concluent en quelque sorte : « En disant cela, Marx veut dire que la valeur est abolie. » On a donc souvent droit à de longs développements, avec citations à la clé, dans lesquels on nous explique ce que Marx aurait voulu dire, et on nous explique que cela prouve que Marx parlait effectivement d'« abolition de la valeur ».

Mais lorsque Marx parle du passage à la société communiste (il en parle très rarement) il n'en parle jamais en termes d'abolition de la valeur. Or on peut supposer que si cela avait été si important que cela, *il l'aurait dit*. De toute évidence, cette problématique, comme celle de la « dictature du prolétariat », dont il ne parle pratiquement pas, n'est pas au centre de ses préoccupations.

L'abolition de la loi de la valeur représenterait donc, selon la doctrine marxiste en général, l'aboutissement du processus qui conduit au communisme, au communisme achevé, autrement dit ce qui surviendrait à la fin de la « période de transition ». Il me semblerait cependant plus intéressant de comprendre pourquoi ce concept<sup>694</sup> a pris une telle importance chez les marxistes *après* Marx.

Un des rares passages où Marx aborde explicitement la société communiste se trouve dans le tout début du *Capital*, dans le chapitre 1<sup>er</sup> du

---

694 Comme celui de « dictature du prolétariat », ou encore de « période de transition », dont il ne parle guère que dans sa critique du programme de Gotha.

Livre I consacré à la marchandise. Ce passage est souvent désigné comme la « preuve » que Marx parlait d'abolition de la valeur, bien que l'expression n'y est pas évoquée. Voici le passage :

« Représentons-nous enfin une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. (...) Le produit total des travailleurs unis est un produit *social*. Une partie sert de nouveau comme moyen de production et reste sociale ; mais l'autre partie est consommée, et, par conséquent, doit se répartir entre tous. Le mode de répartition variera suivant l'organisme producteur de la société et le degré de développement historique des travailleurs. Supposons, rien que pour faire un parallèle avec la production marchande, que la part accordée à chaque travailleur soit en raison de son *temps de travail*, le temps de travail jouerait ainsi un double rôle. D'un côté, sa distribution dans la société règle le rapport exact des diverses fonctions aux divers besoins ; de l'autre, il mesure la part individuelle de chaque producteur dans le travail commun, et en même temps la portion qui lui revient dans la partie du produit commun réservée à la consommation. Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparents dans la production aussi bien que dans la distribution<sup>695</sup>. »

Examinons cela de plus près.

Ce passage permet toutes les interprétations : le lecteur marxiste dira que certes l'abolition de la valeur n'est pas mentionnée, mais on comprend bien que c'est ce que Marx veut dire.

Le lecteur non marxiste dira simplement que Marx ne décrit pas du tout une société d'où la loi de la valeur aurait disparu, il ne fait qu'exposer les grandes lignes de l'administration publique et de la répartition des postes budgétaires. Le passage le plus intéressant est celui-ci :

« Le mode de répartition variera suivant l'organisme producteur de la société et le degré de développement historique des travailleurs. »

Les choses sont dites de manière *excessivement* vagues, et je pense que c'est délibéré. Dans toute société, qu'elle soit capitaliste ou communiste, il y a deux problèmes à résoudre : Comment définit-on les besoins de la population ? et : Comment organise-t-on les ressources pour satisfaire ces besoins. Dans la société capitaliste, c'est le marché et la libre entreprise qui sont réputées résoudre ces questions. Dans le communisme d'État, c'est l'État. On aurait pu espérer que dans la société réunissant des « hommes

---

695 Marx, *Le Capital*, Économie I, ch. I, I, iv, p. 613. La Pléiade.

libres » travaillant avec des « moyens de production communs » Marx nous donnerait quelques précisions sur la manière dont ces deux questions seraient résolues. Pas du tout. On sait seulement que ces « hommes libres » travaillent « d'après un plan concerté » (de quelle manière et par qui ?) et que le mode de répartition du surproduit social dépendra de « l'organisme producteur de la société » et du « degré de développement historique des travailleurs ». *Il est significatif que Marx ne parle pas d'État.*

Nous avons donc une « réunion d'hommes libres » qui travaillent avec des « moyens de production communs » et qui dépensent d'après un « plan concerté » leurs forces individuelles « comme une seule et même force de travail social ». Tout cela ressemble beaucoup à du Proudhon : &&&reprise

« Chez Proudhon, la société n'est plus une somme d'individualités, mais un concert de groupes sociaux interdépendants, solidaires, en rapport de réciprocité, de mutualité, organisés dans une structure commune, fondée sur la fédération politique et la fédération économique, régis au plan économique par la stricte application de la loi de la valeur travail, c'est-à-dire par fixation des prix des produits et des services par un organisme central de statistique, de budgétisation et de planification, et régis, au plan économique, par l'appropriation du pouvoir par l'ensemble des groupes sociaux fédérés, de la base au sommet <sup>696</sup>. »

Ce qui est surtout intéressant dans ce passage de Marx, c'est qu'il se rapproche de Proudhon sur la question de la « force de travail social ». L'explication marxiste traditionnelle de l'exploitation de l'ouvrier par le capitaliste consiste à dire que chaque ouvrier individuel travaille pendant une partie de la journée de travail pour permettre la reproduction de sa force de travail (le travail nécessaire) l'autre partie étant accaparée par le patron (le surtravail). On apprend ça dans tous les cours élémentaires de formation d'économie marxiste.

Proudhon, lui, voit les choses de manière tout à fait différente, qu'il explique dans *Qu'est-ce que la propriété* avec l'exemple des grenadiers qui ont érigé l'obélisque de la place de la Concorde : deux cents grenadiers ont dressé en une journée de travail l'obélisque de Louqsor ; un grenadier ne l'aurait pas fait en deux cents jours.

L'ouvrage contient cependant un autre exemple, plus explicite :

« Une force de mille hommes agissant pendant vingt jours a été payée comme la force d'un seul le serait pendant cinquante-cinq années ; mais cette force de mille a fait en vingt jours ce que la force d'un seul, répétant son effort pendant un million de siècles, n'accomplirait pas : le marché est-il équitable ? Encore une fois, non : lorsque vous avez payé toutes les forces individuelles, vous

---

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

n'avez pas payé la force collective ; par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point acquis, et dont vous jouissez injustement. » (*Qu'est-ce que la propriété ?*)

En conséquence, l'exploitation de l'ouvrier, et le profit du capitaliste, ne sont pas la conséquence de l'appropriation de la valeur produite par chaque travailleur *individuel*, mais de l'appropriation de la valeur produite par le travail combiné, la force collective des travailleurs. Ce que Proudhon avait dit en 1840, Marx le reprend ici dans le *Capital* en 1867, en décrivant une « réunion d'hommes libres » dépensant leurs « forces individuelles comme une seule et même force de travail social ».

La citation du Livre I du *Capital* pourrait correspondre à une situation où la valeur serait « abolie », mais il n'y a en cela aucune certitude puisque cette question n'est pas du tout évoquée. Tout au plus peut-on supposer que l'abolition de la valeur pourrait résulter de l'instauration d'un plan. Un lecteur moins bien disposé verra que dans une société faite d'« hommes libres » travaillant avec des « moyens de production communs », les catégories habituelles du capitalisme sont toujours là.

La plupart du temps, Marx ne fait qu'effleurer le problème de la valeur alors qu'il parle d'autre chose. Par exemple, dans « Accumulation et reproduction élargie » il écrit :

« Dans l'hypothèse d'une production socialisée, le capital-argent disparaît. La société répartit la force de travail et les moyens de production dans les différentes branches d'industrie. Le cas échéant, les producteurs pourraient recevoir des bons leur permettant de prélever sur les réserves de consommation de la société des quantités correspondant à leur temps de travail. Ces bons ne sont pas de l'argent. Ils ne circulent pas<sup>697</sup>. »

Dans ce passage, à la fin du Livre II, on peut dire que Marx effleure la question de l'abolition de la valeur car il parle de l'abolition de l'argent et de son remplacement par des bons de travail, mais ce n'est qu'une évocation incidente, qui n'est pas développée.

C'est « la société » qui répartit la force de travail et les moyens de production, pas l'État. On ne sait pas ce qu'est cette « société »-là, Marx reste toujours très vague : il n'y a toujours pas d'État... Dans d'autres textes, Marx parle de « travailleurs associés » mais, par définition, les « travailleurs associés », *ce n'est pas l'État*. Affirmer que ces bons ne circulent pas et qu'ils ne sont pas de l'argent est peut-être un peu vite dit. Sauf s'ils sont nominatifs, ce qui implique l'instauration d'une invraisemblable bureaucratie pour gérer la distribution des bons. Rien n'empêchera les gens d'« économiser » ces bons pour les ressortir le moment venu afin d'échanger telle chose ou tel service contre un autre.

---

697 Marx : *Le Capital*, Livre II ch. XIII, Pléiade II, La Pléiade, p. 863.

Certes, ces bons ne pourront pas être utilisés dans le cadre d'une accumulation de capital, ils seront cantonnés au domaine de la consommation, mais ils seront à l'origine d'un véritable marché des biens de consommation. Après tout, pourquoi pas ? Je ne vois pas pourquoi les gens qui le souhaiteraient ne pourrait pas « épargner », du moment qu'ils ne puissent pas acquérir des biens de production.

La parade de la part de l'autorité publique (« la société ») pourra être de fixer une date de péremption dans l'usage des bons. Mais là encore, cela implique le développement d'une véritable bureaucratie dont les effets néfastes seront sans doute pires que de laisser s'instaurer un « marché » limité aux biens de consommation.

Ces « bons de travail » ressemblent furieusement à ce que les libertaires avaient mis en place dans les collectivités pendant la guerre civile espagnole, et que Gaston Leval décrit dans *Espagne libertaire 1936-1939*.

Marx reprendra la question des « bons de travail » en 1875 dans la *Critique du programme de Gotha*. Le lecteur bien disposé peut effectivement se dire : en parlant de l'abolition de l'argent et de son remplacement par des « bons de travail », Marx aborde bien la question de l'abolition de la valeur. Malheureusement, il ne fait qu'effleurer la question sans développer, alors même qu'il avait précédemment évoqué, au début du livre I<sup>er</sup> du *Capital*, l'analyse de la marchandise et de la valeur. Là encore, la question de « l'abolition de la valeur » ne semble pas être déterminante.

On peut même se demander si cette question intéressait réellement Marx. Il y a en effet un passage extrêmement significatif du Livre III du *Capital*, dans lequel il se livre à une réflexion sur les fondements communs à tous les modes sociaux de production, y compris donc le régime communiste. Ainsi annonce-t-il que « si l'on débarrasse le salaire aussi bien que la plus-value, le travail nécessaire aussi bien que le surtravail, de leur caractère spécifiquement capitaliste, il est certain que ces formes disparaissent, et seuls restent les fondements qui sont communs à tous les modes sociaux de la production »<sup>698</sup>.

---

698 Ch. XXVII, *La concurrence et ses illusions*, Pléiade, Économie II, p. 1474.

Voici la citation complète :

« Si l'on réduit le salaire à son fondement général, c'est-à-dire à la partie du produit de son propre travail qui entre dans la consommation individuelle de l'ouvrier, si l'on débarrasse cette part de ces limites capitalistes en lui donnant l'extension que permettent d'une part les forces productives existantes de la société (c'est-à-dire la productivité sociale du propre travail de l'ouvrier en tant que travail réellement social) et que requiert, d'autre part, le plein épanouissement de la personnalité ; si, en outre, on réduit le surtravail et le surproduit au volume nécessaire, dans les conditions données de la production sociale, d'une part pour la constitution d'un fonds d'assurance et de réserve, d'autre part pour l'extension continue de la production dans la mesure déterminée par les besoins sociaux ; enfin, si l'on comprend dans le travail nécessaire, venant en premier rang, et dans le surtravail, venant en second rang, la quantité de travail que les membres de la société

On constate que le salaire est toujours là, la plus-value, le travail nécessaire et le surtravail, aussi : on s'est simplement débarrassé de leur « caractère spécifiquement capitaliste », sans qu'on sache comment cette opération puisse être réalisée. Là encore, un lecteur particulièrement bien intentionné pourrait, en tirant un peu sur la ficelle, dire que puisque les formes capitalistes ont été abolies, la valeur l'a été également. Pourtant, les catégories habituelles du capitalisme sont toujours là : travail nécessaire et surtravail. Mais la question du dépassement, sinon de l'abolition de la valeur n'est pas posée. On ne voit pas comment une société, quelle qu'elle soit, pourrait fonctionner sans « surtravail », à moins que chacune des personnes composant cette société ne produise pour elle-même la *totalité* des choses dont elle a besoin. Il reste, encore une fois, que la problématique de l'abolition de la valeur n'est pas explicitement abordée dans ce passage de *Capital*.

La question en fait est : le travail nécessaire et le surtravail sont-ils des catégories spécifiquement capitalistes ? Faut-il abolir le travail, fût-il limité à son caractère « nécessaire », et abandonner l'idée de constitution de surplus ? Car ce qui caractérise le surtravail dans un régime capitaliste, c'est d'une part qu'il fait l'objet d'une appropriation privée, d'autre part que son affectation ne fait l'objet d'aucune concertation de la part des producteurs associés – et il ne s'agit pas ici des travailleurs de chaque usine prise individuellement, mais des producteurs dans le cadre de la société globale.

La *Critique du Programme de Gotha* (1875) est considérée comme le texte dans lequel Marx parle des formes de la société communiste. Pourtant, la question n'est qu'effleurée. Les deux partis socialistes, celui dit d'Eisenach (proche de Marx) et les Lassalliens, se rencontrent en congrès à Gotha en vue d'une fusion. Le texte de fusion ne satisfait pas les proches de Marx (Liebknecht, Bebel) et Marx en rédige un commentaire critique dans lequel on trouve un des rares passages où il est fait allusion à la dictature du prolétariat, mais aussi un des rares passages où Marx nous livre quelques indications sur la société future. On peut lire en particulier que

« Le producteur individuel reçoit donc de la société un bon certifiant qu'il a fourni telle somme de travail (après déduction du travail effectué pour les fonds collectifs) et, avec ce bon, il retire des réserves sociales exactement autant d'objets de consommation que lui a coûté son travail. Le même quantum de travail qu'il a donné à la société sous une forme, il le reçoit en retour sous une autre.

---

capables de travailler doivent toujours accomplir pour ceux qui ne peuvent pas encore ou qui ne peuvent plus travailler ; en bref, si l'on débarrasse le salaire aussi bien que la plus-value, le travail nécessaire aussi bien que le surtravail, de leur caractère spécifiquement capitaliste, il est certain que ces formes disparaissent, et seuls restent les fondements qui sont communs à tous les modes sociaux de la production. »

Évidemment, il règne ici le même principe que celui qui règle l'échange des marchandises, pour autant qu'il est échange d'équivalents<sup>699</sup>. »

Ce que décrit Marx ici, c'est ce qui se passera après la révolution, mais pas encore sous le communisme, alors qu'il sera encore nécessaire d'aligner les salaires des ouvriers sur le temps de travail, de calculer le temps de travail contenu dans les produits pour arriver à une valeur d'échange exprimée en bons de travail.

Cette citation sur les « bons de travail » représente le *nec plus ultra* de la théorie marxiste en matière d'organisation de la société future, alors que si on s'en tient à l'essentiel, ce système me paraît plutôt ressembler à une régression vers une forme de troc, mais enfin, c'est Marx qui le dit...

On n'en saura pas plus en matière d'anticipation sur la société future. Mais en fait, ce qui est intéressant, c'est *ce qui n'est pas dit*.

D'abord, il n'est jamais question du « producteur collectif ». Le producteur, chez Marx, est *individuel*. Si le « producteur individuel » peut retirer des « réserves sociales exactement autant d'objets de consommation que lui a coûtés son travail », on n'a jamais aucune indication sur la manière dont ces « réserves sociales » sont définies, or c'est ça qui est intéressant. On ne nous laisse à aucun moment savoir que le producteur collectif participe d'une façon ou d'une autre à l'élaboration des choix sur l'affectation des ressources visant à satisfaire ses besoins. Or c'est précisément à ce niveau-là que se situe la suppression de l'économie de marché, lorsque c'est le *producteur collectif, organisé*, qui décide de ce dont il a besoin, et qui met en œuvre les moyens nécessaires pour satisfaire ces besoins.

L'idée de « supprimer la loi de la valeur » n'a strictement pas de sens. Puisque la valeur d'une marchandise est définie par le temps de travail socialement nécessaire pour la produire, cela implique *a contrario* que chaque objet produit, nécessitant un temps de travail socialement nécessaire, *a une valeur*.

Autrement dit, l'équation :  
Valeur = Temps de travail

implique inévitablement l'équation :  
Temps de travail = Valeur

Mais qu'est-ce qui se cache derrière le concept de « temps de travail socialement nécessaire » ? C'est le temps moyen de travail nécessaire pour produire un objet, par exemple ma cafetière italienne.

Il a bien fallu que quelqu'un la conçoive, en fasse le plan, le dessin.

---

699 Karl Marx, Œuvres, Économie I, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Partie I.3 des Gloses marginales, p. 1419.

Cette cafetière est faite d'acier, de caoutchouc pour le joint, et de bakélite pour la poignée.

Il a fallu extraire le minerai de fer, produire l'acier, la bakélite,

Mettre en place la chaîne de montage.

Cultiver le caoutchouc, le récolter, fabriquer le joint.

Même chose pour la bakélite..

Transporter la cafetière jusqu'à son lieu de vente, etc.

Et fournir à chacune des personnes ayant concouru à cette exaltante tâche – me permettre au consommateur de boire son café à l'italienne – une rémunération.

Bref, le temps de travail socialement nécessaire peut, *en théorie*, être très précisément défini à condition d'être en mesure de collecter *la totalité* des informations concernant le processus de conception, fabrication, de distribution. C'est à la fois une simple question de statistique, qu'on peut résoudre très bien aujourd'hui avec l'informatique, et une question d'organisation.

Tout ce temps de travail-là définirait donc la valeur de la cafetière. Quoi qu'on fasse, ce temps de travail socialement nécessaire définira la valeur de la cafetière, *même si quelqu'un a en tête de vouloir « abolir la valeur »*, pour la simple raison que pour produire la cafetière, il a fallu mettre en œuvre un certain nombre d'opérations complexes qui sont strictement les mêmes, qu'on soit en régime capitaliste ou en régime communiste. Abolir la valeur ou abolir le temps de travail socialement nécessaire, *c'est la même chose*.

Si on considère qu'il y a équivalence entre temps de travail pour produire un objet et sa valeur, dès lors qu'il y a l'un, il y a l'autre. Abolir l'un, c'est abolir l'autre. Mais peut-être faut-il distinguer :

- Entre la valeur d'un objet en tant qu'il est mis en circulation sur le marché, ou sur tout autre lieu plus ou moins grâce auquel un consommateur serait en mesure de choisir de l'acquérir ;

- La valeur d'un objet qui condense en lui la mise en œuvre d'un ensemble très complexe d'opérations, de matériaux et de temps de travail. Il semble que lorsque Proudhon parle de « constituer la valeur », c'est de cela qu'il parle.

Comme on peut supposer que dans le socialisme que nous proposent les organisations qui se réclament de l'orthodoxie marxiste, on aura tout de même besoin d'un certain nombre d'objets manufacturés, de services, etc., il faudra bien les produire, utiliser des matières premières et consacrer un « temps de travail socialement nécessaire » pour les produire. Quoi qu'on en dise, ces biens et services auront une « valeur », dans la mesure où il faudra bien un mode de calcul pour déterminer ce « temps de travail socialement nécessaire ». Et il sera d'autant plus important de trouver un mode de calcul, qu'il faudra fonctionner sur le mode anti-gaspillage.

Il faudra par exemple éviter de fabriquer une brosse à dents en dépensant l'énergie et les matières premières suffisantes pour fabriquer une moissonneuse-batteuse<sup>700</sup>. S'il n'y a pas une comptabilité des coûts, c'est ce qui risque d'arriver. C'est ce qui arrive déjà maintenant. Tel produit alimentaire venant de France est exporté vers la Chine, qui transforme le produit, qui est ensuite envoyé dans un autre pays pour être conditionné, puis dans un autre pays pour être étiqueté, le tout étant transporté par bateau pour arriver sur nos tables.

Lorsqu'on nous promet un « jaillissement des forces productives libérées des entraves du capitalisme », l'« épanouissement universel des individus », le jaillissement des « sources de la richesse coopérative » et l'application du principe « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! »<sup>701</sup>, on est en droit de s'inquiéter devant tant d'exaltation et de candeur. On nous promet une utopie millénariste, un paradis où tout le monde croulera sous l'abondance. On n'en demande pas tant.

Les anarchistes se contenteront d'une société où les producteurs associés pourront déterminer collectivement leurs besoins (ce qui remplacera le marché) et déterminer collectivement les moyens à mettre en œuvre pour les satisfaire (ce qui remplacera la propriété privée des moyens de production et l'État) ; une société où tout le monde pourra vivre de manière décente et où une minorité ne pourra s'approprier ni pouvoir ni privilèges. En somme, les anarchistes sont bien moins ambitieux que leurs camarades conseillistes (mais peut-être plus réalistes).

Ce qui est déterminant dans le problème qui nous intéresse, ce n'est pas qu'un objet ait une valeur, c'est que cette valeur puisse être *accumulée* et qu'elle puisse servir à s'approprier des moyens de production qui échappent au contrôle de la collectivité. De même, ce qui est déterminant dans le problème de la marchandise, c'est que sa production produise une valeur qui puisse être appropriée. Or les marxistes évacuent tous ces problèmes en disant qu'il faut supprimer la valeur et supprimer la marchandise. C'est un peu comme si on voulait résoudre le problème du chômage en supprimant les chômeurs. Ils proposent un modèle totalement utopique qui ressemble étrangement à la « prise au tas » de Kropotkine telle qu'elle a été le plus mal comprise.

En effet, Kropotkine situait sa réflexion dans le cadre d'une société qui aurait à la fois développé les forces productives et réduit le gaspillage. En

---

700 Pour « démontrer l'inanité de la notion d'« autogestion », un texte du Courant Communiste International dit : « De même, on imagine mal telle usine autogérée rétribuer les ouvriers en moissonneuses-batteuses, par définition indivisibles et telle autre en stylos à bille. » (« Le communisme signifie l'élimination de la loi de la valeur et du cadre de l'entreprise », <https://fr.internationalism.org/rint126/voronezh.html>

701 Ibid.

outre il ne parlait de « prise au tas » que pour ce qui existait en abondance ; il parlait aussi de rationnement pour ce qui ne l'était pas. La seconde partie de son propos est la plupart du temps omise. Il est vrai que l'expression « prise au tas » est extrêmement malheureuse. Kropotkine n'a jamais développé l'idée d'une société d'abondance apparaissant *ex nihilo*. Dans *la Conquête du pain*, il dit exactement ceci : « Prise au tas de ce qu'on possède en abondance ! Rationnement de ce qui doit être mesuré, partagé »<sup>702</sup>. L'intuition de Kropotkine est indéniable. La distribution de l'eau est un exemple de ce que Kropotkine entend par « prise au tas » : C'est un produit aisément accessible et pas coûteux – du moins de son temps.

Kropotkine souligne que le système capitaliste ne produit pas pour satisfaire les besoins de la population mais pour faire des profits. Sa réflexion est tout à fait moderne et s'inscrit dans les débats sur la société de consommation. La révolution devra renverser l'ordre des priorités et ajuster l'appareil productif aux besoins réels de la population. C'est dans cette perspective que Kropotkine a élaboré le concept de la « prise au tas », qui a souvent été très caricaturé – y compris par les anarchistes, il faut le dire.

L'aisance pour tous n'est pas un rêve. Kropotkine estime qu'à peine un tiers de la population est affectée à un travail productif et crée la richesse globale. Parmi le reste, si « ceux qui gaspillent aujourd'hui les fruits du travail d'autrui étaient forcés d'occuper leurs loisirs à des travaux utiles, notre richesse grandirait en proportion multiple du nombre de bras producteurs » (*La Révolution sera-t-elle collectiviste ?*). A cela, il faut ajouter que contrairement à ce que pense Malthus, « l'homme accroît sa force de production bien plus rapidement qu'il ne se multiplie lui-même » – un point de vue *essentiel* à toute réflexion sur la société post-révolutionnaire.

Kropotkine est d'une certaine manière l'inventeur de l'idée de société de consommation et de société des loisirs : « En travaillant cinq à quatre heures par jour jusqu'à l'âge de 45 à 52 ans, l'homme pourra produire aisément tout ce qui est nécessaire pour garantir l'aisance à la société. » (*La Conquête du pain*.) Curieusement, on ne trouve pas chez les grands penseurs anarchistes ces phrases ronflantes sur la société future où tout le monde sera content. Leur approche est le plus souvent extrêmement pratique.

C'est particulièrement le cas chez Proudhon.

## **La valeur chez Proudhon**

Les rapports entre Marx et Proudhon peuvent être abordés de deux manières : idéologique ou rationnelle. La manière idéologique est celle qui est adoptée par les marxistes en général qui n'hésitent pas à émettre de grosses contre-vérités et qui critiquent Proudhon (c'est leur droit) mais qui ne l'ont pas lu, comme nous le verrons plus loin.

---

702 Proudhon, *La Conquête du pain*, Stock, 1921, p. 79.

L'approche idéologique des phénomènes historiques consiste à examiner les faits à partir du prisme des idées reçues qu'on s'est forgées ; à interpréter les faits pour qu'ils concordent avec ces idées préconçues. La manière rationnelle d'aborder les rapports entre Proudhon et Marx consiste à examiner les points d'accord et de désaccord, les filiations qui peuvent exister entre Proudhon et Marx et à déduire en quoi le premier est un moment dans le développement de la pensée du second. Par exemple, nous avons souligné les similitudes dans le plan du *Système des contradictions économiques* et du Livre I<sup>er</sup> du *Capital* publié 20 ans plus tard (Cf. *Études proudhoniennes*, Tome I. – *L'Économie*, Éditions du monde libertaire). Tous deux commencent par la valeur.

Pour Proudhon, la valeur est la « catégorie dominante de l'économie politique ». La théorie de la valeur chez l'auteur du *Système des contradictions économiques* doit être évaluée sans faire d'anachronisme : elle reste relativement embryonnaire au regard de celle de Marx, mais le tome I<sup>er</sup> du *Capital* est paru 20 ans après le livre de Proudhon. Il reste que la théorie de la valeur de Proudhon est une préfiguration des théories modernes de la valeur en faisant intervenir dans sa détermination le coût de production et l'utilité.

« La valeur des choses se compose de deux éléments : l'utilité du produit, la quantité du travail dépensé dans la production », dit Proudhon dans *La création de l'ordre*. Proudhon rectifie en même temps l'erreur d'Adam Smith qui réduisait la notion de travail productif au seul processus de production de biens matériels. Contre Smith, donc, Proudhon affirme que toute activité satisfaisant un besoin, créatrice d'utilité, est productive. Sa pensée sur la question reste cependant à l'état d'ébauche dans la mesure où il a parfois tendance à confondre la valeur, catégorie fondamentale de l'économie politique, et le prix, son expression monétaire dans l'économie de marché.

De même, il a du mal à distinguer, dans *La création de l'ordre*, la différence entre valeur d'usage et valeur d'échange car dans la mesure, pense-t-il, où l'échange des biens n'a de sens que par leur utilité, il n'y a pas de raison de penser que le prix de vente puisse être supérieur ou inférieur à l'utilité. Il modifie son approche dans le *Système des contradictions économiques* : il reconnaît que la distinction établie entre valeur d'usage et valeur d'échange est « donnée par les faits et n'a rien d'arbitraire ». Dans la mesure où la nature ne produit pas spontanément tout ce dont l'homme a besoin, celui-ci les produit par son travail et chacun cède une partie de ses produits contre ceux qui lui manquent. Le commerce apparaît et la valeur d'échange résulte de la possibilité de troquer un produit pour un autre.

La valeur d'usage reste une catégorie fondamentale dont la valeur d'échange est un reflet. Les produits ne peuvent s'échanger que si leur sont attribués une utilité. Si un produit ne répond plus à un besoin, sa valeur diminue, ou disparaît. A l'inverse, si l'échange venait à s'arrêter, les produits perdraient toute valeur. Proudhon soulignera avec beaucoup

d'insistance la fonction essentielle de l'échange dans la société capitaliste : la production et l'échange sont deux sources de valeur. Les producteurs capitalistes ont parfaitement compris qu'une trop grande quantité d'un produit fabriqué en diminuait la valeur d'échange, conduisait à une diminution des prix et par conséquent une baisse des profits. Pour éviter cela, ils restreignent leur production. Proudhon constate que les fluctuations en baisse ou en hausse du prix des marchandises sont liées à leur rareté, pas à leur valeur d'usage ou à leur valeur d'échange.

On peut guère reprocher à Proudhon de ne pas avoir résolu cette contradiction. Le lien entre coût, utilité et rareté trouvera une explication avec l'école marginaliste. Marx reprochera à Proudhon de ne pas avoir trouvé la solution à ce problème parce qu'il a négligé de tenir compte de la demande, mais pas plus que Proudhon il n'avait trouvé le lien entre coût, utilité et rareté. Il faudra attendre Kropotkine pour que soit soulignée avec insistance la question de la demande.

Pas plus que Marx, Proudhon ne parle explicitement de suppression de la loi de la valeur. En fait il ne veut pas *supprimer* la valeur, il veut la *constituer*. Sa démarche est apparemment le contraire de celle qu'on attribue à Marx, mais on peut dire qu'elle revient en quelque sorte au même. Sa théorie étant fondée sur la valeur-travail, l'intention de Proudhon est de définir la totalité des éléments qui entrent dans la constitution de la valeur, en établissant une véritable comptabilité nationale.

Contrairement aux idées reçues, Proudhon était favorable à la centralisation économique : «...centralisation de toutes les forces économiques ; décentralisation de toutes les fonctions politiques » écrit-il dans ses Carnets<sup>703</sup>. Mais il reste à définir ce qu'il entendait par centralisation économique. (Voir : Études proudhoniennes, Tome II. – *La Propriété*, Éditions du monde libertaire.) Bien qu'il se soit vu attribuer *post mortem* le qualificatif de « père de l'autogestion », il se préoccupait peu de savoir comment la gestion des entreprises sera assurée. L'importance qu'il accorde à l'établissement d'une comptabilité nationale et l'affirmation de la nécessité de la centralisation économique montrent suffisamment que c'est plutôt l'organisation générale de l'économie qui l'intéresse à travers le système fédéraliste.

Proudhon préconisait même l'application des mathématiques à l'économie politique. Son ambition est de constituer l'économie politique en une science exacte et mathématique. La comptabilité économique « donnera à l'économie politique, considérée dans ses mécanismes de production et de répartition, *l'appareil scientifique* permettant d'exprimer l'équilibre des ressources et des emplois, les circuits économiques, et les opérations de production, de répartition et de financement effectuées entre les différents agents économiques<sup>704</sup> »

---

703 Carnet 8, p. 276.

704 Jean Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion*, Aubier-Montaigne, I,

Ce que Proudhon appelle une « comptabilité à partie double » est une comptabilité qui distingue entre comptes d'agents et comptes d'opérations, qui deviendra le principe de base de toute comptabilité économique. Proudhon propose rien moins que la constitution d'une comptabilité nationale qui aura une fonction prospective.

Les marxistes qui affirment que l'abondance sera assurée dans une société communiste grâce à l'augmentation de la productivité du travail, évacuent le fait que pour évaluer la productivité du travail il faut des méthodes de calcul adéquates et surtout un système de référence pour déterminer une comptabilité des coûts.

Proudhon est parfaitement conscient de tout cela et il insiste constamment sur la nécessité de parvenir à la détermination de la valeur, à sa « constitution ». Au niveau de la micro-économie, rien ne peut indiquer, dans une opération particulière prise au hasard, « si c'est l'offre, valeur utile, qui l'a emporté, ou si c'est la valeur échangeable, c'est-à-dire la demande », dit-il. Comme tout excès dans le prix d'une marchandise est suivi d'une baisse proportionnelle, « on peut regarder avec juste raison la moyenne des prix, pendant une période complète, comme indiquant la valeur réelle et légitime des produits ». Proudhon précise que cette moyenne, établie au niveau macro-économique, arrive trop tard <sup>705</sup> : dans le régime propriétaire, la constitution de la valeur se fait *a posteriori*. Mais qui peut dire, demande Proudhon, si cette moyenne, qui se situe au niveau macro-économique, ne pourra pas être un jour établie ?

« Qui sait si l'on ne pourrait pas, à l'avance, la découvrir ? Est-il un économiste qui ose dire que non ? Bon gré, mal gré, il faut donc chercher la mesure de la valeur : c'est la logique qui le commande <sup>706</sup>. »

« L'opinion qui nie l'existence de cette mesure est irrationnelle, déraisonnable. » Il reviendra à la société désaliénée, à la société associée, de parvenir à la constitution de la valeur. En somme, sur cette question, Proudhon reconnaît que tout le travail reste à faire. Il s'élève à la fois contre les économistes qui prétendent que « l'économie politique est une science des faits, et que les faits sont contraires à l'hypothèse d'une détermination de la valeur », et aux socialistes qui affirment que la question de la valeur est scabreuse et n'a plus lieu d'être « dans une association universelle, qui absorberait tout antagonisme » – Cette dernière critique s'appliquerait très bien aujourd'hui à certains anarchistes. Il s'oppose à la fois aux partisans du *statu quo* et à ceux qui refusent d'aborder le problème de face. Si la loi de

---

p. 37.

<sup>705</sup> Bien entendu, Proudhon n'utilise pas les termes de micro- et de macro-économie...

<sup>706</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Lacroix & Verboeckhoven, 1872, Tome 1, p. 73.

l'échange n'est pas trouvée, dit-il, « la faute est non pas aux faits mais aux savants » ; et tant que l'homme travaillera pour subsister, la justice sera la condition de l'association : « sans une détermination de la valeur, la justice est boiteuse, est impossible »<sup>707</sup>.

Le lecteur pourra être surpris par le soin méticuleux que met l'« anarchiste » Proudhon à réfléchir sur l'établissement d'un instrument de calcul économique dans la perspective de la construction d'une économie socialiste. Cela ne « colle » certes pas avec les idées reçues d'un « anarchisme » qui serait essentiellement destructeur, passionnel, spontané, etc. Proudhon avait dans ses réflexions anticipé tous les problèmes économiques qui se sont posés lors de la révolution russe. On peut regretter que les bolcheviks aient trop lu Marx et pas assez Proudhon...

### **A propos de la *Théorie de la valeur* de Christiaan Cornélissen**

Dans le débat entre anarchisme et marxisme sur la question de la valeur, il y a un grand absent : Christian Cornélissen, qui publia entre 1903 et 1944 un monumental *Traité général de science économique* en 6 volumes. Le premier volume, suivant en cela Proudhon et Marx, est une *Théorie de la Valeur*, publié en 1903, livre destiné à réfuter la théorie de valeur-travail que les économistes classiques aussi bien que Karl Marx ont défendue<sup>708</sup>.

Il n'est pas dans mon intention, ni de ma compétence, de faire une analyse approfondie de la théorie de la valeur chez Cornélissen ou de ses conceptions générales en économie<sup>709</sup>. Il faudrait pour cela prendre le temps de lire attentivement et d'analyser une œuvre monumentale que nous ne faisons que commencer à redécouvrir. Notre intention est simplement de donner quelques indications destinées à montrer que cette question, qui est d'un intérêt primordial, a été traitée de manière approfondie par un auteur anarchiste qui malheureusement est tombé dans l'oubli dans le mouvement libertaire<sup>710</sup>.

---

<sup>707</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, édité par le groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste, p. 72. On aura compris que pour Proudhon, le concept de « justice » ne doit pas être compris dans le sens juridique étroit mais dans son acception la plus large de société fondée sur la justice.

<sup>708</sup> Tome 1 : *Théorie de la valeur avec une réfutation des théories de Rodbertus, Karl Marx, Walras, Stanley Jevons & Boehm-Bawerk*, Schleicher frères éd. 1903.

Tome 2 : *Théorie du salaire et du travail salarié*, 1933, 2<sup>e</sup> éd. entièrement revue, 724 p.

Tome 3 : *Théorie du capital et du profit*, 1926, 2 vol., 466-662 p.

Tome 4 : *Théorie de la rente foncière et du prix des terres*, 1930, 380 p.

<sup>709</sup> Christiaan Cornélissen, *Théorie de la valeur*, avec une réfutation des théories de Rodbertus, Stanley Jevons & Böhm-Bawerk (2<sup>e</sup> édition entièrement revue), Éd. M. Giard & É. Brière, 1913.

<sup>710</sup> Je me suis librement inspiré de l'étude de Frank Kalshoven, « Preserving Dutch Marxism from Rigidity? Marxism and Marginalism in the Netherlands Before World War 1 », Publiée par Ian Steedman en 1995 dans *Socialism and*

Dans la période 1900-1916 existait une école marxiste néerlandaise clairement distincte du marxisme « orthodoxe » de la II<sup>e</sup> Internationale et de l'école marxiste autrichienne. Cependant, les membres de cette école néerlandaise ne parvinrent pas à s'imposer comme courant d'idées et ne réussirent pas à susciter une relève. Deux auteurs se distinguèrent à cette époque, influençant la nouvelle génération d'économistes socialistes qui s'était imposée dans l'entre-deux-guerres : Rudolf Kuyper et Christiaan Cornélissen <sup>711</sup>.

La France également connaissait une crise de l'intelligence critique. Au contraire de pays comme l'Angleterre, l'Italie, les États-Unis, l'Allemagne et la Russie, la publication du Livre III du *Capital*, publié en allemand en 1894 et traduit en français en 1901, ne suscita que des comptes rendus décevants, au contraire de ceux d'Émile Vanderwelde, Léon Winiarski, N. Slepzoff <sup>712</sup>. Dans un texte datant de 1894, Georges Sorel écrit dans « L'Ancienne et la nouvelle métaphysique » que « les philosophes ont, en France du moins, peu étudié les œuvres de l'école marxiste ; les gens savants se bornent à en savoir ce que dit M. de Lavelaye <sup>713</sup> ; mais beaucoup ne se donnent pas la peine d'en savoir si long <sup>714</sup>. »

Gérard Jorland écrit qu'à l'époque, « la seule tentative originale fut l'œuvre de Cornélissen qui consacra un livre entier à renverser la théorie marxiste de la valeur et montrer que les prix de production sont la règle générale, la valeur-travail un cas particulier, celui où les coûts de production se réduisent à des coûts en travail. Mais ce cas n'était pas plus actuel qu'historique, il n'était ni celui du capitalisme moderne ni celui d'une économie primitive ou du travail servile, où la coutume l'emporte sur la concurrence dans la détermination des rapports d'échange, mais celui du seul précapitalisme <sup>715</sup>. »

Le sociologue polonais, Léon Winiarski, résume la question de la valeur d'une manière qui concorde et qui pourrait résumer celui de Cornélissen :

---

*Marginalism in Economics* 1870-1930, Routledge.

<sup>711</sup> Il n'est pas dans le propos du présent travail de développer les thèses de Rudolf Kuyper.

<sup>712</sup> • Émile Vanderwelde (1866-1938), « Le livre III du Capital », *Annales de l'Institut des Sciences sociales*, 1889 n° 6, p. 439-486.

• Léon Winiarski, « Étude critique sur le troisième volume du Capital de Karl Marx », R.E.P. XI, mai 1897), p. 435.

• N. Slepzoff, « Analyse du Troisième livre du Capital de Marx », *La Revue socialiste*, XXVII -1998) 55-58 et 195-210.

<sup>713</sup> Émile de Laveleye (1822-1892), économiste belge, proche des « socialistes de la chaire », favorable au protectionnisme et à une certaine intervention de l'État. Il publia beaucoup en France.

Voir aussi : Jacqueline Cahen, « La réception de l'œuvre de Karl Marx par les économistes français (1871-1883) », Mil neuf cent n° 12, 1994.

<sup>714</sup> Cf. *D'Aristote à Marx*, Paris, Marcel Rivière, 1935.

<sup>715</sup> Gérard Jorland, *Les Paradoxes du capital*, Odile Jacob, 1995, (p. 214).

« La valeur est un phénomène complexe qui exprime la totalité des conditions d'un système économique, et il est impossible de le réduire à un seul élément : travail ou utilité, même compris de la façon la plus large <sup>716</sup>. »

En effet, Cornéliussen introduit deux éléments importants dans son analyse : *a)* la pluralité des facteurs entrant dans la détermination de la valeur ; *b)* le caractère historique de celle-ci, dans le sens qu'elle se définit de manière diverse selon la période historique et les conditions générales de la production.

Pour les économistes classiques tel qu'Adam Smith, la valeur d'un bien dépend du nombre d'heures de travail nécessaires pour sa fabrication — point de vue repris par Marx et Proudhon. Au XIX<sup>e</sup> siècle, des économistes tel qu'Alfred Marshall soutinrent que c'est en réalité l'utilité d'un bien qui détermine sa valeur. Mais d'autres principes, tels que l'abondance et la rareté, contribuent également à fixer le prix des biens. Un objet rare et précieux, comme le diamant, qui demandera beaucoup d'heures de travail pour être produit, n'est pas nécessairement utile à la survie des personnes, mais il coûtera plus cher qu'un produit vital mais abondant comme l'eau, qui est pourtant essentielle. Ce n'est donc pas l'importance d'un produit qui fixe la valeur d'un bien, mais bien la rareté alliée à l'attrait du produit, autrement dit une donnée subjective. Il suffirait que tout le monde cesse soudainement d'accorder le moindre intérêt aux diamants pour que leur valeur s'effondre. C'est ce que dit Cornéliussen :

« Lorsque les personnes désirant acquérir des pierres précieuses ne sont pas disposées à compter dans leurs estimations personnelles avec les conditions de la production et font des offres sensiblement au-dessous des prix du marché, ces biens qui sont rares et difficiles à apporter au marché cesseront d'être produits et mis en vente et disparaîtront à la longue du rang des richesses satisfaisant des besoins et désirs humains » (p. 78).

Cependant le marginalisme ne peut pas donner une explication rationnelle à l'ensemble des événements en rapport à la valeur des biens sur le marché, car il se base sur un marché où l'offre et la demande sont en équilibre, ce qui n'est pas le cas dans la réalité. Le marginalisme a été, entre 1870 et 1890, une rupture dans l'histoire économique : on parle même de « révolution marginaliste ». Se met alors en place une pensée alternative à la pensée économique classique – et au marxisme.

Il trouve son origine dans la pensée de trois auteurs :

---

<sup>716</sup> Léon Winiarski, « Étude critique sur le troisième volume du Capital de Karl Marx », R.E.P. XI, mai 1897, p. 435.

- L'Anglais William Stanley Jevons, auteur de *The Theory of Political Economy* (1871) ;
- L'Autrichien Carl Menger, auteur des *Grundzüge* (1871) ;
- Le Français Léon Walras, auteur des *Éléments d'économie politique pure* (1874-1877).

Notons que ces auteurs écrivaient peu de temps après la publication du *Capital*, et que leurs théories attirèrent de nombreux théoriciens socialistes en Angleterre et en Allemagne. La notion de « marge » vient de l'idée selon laquelle le prix d'un produit est relatif à la dernière unité disponible ou produite. La valeur de chaque unité d'un bien est d'autant plus forte que la quantité totale disponible est plus réduite, et c'est à partir de ces valeurs « marginales » que les échanges déterminent les prix. Il y a donc dans la détermination de la valeur une part de subjectivité.

Cornélissen remet en cause la théorie marxienne de la valeur selon laquelle la valeur d'échange d'une marchandise est déterminée par le temps de travail socialement nécessaire à sa production. Plus la production d'une marchandise demande de temps, plus cette marchandise aura une valeur importante.

L'idée est que si on décompose le prix d'une marchandise en ses éléments constitutants et qu'on remonte suffisamment loin, on ne trouve que du travail. En effet, le prix d'une marchandise peut être ramené à quatre éléments :

- l'amortissement du capital fixe (entretien du matériel, etc.) ;
- l'amortissement du prix des matières premières ;
- le salaire ;
- la plus-value.

Le salaire et la plus-value sont du travail pur. Le prix des matières premières est composé en partie du salaire des travailleurs utilisés pour les extraire, en partie du prix d'autres matières premières et de l'amortissement du capital fixe. Le prix du capital fixe se décompose lui-même en une partie de travail et une partie de matières premières, et ainsi de suite. Quand on continue cette analyse suffisamment longtemps, la proportion du travail dans le prix de la marchandise tend vers 100%.

Marx croit prouver sa thèse au début du *Capital*. Selon lui pour que des marchandises puissent être échangées, il faut qu'elles soient comparables l'une à l'autre, donc qu'elles aient un point commun. Il faut donc trouver entre ces marchandises un point commun, et le seul point commun qu'elles aient est qu'elles sont des produits du travail humain.

Pour Cornélissen, Marx fait partie d'un « courant objectiviste » dans la science économique, qui « part de Quesnay et, en passant par Ricardo et Rodbertus, s'écoule dans le système économique complet de Karl Marx » . Il souligne le paradoxe de ce courant qui constitue une « doctrine

d'abstractions malgré les capacités extraordinaires d'analyse des conditions réelles de la vie dont Marx surtout a fait preuve » (p. 9). Cornélissen reproche à Marx d'exclure du marché des marchandises la concurrence et toutes les conditions qui font précisément le marché » :

« il pose une valeur abstraite à la place de la valeur d'échange que les articles possèdent en réalité. Il juge que la valeur d'échange des marchandises consiste dans le travail a socialement nécessaire « à leur production (ou reproduction) et qu'elle est mesurée par la durée de ce travail (1). C'est d'après celle valeur-de-travail que les marchandises s'échangent comme "équivalentes" au marché métaphysique inventé par Marx. Il est vrai que les marchandises peuvent être vendues à des prix qui s'écartent de cette valeur, mais, dit Marx, "cet écart apparaît comme une infraction à la loi de l'échange des marchandises (*aber diese Abweichung erscheint als Verletzung des Waarenaustausches*)". Dans la détermination de cette valeur, du reste, Marx n'agit pas autrement que son maître Ricardo ; celui-ci, en effet, ne s'occupe jamais de la valeur d'échange réellement existante et continuellement variable des marchandises, valeur qu'il désigne par le nom de "prix courant", mais de ce qu'il appelle, par opposition à la première, le "prix naturel" des marchandises. » (Cornélissen, p. 9)

Cornélissen considère que la théorie de la valeur exposée et élaborée par Karl Marx d'après l'école classique de Smith-Ricardo, de même que la théorie de la « plus-value » qui repose sur elle et que l'explication qu'il donne du salaire, du profit d'entreprise, de l'intérêt et de la rente foncière, etc., cette théorie, donc, est « devenue dans ses mains une théorie d'abstractions métaphysiques, clairement contredite; çà et là par les faits sociaux réels » . C'est si vrai, ajoute Cornélissen, que dans le troisième volume de son *Capital*, « Marx oppose lui-même à sa vieille théorie de la valeur-de-travail une théorie de l'échange, selon laquelle les marchandises ne se vendent plus sur le marché moderne d'après le travail socialement indispensable à leur production ou reproduction, mais selon leur prix de production, consistant dans leurs frais de confection, plus une quote-part de profit moyenne et proportionnelle pour le fabricant. »

Mais Cornélissen s'en prend tout autant à la « théorie utilitariste », qualifiée de « doctrine moderne de la science économique qui cherche dans des motifs subjectifs et psychologiques les lois des phénomènes économiques »

Les représentants de cette théorie sont tombés dans des abstractions menant nécessairement à des conclusions aussi fausses et aussi opposées à la vie réelle que les conclusions les plus abstraites de l'école de Ricardo-Marx. Aussi bien que l'école marxiste, par exemple, ces économistes nous conduisent à un marché chimérique, chez eux acheteurs et vendeurs viennent échanger leurs marchandises d'après l'*utilité-limite* (le

*Grenznutzen* de M. Böhm-Bawerk) qu'ils attribuent aux marchandises. » Propos qui infirment clairement l'idée selon laquelle Cornélissen aurait adhéré aux thèses utilitaristes (p. 10).

Plus loin, dans le chapitre « Valeur objective, considérations générales », Cornélissen écrit que « Nulle part dans l'œuvre de Marx on ne rencontre une analyse consciencieuse de la valeur d'usage et des principes par lesquels elle se détermine » — Cornélissen se réfère ici au *Capital*, tome III, 2<sup>e</sup> partie, chap. xxxvii.

« En définitive, conclut-il son propos, la moderne théorie de la valeur-de-travail a omis entièrement de donner la moindre preuve de son hypothèse fondamentale d'après laquelle le travail humain seul est créateur de la valeur d'échange ; — Marx n'a pas cherché à la justifier ; Rodbertus l'a essayé ; mais cette tentative doit être considérée comme ayant échoué. »

\* \* \* \* \*

Revenons à l'école hollandaise. Rudolf Kuyper fit une carrière académique aux Pays-Bas tandis que Cornélissen se fit connaître en France, où ses idées politiques anarchistes et son économie furent accueillies avec enthousiasme. Son premier livre fut publié en français, mais une édition néerlandaise parut simultanément, qui fut complètement ignorée, et les travaux ultérieurs de Cornélissen ne furent pas traduits en néerlandais. En somme il ne fut pas prophète en son pays.

Le déclin du marxisme néerlandais dans l'entre-deux-guerres s'explique par le double effet du retrait des principaux théoriciens du marxisme universitaire néerlandais et la persévérance de ceux qui se sont concentrés sur la critique du marxisme « orthodoxe ». La conception de Cornélissen était confrontée à deux traditions, toutes deux analysant la valeur d'un certain point de vue et toutes deux incapables de traiter de la valeur d'échange. Ces traditions s'appuyaient sur deux principes : la satisfaction des besoins humains et la production pour l'échange.

« Les deux principes que nous visons sont la satisfaction des besoins humains et la production pour l'échange. Les économistes qui envisagent de préférence la valeur des richesses humaines du premier point de vue, se basent, dans leurs théories, sur la consommation ; les autres, sur la production des richesses. » (p.33)

Cornélissen précise alors que « la science économique a comme tâche l'analyse de cette valeur au double point de vue des besoins humains et de la production pour le marché moderne » (p. 37). Il analyse ensuite la valeur d'usage, la valeur de production et la valeur d'échange.

Selon Cornélissen, la valeur d'usage personnelle en tant que concept quantitatif de pré-commercialisation est théoriquement indéterminable.

Qualitativement, il la définit comme « la signification qu'un bien peut avoir pour le consommateur d'après ses besoins et ses désirs individuels et l'aptitude que possède le bien en question à les satisfaire. » (Cornélissen, 1903, p. 49.)

En tant que telle, la valeur d'usage personnelle varie en fonction des caractéristiques physiques, intellectuelles et morales des individus ; quantitativement, ces déterminants varient à l'infini. Cela vaut pour les différents individus ainsi que pour l'évaluation d'un certain produit par l'individu.

Nous ne pouvons être d'accord, dit Cornélissen, avec ces économistes qui construisent « des schèmes fixes et des formules minutieuses pour les évaluations personnelles sur lesquelles se base la valeur d'usage des richesses. Ces schèmes et ces formules ne peuvent pas donner une expression quelque peu juste du jeu compliqué de la nature dans un domaine aussi imprécis que celui des évaluations personnelles des valeurs d'usage » (p. 50)

Cornélissen critique les « naïves démonstrations mathématiques » de Jevons car rien ne prouve, dit-il, « que, si l'utilité des biens augmente ou diminue avec la diminution ou l'augmentation de leurs quantités, elle se conforme aux schèmes que Jevons nous met sous les yeux dans sa théorie rectangulaire. Encore moins aurons-nous le droit d'accepter les conséquences que l'on déduit de pareils schèmes arbitrairement construits. » (p. 55).

Il soutient que dans le capitalisme, la valeur d'échange (prix du marché) des marchandises influence de manière décisive la valeur d'usage, elle devient le niveau naturel vers lequel se tournent les estimations économiques personnelles des marchandises : « la valeur d'échange et le prix du marché — ou bien la valeur de production individuelle pour le producteur lui-même — forment le niveau commun vers lequel tendent, dans la vie sociale moderne, les évaluations économiques et personnelles des consommateurs. » (Cornélissen, 1903, p. 79).

Le prix du marché devient la valeur de remplacement des produits de base, la valeur de remplacement la valeur individuelle des produits de base.

En raison de la dépendance de la valeur d'usage personnel (que Cornélissen distingue de la valeur d'usage social) par rapport au prix du marché, la question se pose de savoir comment se détermine le prix du marché (valeur d'échange). Celui-ci est déterminé par l'interaction entre la valeur d'usage et la valeur de production. Cornélissen fait une analyse historique de la valeur de production : il distingue les époques par leurs caractéristiques particulières de production et de marché et développe pour chacune différentes théories de la valeur de production. Il part du principe que la question de la valeur ne s'analyse pas de la même façon selon les périodes historiques.

Il commence par une analyse de la valeur de la production au Moyen Âge. La théorie de la valeur du travail en tant que théorie générale de l'échange de marchandises présuppose selon lui une forme de civilisation dans laquelle la relation entre le travail et le produit du travail a été suffisamment établie pour servir de principe régissant les transactions, et dans laquelle la division du travail s'est développée au point que la production pour l'échange est devenue la forme générale, ou du moins la principale, de production.

« La théorie de la valeur-de-travail, comme théorie générale de l'échange, nous renvoie à une époque de civilisation où les rapports entre le travail et son produit ont obtenu déjà une forme fixe lui permettant de servir de base aux échanges et où ensuite, la division du travail est assez développée pour que la production en vue du marché puisse être considérée comme la forme universelle ou, du moins, prédominante de la production. De l'autre côté il est nécessaire que le coût de production se présente généralement comme simple coût de travail et pas encore comme dépense de capital.<sup>194</sup>

« La théorie de la valeur-de-travail, comme théorie générale de l'échange, est ainsi bornée à une période où les transactions simples et constantes s'exécutent dans des rapports de production stationnaires qui reposent sur le travail de l'artisan. Dans cette période appelée historiquement pour l'Europe le Moyen Age, le producteur pouvait baser immédiatement la valeur de ses produits et son propre revenu sur le travail et la peine dépensés. » (p. 194-195)

Pourtant, la valeur du travail et le prix du marché n'étaient pas identiques au Moyen Age : Cornélissen signale toutes sortes de réglementations corporatives et municipales contraignantes, révélées par « les documents historiques des corporations et par les réglementations des échevins du Moyen Age » (p. 221) A cette époque, la valeur-de-travail était valeur-de-travail individuelle partout où il n'y avait pas de concurrence entre les producteurs d'une même espèce de produits. Mais les prix se fondaient déjà sur une valeur-de-travail plus générale, « correspondant plus ou moins à la productivité sociale du travail et posant des limites déterminées aux prétentions personnelles des producteurs particuliers. » (p. 203)

Il commençait déjà à se former une valeur-de-travail sociale pour certaines catégories spéciales d'articles, « valeur basée sur la *productivité sociale du travail* dans le métier particulier et que l'on commençait naturellement à considérer comme la valeur-de-travail "normale" de l'article en question. » (p. 202)

A partir de là, Cornélissen va développer le concept de valeur-travail sociale.

La productivité du travail est déterminée par l'intensité du travail, les « forces productives techniques », la durée du travail (en unités de temps) et, dans certains cas, la valeur d'usage du travail (comme dans le cas d'un artiste ou d'un érudit talentueux). Il indique clairement qu'il est impossible de calculer la productivité du travail, et donc aussi la valeur sociale du travail d'une marchandise, en tenant compte de la totalité de ses déterminants.

« Dans la vie pratique, les difficultés que présente la détermination de la quantité de travail sont résolues par la voie d'une estimation empirique et grossière des produits : on apprécie ainsi les résultats du travail, les produits, au lieu du travail lui-même, en embrassant d'un seul regard la durée et l'intensité du travail, ainsi que les conditions techniques dans lesquelles il s'est accompli. Nous avons fait observer que seuls les produits de certaines catégories de travail physique peuvent être ainsi estimés avec quelque exactitude. Ce qui rend cette estimation plus grossière et plus inexacte encore, même pour les produits d'une seule branche de métier, c'est le fait que la valeur de production des biens dépend étroitement de la masse et des qualités des instruments de travail ; l'usure de ces derniers est un élément essentiel, qui entre sans altération, comme nous le verrons encore, dans la valeur de production des biens et dont l'action ne saurait être négligée. » (Cornélissen, 1903, p. 218)

Cornélissen développe un modèle dans lequel une marchandise identique est produite par un certain nombre d'artisans utilisant des techniques de production différentes. Les valeurs-de-travail individuelles de la marchandise diffèrent en raison des différentes techniques. Il conclut :

« Dans une branche de métier ou la valeur de production se présente comme simple valeur-de-travail, la quantité de travail socialement nécessaire à la production d'un article est représentée par la quantité de travail individuellement nécessaire dans les conditions techniques les plus favorables, pourvu, seulement, que ces conditions soient accessibles à tous. » (Cornélissen, 1903, p. 219-220)

Contrairement à Marx, Cornélissen déduit la quantité de travail socialement nécessaire (valeur-de-travail sociale) du travail concret. Il considère que le « travail humain abstrait de l'école marxiste est une notion qui n'a pas de sens réel, une entité métaphysique » (p. 223).

Cornélissen conteste la notion de «travail abstrait» de Marx :

«La théorie de la valeur exposée et élaborée par Karl Marx d'après l'école classique de Smith-Ricardo. comme la théorie de la « plus-value » qui repose sur elle, comme l'explication qu'il donne

du salaire, du profit d'entreprise, de l'intérêt et de la rente foncière, etc., nous paraît, dès le premier coup d'œil, être devenue dans ses mains une théorie d'abstractions métaphysiques, clairement contredit » ; ça et là par les faits sociaux réels ; c'est si net qu'à la fin, dans le troisième volume de son *Capital*, Marx oppose lui-même à sa vieille théorie de la valeur-de-travail une théorie de l'échange, selon laquelle les marchandises ne se vendent plus sur le marché moderne d'après le travail socialement indispensable à leur production ou reproduction, mais selon leur prix de production, consistant dans leurs frais de confection, plus une quote-part de profit moyenne et proportionnelle pour le fabricant. » (p. 9-10)

Dans un chapitre ultérieur, Cornélissen reformule son modèle de stratification pour faire face à la dévaluation de la valeur de production du stock existant de marchandises suite à l'introduction d'une nouvelle technique de production. Il introduit le concept de reproduction. Pour les marchandises « qui peuvent être augmentés indéfiniment et à volonté par l'industrie humaine », la valeur de production est estimée « d'après la quantité du travail socialement nécessaire au moment où le produit apparaît au marché, c'est-à-dire au moment où sa valeur de production va se réaliser dans la valeur d'échange et le prix de marché » (p. 246).

Le capitalisme s'est développé à partir du Moyen Âge, d'abord dans le commerce, puis dans la manufacture. La différence essentielle entre la production capitaliste et la production basée sur l'artisanat est que

« pour l'entrepreneur capitaliste le coût de la production ne se réduit pas à des dépenses en travail, mais à des dépenses en capital. (...) Chaque sacrifice fait par l'entrepreneur capitaliste pour fabriquer une marchandise quelconque, s'exprime pour lui en une dépense d'argent et c'est la somme de toutes ses dépenses qui compose pour lui le prix de revient de son article ; ce sont ces dépenses que nous désignerons dans la suite par le terme de frais de production. (p.263)

Les coûts de production comprennent le capital fixe et le capital circulant<sup>22</sup> ; l'homme d'affaires vise à réaliser un bénéfice en échange.

« Sous le régime capitaliste, nous avons vu la valeur de production des richesses s'exprimer sous la formule : *frais de production (au sens général, y compris les frais de circulation) + profit*, les premiers se développant en *frais de production sociaux*, le dernier en *profit moyen tendanciel*. » (Cornélissen, 1903, p. 307)

Dans le processus historique, les rapports capitalistes de production et de distribution ont d'abord exprimé une tendance à l'égalisation des prix, puis une tendance à l'égalisation des profits. Combinée avec son modèle de stratification (en termes de prix de revient), la première tendance explique

les différences de taux de profit entre et au sein des secteurs du commerce et de la production. La concurrence croissante des capitaux et la mobilité des capitaux entraînent une tendance à l'égalisation du taux de profit.

De ce fait, la valeur sociale de la production émerge, définie comme coûts sociaux de production et de circulation plus le taux moyen de profit au sein du secteur de production.

Comme on peut s'y attendre, Cornéliissen s'en prend vivement à Marx à ce stade. Les coûts de production ne sont, selon Cornéliissen, pas une déviation de la loi de la valeur, mais une transformation historique de celle-ci.

“Mais nous avons vu qu'en réalité la cause du phénomène constaté s'explique par le fait que la valeur de production des richesses a parcouru elle-même, dans le courant des siècles, une évolution historique. La valeur de production qui, pour la très grande partie des richesses, constitue chez les peuples modernes un élément essentiel et souvent prédominant pour la création de la valeur d'échange, a complètement changé de nature pendant les siècles écoulés. Cela doit d'autant moins nous étonner que nous savons combien la notion de la « valeur » des richesses peut changer de siècle en siècle avec la structure économique de la société et avec le développement de ses forces productives.. » (Cornéliissen, 1903, p. 308)

Cornéliissen ajoute :

« On a pu parler encore rationnellement d'une déviation des prix de marché hors du niveau de la valeur-de-travail, aussi longtemps que ce niveau a été sensible en réalité, c'est-à-dire dans la première période d'épanouissement de la production capitaliste. Par rapport à cette période, on pourrait prétendre que la vieille loi de la valeur de production est seulement « ébréchée », Mais ce qui, dans la première phase du capitalisme, était encore une exception à la règle générale de la vie économique des peuples est devenu peu à peu, par le développement de la vie sociale sous le régime capitaliste, la règle générale. » (Cornéliissen, 1903, p. 309)

« Ayant quitté la sphère de la production, les richesses sont aptes à représenter et de la *valeur de production* et de la valeur d'usage. Ces deux formes, cependant, restent à réaliser et c'est cette réalisation qui s'accomplit dans l'échange, — phase intermédiaire entre la production et la consommation. C'est dans cette phase intermédiaire que les richesses se présentent à nous comme des marchandises. » (Cornéliissen, 1903, pp. 312)

Le producteur et le consommateur deviennent vendeur et acheteur sur le marché capitaliste. Ils échangent des marchandises et de l'argent. Dans ce processus, la valeur d'échange et le prix émergent. Les conditions d'existence d'un marché sont la concurrence et des acteurs économiques, et Cornélissen entend par marché de marchandises « Le lieu où producteur et consommateur — ou bien leurs représentants — se rencontrent et où se font leurs transactions », « toute rencontre dans laquelle les marchandises passent des mains du vendeur dans celles de l'acheteur. » (p.313).

Cornélissen conteste la définition que donne Stanley Jevons du marché. Pour ce dernier, un marché implique deux conditions : a) Il faut que la concurrence soit parfaitement libre ; b) il ne faut pas qu'il y ait de collusions. Cornélissen fait remarquer que si on devait considérer ces conditions remplies, « nous serions, enclins à nous demander sérieusement, si, dans notre temps de coalitions et de monopoles, de “collusions » de toutes sortes entre grands fabricants et commerçants, nous pourrions, encore rencontrer quelque part de véritables marchés ». L'économiste, ajoute-t-il, a pur tâche de prendre le marché tel qu'il est, « quitte à rechercher par une analyse spéciale quelle influence les coalitions et complots de toute espèce exercent sur les prix de ce marché. » (p. 314.)

La valeur d'échange des marchandises et le prix ne sont pas identiques. « La valeur d'échange des marchandises est leur rapport entre elles, relativement aux quantités dans lesquelles, au marché, elles sont considérées comme équivalentes et proportionnellement auxquelles elles sont échangées. » (p. 315)

Le prix d'une marchandise « est la valeur d'échange de la marchandise, exprimée dans la marchandise qui fonctionne comme le prix général de la marchandise, ou, pour le dire autrement, sa valeur d'échange exprimée en argent. L'argent lui-même ne peut bien sûr pas avoir de prix » (1903, p. 317). Selon Cornélissen, les deux concepts « ne se recouvrent pas, mais plutôt [...] se complètent ». (p. 318)

La valeur d'échange d'une marchandise exprime sa capacité à commander une certaine quantité de marchandises (y compris la monnaie : or ou argent) sur le marché, le prix est cette quantité (y compris l'or et l'argent) elle-même :

« Son aptitude à équivaloir, au marché, à une quantité déterminée d'autres marchandises (au nombre des quelles la monnaie, or ou argent) ; son prix, au contraire, est précisément cette quantité équivalente d'autres marchandises (et en particulier de monnaie, or ou argent). Les lois, pourtant, qui régissent la valeur d'échange et le prix, agissent parallèlement et coïncident même en général » . (Cornélissen, 1903, p.318-319)

Dans la formation de la valeur d'échange et du prix, il y a un rapport inégal entre la valeur de production et la valeur d'usage. La valeur de

production est le pouvoir le plus fort dans la plupart des cas, car les producteurs arrêtent la production si le prix du marché tombe en dessous des coûts de production, tandis que les consommateurs doivent acheter des produits de base pour rester en vie, ou en d'autres termes modernes, l'élasticité de la demande par rapport au prix est faible.

Un aspect particulièrement intéressant de la *Théorie de la Valeur* réside dans ses développements sur le monopole, entier ou partiel, défini comme « une combinaison [qui] dispose d'un nombre suffisant d'établissements dans une branche d'industrie ou de commerce pour dominer d'une façon plus ou moins complète la production, le transport ou la vente d'un article quelconque, et se trouve ainsi à même de fixer plus ou moins arbitrairement les prix du marché sans avoir trop à s'occuper ni de ses rivaux dans la même industrie ni des consommateurs. »

Le capitalisme de monopole est une nouvelle étape du développement historique, avec des relations spécifiques de production et de marché, qui nécessite un réexamen de la théorie de la valeur. La tendance à la concentration est, du point de vue de la société, une « nécessité économique pour le développement des forces productives » ; pour l'entrepreneur capitaliste en tant qu'individu, elle apparaît comme « la nécessité d'organiser plus logiquement la production et surtout, de supprimer la concurrence souvent désastreuse que lui font ses rivaux » . (p. 408).

La formation de monopoles aux États-Unis s'explique par le fait le développement de l'industrie s'était accompagné par une période de hauts dividendes, suivie par une dépression due à la concurrence acharnée que se faisaient les entreprises. C'est pour mettre fin à cette lutte ruineuse que les entrepreneurs ont formé des ententes : « Voilà ce qui, historiquement et économiquement, explique l'origine et le prompt développement des combinaisons modernes dans l'industrie et dans le commerce » (p. 408). On a recours à la législation pour contrer la « tyrannie des combinaisons modernes », dit Cornélissen, mais c'est trop tard : il aurait fallu le faire dès le début : aujourd'hui, « il ne nous reste plus — en Amérique et même en Europe — qu'à constater la domination absolue que les combinaisons industrielles et commerciales exercent sur le marché moderne » . Les grands capitalistes coalisés ont prouvé, « d'une façon décisive, qu'ils sont plus forts que les gouvernements » . Il n'y a qu'une seule puissance capable de leur tenir tête : le peuple.

Avec la concentration du capital par la fusion des entreprises, il est devenu nécessaire de prendre en considération que les entreprises industrielles et commerciales deviennent elles-mêmes des marchandises avec une valeur d'échange. Le chapitre XVIII de la *Théorie de la Valeur* est consacré à l'« influence des trusts et des monopoles sur le marché » .

Cornélissen fait la distinction entre la valeur d'échange des entreprises et la valeur d'échange des marchandises ordinaires. La valeur d'échange des

premières est déterminée en bourse ; les personnes qui négocient des actions ne s'intéressent qu'à la valeur d'usage d'une entreprise, c'est-à-dire à sa capacité à produire des profits. La capacité de gain devient donc la base de la valeur d'échange des entreprises. Étant donné que la capacité de gain d'une entreprise peut différer considérablement de sa valeur d'usage, cette évolution rend la crise économique plus probable. La valeur d'échange des marchandises ordinaires change également. Les monopoles tentent de garantir leurs profits en réduisant les coûts de production ou en augmentant leurs prix. Selon Cornélissen, la valeur de production des matières premières devient moins importante ; les monopoles fixent des prix stratégiques.

« Tant que les prix des marchandises se règlent encore, sous le régime des trusts modernes, sur les frais réels de la production, le système de la combinaison apparaît comme un perfectionnement technique de la production et de la circulation, perfectionnement qui résulte de toutes les améliorations et de toutes les épargnes introduites. Il apparaît ensuite comme une réaction naturelle contre le nivellement primitif et grossier des profits par la concurrence. » (p.454-455)

(...)

« Au fur et à mesure que les prix de marché de ces produits se détachent de leur valeur de production, la loi des plus grands revenus nets que nous avons formulée commence à imposer rigoureusement son action aux capitalistes coalisés. Cette loi n'exprime autre chose, en dernier lieu, que la prédominance de la valeur d'usage. » (p. 458-459)

\* \* \* \* \*

Cornélissen a tenté une approche historique, développant différentes théories de la valeur en fonction des différents cadres institutionnels et historiques, allant du Moyen Âge jusqu'au stade de la concurrence monopolistique. Voulant rompre avec le marxisme orthodoxe de la II<sup>e</sup> Internationale aussi bien qu'avec l'austro-marxisme sans pour autant adhérer au marginalisme, son discours, comme celui de Kuypers d'ailleurs, n'a pas été entendu aux Pays-Bas. Les marxistes néerlandais n'étaient pas du tout prêts à innover, satisfaits de leur propre marxisme : le marxisme scolaire, ou encore le « marxisme de la chaire », que Gérard Bensussan qualifie de « marxisme universitaire sans aboutissement révolutionnaire »<sup>717</sup>. Cornélissen a dû se rendre en France pour trouver un public, à une époque plutôt bouillonnante, il est vrai, d'apogée du mouvement syndicaliste révolutionnaire, auquel il adhéra.

---

<sup>717</sup> Interview de Gérard Bensussan publiée par *Un philosophe, Revue d'idées à caractère philosophique*, 7 décembre 2015.

Ce compte rendu succinct et très incomplet d'un ouvrage de 480 pages sur la théorie de la valeur ne prétend pas faire une analyse critique des thèses de Cornélissen et encore moins prendre parti entre les innombrables théories de la valeur qui se présentent sur le marché – c'est le cas de le dire – de l'analyse économique. S'il fallait attendre que l'ensemble des théoriciens qui planchent sur cette question depuis plus de cent ans se mettent d'accord entre eux pour envisager la construction d'une société émancipée, il y a peu de chances qu'une telle éventualité se réalise. C'est au contraire la construction d'une société émancipée (avec ou sans lesdits théoriciens) qui contribuera sans doute à résoudre le « problème de la valeur », et peut-être ce jour-là se rendra-t-on compte que ce n'est en fait pas un problème.

Mon intention est simplement de donner un aperçu du travail d'un auteur anarchiste inconnu aujourd'hui mais qui l'a été en France de son temps, et qui a eu à l'époque un réel impact international. Il est d'ailleurs significatif que la diffusion de l'œuvre économique monumentale de Cornélissen coïncide avec une période d'intense lutte des classes et de forte présence dans la classe ouvrière du mouvement libertaire et du syndicalisme révolutionnaire.

N'oublions pas, pour terminer, que la *Théorie de la Valeur* de Cornélissen n'est que le premier volume d'un *Traité général de science économique* qui en compte six.



## VII. – Marx anarchiste ?

Maximilien Rubel était un des grands spécialistes de Karl Marx ; il a contribué à modifier fondamentalement le mode de lecture de cet auteur. Il a contribué en particulier à dissocier l'œuvre de Marx de celle d'Engels, ces deux auteurs étant trop souvent accolés par un trait d'union réducteur.

Lors de la commémoration du 150<sup>e</sup> anniversaire de la naissance d'Engels, Rubel écrivit une contribution qui offensa tellement les représentants de l'Union soviétique et de l'Allemagne de l'Est qu'ils menacèrent de se retirer s'il la lisait. La thèse de Rubel est que la théorie sociale de Marx telle qu'elle apparaît à la lecture de ses œuvres s'oppose au « marxisme » qui est devenu, par l'intermédiaire d'Engels, une mythologie

« Le marxisme n'est pas venu au monde comme un produit authentique de la manière de penser de Karl Marx, mais comme un fruit légitime de l'esprit de Friedrich Engels. Si tant est que le terme de "marxisme" recouvre un concept rationnel, ce n'est pas Marx mais Engels qui en porte la responsabilité<sup>718</sup>. »

---

718 Maximilien Rubel, *Marx critique du Marxisme*, Payot, p. 19.

M. Rubel s'interroge sur les « limites de la compétence d'Engels » en tant qu'exécuteur de l'héritage intellectuel de Marx. Citant la phrase célèbre : « Tout ce que je sais c'est que moi je ne suis pas marxiste », Rubel laisse entendre que Marx n'ignorait pas quel danger il courait de lier son nom à la construction théorique qu'il avait élaborée. Cette volonté de relativiser le rôle de Marx dans la formation de cette formidable mythologie qu'est devenu le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle constitue chez Rubel la forme extérieure d'une préoccupation plus importante, dont le fond est une conception différente de la signification même de l'œuvre de Marx.

L'évolution de la pensée critique de Rubel le porte, en effet, dans les textes les plus récents de son recueil d'articles, à formuler l'hypothèse que Marx fut un « théoricien de l'anarchisme ».

Or, le « créneau » est déjà occupé par Bakounine, contemporain de Marx et son adversaire politique. Il apparaît à l'évidence que les conceptions des deux hommes étant opposées sur de trop nombreux points, il va falloir d'une façon ou d'une autre en éliminer un du « panthéon » anarchiste. C'est la façon dont Rubel résout cette contradiction qui constitue le sujet de cette étude.

L'évolution de la pensée critique de Maximilien Rubel le porta à formuler l'hypothèse que Marx fut un « théoricien de l'anarchisme ». On imagine aisément que si l'idée n'a pas soulevé l'enthousiasme chez les marxistes, elle n'en a pas soulevé non plus chez les anarchistes. C'est que les oppositions entre Marx et les anarchistes de son temps furent telles que si on accepte l'idée d'un Marx théoricien de l'anarchisme, on est forcé de rejeter du « panthéon » anarchiste tous les autres, ce qui évidemment simplifie le débat... en le rendant inutile.

Cette idée pose en outre un problème : le « créneau » des théoriciens anarchistes est déjà largement occupé par des hommes, contemporains de Marx pour certains d'entre eux, qui n'avaient évidemment jamais envisagé une telle hypothèse, et dont on peut dire, sans trop se compromettre, qu'ils l'auraient écartée vigoureusement. Maximilien Rubel est donc dans l'inconfortable situation de celui qui se trouve seul contre tous. Pire, il met Marx lui-même dans cette inconfortable position, dans la mesure où, ayant lutté toute sa vie contre les anarchistes – Proudhon et Bakounine, principalement – l'auteur du *Capital* se trouve investi d'une dénomination que lui-même, ses adversaires et ses partisans auraient récusée, mais dont Rubel se propose de montrer qu'elle était justifiée.

Les auteurs marxistes ne sont pas pléthore qui affirment que Karl Marx fut un théoricien de l'anarchisme : Maximilien Rubel fut le seul à défendre cette thèse. Pourquoi, alors, prendre la peine d'examiner cette hypothèse ? Notre propos ici est moins de réfuter le point de vue de l'auteur que de tenter de mieux définir ce qu'est l'anarchisme à travers une grille de lecture pour le moins inhabituelle et de recentrer la réflexion sur le destin des deux courants du mouvement ouvrier que sont le marxisme et l'anarchisme.

## L'image de l'anarchisme dans le miroir de Marx

L'hypothèse d'un Marx théoricien de l'anarchisme n'étant à l'évidence pas une lubie passagère chez Rubel, il nous semble nécessaire de l'examiner de près. Cet examen est largement justifié par la qualité même de Maximilien Rubel, dont la vie et l'œuvre furent consacrées à la révolution et à la critique révolutionnaire. Le respect dû au militant et à l'intellectuel révolutionnaire ne doit cependant pas nous aveugler ni nous dispenser d'exercer à l'égard de ses thèses la réflexion critique qui a caractérisé l'essentiel de son œuvre. C'est là, incontestablement, le meilleur hommage que nous puissions lui rendre.

C'est une tâche qui présente cependant une difficulté méthodologique, et qui appelle deux remarques :

1. On peut choisir de ne retenir que les propos et l'argumentation « anarchistes » que Maximilien Rubel attribue à Marx, et les examiner d'un point de vue critique. Cette approche implique une recherche systématique de tous les passages de l'œuvre de Marx dans lesquels il se révélerait anarchiste. Mais qu'est-ce que l'anarchisme ? Ne faudrait-il pas, préalablement à cette recherche, tenter de déterminer ce qu'entend par là Rubel, et ensuite seulement définir quel est cet anarchisme que Maximilien Rubel attribue à Marx ?

L'examen de l'œuvre de Maximilien Rubel révèle alors que l'anarchisme se définit par l'anti-étatisme. Le mode d'organisation, la stratégie politique ne semblent pas déterminants. On constate ainsi que l'utilisation de la voie parlementaire, par Marx, ne semble pas, selon Rubel, antagonique avec un projet que ce dernier définit malgré tout comme « anarchiste ». Ce que Marx a positivement dit sur son « projet anarchiste » se réduit en fait à peu de chose, une dizaine de citations et d'allusions à peine, l'essentiel de l'argumentation de Rubel à l'appui de sa thèse reposant sur le contenu *hypothétique* d'un livre que Marx aurait eu en projet, mais qu'il n'a pas eu le temps d'écrire.

2. L'examen du discours « anarchiste » de Marx, dont on verra qu'il est très limité, ne doit cependant pas évacuer... « l'anarchisme réel », c'est-à-dire la pensée et l'action de ceux qu'on avait jusqu'à présent l'habitude de considérer comme anarchistes. Marx s'est longuement déterminé *contre* les anarchistes qui lui étaient contemporains, Proudhon et Bakounine. Contre l'anarchisme, Marx a fourni un corpus d'arguments dont il conviendrait d'examiner la pertinence, et qui ont été repris sans aucune modification par ses disciples. Il y a donc une apparente contradiction dans le fait que Marx se voie attribuer la qualité d'anarchiste tout en s'étant constamment battu contre les anarchistes...

Rubel surmonte la contradiction en n'accordant à la pensée de ces auteurs aucune validité normative. Bien sûr, il ne dit jamais : « Proudhon et Bakounine ne sont pas vraiment anarchistes », il s'efforce de montrer que

Proudhon est un auteur petit-bourgeois et que Bakounine est un farfrelu, brouillon, panslave, etc., tandis que la pensée systématique et scientifique de Marx conduit inéluctablement et indiscutablement vers le projet anarchiste.

Que deux adversaires politiques, s'envoient des accusations accompagnées de nombreux épithètes, cela fait partie du jeu. Le chercheur, un siècle plus tard, n'est pas tenu de prendre au pied de la lettre ces accusations, c'est-à-dire de rentrer dans le jeu des adversaires. Il convenait, au-delà de l'anecdote ou de la prise de position partisane, de situer le fondement théorique des divergences. Dans le cas de Bakounine et Marx, la *première* question qu'il convient de poser est, systématiquement : sont-ils si en désaccord que cela ?

Il n'y a jamais chez Maximilien Rubel la recherche d'une articulation commune, dans les théories respectives de Bakounine et de Marx, qui pourrait justifier qu'on les situe, dans le cadre d'une même école, comme penseurs ayant des divergences. Or cette articulation existe, c'est leur formation hégélienne commune, qui explique que l'analyse que les deux hommes font des événements historiques et des grands problèmes de leur temps est presque toujours étrangement identique, quoique les conclusions politiques qu'ils en tirent peuvent considérablement varier <sup>719</sup>.

Un chercheur soucieux de développer une articulation commune entre anarchisme et marxisme aurait pu se fonder sur deux points extrêmement importants.

1. En 1846, Proudhon publie son *Système des contradictions économiques*. Son souci était d'expliquer la globalité des mécanismes du capitalisme sans avoir à en faire la genèse.

– Il a recours, dans ce livre, à une méthode d'exposition qui sera critiquée d'une façon extrêmement vigoureuse par Marx dans la réponse qu'il fit à l'ouvrage du Français, *Misère de la philosophie*.

– Pourtant, Marx, qui avait un projet identique à celui de Proudhon, ne proposa rien de concluant pendant dix ans. Il se trouve pendant tout ce temps dans une impasse, comme l'atteste sa correspondance avec Engels <sup>720</sup>.

---

719 Il n'entre pas dans l'objet de ce travail de détailler cette question. Le lecteur pourra se reporter à mon ouvrage *Bakounine politique – révolution et contre-révolution en Europe centrale* (éditions du Monde libertaire) dans lequel je me suis efforcé de mettre en relief les nombreuses conjonctions entre les deux hommes... sans occulter leurs divergences, bien sûr...

720 Les propos désabusés qu'il tient à Engels dans une lettre du 2 avril 1852 témoignent de son désarroi : « Ça commence à m'ennuyer. Au fond, cette science [l'économie] n'a pas fait de progrès depuis A. Smith et D. Ricardo. »

– Marx ne parvint à sortir de cette impasse que grâce à une méthode, dont il esquisse les grandes lignes, et qui ressemble étrangement à celle qu’employa Proudhon en 1846.

L’originalité de Proudhon est tout simplement d’appliquer à l’économie politique la méthode inductive-déductive, ce que Marx, qui vient de « découvrir » le « matérialisme historique », ne peut admettre.

En 1846, Marx s’en prend donc à la méthode employée par Proudhon pour décrire les mécanismes du capitalisme, à partir de catégories économiques. Proudhon échafaude en fait une *simulation* du système capitaliste, il en fait un exposé logique et non pas chronologique (ou historique), ce que lui reproche Marx.

Or si Rubel avait pris la peine de comparer, d’une part, la critique que fait Marx de la méthode du *Système des contradictions économiques* (1846) et, d’autre part, l’exposé qu’il fait de « la méthode de l’économie politique » dans l’Introduction générale (1857) et dans la Préface au *Capital* (1867), il n’aurait pas manqué de constater une profonde contradiction : désormais, Marx met en application la méthode même qu’il critiquait chez Proudhon. Marx se trouve en effet confronté au problème du procédé d’investigation d’une part, et de la méthode d’exposition de l’autre. Comment rendre compte des mécanismes de l’économie capitaliste pour qu’ils soient intelligibles par l’esprit comme un tout ? Marx explique alors « qu’il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l’ordre de leur action économique »<sup>721</sup>. *C’est précisément ce qu’avait fait Proudhon dix ans plus tôt.*

Il faudra quinze ans à Marx pour se sortir de l’impasse dans laquelle l’a mis son présupposé méthodologique, et il le fera par une pirouette, en disant qu’il a trouvé la solution dans la relecture de la *Logique* de Hegel, ce qui lui évite de reconnaître la validité de la démarche de Proudhon.

On peut aborder ce débat sur la méthode de façon polémique, ou simplement partisane, en récusant à la pensée de Proudhon toute validité, et en prenant à la lettre, de façon acritique, tout ce que dit Marx de Proudhon. Une approche critique véritable du problème montre qu’il y a entre les deux hommes une véritable communauté de préoccupations, qu’ils se situent tous deux à l’intérieur du même cadre de pensée, qui n’exclut évidemment pas de profondes divergences.

**2.** L’évolution de Marx, à partir de 1870, qui le conduit à s’intéresser à la question sociale en Russie, produit un effet secondaire de la plus haute importance, touchant le centre même de la théorie marxiste et le conduisant à une remise en question partielle de la thèse de la succession des modes de production, dont Bakounine avait parfaitement compris qu’elle définissait le cœur de l’opposition qui le séparait de Marx.

---

721 Marx, *Introduction générale...*, Pléiade, Économie, I, p. 262.

Une approche non partisane des rapports entre anarchisme et marxisme ne peut que constater là un point de convergence capital entre les deux courants. Les remarques que fait Marx n'appauvrissent pas sa théorie mais l'enrichissent ; les réserves de Bakounine, quant à elles, ne se situent en rien en dehors d'une conception matérialiste de l'histoire. Il est évident que bien des représentants de l'un et l'autre courant tiennent à tout prix à éviter qu'un tel constat de convergence soit fait : certains anarchistes parce que le marxisme est un mal en soi dont on ne saurait rien retenir d'acceptable ; certains marxistes parce que la théorie de leur maître à penser ne saurait en aucun être relativisée ni contestée.

En situant Proudhon et Bakounine en dehors de ce cadre commun, Maximilien Rubel s'est privé d'atouts qui auraient pu contribuer à rendre sa thèse plus plausible, mais cela aurait évidemment impliqué que l'on considère que les thèses des deux hommes méritaient d'être examinées sérieusement, à titre égal avec celles de Marx, ce que Rubel n'était pas prêt à accepter<sup>722</sup>. Le risque était alors une relativisation de la portée de l'apport de Marx dans la théorie communiste, éventualité qui a toujours fait frissonner d'horreur les militants marxistes...

Avec plus d'un siècle de recul, il n'y a plus grand monde aujourd'hui pour admettre que ce que Marx disait de l'anarchisme, et en particulier des prises de position de Bakounine, était de bonne foi. Il ne saurait donc être question de reprendre tel quel l'argumentaire de Marx pour le resservir en le présentant comme une *analyse* des idées de Bakounine. Une telle démarche ridiculiserait celui qui se livrerait à un tel travail. C'est pourtant ce qu'ont fait la quasi-totalité des auteurs marxistes depuis Marx ; le livre signé par Jacques Duclos, feu secrétaire général du Parti communiste français, étant particulièrement caractéristique à cet égard<sup>723</sup>. Or un examen systématique de toutes les mentions de Bakounine dans le recueil d'articles de Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme* révèle que celui-ci n'est pas exempt de ce défaut. Duclos et Rubel ont la même vision de Bakounine. Il est vrai que ce dernier est loin d'être la préoccupation principale de Rubel, mais les nombreuses allusions qu'il en fait sont révélatrices des sources limitées auxquelles il a puisé.

On pourrait alors se poser la question : l'image de l'anarchisme dans le miroir de Marx, les déformations et les silences de Marx, reprises par ses

---

<sup>722</sup> Vers la fin de sa vie, Maximilien Rubel semblait s'intéresser à la pensée de Proudhon. Invités l'un et l'autre à Radio Libertaire pour débattre du marxisme et de l'anarchisme, je fus surpris de l'entendre plusieurs fois faire référence de façon positive à l'auteur du *Système des contradictions économiques*. Pour le taquiner, je lui fis remarquer qu'après avoir, comme Marx, défini Proudhon comme un auteur petit-bourgeois, il était amusant de l'entendre se référer à lui de cette manière. Rubel écarta la question en disant qu'il ne fallait pas tomber dans la polémique. Je n'ai pas pu en savoir plus. Il serait intéressant de savoir si cet intérêt de Rubel pour Proudhon était une passade ou s'il a laissé une trace écrite de ses réflexions sur le sujet.

<sup>723</sup> Jacques Duclos, *Bakounine Marx, ombre et lumière*, éditions Plon, 1974.

disciples, n'en disent-ils pas autant sur le marxisme que les œuvres et les pratiques de Marx elles-mêmes ?

Il nous semble impossible d'évacuer de la question : « Marx était-il un théoricien anarchiste » les rapports que Marx avait avec Bakounine. Dans une large mesure, marxisme et anarchisme se déterminent et se définissent l'un par rapport à l'autre. Mais, là encore, une double difficulté surgit :

1) Le danger d'un glissement progressif du débat « Marx est-il anarchiste » vers le débat « Marx-Bakounine » ;

2) Et la quasi-impossibilité de rester serein, de résister à la tentation, difficile à réprimer, de verser dans la polémique et d'abandonner le terrain de la réflexion.

Selon Georges Haupt, le refus de Marx « d'engager le débat doctrinal [*avec Bakounine*] est avant tout d'ordre tactique. Tout l'effort de Marx tend en effet à minimiser Bakounine, à dénier toute consistance théorique à son rival. Il refuse de reconnaître le système de pensée de Bakounine, non parce qu'il dénie sa consistance, comme il l'affirme péremptoirement, mais parce que Marx cherche ainsi à le discréditer et à le réduire aux dimensions de chef de secte et de conspirateur de type ancien <sup>724</sup>«.

Il nous a semblé que dès qu'il aborde la question des rapports entre les deux hommes, Maximilien Rubel abandonne trop souvent le rôle du chercheur pour assumer celui du partisan : c'est que l'affirmation de Marx comme théoricien de l'anarchisme implique *impérativement* l'élimination de Bakounine du terrain et invalide de ce fait Rubel comme penseur de la pensée de Bakounine, comme en témoigne son article sur le livre de Bakounine, *Étatisme et anarchie*, dans le Dictionnaire des œuvres politiques.

Notre hypothèse trouve sa confirmation dans le constat que les nombreux points de jonction entre les deux hommes ne sont absolument pas relevés par Rubel, trop préoccupé de souligner les différences, présentées de telle façon qu'elles ne peuvent que susciter l'adhésion du lecteur à l'idée de la supériorité incomparable de Marx dans tous les domaines. Or, le constat de ces nombreux points de jonction, encore une fois, aurait pu servir l'objectif de Maximilien Rubel. En reconnaissant que la violence de l'opposition entre les deux hommes était en grande partie due aux fondements identiques de leur pensée, Rubel aurait pu, dépassant le niveau anecdotique habituel du débat auquel il s'est maintenu, trouver un point d'appui considérable à ses hypothèses. (Nous émettons cette idée sans préjuger de notre opinion quant au résultat auquel Rubel serait parvenu, évidemment...) Mais voilà, il aurait fallu « partager »...

---

724 Georges Haupt, *Bakounine combats et débats*, Institut d'études slaves, 1979.

Maximilien Rubel fut chargé de l'article sur le livre de Bakounine, *Étatisme et anarchie*, dans le *Dictionnaire des œuvres politiques*<sup>725</sup>. Ses remarques sur les positions de Bakounine concernant l'Italie sont particulièrement révélatrices de son approche sectaire – animée par le souci d'insister sur les divergences plutôt que sur les points de convergence. Rubel en effet ironise sur le fait que Marx...

« ... aurait dû renoncer aux principes directeurs de sa propre théorie sociale pour accepter la thèse de Bakounine sur les chances d'une révolution sociale : celles-ci seraient plus grandes en Italie qu'en Europe, pour la simple raison qu'il y existe, d'une part, "un vaste prolétariat doué d'une intelligence extraordinaire, mais en grande partie illettré et profondément misérable, composé de deux ou trois millions d'ouvriers travaillant dans les villes et dans les fabriques, ainsi que de petits artisans" et, d'autre part, "de vingt millions de paysans environ qui ne possèdent rien"<sup>726</sup>. Et après avoir souligné l'avantage de l'absence, en Italie, d'une couche privilégiée d'ouvriers bénéficiant de hauts salaires, Bakounine passe à sa première attaque contre le "parti" adverse »,

c'est-à-dire Marx.

Le simple *exposé* des positions de Bakounine vaut, selon Rubel, réfutation ; il n'est pas besoin de s'attarder, car ce qui l'intéresse en fait, c'est *ce que dit Bakounine de Marx*, et qui en réalité ne présente pas grand intérêt.

On a l'impression que Rubel n'a ouvert la page 206 d'*Étatisme et anarchie* que parce que Marx y est mentionné, alors que sur la page précédente se trouve la clé de l'argumentation de Bakounine, incompréhensible si on s'en tient à ce que Rubel en dit.

Il y a, dit en substance Bakounine, en Italie trois millions d'ouvriers surexploités, misérables, vingt millions de paysans sans terre, et – ce que Rubel ne mentionne pas – des transfuges du monde bourgeois qui ont rejoint le combat pour le socialisme, dont l'aide est précieuse (à condition qu'ils aient « pris en haine les aspirations bourgeoises à la domination », précise quand même Bakounine). Le peuple<sup>727</sup> donne à ces personnes « la vie, la force des éléments et un champ d'action ; en revanche, elles lui apportent des connaissances positives, des méthodes d'abstraction et d'analyse, ainsi que l'art de s'organiser et de constituer des alliances qui, à leur tour, créent cette force combattante éclairée sans laquelle la victoire est inconcevable ».

---

<sup>725</sup> *Dictionnaire des œuvres politiques*, Presses universitaires de France, 2001, p. 52.

<sup>726</sup> Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV, p. 206.

<sup>727</sup> Le concept de peuple chez Bakounine inclut le prolétariat, la petite bourgeoisie pauvre et la paysannerie pauvre.

On a là toute la vision stratégique de Bakounine concernant l'Italie, vision qui devient parfaitement cohérente dès lors qu'on y introduit ces transfuges de la bourgeoisie qui vont faire prendre le ciment de la révolution. Bakounine ne dit pas que la situation de l'Italie est idéale pour faire la révolution, il dit que dans le contexte de l'Italie, pour faire la révolution il faut réaliser l'alliance de l'intelligentsia radicalisée avec le mouvement de masse. Ce n'est pas la même chose. La situation qu'il décrit en évoque irrésistiblement une autre, celle de la Russie de 1917<sup>728</sup>.

L'analyse de Bakounine, ainsi restituée, ne se situe en rien en dehors des « principes directeurs de la théorie sociale » de Marx, bien au contraire. Il se pourrait même que Bakounine soit bien meilleur « marxiste » que Rubel...

## **Le malentendu sur l'« étatisme » de Marx**

Dans son souci de mettre en relief les divergences entre Bakounine et Marx, Rubel n'a pas su retracer la genèse de ces divergences. Pour une bonne part, celles-ci reposent sur un malentendu dont Bakounine est responsable, mais dont il n'est pas coupable : il s'agit de l'« étatisme » que Bakounine reproche à Marx, mais qui est en fait pour une part celui de Lassalle<sup>729</sup>.

Henri Lefebvre avait beaucoup mieux perçu le problème que Rubel : « Bakounine, dit-il, reproche à Marx le crédit illimité qu'il accorde parfois au suffrage universel ; il lui reproche aussi son scientisme, son nationalisme masqué sous l'internationalisme<sup>730</sup>. » Il ne suffit pourtant pas de dire, avec Lefebvre, que « le lassallisme, c'est-à-dire le socialisme d'État, a vaincu le marxisme » et que « la protestation et la contestation bakouniniennes jouent le rôle de ferment, mais n'ont rien "fondé" qui dure ». On ne peut guère faire reproche à Bakounine que ne se soit pas réalisée la « dissolution de tous les États dans la fédération universelle des associations productives et libres de tous les pays<sup>731</sup> ».

Bakounine a parfaitement raison de noter que ce n'est qu'après la mort de Lassalle que Marx attaqua ouvertement et publiquement ce dernier, mais il était trop tard : le lassallisme était solidement ancré dans la classe

---

728 Dans une lettre à Liebknecht du 8 avril 1870, Bakounine fait remarquer que la majorité des étudiants russes se trouvent dans la situation de « n'avoir absolument aucune carrière, aucun moyen assuré d'existence devant elle, ce qui fait qu'avant tout, elle est révolutionnaire par position, et c'est la manière la plus sérieuse et la plus réelle, selon moi d'être révolutionnaire ». Il est significatif que ce sont ces mêmes intellectuels petits bourgeois qui constitueront l'écrasante majorité des cadres du parti bolchevik, trente ans plus tard...

729 La critique par Bakounine de l'« étatisme » de Marx recouvre deux réalités, qu'il n'entre pas dans notre sujet de développer : la stratégie de conquête du pouvoir d'État par les élections ; la conception étatiste du communisme.

730 Henri Lefebvre, *De l'État*, Éditions 10/18 (Union générale d'éditions), T. III.

731 Bakounine, *Lettre à un Français*, août-septembre 1870, Œuvres, Champ libre, t. VII, p. 96.

ouvrière allemande. Et ce ne fut sans doute pas la moindre des frustrations pour Marx que de devoir constater, jusqu'à la fin de sa vie, le triomphe posthume de Lassalle, que la *Critique du programme de Gotha* ne parvint pas à effacer.

On soulève là un point de l'histoire des rapports entre Marx et la social-démocratie allemande. Si Marx n'a que tardivement pris ses distances avec Lassalle, il y a à cela plusieurs raisons : il avait besoin de lui pour se faire publier ; il lui empruntait de l'argent ; et il pensait que malgré tout Lassalle contribuait à diffuser ses idées en Allemagne. Par ailleurs, Marx croyait pouvoir s'appuyer sur la social-démocratie allemande dans sa politique au sein de l'AIT. Cette situation a contribué à alimenter à la fois l'idée de la convergence de vues entre Marx et Lassalle et celle de l'approbation sans réserve de Marx envers la politique de la social-démocratie allemande. Bakounine ne pouvait évidemment pas connaître les critiques violentes contre la social-démocratie allemande que Marx développait dans sa correspondance.

Au lieu d'une approche idéologique consistant à ne retenir que ce que les protagonistes ont dit d'eux-mêmes et de leur rival respectif, et à prendre leurs déclarations pour argent comptant sans aucun examen critique, une approche historique aurait permis d'élaguer une bonne part des oppositions.

L'affirmation de Maximilien Rubel concernant l'« anarchisme » de Marx peut susciter tout d'abord un rejet violent<sup>732</sup> que la lecture de l'article sur le livre de Bakounine, *Étatisme et anarchie*, dans le *Dictionnaire des œuvres politiques*, n'a pas diminué. En effet, le lecteur qui a lu l'ouvrage de Bakounine en tire l'impression que Rubel n'a retenu que les passages où le révolutionnaire russe parle de Marx<sup>733</sup>. Le sens de l'ouvrage et sa place

---

<sup>732</sup> C'est la réaction que j'ai eue en publiant en 1985 un texte polémique dans *Informations et réflexions libertaires* (oct-nov. 1985), « Rubel, Marx et Bakounine ».

<sup>733</sup> *Étatisme et anarchie* est une synthèse des idées de Bakounine sur l'histoire et la politique des États européens, leur formation et leur perspective d'évolution dans le cadre d'une stratégie du mouvement ouvrier. C'est également une réflexion historique sur le rôle respectif de l'Allemagne et de la Russie dans l'histoire européenne et sur leur statut de « centre de la réaction » en Europe. Le fait que Bakounine pense que l'Allemagne a acquis, avec la constitution de l'unité nationale, ce statut de centre de la réaction, se résume chez Rubel par l'accusation de « germanophobie », ce qui évidemment évacue l'analyse de l'argumentation de Bakounine.

On peut distinguer nettement deux parties (le livre, inclus dans le tome IV des Œuvres chez Champ libre, commence p. 201 et finit p. 362) :

I. – Histoire de l'Europe et géopolitique : Russie (p. 209) . – Autriche (p. 227). – Russie-empire allemand (p. 250). – Perspective de guerre entre Russie et Allemagne (p. 260). – Expansionnisme russe en Asie orientale (p. 273). II. – Le libéralisme allemand (p. 286) : 1815-1830 « Gallophobie des romantiques tudesques » (p. 298). – 1830-1840 Imitation du libéralisme français (p. 303). – 1840-1848 Le

dans la pensée de Bakounine n'apparaissent pas. Le sujet de l'article de Rubel n'est en réalité pas Bakounine et son livre, mais Marx. On est donc en droit de s'interroger sur l'opportunité de confier à Rubel la tâche d'écrire, sur une œuvre de Bakounine, un article qui conclut en évoquant le grand projet non réalisé de... Marx, ce qui en dit long sur le sujet qui est réellement traité. (Le nom de Bakounine est mentionné 53 fois, celui de Marx 47 fois [je n'ai pas compté les citations et les notes]).

Si, aujourd'hui, notre désaccord avec Maximilien Rubel ne s'est pas modifié sur le fond, il convient peut-être de dépasser le problème et de poser d'autres questions, sans doute plus pertinentes ; non plus : « *Marx est-il un théoricien de l'anarchisme ?* », mais : « *Pourquoi diable Rubel veut-il à tout prix faire de Marx un théoricien de l'anarchisme ?* »

– Car enfin, si l'objectif de Rubel est de promouvoir l'anarchisme, pourquoi fait-il appel à Marx pour cela ? Et surtout, pourquoi fait-il appel à Marx à l'exclusion de tout autre ? Pourquoi ne fait-il pas œuvre créatrice <sup>734</sup> en élaborant une doctrine originale fondée sur une synthèse de Marx, Proudhon et Bakounine, ces deux derniers auteurs n'ayant tout de même pas dit que des âneries ?

– Et si son objectif est de réhabiliter la pensée de Marx en la dégageant de toute accusation d'étatisme, avait-il besoin d'aller jusqu'à en faire un théoricien de l'anarchisme ?

### « Les bases rationnelles de l'utopie anarchiste »

Marx aurait donc été le premier « à jeter les bases rationnelles de l'utopie anarchiste et à en définir un projet de réalisation ». Cette affirmation de Rubel implique sans ambiguïté que les auteurs contemporains de Marx tels que Proudhon et Bakounine, traditionnellement désignés comme anarchistes, sont écartés du statut de théoricien à part entière, et relégués – dans le meilleur des cas – à celui de précurseurs.

La thèse de Rubel se fonde sur le contenu hypothétique d'un livre que Marx n'a pas écrit, mais qu'il avait en projet : « Le "Livre" sur l'État prévu dans le plan de l'Économie, mais resté non écrit, ne pouvait que contenir la théorie de la société libérée de l'État, la société anarchiste <sup>735</sup>. » Tout l'échafaudage repose sur une hypothèse que rien ne permet de vérifier : ce

---

radicalisme (p. 314). – 1848-1850 Mort du libéralisme (p. 319). – 1850-1870 Triomphe de la monarchie prussienne (p. 335).

<sup>734</sup> Le lecteur pourra utilement se reporter à l'ouvrage de Claude Berger, *Marx, l'association, l'anti-Lénine*, qui est une réflexion originale sur le thème de l'association chez Marx en tant que théorie et pratique de l'auto-émancipation du prolétariat. Sa démarche va dans le même sens que celle de Rubel, mais à aucun moment il n'éprouve le besoin de faire de Marx un théoricien de l'anarchisme. Petite bibliothèque Payot, 1974.

<sup>735</sup> M. Rubel, « Marx théoricien de l'anarchisme », in *Marx critique du marxisme*, 1974 Payot, p. 45.

livre non écrit *ne pouvait que* contenir, etc., ce qui est une façon de dire que Maximilien Rubel n'en sait rien, mais qu'il le suppose, à moins qu'il ne soit en mesure de produire un document où Marx dit explicitement : J'ai un projet de livre sur l'État dans lequel je développerai la théorie de la société anarchiste. Maximilien Rubel n'a, semble-t-il, pas grand chose à produire, puisqu'il reconnaît que la voie anarchiste suivie par Marx est « implicite », c'est-à-dire non formulée : en d'autres termes, elle doit être induite de son œuvre.

Si le marxisme réel n'a pas suivi cette voie anarchiste « *implicite* » dans la pensée de Marx, c'est parce que des « disciples peu scrupuleux » ont « invoqué certaines attitudes personnelles du maître » pour mettre son œuvre « au service de doctrines et d'actions qui en représentent la totale négation ». Le « socialisme réalisé », selon l'expression de Maximilien Rubel, est donc une dénaturation de la pensée de Marx.

On pourrait analyser ces propos à la lumière du matérialisme historique : un homme élabore les bases rationnelles et un projet de réalisation de société anarchiste. Ces bases et ce projet sont « implicites », car élaborés dans un livre qui est « resté non écrit ». Malheureusement, le maître a eu « certaines attitudes personnelles » apparemment contestables – dont on ne nous donne pas le détail – qui ont incité des « disciples peu scrupuleux » à mettre son œuvre « au service de doctrines et d'actions qui en représentent la totale négation » – on suppose qu'il s'agit du stalinisme. Marx, apprend-on, « n'a pas toujours cherché dans son activité politique à harmoniser les fins et les moyens du communisme anarchiste. Mais pour avoir parfois failli en tant que militant, Marx ne cesse pas pour autant d'être le théoricien de l'anarchisme. » Ces propos sont très obscurs pour qui ne connaît pas les détails de l'histoire de l'exclusion, par Marx, du mouvement ouvrier international presque entier de l'AIT<sup>736</sup>. On note cependant un léger soupçon de mauvaise conscience. Le lecteur peu au courant croit deviner que Marx a fait quelque chose de condamnable, mais cela ne doit pas être bien grave car cela n'entache pas la validité normative de son enseignement.

Il semble donc que le destin du socialisme réalisé, euphémisme pour le stalinisme et toutes les variantes de communisme qui lui ont succédé, soit

---

736 Bakounine avait prévu que, après sa propre exclusion de l'AIT, au congrès de La Haye (1872), le même sort serait réservé à tous les oppositionnels. S'apercevant qu'elles avaient été manipulées par un congrès truqué, les fédérations de l'AIT désavouèrent les résolutions votées à ce congrès, entre le 15 septembre 1872 et le 14 février 1873 : les Jurassiens, les Français, les Belges, les Espagnols, les Italiens, les Américains, les Anglais, les Hollandais. Voyant cela, le nouveau Conseil général, transféré à... New York ! publie le 26 janvier 1873 une résolution déclarant que tous ceux qui ne reconnaissent pas les résolutions du congrès de La Haye « se placent en dehors de l'Association internationale des travailleurs et cessent d'en faire partie ». Marx et ses proches ont en somme exclu de l'AIT la quasi-totalité du prolétariat international ! L'argument : « Il s'est exclu lui-même » resserrera beaucoup par la suite...

lié à quelques disciples peu scrupuleux qui n'ont pas compris la voie anarchiste implicite contenue dans la pensée de Marx. En termes de matérialisme historique, une telle approche du problème s'appelle idéalisme. Maximilien Rubel applique à l'histoire du marxisme la méthode que le marxisme combat.

L'anarchisme, quant à lui, a moins souffert de la perversion que constitue l'application concrète car, « n'ayant pas créé une véritable théorie de la praxis révolutionnaire, il a su se préserver de la corruption politique et idéologique <sup>737</sup> ». C'est faire beaucoup d'honneur à l'anarchisme : la participation des anarchistes au gouvernement de front populaire en Espagne ne saurait donc être classée dans la rubrique « corruption politique et idéologique ».

L'histoire semble ici perçue comme un phénomène exclusivement idéologique : un phénomène historique ne peut exister que s'il a été théorisé, sinon il n'existe pas.

Ce qui confère à Marx la qualité de « théoricien le plus conséquent de l'anarchisme », dit Maximilien Rubel, c'est que « l'avènement de la communauté libérée de l'exploitation économique, politique et idéologique de l'homme par l'homme est conçu non en fonction de comportements individuels, moralement exemplaires, mais comme action réformatrice et révolutionnaire de l'«immense majorité» constituée en classe sociale et en parti politique <sup>738</sup>. »

En revanche, l'anarchisme réel (c'est-à-dire pas celui de Rubel), semble se limiter au « seul geste individuel de révolte » <sup>739</sup>.

Des pans entiers de l'histoire du mouvement ouvrier international sont ainsi évacués. Limiter l'anarchisme au « seul geste individuel de révolte » occulte quelques pages marquantes du mouvement révolutionnaire, certes peu traitées dans les ouvrages qui se situent dans la lignée de l'orthodoxie élaborée par ces « disciples peu scrupuleux » de Marx évoqués par Rubel.

L'AIT seconde manière, constituée à Berlin en 1922 pour contrebalancer le projet bolchevique d'Internationale syndicale rouge, avait des sections dans 24 pays et regroupait des millions de travailleurs qui ont participé activement à la lutte des classes dans l'entre-deux-guerres. On peut suggérer que si le mouvement anarcho-syndicaliste international ne s'est pas relevé de la Seconde guerre mondiale, c'est que celle-ci avait accompli son rôle de liquider le prolétariat révolutionnaire. Il est vrai que le mouvement anarcho-syndicaliste avait eu fort à faire, puisqu'il a dû faire face simultanément à la bourgeoisie internationale, au fascisme, au nazisme et au stalinisme. Des centaines de milliers de militants et de militantes du mouvement ont été tués entre les deux guerres sur tous les continents, sur le

---

<sup>737</sup> Maximilien Rubel, « Marx théoricien de l'anarchisme », in *Marx critique du marxisme*, 1974 Payot, p. 49.

<sup>738</sup> Marx, Œuvres, La Pléiade, Philosophie, note de Rubel, p. 1735.

<sup>739</sup> *Marx critique du marxisme*, postface, Payot, p. 430.

front de la lutte contre le fascisme, le nazisme, le stalinisme, ou tout simplement dans la lutte contre le capitalisme : ils n'étaient pas poussés par le seul « geste individuel de révolte » et ignoraient qu'ils n'avaient pas « créé une véritable théorie de la praxis révolutionnaire ».

## Références explicites à la société sans État

De quoi est donc fait l'anarchisme de Marx, en quoi a-t-il jeté « les bases rationnelles de l'utopie anarchiste » et en quoi en a-t-il défini le « projet de réalisation » ? On sait que grâce à Marx, l'anarchisme s'est enrichi « d'une dimension nouvelle, celle de la compréhension dialectique du mouvement ouvrier perçu comme auto libération éthique englobant l'humanité tout entière » (sauf peut-être les « nations réactionnaires » relevées par Engels). Nous ne nous attarderons pas à tenter de comprendre ce qu'est la compréhension dialectique du mouvement ouvrier, ni l'auto libération éthique englobant l'humanité tout entière. Nous nous contenterons d'essayer de repérer les références explicites à la société sans État que Marx a pu faire dans son œuvre.

Il y a certes chez l'auteur du *Capital* des critiques de l'État, mais la critique de l'État en elle-même ne définit pas l'anarchisme. Il y a des textes où Marx fait une critique radicale d'un type déterminé d'État mais la critique de l'État en tant que principe reste très limitée.

– Dans le tome I des Œuvres complètes de Marx des éditions de la Pléiade établies et annotées par Maximilien Rubel, on trouve 7 références à l'abolition de l'État dont 3 sont des notes de Rubel.

– Dans le tome II, il y a 4 références dont 3 dans les notes.

– Dans le tome III (Œuvres philosophiques) il y a une référence de Marx à l'abolition de l'État, deux notes de Maximilien Rubel, et un passage dans l'Introduction où Maximilien Rubel nous dit que la « vision d'une société non politique » chez Marx s'est exprimée à travers la revendication de la démocratie représentative, c'est-à-dire... le parlementarisme.

– Dans le tome I (Œuvres politiques), une phrase, dans les appendices, d'un texte de 1850 définit succinctement, mais très justement, le sens de l'abolition de l'État : « L'abolition de l'État n'a de sens que chez les communistes, comme conséquence nécessaire de l'abolition des classes, avec lesquelles disparaît automatiquement le besoin du pouvoir organisé d'une classe de rabaisser les autres classes. » (Pages 1078-1079.)

La rubrique « abolition de l'État » de l'index des idées renvoie à un passage (page 634) où il est question du « renversement du pouvoir d'État existant », ce qui ne saurait s'inscrire dans une perspective anarchiste. Les autres références à l'anarchisme ou à l'abolition de l'État sont contenues soit dans l'Introduction de Maximilien Rubel soit dans ses notes. Sur plus de 6 000 pages, il y a donc 7 références directes de Marx à l'abolition de l'État (dont une d'Engels, d'ailleurs), en des termes vagues, et qui constituent un

matériel bien mince pour conclure que Marx est un « théoricien de l'anarchisme ».

On peut s'étonner qu'un auteur qui voulait, paraît-il, faire sur l'État ce qu'il avait fait sur le capital n'ait pas parsemé son œuvre d'indications plus nombreuses sur la société sans État. Or c'est là tout de même un concept déterminant de la théorie anarchiste qui, s'il constituait une préoccupation majeure de Marx, devrait être suffisamment présent dans son œuvre pour qu'il ne puisse pas être occulté par les différents partis qui se réclament de son enseignement.

Le passage le plus précis cité par Rubel sur cette question est extrait des *Prétendues scissions dans l'internationale* :

« Tous les socialistes entendent par Anarchie ceci : le but du mouvement prolétaire, l'abolition des classes une fois atteinte, le pouvoir de l'État, qui sert à maintenir la grande majorité productrice sous le joug d'une minorité peu nombreuse, disparaît, et les fonctions gouvernementales se transforment en de simples fonctions administratives. »

Cette phrase de Marx est trop vague, trop générale et trop isolée dans son œuvre pour qu'elle puisse être considérée comme une adhésion à l'anarchisme. Et surtout, elle n'est pas un projet politique explicite dans la mesure où elle renvoie l'abolition de l'État à un avenir indéterminé et lointain.

Le document qui pourrait accréditer de la façon la plus convaincante la thèse d'un Marx anarchiste est l'*Adresse sur la guerre civile en France* rédigée au nom du Conseil général de l'AIT au lendemain de la Commune de Paris, et qui constitue un point de litige important entre marxistes et anarchistes. C'est, selon Maximilien Rubel, un « texte qui passera au yeux de Bakounine pour un reniement des convictions "étatistes-autoritaires" » de Marx<sup>740</sup>. Bakounine dira en effet qu'il s'agit là d'un « travestissement bouffon » de la pensée de Marx.

Bien que ni Proudhon ni Bakounine n'y soient pour quoi que ce soit, ce sont les conceptions fédéralistes qui dominèrent dans la Commune de Paris : fédérations de communes décentralisées, substitution à l'appareil d'État de délégués élus et révocables, ce qui tranche considérablement avec l'apologie de l'œuvre de centralisation commencée par la monarchie, telle qu'on la trouve développée chez Marx dans le *18-Brumaire*. Maintenant, Marx adhère à l'œuvre de la Commune, et l'Adresse du Conseil général de l'AIT, rédigée par lui, a été écrite en épousant le point de vue même des communards.

---

<sup>740</sup> *Dictionnaire des œuvres politiques*, Presses universitaires de France, 2001, p. 56.

Jusqu'à présent, la création d'une société socialiste était, pour le *Manifeste*, conditionnée par la création d'un État prolétarien démocratique issu du suffrage universel ou, pour les *Luttes de classes en France*, par la création d'un État dictatorial. L'approbation de l'œuvre de la Commune correspond donc à un renversement complet du point de vue sur la question du pouvoir, à l'abandon du point de vue centralisateur et au ralliement aux thèses proudhoniennes et bakouninistes (encore qu'il ne faille pas assimiler ces deux derniers points de vue), selon lesquelles la destruction de l'appareil d'État et l'instauration d'une structure politique décentralisée à laquelle le fédéralisme assure une cohésion d'ensemble, sont les conditions préalables à l'instauration du socialisme.

Bakounine définit la Commune comme une « négation désormais historique de l'État »<sup>741</sup>. L'insurrection communaliste de Paris, écrit-il, a inauguré la révolution sociale ; son importance ne réside pas dans les « bien faibles essais qu'elle a eu la possibilité et le temps de faire », mais dans les idées qu'elle a remuées, « la lumière vive qu'elle a jetée sur la vraie nature et le but de la révolution, les espérances qu'elle a réveillées partout, et par là même la commotion puissante qu'elle a produite au sein des masses populaires de tous les pays ». Et il ajoute :

« L'effet en fut si formidable partout, que les marxistes eux-mêmes, dont toutes les idées avaient été renversées par cette insurrection, se virent obligés de tirer devant elle leur chapeau. Ils firent bien plus : à l'envers de la plus simple logique et de leurs sentiments véritables, ils proclamèrent que son programme et son but étaient les leurs. Ce fut un travestissement vraiment bouffon, mais forcé. Ils avaient dû le faire, sous peine de se voir débordés et abandonnés de tous, tellement la passion que cette révolution avait provoquée en tout le monde avait été puissante<sup>742</sup>. »

N'ayant jamais hésité à reconnaître les points d'accord qu'il pouvait avoir avec Marx, on peut donc s'étonner que Bakounine récuse à Marx le droit d'être en accord avec lui-même sur l'analyse de la Commune. Il nous faudra donc examiner cette question pour tenter de comprendre cette récusation et déterminer si elle est justifiée.

L'*Adresse sur la guerre civile en France* livre est en effet souvent cité comme une expression typique de la pensée politique de Marx, alors qu'elle aborde cet événement d'un point de vue fédéraliste, c'est-à-dire en opposition totale avec ses idées. Les textes de Marx qui précèdent le livre ne laissent rien entrevoir de cette idée et les textes qui suivent n'y font jamais plus allusion : le *Manifeste* se contentait de dire que la première étape de la révolution ouvrière est la conquête du régime démocratique, c'est-à-dire le

---

741 Bakounine, *Écrit contre Marx*, Œuvres, Champ libre, III, p. 213.

742 Bakounine, Lettre à *La Liberté* de Bruxelles, 5 octobre 1872, Œuvres, Champ libre, III, 166.

suffrage universel, ce que confirme Engels dans la préface des *Luttes des classes en France*. Le *Manifeste* ne dit nulle part comment la conquête de la démocratie pourrait assurer au prolétariat l'hégémonie.

Bakounine ne fut pas le seul à percevoir le contraste entre les positions antérieures de Marx et celles qu'il défend au moment de la Commune. Son biographe, Franz Mehring, note lui aussi que *La Guerre civile en France* est difficilement conciliable avec le *Manifeste* et que Marx y développe un point de vue proche de celui de Bakounine : « Si brillantes que fussent ces analyses, dit en effet Mehring, elles n'en étaient pas moins légèrement en contradiction avec les idées défendues par Marx et Engels depuis un quart de siècle et avancées déjà dans le *Manifeste communiste*. » (...) « Les éloges que l'Adresse du Conseil général adressait à la Commune de Paris pour avoir commencé à détruire radicalement l'État parasite étaient difficilement conciliables avec cette dernière conception. » (...) « On comprend aisément que les partisans de Bakounine aient pu facilement utiliser à leur façon l'Adresse du Conseil général. Bakounine lui-même trouvait cocasse que Marx, dont les idées avaient été complètement bousculées par la Commune, soit obligé, *contre toute logique*, [Je souligne] de lui donner un coup de chapeau et d'adopter son programme et ses objectifs <sup>743</sup>. »

Il ne vient pas à l'esprit de Mehring que Marx n'est pas homme à agir contre toute logique. Il n'entre pas dans notre propos de faire la genèse des revirements de Marx entre le début de la guerre et l'écrasement de la Commune, mais il nous semble utile de « décrypter » brièvement, pour Mehring, ce qui lui paraît aller contre toute logique.

– Marx approuve la guerre parce qu'une victoire prussienne conduira à des avantages stratégiques pour le mouvement ouvrier allemand, à la constitution d'une Allemagne unifiée et centralisée. Lettre de Marx à Engels, 20 juillet 1870 : « Les Français ont besoin d'être rossés. Si les Prussiens sont victorieux, la centralisation du pouvoir d'État sera utile à la centralisation de la classe ouvrière allemande. »

– Une victoire allemande assurera la prépondérance de la classe ouvrière allemande. Lettre de Marx à Engels, 20 juillet 1870 : « La prépondérance allemande transformera en outre le centre de gravité du mouvement ouvrier de l'Europe occidentale, de France en Allemagne ; et il suffit de comparer le mouvement dans les deux pays, depuis 1866 jusqu'à présent, pour voir que la classe ouvrière allemande est supérieure à la française tant au point de vue théorique qu'à celui de l'organisation. La prépondérance, sur la scène mondiale, du prolétariat allemand sur le prolétariat français serait en même temps la prépondérance de notre théorie sur celle de Proudhon. »

– Les travailleurs français ne doivent pas bouger, parce qu'un éventuel soulèvement victorieux et une défaite allemande retarderaient l'unité nationale allemande : L'Allemagne « serait fichue pour des années, voire

---

743 Franz Mehring, *Karl Marx, histoire de sa vie*, éditions sociales, p. 504.

des générations. Il ne pourrait plus être question d'un mouvement ouvrier indépendant en Allemagne, la revendication de l'existence nationale absorbant alors toutes les énergies » (...) « Il serait absurde (...) de faire de l'antibismarckisme le principe directeur unique de notre politique. Tout d'abord jusqu'ici – et notamment en 1866 – Bismarck n'a-t-il pas accompli une partie de notre travail, à sa façon et sans le vouloir, mais en l'accomplissant tout de même ? »<sup>744</sup>

– Pour justifier ces positions, il faut accrédi-ter l'idée d'une guerre défensive pour les Allemands. Marx à Engels, 17 août 1870 : « La guerre est devenue nationale ». Kugelmann de son côté est accusé de ne « rien entendre à la dialectique » parce qu'il avait affirmé que la guerre du côté allemand était devenue offensive<sup>745</sup>.

– Le 4 septembre 1870, l'empire français s'écroule ; la section française de l'AIT lance un appel internationaliste demandant aux travailleurs allemands d'abandonner l'invasion. La social-démocratie allemande répond favorablement, ses dirigeants sont immédiatement arrêtés. Marx qualifie l'appel lancé par les ouvriers français de « ridicule ». Il a, dit-il, « provoqué parmi les ouvriers anglais la risée et la colère ».

– Engels écrit le 12 septembre : « Si on pouvait avoir quelque influence à Paris, il faudrait empêcher les ouvriers de bouger jusqu'à la paix. » Les travailleurs français doivent profiter de l'occasion pour se constituer en parti et œuvrer dans le cadre des institutions de la République. Le 9 septembre, le Conseil général de l'AIT publie un manifeste qui recommande aux ouvriers français : 1) de ne pas renverser le gouvernement ; 2) de remplir leur devoir civique (c'est-à-dire de voter) ; 3) de ne pas se laisser entraîner par les souvenirs de 1792. Les ouvriers, dit l'Adresse, « *n'ont pas à recommencer le passé mais à édifier l'avenir*. Que, calmes et résolus, ils profitent de la liberté républicaine pour travailler à leur organisation de classe. »

Voici donc les dispositions d'esprit dans lesquelles se situaient Marx et Engels à la veille de la Commune, dispositions attestées, sans beaucoup de contestation possible, par leur correspondance. Déjà, en 1844, Marx avait écrit que « le prolétariat allemand est le théoricien du prolétariat européen ». La vocation de la classe ouvrière allemande était donc toute tracée depuis le début.

La théorie de la guerre de défense ne pouvait être soutenue indéfiniment. Blanqui et Bakounine ont tous deux appelé dès le début à la guerre révolutionnaire, dénoncé les hésitations du gouvernement, prédit que

---

<sup>744</sup> Engels à Marx, 15 août 1870.

<sup>745</sup> L'accusation de ne rien entendre à la dialectique constitue la réfutation ultime du marxisme face à un argument irréfutable. Lénine l'emploiera également, notamment contre Boukharine, qu'il désigne comme le meilleur théoricien du parti, mais qui n'a pas compris la dialectique, ce qui laisse rêveur sur le niveau théorique des dirigeants bolcheviks...

l'hégémonie prussienne signifierait le triomphe de la réaction en Europe. Dès septembre 1870, Bakounine avait dénoncé le défaitisme réactionnaire de la bourgeoisie française qui voulait la paix à tout prix, fût-ce au prix de l'asservissement du pays. La révolution sociale, disait-il, était un danger bien plus important pour la bourgeoisie que l'occupation prussienne. Blanqui de son côté déclarait : « Le capital préfère le roi de Prusse à la République. Avec lui, il aura sinon le pouvoir politique, du moins le pouvoir social. » Bakounine comme Blanqui pensent que la bourgeoisie française a confié à l'armée allemande le soin de défendre l'ordre social et condamnent violemment le gouvernement Trochu au moment même où Marx préconise aux ouvriers français de « remplir leur devoir de citoyens », c'est-à-dire de se soumettre à ce gouvernement. Ce n'est que devant la collusion manifeste entre Bismarck et Thiers que Marx changera de point de vue. Celui qu'il prenait pour l'adversaire du bonapartisme – Thiers – est maintenant accusé d'avoir « précipité la guerre avec la France par ses déclarations contre l'unité allemande » et d'avoir accepté la paix à tout prix en implorant « la permission et les moyens de susciter la guerre civile dans son propre pays écrasé ».

L'opinion révolutionnaire unanime et la résistance des masses parisiennes obligèrent Marx et Engels à modifier leur point de vue. Ce n'est que lorsque Blanqui déclare que tout est perdu que Marx reprend à son compte l'argument de la guerre révolutionnaire, cinq mois plus tard. Dès lors, le rôle involontairement progressif de Bismarck diminue, en même temps que s'élève la gloire des ouvriers parisiens vilipendés six mois plus tôt. *La Guerre civile en France* est l'expression de ce changement d'optique. Désormais, dit Marx, la guerre nationale est une « pure mystification des gouvernements destinée à retarder la lutte des classes ». Ainsi la lutte des classes reprend sa place comme moteur de l'histoire ; on ne demande plus aux ouvriers français de « remplir leur devoir civique » ni de s'abstenir de renverser le gouvernement.

Après la Commune, Marx est allé dans le sens des événements parce qu'il comptait rallier à sa cause les Communards exilés à Londres. Voyant que le procédé ne marchait pas, il écrira à son ami Sorge, le 9 novembre 1871, une lettre dépitée : « Et voilà ma récompense pour avoir perdu presque cinq mois à travailler pour les réfugiés, et pour avoir sauvé leur honneur (*sic*), par la publication de *La Guerre civile en France* » !!! Bakounine, qui ignorait évidemment cette lettre, a toutes les raisons de dire que le livre était un « travestissement bouffon » effectué par Marx de sa propre pensée<sup>746</sup>.

---

<sup>746</sup> *L'État et la Révolution* joue dans la mythologie léninienne le même rôle que *La guerre civile en France*. C'est un curieux destin que Marx, comme Lénine, confrontés à une révolution, aient été contraints d'opérer un « travestissement bouffon » de leur pensée pour aller (temporairement il est vrai) dans le sens de l'histoire...

L'approche idéologique de l'événement consiste à nier la réalité, à ne prendre en compte que le contenu de l'*Adresse sur la guerre civile en France*, sans tenir compte du contexte ni des documents existants en dehors des proclamations de principe, et à l'intégrer dans un corps de doctrine qu'on veut faire passer pour vérité historique.

L'approche critique de l'histoire des idées politiques consiste à les resituer dans leur contexte et à les confronter avec les idées de l'époque et les documents disponibles ; elle consiste aussi à ne pas considérer comme argent comptant ni ce qu'un auteur dit ni les motivations qui le pousse. Elle consiste à mettre en parallèle ce que l'auteur proclame publiquement, c'est-à-dire ce qu'il veut qu'on croie, et ce qu'il dit en privé. C'est ce que Rubel ne fait jamais dès lors qu'il s'agit de Marx. L'*Adresse* est un document dont le contenu constitue la vérité en soi, et qui ne saurait être remis en cause. L'approche idéologique consiste à considérer l'*Adresse* comme l'histoire de la Commune ; l'approche critique consiste à ne voir dans ce texte que ce que Marx dit, à un moment donné, de la Commune.

Pour avoir une idée de ce que les fondateurs du « socialisme scientifique » pensaient *vraiment* de l'abolition de l'État, il convient de se reporter à ce que dit Engels dans une lettre à Cafiero, écrite à la même époque où Marx rédigeait *La Guerre civile en France*. Il est vrai que, selon Rubel, il faille faire un distinguo entre les deux hommes. Engels apparaît souvent comme le « gaffeur » du couple, qui dit explicitement des choses qui doivent être sous-entendues (la notion de « peuple contre-révolutionnaire », le terrorisme aveugle contre les Slaves, etc.). Pourtant ces « gaffes » n'ont jamais été contestées par Marx. Voici ce qu'écrit Engels : « Pour ce qui est de l'abolition de l'État, c'est une vieille phrase philosophique allemande dont nous avons beaucoup usé lorsque nous étions des blancs-becs <sup>747</sup>. »

Si *les Prétendues scissions* définit l'anarchisme en termes de « but dans le mouvement prolétaire », il faut préciser que l'anarchisme se définit aussi en termes de moyens. Il ne se réduit pas à l'aspiration à un objectif lointain. Il implique une théorie de l'organisation, et quelques grandes lignes stratégiques.

Si une politique se juge par sa finalité, elle se juge aussi par les moyens qu'elle se donne pour y parvenir. Lorsque Maximilien Rubel fait « du suffrage universel, hier encore instrument de duperie, un moyen d'émancipation », il sort totalement des cadres de référence de l'anarchisme. De même, l'anarchisme ne reconnaît aucune validité normative à des pirouettes dialectiques affirmant que « le prolétariat ne s'aliène politiquement que pour triompher de la politique et ne conquiert le pouvoir d'État que pour l'utiliser contre la minorité anciennement dominante ». « La conquête du pouvoir politique est un acte "bourgeois" par

---

747 Engels, Lettre à Cafiero, 1<sup>er</sup> juillet 1871.

nature ; il ne se change en action prolétarienne que par la finalité révolutionnaire que lui confèrent les auteurs de ce bouleversement <sup>748</sup>. »

On peut penser que si la conquête du pouvoir politique est un acte bourgeois par nature, aucune finalité révolutionnaire ne peut le transformer en « action prolétarienne ». C'est au contraire « l'action prolétarienne » qui se trouvera de ce fait transformée en « action bourgeoise ». Maximilien Rubel a trop longuement mis l'accent sur le problème de la *praxis* révolutionnaire pour ne pas se rendre compte que la *praxis* est indissociable du but à atteindre et qu'ils se déterminent (dialectiquement) l'un l'autre.

Préconiser que la classe ouvrière « assume le projet dialectique d'une négation créatrice » et prenne « le risque de l'aliénation politique en vue de rendre la politique superflue », ne s'inscrit pas dans un projet anarchiste. Pour Bakounine, la seule négation créatrice est la destruction de l'État et son remplacement par les structures de classe du prolétariat. S'engager – volontairement en plus – dans un processus d'auto-aliénation ne paraîtrait pas à Bakounine le meilleur moyen de parvenir à l'autolibération.

Il semble y avoir une confusion chez Rubel entre théorie de l'État et anarchisme. Il n'est pas contestable que dans l'œuvre de Marx il y ait un projet lointain de dépérissement de l'État qui est implicite dans sa théorie de l'abolition des classes sociales. L'État, schématiquement défini comme instrument de répression au service d'une classe dominante, disparaît avec la disparition des classes et de leurs antagonismes. Cet argument ne fait pas du marxisme une théorie anarchiste pour autant, dans la mesure où l'anarchisme se définit, contre l'idée de disparition de l'État comme finalité lointaine, comme un mouvement qui inscrit la destruction de l'État comme processus commençant avec la révolution elle-même.

L'État ne garantit pas seulement les privilèges de la classe dominante, il est un instrument de *création permanente de privilèges*, et dans ce sens il *crée la classe dominante*. Il n'y a pas de classes sans État, dit Bakounine.

Par ailleurs, l'anti-étatisme ne saurait à lui seul définir l'anarchisme. Dans un écrit de jeunesse, *Argent, État, Prolétariat* datant de 1844, Marx se laisse aller à des déclarations franchement anti-étatiques : « L'existence de l'État et l'existence de l'esclavage sont indissociables <sup>749</sup>. » (C'est de l'« esclavage de la société civile » dont il s'agit.) Maximilien Rubel, dans une note, page 1588, déclare un peu hâtivement que « cet aphorisme exprime on ne peut plus catégoriquement le credo anarchiste de Marx ». Une telle affirmation anti-étatique ne peut, aux yeux de Maximilien Rubel, que fermement établir Marx au premier rang des penseurs anarchistes. Et, répondant par avance à l'objection selon laquelle toute la *praxis* ultérieure de Marx dément totalement cette affirmation plus anarchiste que nature, Maximilien Rubel précise :

---

748 Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, p. 55.

749 Marx, *Œuvres*, Ed. La Pléiade, Philosophie, p. 409.

« Ses déclarations ultérieures quant à la nécessité, pour la classe ouvrière, de “conquérir” le pouvoir politique, que classe et comme “immense majorité”, sa “dictature” sur la minorité bourgeoise légalement dépossédée de ses privilèges économiques et politiques, ne contredisent nullement le postulat initial de la finalité anarchiste du mouvement ouvrier <sup>750</sup>. »

Ce qui est une façon de dire qu’une praxis totalement « extra-anarchiste » ne contredit nullement le « postulat initial » anarchiste. Malheureusement, en énonçant les termes de la contradiction, Maximilien Rubel ne la résout pas. Dans une autre note de la même page 1588, il souligne que malgré le caractère antipolitique (qu’il assimile sans doute à l’anarchisme) de ses écrits de la période parisienne, Marx s’accommodera plus tard « d’une politique ouvrière assez conforme au principe qui se trouve ici condamné », ce qui est pour le moins un euphémisme.

Là encore, la contradiction ne semble pas détourner Maximilien Rubel de son idée. En revanche, il s’étonne que les épigones de Marx n’aient pas compris que ce dernier était « anarchiste », malgré le très petit nombre de passages où il se révélerait comme tel, et malgré une pratique politique totalement anti-anarchiste : « En tant qu’idéologie politique, le marxisme des épigones se nourrit de cette ambiguïté que l’absence de “Livre” sur l’État facilitera <sup>751</sup>. »

Maximilien Rubel semble lui-même conscient du caractère peu convaincant de « l’anarchisme » de Marx tel qu’il devrait apparaître dans son œuvre écrite. Aussi, la pièce maîtresse de son argumentation se trouve dans ce Livre sur l’État que Marx avait en projet. Resté non écrit, ce Livre, rappelons-le, « ne pouvait contenir que la théorie de la société libérée de l’État, la société anarchiste » (<sup>752</sup>)

Le plan de l’« Économie » que Marx voulait écrire n’a pu être rempli que pour un sixième, dit Rubel : « La critique de l’État dont il s’était réservé l’exclusivité (*sic*) n’a pas même reçu un début d’exécution, à moins de retenir les travaux épars, surtout historiques, où Marx a jeté les fondements d’une théorie de l’anarchie <sup>753</sup>. »

Ainsi, en dépit d’une stratégie politique, d’une praxis dont Maximilien Rubel lui-même dit qu’elle est contraire aux principes énoncés, Marx aurait écrit, *s’il avait eu le temps*, une théorie anarchiste de l’État et de son abolition. Les héritiers de Marx qui, par la suite, ont construit un capitalisme d’État peu conforme aux professions de foi anarchistes, se sont « nourris » de cette ambiguïté, causée précisément par l’absence du Livre sur l’État. En d’autres termes, semble croire Maximilien Rubel, si Marx

---

750 Marx, Œuvres, Philosophie, p. 1588, note de Maximilien Rubel.

751 Marx, Œuvres, La Pléiade, Philosophie, note de M. Rubel, p. 1588.

752 Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, p. 45.

753 Maximilien Rubel, « Plan et Méthode de l’Économie », *Marx critique du marxisme*, Payot, p. 378.

avait eu le loisir d'écrire ce Livre, son œuvre n'aurait pas revêtu cette « ambigüité » (que Rubel souligne à plusieurs reprises) ; et sa qualité d'anarchiste aurait éclaté au grand jour. Et par la même occasion, probablement, les destinées du mouvement ouvrier international auraient été différentes. Position idéaliste s'il en fut. La clef du problème de la destinée du marxisme – et de sa dénaturation – réside en conséquence dans ce Livre non écrit, dont l'absence a fait basculer le marxisme dans l'horreur concentrationnaire.

Pour rendre à l'œuvre de Marx (et non plus au marxisme, concept que Maximilien Rubel rejette) sa véritable signification « anarchiste », il faut donc partir de ce qui existe (c'est-à-dire pas grand-chose), des « travaux épars », dont Maximilien Rubel se propose de se faire l'interprète.

Les anarchistes pourraient légitimement demander à Maximilien Rubel s'il n'y a pas une grosse contradiction à réaffirmer le postulat du matérialisme historique, qui fonde l'incomparable supériorité du marxisme sur l'anarchisme, et ensuite à expliquer le dévoiement de l'œuvre de Marx par la seule absence d'un livre qu'il n'a pas écrit.

En effet, si on s'en tient aux postulats du matérialisme historique, la publication du Livre sur l'État n'aurait pas changé grand-chose ; les « épigones », représentants de forces sociales qui se seraient développées de toute façon, auraient pris dans Marx (ou ailleurs) ce qui leur aurait été nécessaire pour justifier leur politique et auraient laissé le reste. Il n'empêche que c'est *quand même* dans l'œuvre de Marx – considérable, même sans le Livre sur l'État – que les déformations bureaucratiques et totalitaires du mouvement ouvrier ont trouvé leur fondement théorique.

Si Marx avait été « anarchiste », *il aurait écrit* son Livre sur l'État. On pourrait ajouter, plus trivialement : si Marx avait été un théoricien de l'anarchisme, *ça se saurait...*

La démarche de Rubel consiste en l'affirmation du caractère anarchiste du projet de Marx, affirmation impliquant le rejet général de la contribution des auteurs anarchistes, même si sur le détail il reconnaît la validité occasionnelle de quelques-unes de leurs thèses. À aucun moment il n'y a tentative de faire une synthèse de l'apport de ces auteurs avec la pensée de Marx, qui est considérée semble-t-il, comme un « bloc d'acier », pour reprendre les termes de Lénine ; ce dernier considèrerait que rien de pouvait être *ôté* de la pensée de Marx, Rubel considère que rien de peut y être *ajouté*.

En récusant toute validité normative à l'anarchisme « réel », Rubel se prive d'atouts considérables. Handicapé par son approche essentiellement idéologique du problème, il ne voit pas les évidentes passerelles existant entre Marx et Bakounine (et Proudhon également), qui auraient pu contribuer à l'élaboration d'une œuvre originale. Comme penseur révolutionnaire original, Rubel a échoué – mais ce n'était peut-être pas là son intention. Il reste un remarquable exégète de la pensée de Marx.

## VIII. – Kropotkine : Une tentative d'approche scientifique de l'anarchisme

Pierre Kropotkine commence à entrer en scène à peu près au moment où Bakounine la quitte. Le rôle que chacun des deux hommes joua dans le mouvement libertaire fut très différent.

Dans la « naissance de l'anarchisme », Proudhon et Bakounine jouent des rôles radicalement différents. Le premier est à la fois le précurseur et celui qui a exposé les grands principes. C'était un théoricien prolix, dont l'œuvre est loin d'être encore défrichée, et lorsqu'elle le sera on découvrira sans doute un des plus grands philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, sa pensée est trop complexe pour être réduite à quelques concepts clés immuables. Bakounine l'avait bien vu qui, malgré l'estime indéfectible qu'il eut pour son « maître », resta toujours extrêmement critique.

La question de la propriété chez Proudhon reste complexe, et mouvante. Au début, elle est « le vol », à la fin de sa vie elle est « la liberté ». Il n'entre pas dans notre propos de développer cette question. De même, Bakounine avait bien vu que les positions de Proudhon sur la religion avaient évolué. Le révolutionnaire russe reproche au Bisontin d'avoir opéré, à la fin de sa vie, un retour au religieux. Aussi, lorsque en 1874 James Guillaume, très proche de Bakounine, écrivit un livre, *l'Anarchie selon Proudhon*, l'auteur n'entendait-il pas analyser l'ensemble de l'œuvre de Proudhon mais seulement la partie de ses théories qui est « récupérable du point de vue de la propagande socialiste ». Il s'agit en quelque sorte de faire le tri, afin de rendre « ses véritables traits au socialisme de Proudhon ».

Proudhon était aussi un homme d'action. Il s'est engagé physiquement : ses années de prison en témoignent. Élu député en 1848, il s'est battu pour le prolétariat. Il a été à l'origine de plusieurs initiatives, peut-être mal venues, comme une banque du peuple, mais qui ne doivent pas être analysées avec notre regard d'aujourd'hui : à l'époque, tout était à découvrir et les tâtonnements étaient inévitables.

Mais le nom de Proudhon n'est attaché à aucune initiative en termes d'organisation.

Ce n'est évidemment pas le cas de Bakounine : il joua un rôle effectif au sein de l'Association internationale des travailleurs comme principal animateur d'un courant auquel on a associé volontiers son nom. Il fut véritablement un élément moteur dans l'organisation d'une partie importante du mouvement ouvrier de son temps. Il créa des organisations, souvent clandestines parce qu'à l'époque il n'était pas possible d'agir publiquement, dont l'objectif était clairement de créer des cadres politiques dans le mouvement ouvrier.

Bakounine a peu publié. Son auditoire, ce sont les militants sûrs avec lesquels il était en relation épistolaire. C'était alors la période de constitution de l'AIT, où il fallait en même temps former des cadres révolutionnaires et organiser le mouvement ouvrier. En général Bakounine n'écrivait pas pour la masse des militants ; cependant, certains de ses écrits, comme ses conférences aux ouvriers du Locle et de Sonvilliers, sont de véritables chefs d'œuvre de vulgarisation historique et philosophique, et auraient pu être largement diffusés.

Le « troisième larron », Pierre Kropotkine, a un statut complètement différent. Il apparut dans la période de déclin de l'AIT et n'a jamais été ni un organisateur, ni un militant au sein de la classe ouvrière. Il soutenait le mouvement ouvrier, mais il s'en tenait un peu à l'écart, et on pourrait dire qu'il joua surtout un rôle d'inspirateur. Son activité s'est en somme pratiquement limitée au sein du mouvement anarchiste lui-même. Il écrit des brochures qui ont été largement diffusées, dans un langage simple, évoquant un avenir meilleur, et qui parlaient aux travailleurs de leurs rêves de société plus juste. Il proposait aux ouvriers une utopie positive attrayante, mais parfois un peu naïve. Bakounine, lui, parlait d'organisation et de luttes. Kropotkine a véritablement véhiculé pendant plusieurs dizaines d'années un rêve qui a mobilisé les militants, mais il s'est laissé porter par la vague plus qu'il ne l'a portée.

Kropotkine a adhéré à l'AIT dans sa période de déclin alors que les militants ont attribué les causes de l'échec de l'Internationale à sa centralisation et ont, par réaction, rejeté toute forme d'organisation au profit des groupes autonomes. Kropotkine n'est pour rien dans cette évolution, mais il s'en est fait en quelque sorte le théoricien. Cette analyse coïncidait parfaitement avec ses thèses, et il va fournir aux militants qui ne se disent pas encore anarchistes une base théorique pour soutenir leurs positions. Le succès de Kropotkine dans le mouvement anarchiste tient sans doute à la rencontre de ces deux facteurs.

Sa conception de l'organisation et du communisme l'ont amené à voir l'organisation des travailleurs comme un ensemble constitué d'éléments autonomes, doués d'une volonté propre, indépendante. Pour Kropotkine, le communisme devait naturellement découler du capitalisme. Dans certaines tendances du capitalisme à rejeter l'intervention de l'État et à favoriser les initiatives privées, il verra les prémices du communisme alors que ce n'étaient que des modalités par lesquelles le capitalisme se renforçait.

L'apport théorique de Kropotkine est cependant considérable et innovateur. Dans *l'Entraide*, il propose une approche véritablement nouvelle sur les sociétés humaines. La *Grande Révolution* est le premier livre sur la Révolution française qui rend justice au rôle de la paysannerie.

## Sur la méthode

Scientifique ayant une solide formation en mathématiques, il aura sur la doctrine économique de Marx, sur sa méthode mais aussi sur ses prétentions au calcul économique, des réflexions qui ne peuvent être écartées d'un revers de main.

Il n'était pas prédisposé à jouir des délices de la dialectique, hégélienne ou marxiste, et récusait totalement la « méthode dialectique » au nom de « la méthode inductive-déductive des sciences naturelles ». La « dialectique » est simplement assimilée à la métaphysique : lorsqu'il raconte son évolution intellectuelle dans *Autour d'une vie*, il explique qu'il s'est rendu compte que l'anarchisme « fait partie d'une philosophie naturelle et sociale, dont le développement devait se faire par des méthodes tout à fait différentes des méthodes métaphysiques ou dialectiques, employées jusqu'ici dans les sciences sociologiques ». Cette philosophie naturelle et sociale devait se construire « par les mêmes méthodes que les sciences naturelles ; non pas, cependant, comme l'entend Spencer, en s'appuyant sur le fondement glissant de simples analogies, mais sur la base solide de l'induction appliquée aux institutions humaines »<sup>754</sup>.

La méthode inductive est donc clairement opposée à la dialectique, et en cela Kropotkine suit Proudhon et Bakounine.

Pour Bakounine, le temps de la métaphysique, c'est-à-dire de la « recherche de la cause première, c'est-à-dire d'un Dieu créateur du monde », est passé, et ceux qui s'y accrochent sont des réactionnaires. Cette exigence s'applique tout particulièrement à la recherche historique, qui n'en est encore qu'à sa période de constitution : « l'histoire, comme science n'existe encore pas », dit-il. Les historiens qui ont voulu tracer le tableau général des évolutions historiques de la société humaine se sont limités jusqu'à présent à en décrire les développements religieux, esthétiques ou philosophiques, ou encore ils se sont cantonnés à l'histoire politique et juridique. « Tous ont presque également négligé ou même ignoré le point de vue anthropologique et économique, qui forme pourtant la base réelle de tout développement humain »<sup>755</sup>. Ainsi se trouve défini le « matérialisme scientifique »<sup>756</sup> dont se réclame Bakounine.

La matérialisme scientifique est le principe sur lequel se fonde la recherche ; la méthode est la méthode expérimentale, la méthode inductive-déductive :

---

<sup>754</sup> Cette philosophie naturelle et sociale, on le retrouve également chez Élisée Reclus, lui aussi géographe et anarchiste. Cf. Philippe Pelletier : « La pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste », *Le Monde libertaire* n° 1085 du 22 au 28 mai 1997 : « L'enjeu intellectuel et politique d'Élisée Reclus, Réponse à John P. Clark ».

<sup>755</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Éditions Champ libre, VIII, 282.

<sup>756</sup> *Ibid.* p. 251.

« Le monde unique est aussi l'unique moyen de connaître la destination de ses lois ou de ses règles, d'obtenir la Vérité qui est la *Science* ; ce ne sont pas la métaphysique ni les constructions intellectuelles abstraites, mais la science qui fonde ses raisonnements sur l'expérience, qui utilise à titre égal la méthode déductive et la méthode inductive, et qui vérifie sans cesse ses hypothèses au moyen d'une observation et d'une analyse des faits les plus rigoureuses <sup>757</sup>. »

Chez Bakounine comme chez Kropotkine, la dialectique est assimilée à la « métaphysique » et aux « constructions intellectuelles abstraites ». Bakounine est cependant conscient que la science de la société ne peut appliquer la même méthode que dans les sciences purement expérimentales, parce qu'elle ne se sert pas « exclusivement et seulement de la méthode analytique, mais se permet aussi de recourir à la synthèse, procédant assez souvent **par analogie et par déduction**, tout en ayant soin de ne jamais prêter à ces synthèses qu'une valeur hypothétique, jusqu'à ce qu'elles aient été entièrement confirmées par la plus sévère analyse expérimentale ou critique ».

« Les hypothèses de la science rationnelle se distinguent de celles de la métaphysique, en ce que cette dernière, déduisant les siennes comme des conséquences logiques d'un système absolu, prétend forcer la nature à les accepter ; tandis que les hypothèses de la science rationnelle, issues non d'un système transcendant, mais d'une synthèse qui n'est jamais elle-même que le résumé ou l'expression générale d'une quantité de faits démontrés par l'expérience, ne peuvent jamais avoir ce caractère impératif et obligatoire, étant au contraire toujours présentées de manière à ce qu'on puisse les retirer aussitôt qu'elles se trouvent démenties par de nouvelles expériences <sup>758</sup>. »

L'œuvre de Kropotkine contient d'innombrables passages traitant de la méthode des sciences. On ne peut pas, dit-il « être un bon travailleur en science si on n'est pas en possession de bonnes méthodes de recherche scientifique ; si on n'a pas appris à observer, à décrire avec exactitude, à découvrir les relations mutuelles entre des faits apparemment sans relation, à faire des hypothèses inductives et à les vérifier, à raisonner sur les causes et les effets, etc <sup>759</sup>. »

Kropotkine rend hommage au mouvement intellectuel issu des écrits des philosophes écossais et français du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle qui ont rejeté la

---

<sup>757</sup> Bakounine « Comment poser les questions révolutionnaires. La science et le peuple », été 1868

<sup>758</sup> Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Stock, 1895, p. 69.

<sup>759</sup> Kropotkine, *Champs, usines et ateliers*, Stock, 1910, p. 367.

scolastique médiévale et la métaphysique et qui ont voulu « considérer la totalité de la nature – le monde des étoiles, la vie du système solaire et de notre planète, le développement du monde animal et des sociétés humaines – comme des phénomènes ouverts à l’investigation scientifique et constituant autant de branches de la science naturelle ».

« Appliquant la véritable méthode scientifique, la méthode inductive-inductive, ils entreprirent l’étude de tous les faits que la Nature nous présente, qu’ils appartiennent au monde des étoiles ou des animaux, ou à celui des croyances ou des institutions humaines, absolument de la même manière qu’un naturaliste étudierait les questions de science physique. Ils ont commencé par collecter des faits, et lorsqu’ils se sont aventurés à faire des généralisations, ils ont eu recours à l’induction. Ils faisaient parfois des hypothèses, mais ils n’accordaient pas plus d’importance à ces suppositions que Darwin n’en accordait à son hypothèse concernant l’origine de nouvelles espèces par le biais de la sélection naturelle dans la lutte pour l’existence, ou que Mendeleeff n’en attribuait à sa “loi périodique”. Ils les considéraient comme des suppositions fournissant une explication temporaire (“hypothèses de travail”) et facilitant le regroupement des faits, ainsi que leur étude ultérieure ; mais ces suppositions n’étaient pas acceptées avant d’avoir été confirmées en les appliquant à une multitude de faits, et expliquées de manière théorique et déductive : et elles n’étaient pas considérées comme des “lois” naturelles – c’est-à-dire des généralisations prouvées” – tant qu’elles n’avaient pas été soigneusement vérifiées, et tant que les causes de leur constante exactitude n’avaient pas été expliquées <sup>760</sup>. »

Kropotkine insiste particulièrement sur la révolution scientifique qui eut lieu au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle :

« L’apparition, dans le court espace de cinq ou six ans, 1856-1862, des travaux de Grove, Joule, Berthelot, Helmholtz et Vogt ; de Lyell sur l’origine de l’homme ; de Bain, Mill, Burnouf, l’apparition soudaine de cette merveilleuse constellation de travaux a produit une révolution complète dans la conception fondamentale de la science. La science s’est immédiatement aventurée dans de nouvelles voies. Des pans entiers du savoir sont défrichés avec une rapidité prodigieuse. La science de la vie (biologie), celle des institutions humaines (anthropologie et ethnologie), celle de la compréhension, de la volonté et des passions (psychologie physique), l’histoire du droit et des religions sur une base scientifique, anthropologique, se sont rapidement développés sous nos yeux, frappant l’esprit par

---

<sup>760</sup> Kropotkine, *Modern Science and Anarchism*, Freedom Press, p. 6-7.

l'audace de leurs généralisations et l'esprit révolutionnaire de leurs conclusions <sup>761</sup>. »

La méthode inductive fut employée également dans « l'étude des coutumes primitives et des lois qui en sont issues », ce qui permet de « placer l'histoire de l'origine et du développement des institutions humaines sur une base aussi ferme que le développement de toute forme de plante ou d'animal ».

Kropotkine reconnaît que les « formules métaphysiques » ont pu avoir un temps leur utilité pour parvenir à certaines « généralisations approximatives » et qu'elles ont « stimulé la pensée endormie, la perturbant par leurs vagues allusions sur l'unité de la vie dans la nature ». A l'époque où les généralisations inductives des Encyclopédistes et de leurs prédécesseurs anglais avaient été oubliées, il fallait un certain courage pour maintenir l'idée de l'unité de la nature physique et spirituelle : la « métaphysique obscure » maintenait cette tendance. « Mais ces généralisations étaient lors établies soit par le moyen de la méthode dialectique, soit par une induction semi-consciente, et par conséquent elles étaient toujours marquées d'un caractère désespérément indéfini ».

Les généralisations faites par la méthode dialectique étaient formulées grâce à des « syllogismes fallacieux », et l'inconsistance des prémisses était masquée par des « mots brumeux et, pire que tout, par un exposé obscur et maladroit ». Quant aux généralisations « semi-inductives », elles se fondaient sur des observations très limitées et n'avaient de valeur que comme suppositions.

« Finalement, toutes ces vagues déductions, exprimées dans les termes les plus abstraits – comme par exemple la “thèse, antithèse et synthèse” hégélienne – laissait libre cours à l'individu de parvenir aux conclusions pratiques les plus variées et souvent opposées... »

Selon Kropotkine, la dialectique hégélienne aurait produit des résultats aussi variés que « l'enthousiasme révolutionnaire de Bakounine », le « jacobinisme révolutionnaire de Marx », « sans parler des dérives récentes des soi-disant marxistes russes ».

« On a beaucoup entendu parler récemment de la “méthode dialectique” qui a été recommandé pour la formulation de l'idéal socialiste. Nous ne reconnaissons pas cette méthode, et les sciences naturelles modernes ne sauraient en entendre parler. La “méthode dialectique” rappelle au naturalisme moderne quelque chose qui relève d'un passé désormais lointain – quelque chose de dépassé et maintenant heureusement oublié par la science. Les découvertes du dix-neuvième siècle en mécanique, en physique, chimie, biologie,

---

<sup>761</sup> Kropotkine, *Modern science and anarchism* (La science moderne et l'anarchie), Freedom Press, 1912, pp. 15-16.

psycho-physiologie, anthropologie, psychologie des nations, etc. n'ont pas été faites par la méthode dialectique, mais par la méthode naturelle-scientifique, la méthode d'induction et de déduction. Et parce que l'homme est une partie de la nature, et parce que la vie de son "esprit" – personnel aussi bien que social – est autant un phénomène de la nature que la croissance d'une fleur ou l'évolution de la vie social parmi les fourmis et les abeilles – il n'y a aucune raison pour changer tout à coup notre méthode d'investigation quand nous passons de la fleur à l'homme, ou d'un groupe de castors à une ville humaine. » (*La science moderne et l'anarchie.*)

Kropotkine ne rend pas justice à son aîné Bakounine. Celui-ci avait très clairement pris position pour ce qu'il considérait comme la seule méthode scientifique, la méthode inductive-déductive. Il n'y a aucune ambiguïté sur ce point. Quant à l'« enthousiasme révolutionnaire » de Bakounine supposé être produit par la « dialectique hégélienne », on ne voit pas très bien où Kropotkine veut en venir. En effet, Bakounine a participé à plusieurs insurrections : Paris en 1848, Prague en 1848, Dresde en 1849, Lyon en 1870. Dans les trois derniers cas il avait fait un pronostic pessimiste quant à leur issue et avait tenté de dissuader les protagonistes de se lancer dans l'aventure, mais n'ayant pu réussir, il avait participé au mouvement.

L'insistance de Kropotkine à promouvoir la méthode inductive-déductive est sans doute d'autant plus forte que le développement de la social-démocratie allemande, se fondant sur un marxisme prédigéré et très mécaniste, faisait sentir son influence idéologique sur le mouvement ouvrier européen. Kropotkine se fait le rempart de la seule méthode scientifique dans l'examen des problèmes de société face au retour de ce qu'il considère comme l'obscurantisme médiéval. La formule n'est pas exagérée : quand la méthode inductive fut employée dans l'investigation sur la société humaine, dit-il, « à aucun moment il ne fut jugé utile de l'abandonner et d'adopter de nouveau la scolastique médiévale telle qu'elle a été revue par Hegel ».

Les efforts de Kropotkine ne parvinrent cependant pas à faire barrage à l'hégémonie idéologique du marxisme. Pour réussir, il eût fallu que Kropotkine ne fût pas seul, et que le mouvement libertaire produisît des penseurs capables de fournir une alternative en matière de théorie, ce que le mouvement libertaire fut incapable de faire.

La dialectique fut mise à toutes les sauces et servit le plus souvent à masquer un faux savoir. On se retrancha derrière la « dialectique », et surtout derrière ceux qui en parlaient, pour éviter de réfléchir et pour se donner l'illusion d'une connaissance qu'on n'avait pas. Confronté à des phénomènes sociaux contradictoires, on se borna à expliquer que cette contradiction était « dialectique », ce qui évitait d'en examiner les causes factuelles.

## Faisons un a parte

La dérive dialectisante des marxistes est particulièrement perceptible dans un ouvrage de référence en matière de faux savoir : *Religion et Science*, de Georges Cogniot, qui cherchait à inciter les savants compagnons de route du PC à montrer que leurs travaux se déroulaient sous l'égide de la « dialectique », grâce à laquelle ils auraient fait leurs découvertes. La méthode argumentative de Cogniot est grossière au point d'en être presque touchante. Elle consiste en ceci :

- La récupération par analogie. Il appelle à la rescousse les savants et les philosophes de l'époque moderne : Copernic, Giordano Bruno, Galilée, etc., jusqu'à à Einstein et déclare que toutes les découvertes de ces penseurs *concordent* avec le « matérialisme dialectique ». En conséquence, le matérialisme dialectique se trouve implicitement crédité de toutes leurs découvertes. Ainsi Cogniot découvre-t-il grâce à la « dialectique matérialiste », l'unité du monde... dont il semble ignorer que c'est une idée fort ancienne.

« ... le monde est constitué par une variété infinie de phénomènes, de processus, d'états de la matière et par le passage incessant de l'un à l'autre. L'unité du monde n'en est pas moins réelle : elle tient à ce qu'il est tout entier matériel, la conscience elle-même appartenant à l'univers matériel étant une propriété particulière de la matière. »

C'est là pratiquement mot pour mot une citation de Bakounine, qui pourrait être tirée de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*<sup>762</sup>.

---

<sup>762</sup> « Tout ce qui est, les Êtres qui constituent l'ensemble indéfini de l'Univers, toutes les choses existantes dans le monde, quelle que soit d'ailleurs leur nature, sous le rapport de la qualité comme de la quantité, grandes, moyennes ou infiniment petites, rapprochées ou immensément éloignées, exercent, sans le vouloir et sans pouvoir même y penser, les unes sur les autres et chacune sur toutes, soit immédiatement, soit par transition, une action et réaction perpétuelles qui, se combinant en un seul mouvement, constituent ce que nous appelons la solidarité, la vie et la causalité universelles. » (Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, 1867.) Dans cette simple phrase, Bakounine pose l'unité du monde, la transformation de la matière et l'interaction des phénomènes de la nature. Il approfondira ses réflexions quatre ans plus tard dans « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme », un « appendice » à *L'Empire knouto-germanique*. Il dira notamment : « Les lois de l'équilibre, de la combinaison et de l'action mutuelle des forces ou du mouvement mécanique ; les lois de la pesanteur, de la chaleur, de la vibration des corps, de la lumière, de l'électricité, aussi bien que celles de la composition et de la décomposition chimique des corps, sont absolument inhérentes à toutes les choses qui existent, sans en excepter aucunement les différentes manifestations du sentiment, de la volonté et de l'esprit ; toutes ces trois choses, qui constituent proprement le monde idéal de l'homme, n'étant-elles mêmes que des

En fait Cogniot ne dit jamais : « Grâce au matérialisme dialectique, on a découvert ceci ou cela » ; il dit : « Ceci ou cela a été découvert, et ça concorde avec la dialectique matérialiste ». C'est une forme de parasitage de la science par une pseudo-science. Car à y regarder de plus près, il est évident que les savants font des découvertes grâce à une méthode scientifique bien rodée, la méthode inductive-déductive, bref la méthode expérimentale.

- La récupération par amalgame. Cogniot prend encore à témoin les penseurs des deux ou trois derniers siècles, qui, par un lent processus d'élaboration, conduisent à la philosophie matérialiste, ce qui est une banalité, puis il les « récupère » : on a ainsi des phrases du genre : « D'éminents savants comme Louis de Broglie défendent des positions qui se ramènent, en fin de compte, au matérialisme. » Et comme les positions de Louis de Broglie confirment, faut-il s'en étonner, le « matérialisme dialectique », on en conclut que ce savant apporte une pierre de plus à l'édifice.

- La récupération par le principe de non-contradiction. Cogniot énumère un certain nombre de théories scientifiques et conclut : elles ne contredisent pas le matérialisme dialectique.

« Ni la théorie des quanta, ni la théorie de la relativité, ni les phénomènes de désintégration radio-active avec évanouissement apparent de la matière, ni la découverte de particules élémentaires toujours nouvelles dans les profondeurs de l'atome et du noyau atomique, ni le phénomène du déplacement des raies du spectre vers le rouge, ni cette circonstance plus générale que le monde physique tel qu'il se présente aujourd'hui a perdu la faculté de faire l'objet d'une représentation sensible pour l'homme, rien de tout cela ne contredit le matérialisme dialectique, tel que Lénine l'a exposé surtout dans *Matérialisme et empiriocriticisme* et dans les *Cahiers philosophiques*. »

On frémit d'anticipation à ce qui se passerait si la théorie de la relativité ou celle des quantas contredisait le matérialisme dialectique... Mais heureusement, « à la lumière de Lénine s'expliquent philosophiquement les prétendues impasses de la science, auxquelles les apologistes se réfèrent pour entraîner la pensée humaine à l'obscurantisme. »

Une lecture quelque peu attentive du texte de Georges Cogniot révèle une chose surprenante : il n'y a que trois citations de Marx, et elles n'éclairent en rien le lecteur sur la « dialectique ». Les deux premières

---

fonctionnements tout à fait matériels de la matière organisée et vivante, dans le corps de l'animal en général et surtout dans celui de l'animal humain en particulier. – Par conséquent toutes ces lois sont des lois générales, auxquelles sont soumis tous les ordres connus et inconnus d'existence réelle dans le monde. »

relèvent du cours élémentaire de formation marxiste : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes façons, mais il s'agit de le *transformer* », et « La religion est l'opium du peuple ». La première citation est la XI<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach (1845) ; la seconde est tirée de la « Critique de la Philosophie du droit de Hegel » (1843), un texte de jeunesse<sup>763</sup>. La troisième citation, tirée du *Capital* (Livre I, section 1), n'est pas particulièrement pertinente s'il s'agit de démontrer la pertinence de la « dialectique » :

« En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. »

Georges Cogniot n'a pas grand chose à se mettre sous la dent – ce qui est guère surprenant – pour légitimer par Marx la « dialectique »... dont ce dernier ne parle presque jamais et la plupart du temps de manière péjorative... Et curieusement, il ne cite pas le *seul* passage – qui se trouve dans le *Capital*, précisément – où Marx parle de la dialectique d'une manière positive.

Le fétichisme de la « dialectique » est absent chez Marx. En fait, lorsqu'on réduit à l'essentiel tout le galimatias des marxistes après Marx sur la question, le qualificatif de dialectique sert simplement à désigner un processus qui évolue et se transforme, ou des phénomènes qui sont en interaction. Et on ajoute « matérialiste » pour faire plus « scientifique ».

Le caractère de faux savoir de la dialectique est particulièrement saisissant dans le concept de « dialectique de la nature » élaboré par Engels. Il n'y a pas de « dialectique » dans la nature ; tout au plus peut-il y avoir une dialectique dans la pensée qui pense la nature. La dialectique est un mode de raisonnement, elle est une manière d'aborder un problème, un mode d'appréhension d'un phénomène, elle n'est pas le phénomène lui-même. Lorsqu'on veut expliquer que tout est « dialectique » en donnant l'exemple de l'eau qui est la thèse, la chaleur qui fait bouillir l'eau l'antithèse et la vapeur produite la synthèse, cela ne veut pas dire que les choses se passent *réellement* ainsi, cela veut seulement dire que c'est celui qui expose le problème qui perçoit les choses ainsi. La « dialectique » *n'explique* en rien le processus physique par lequel l'eau portée à ébullition produit de la vapeur.

---

763 La citation complète est : « La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comMe elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. »

L'interprétation « dialectique » d'un phénomène relève de l'idéologie. Son explication rationnelle relève de la science.

Philippe Pelletier écrit, très justement, à propos de la dialectique : « S'il ne s'agit que d'"interaction", eh bien, laissons tomber les mots ronflants et parlons simplement d'interaction »<sup>764</sup>.

## Un savant internationalement reconnu

Le souci qu'a Kropotkine de donner un fondement scientifique à l'anarchisme, ou plus exactement de montrer que l'anarchisme est une doctrine scientifiquement réalisable va l'orienter dans plusieurs directions : la réfutation du darwinisme ; l'étude de l'histoire à travers la Grande révolution de 1789 ; l'éthique.

Pierre Kropotkine était un savant internationalement reconnu. Aristocrate russe, il avait reçu à l'école des pages une solide formation en physique, chimie et mathématiques supérieures. Après ses études, Kropotkine va parcourir pendant cinq ans la Sibérie en tant qu'officier dans un régiment de cosaques. Il y fait de nombreux relevés topographiques, accumule des notes sur la géologie des steppes de Sibérie. Il démissionne ensuite de l'armée pour s'inscrire à la section mathématiques de la faculté des sciences de Saint-Petersbourg. Il devint géographe et c'est à ce titre que sa réputation de savant s'établit. Il occupe des postes importants à la Société de géographie et participe à des congrès internationaux.

Lors d'un voyage en Suisse, en 1872, il entre en relations avec les horlogers de la fédération jurassienne de l'Association internationale des travailleurs. Bakounine et James Guillaume viennent d'être exclus de l'Internationale. Dès lors, la vie de Kropotkine va basculer.

A son retour à Saint-Petersbourg, il devient un propagandiste et un agitateur, et il entre dans la clandestinité, échappant à la police pendant deux ans. Il est finalement arrêté et incarcéré à la forteresse Pierre-et-Paul, la même où Bakounine a été enfermé. Mais il réussit à s'échapper et s'enfuit à Londres, puis gagne la Suisse et adhère à la fédération jurassienne au sein de laquelle il se livre à une activité de propagande, écrit des articles, distribue des tracts. Il participe, en tant que représentant de la fédération jurassienne, à des congrès socialistes, se rend à Bruxelles, Londres, Paris. Expulsé de Suisse, indésirable à Londres, Kropotkine se fixe en France en essayant d'être discret pour échapper aux assassins du tsar.

En 1882, une grève insurrectionnelle éclate à Lyon dans l'industrie de la soie : Kropotkine y participe. Accusé d'être le meneur des poseurs de bombes, il est arrêté et enfermé à la prison de Clairvaux avec une lourde peine. L'intervention du monde littéraire et scientifique – Victor Hugo en

---

<sup>764</sup> « La pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste », *Le Monde libertaire* n°1085 du 22 au 28 mai 1997.

tête – permet de réduire sa peine : il est libéré au bout de quatre ans, amnistié, expulsé en Angleterre en 1886.

Là, il collabore à la presse britannique, écrit notamment de nombreux articles dans le *Times*. Il fait en Angleterre et aux États-Unis de nombreuses conférences, publie ses mémoires et des ouvrages de doctrine anarchiste. Lors de la Première guerre mondiale, il soutiendra les Alliés contre l'Allemagne, suscitant des réactions indignées dans tout le mouvement anarchiste. Il meurt en Russie en 1921, où il s'est rendu après Octobre, refusant toujours de soutenir le régime.

L'œuvre scientifique de Kropotkine fut oubliée, à cause essentiellement de son engagement politique. Sa marginalisation scientifique a sans doute été provoquée par sa tendance à ne pas séparer ses domaines de recherche de sa réflexion politique, la géographie s'étendant, à ses yeux, à l'examen des sociétés humaines, de leurs mœurs, de leurs institutions. C'est une géographie pluridisciplinaire dont l'intérêt n'a pas échappé à certains chercheurs anglo-saxons comme Richard Peet, qui se réclame d'une « géographie radicale » et lui dédie un article dans *Radical Geography*<sup>765</sup>.

Le souci de Kropotkine de lier le travail scientifique à la réflexion politique se révèle particulièrement dans le fait que des titres maintenant classiques du mouvement anarchiste tels que *l'Entraide, Champs, usines et ateliers* ou *la Science moderne et l'anarchie* furent d'abord publiés dans la revue scientifique libérale *Nineteenth Century*.

La sera de « montrer le lien logique, profond, qui existe entre la philosophie moderne des sciences naturelles et l'anarchisme ; donner une base scientifique à l'anarchisme par l'étude des tendances apparentes dans la société qui puissent indiquer son évolution ultérieure »<sup>766</sup>. Le souci qu'a Kropotkine de donner un fondement scientifique à l'anarchisme, ou plus exactement de montrer que l'anarchisme est une doctrine scientifiquement réalisable va l'orienter dans plusieurs directions : la réfutation du darwinisme ; l'étude de l'histoire à travers la Grande révolution de 1789 ; l'éthique.

## Kropotkine sur Marx

Kropotkine semble avoir connu certains textes économiques de Marx ; nous ne nous hasarderons cependant pas à faire une analyse comparée des thèses de Marx et des commentaires qu'en fait le révolutionnaire russe. Nous nous bornerons à un point qui présente l'intérêt d'avoir des répercussions pratiques dans l'action militante<sup>767</sup>.

---

<sup>765</sup> « Ideology and the idea of nature : the case of Peter Kropotkin » *Radical Geography...*, Peet ed., London, 388 p., 1977.

<sup>766</sup> *Encyclopedia britannica*, 1905.

<sup>767</sup> Il ne semble pas que Kropotkine ait lu les textes politiques de Marx. Il est possible qu'il n'ait eu du marxisme qu'une connaissance de seconde main.

Dans *Champs, usines et ateliers*, Kropotkine commente à la fois la théorie de la concentration du capital et la théorie de la paupérisation de la petite et moyenne bourgeoisie, les deux phénomènes étant selon lui liés.

Cependant, Kropotkine fait un contre-sens sur la notion de concentration du capital, qu'il lie, à tort, à la théorie de la paupérisation des classes moyennes et à la supposée disparition des petites entreprises. En effet, il semble confondre la concentration du *capital* et la concentration des *entreprises capitalistes*, ce qui n'est pas la même chose. Cent entreprises différentes d'un secteur industriel quelconque peuvent appartenir à un seul groupe industriel : le capital est alors concentré. Faute d'avoir bien lu Marx, Kropotkine aurait été bien avisé de relire Proudhon <sup>768</sup>.

Kropotkine se fonde sur des recherches qui ont été faites en Allemagne et en Russie par A. M. Thun et le professeur Issaieff au nom de la « commission russe sur les petites entreprises », Emanuel Hans Sax, Paul Voigt « et beaucoup d'autres ». Il y a, dit-il, une nombreuse littérature sur le sujet, que Kropotkine a manifestement consultée. Il se fonde en particulier sur des enquêteurs allemands qui ont fait des enquêtes en 1882, 1895 et 1907.

La critique que fait Kropotkine vise en fait moins Marx que la social-démocratie allemande. La discussion sur ce sujet, dit-il, « a souvent pris en Allemagne un caractère passionné et même personnellement agressif » <sup>769</sup>. Les éléments ultra-conservateurs instrumentalisent les petites entreprises et les industries domestiques pour promouvoir le retour à un « âge d'or » du passé, celui des corporations patriarcales archaïques. C'est, dit Kropotkine, une « arme contre la social-démocratie ». Mais par ailleurs, les social-démocrates, opposés à juste titre à cette évolution, ont une approche trop abstraite des questions économiques et attaquent « tous ceux qui ne répètent pas simplement les phrases stéréotypées sur le fait que “les petites entreprises sont en déclin” et que “le plus tôt sera le mieux”, puisque cela laissera la place à la centralisation capitaliste qui, selon la croyance social-démocrate, “réalisera sa propre perte” ».

*Champs, usines et ateliers* a été publié en 1898, avec une réédition en 1912. Cette année-là, Édouard Bernstein écrit au congrès de Stuttgart une lettre dans laquelle il aborde la question de l'imminence de « l'écroulement de la société bourgeoise » ; il récuse l'idée selon laquelle la social-démocratie doit « régler sa tactique sur cette grande catastrophe ». « Les partisans de cette théorie du cataclysme invoquent, à l'appui de leur façon

---

<sup>768</sup> Selon Proudhon, la concentration du capital est une conséquence de l'évolution du capitalisme concurrentiel. Si le capital est né de la libre concurrence, celle-ci conduit à la concentration des capitaux et aux monopoles. « Le monopole est le terme fatal de la concurrence ». Ce processus est identifié comme la conséquence de la baisse du taux de profit. Proudhon inventera le concept de « féodalité industrielle » pour désigner le capital monopolistique.

<sup>769</sup> *Champs, usines et ateliers*. Ayant en ma possession une édition anglaise, j'ai traduit les passages cités.

de voir, le *Manifeste communiste*. A tort, sous tous les rapports. » Bernstein, qui est un peu isolé dans le parti, confirme donc les propos de Kropotkine sur les militants qui répètent les phrases stéréotypées du dogme en vigueur. « L'aggravation de la situation économique, dit encore le social-démocrate allemand, ne s'est pas effectuée comme l'avait prédit le *Manifeste*. Il est non seulement inutile, mais très sot même de dissimuler ce fait. Le nombre de possédants n'a pas diminué mais grandi. L'énorme accroissement de la richesse sociale n'est pas accompagné par la diminution du nombre des magnats du capital, mais au contraire par l'augmentation du nombre de capitalistes de tout degré. Les couches moyennes modifient leur caractère, mais elles ne disparaissent pas de l'échelle sociale. »

Il est peu probable que Kropotkine ait eu connaissance de cette lettre mais la concordance entre celle-ci et les propos qu'il tient sur le même sujet dans son livre méritait d'être soulignée.

La littérature socialiste de la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle est remplie d'analyses sur la paupérisation des classes moyennes produite par l'expansion du capitalisme manufacturier et industriel<sup>770</sup>. Le *Manifeste communiste* affirme que « l'ouvrier moderne au contraire, loin de s'élever avec le progrès de l'industrie, descend toujours plus bas, au-dessous même des conditions de vie de sa propre classe. Le travailleur devient un pauvre, et le paupérisme s'accroît plus rapidement encore que la population et la richesse. » Dans les *Luttes de classes en France*, on apprend que « la plus infime amélioration de sa situation reste une utopie au sein de la République bourgeoise ».

On sait maintenant que c'est faux : si l'expansion de l'industrie provoque la ruine de certaines couches de la petite bourgeoisie, elle suscite l'apparition d'autres couches occupées à des tâches qui entrent dans la division du travail nécessaire à la grande industrie : autour des grandes entreprises se trouve une grande quantité de petites entreprises qui se consacrent à de la sous-traitance. Contrairement à la croyance tenace chez

les socialistes du 19<sup>e</sup> siècle – y compris Bakounine – l'expansion industrielle a au contraire accru l'importance de la petite-bourgeoisie. Ce constat a des implications directes au niveau stratégique pour le mouvement ouvrier. En effet, la petite bourgeoisie en voie de paupérisation était considérée comme une alliée potentielle du prolétariat.

En outre, la perspective de sa disparition accréditait chez les penseurs de la social-démocratie l'idée que, à terme, une minorité de capitalistes – concentration du capital aidant – aurait face à elle une écrasante majorité de prolétaires et qu'il suffirait à ceux-ci de bien voter et de prendre le pouvoir. Les choses ne se passèrent pas ainsi. D'une part, il était peu crédible que la

---

770 « La classe moyenne tombe en prolétarisation et disparaît », dit Proudhon (Correspondance, 12 juillet 1855).

petite-bourgeoisie prolétarisée identifiait ses intérêts avec ceux du prolétariat. On a toujours tendance à identifier ses intérêts avec ceux qui se trouvent « au-dessus ». Mais surtout, la petite-bourgeoisie a connu au contraire une expansion importante. Toute la stratégie de la social-démocratie s'effondrait, ce que Kropotkine a manifestement perçu. La critique ne touche cependant pas toute la social-démocratie.

Kropotkine se réfère à un chapitre du *Capital* dans lequel Marx désigne la concentration du capital comme une « fatalité d'une loi naturelle ». Cette idée, dit-il, était « récurrente dans les écrits de tous les socialistes français, particulièrement Considérant, et leurs disciples allemands, et elle était utilisée par eux comme argument en faveur de l'inévitabilité d'une révolution sociale <sup>771</sup>. Mais Marx était un penseur trop avisé et il n'aurait pas manqué de voir les développements ultérieurs de la vie industrielle, qui n'étaient pas prévisibles en 1848 ; s'il avait vécu maintenant, il n'aurait pas manqué d'observer la croissance formidable de nombreux petits capitalistes et des fortunes qui sont réalisées au sein des classes moyennes... »

Kropotkine, on le voit, fait le constat de cette évolution sociologique qui marque la petite bourgeoisie dans le capitalisme qui lui est contemporain, évolution que la social-démocratie allemande ne semble manifestement pas percevoir. Et, fait notable, il rend crédit à Marx qui, *s'il avait vécu*, n'aurait pas manqué, lui, de la percevoir également.

« Très certainement, il aurait également remarqué l'extrême lenteur avec laquelle la destruction des petites industries s'accomplit – une lenteur qui ne pouvait pas être prédite il y a cinquante ou quarante ans, parce que personne ne pouvait prévoir alors les possibilités qui ont été offertes au transport, la croissance des variétés de la demande, ni les faibles moyens peu coûteux maintenant nécessaires pour fournir de la force motrice en petites quantités. Étant un penseur, il aurait étudié ces faits et aurait très certainement modéré le caractère absolu de sa formulation initiale... »

Kropotkine conclut en souhaitant que les disciples de Marx s'appuient moins sur des « formules abstraites » et qu'ils « tentent d'imiter leur maître dans ses analyses des phénomènes économiques concrets » <sup>772</sup>...

Voilà un étonnant hommage rendu par Kropotkine à Karl Marx.

Les passages où Kropotkine aborde les questions économiques ne sont certes pas ceux qui l'ont rendu célèbre, mais les réflexions qu'il nous livre

---

<sup>771</sup> Kropotkine semble ici ignorer qu'il dit précisément la même chose... Voir son texte : « Fatalité de la Révolution ».

<sup>772</sup> Cf. Édouard Bernstein : « Une erreur ne devient pas sacrée par le fait qu'à un moment donné Marx et Engels l'ont partagée... » *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, 1899.

sont intéressantes par leur modernité. Comme pour les autres domaines des sciences humaines, il ne voit pas de raison de ne pas leur appliquer la méthode inductive-déductive. C'est par l'argument scientifique qu'il entend réfuter que « l'inégalité des fortunes est une loi de la nature, ou que le capitalisme est la forme la plus adéquate de vie sociale fondée pour promouvoir le progrès ». Par cette méthode scientifique appliquée aux faits économiques<sup>773</sup>, il est possible de prouver que les « prétendues "lois" de la sociologie des classes moyennes, incluant l'économie politique, ne sont pas des lois du tout mais de simples suppositions, des hypothèses qui n'ont jamais été vérifiées ».

Kropotkine souligne un fait qui vaut aussi pour le domaine scientifique proprement dit : toute recherche ne produit de résultat que lorsqu'elle a un objectif défini, lorsqu'elle est entreprise dans le but d'obtenir la réponse à une question clairement formulée. Pour ce qui concerne l'anarchisme, la question est donc :

« “Quelles formes de vie sociale assurent à une société donnée, puis à l'humanité en général, la plus grande somme de bonheur, et par conséquent aussi de vitalité ?” “Quelles formes de vie sociale permettent à cette somme de bonheur de grandir et de se développer, quantitativement aussi bien que qualitativement, c'est-à-dire de devenir plus achevée et plus variée ?” (d'où, notons-le en passant, dérive une définition du *progrès*) Le désir de promouvoir l'évolution dans cette direction détermine l'activité scientifique aussi bien que sociale et artistique de l'Anarchiste. » (*La Science moderne et l'anarchie.*)

On se trouve devant une situation paradoxale. Kropotkine déclare procéder à une démarche scientifique et aboutit à une question qui fleure fortement l'utopisme. On pourrait lui objecter qu'élaborer un protocole de recherche implique de définir précisément les concepts employés, et que celui de « bonheur » est excessivement vague et subjectif. Le paradoxe peut être dépassé si on songe que Kropotkine s'attache surtout à définir une économie politique des besoins, la satisfaction de ceux-ci étant, en somme, une forme atténuée de bonheur. (C'est là, nous le reconnaissons volontiers, une pirouette dialectique.)

Là se trouve la différence essentielle entre la démarche de Bakounine – et dans une large mesure de Proudhon – et celle de Kropotkine.

Bakounine observe le mouvement ouvrier de son temps, analyse les formes d'organisation qu'il met en place naturellement, et déduit de cette observation les formes que pourront prendre la société émancipée de l'exploitation capitaliste. Il part de l'hypothèse que dans la société

---

<sup>773</sup> Rappelons que Proudhon fut le premier qui appliqua à l'analyse des phénomènes économiques la méthode inductive-déductive, ce qui semble avoir échappé à Kropotkine...

d'exploitation, la classe ouvrière ne *possède* rien et ne peut donc, comme l'a fait la bourgeoisie dans le système féodal, développer les fondements matériels de la société qu'elle porte en projet. La seule chose que possède la classe ouvrière, c'est son organisation, l'organisation de classe qu'elle construit au sein du système capitaliste. C'est donc celle-ci qui constitue l'embryon de la société future. Analyser cette forme d'organisation, c'est donc se donner les moyens de déduire les formes de la société émancipée. En 1870, cette organisation, c'était l'AIT. Marx et Engels avaient parfaitement compris cette démarche de Bakounine mais, évidemment, ne l'acceptaient pas.

Kropotkine procède toute autrement. Au lieu d'observer la réalité pour en tirer des déductions, il pose une question : quelle forme de société peut assurer le maximum de bonheur à l'humanité.

L'économie politique est, chez Kropotkine, définie comme une discipline propre à la fois aux « classes moyennes » et à la social-démocratie. L'une et l'autre catégorie ignorant tout de la méthode scientifique, « elles échouent à donner la moindre définition précise de ce qu'est une "loi de la nature", bien qu'elles se délectent à utiliser ce terme ». Les classes moyennes et la social-démocratie ignorent que toute loi de la nature a un caractère conditionnel. Elle est toujours exprimée ainsi : « Si certaines conditions se rencontrent dans la nature, certaines choses surviennent ». Par conséquent, toutes les prétendues lois de l'économie politique ne sont rien que des affirmations du genre : « Considérant qu'il y a toujours dans un pays un nombre considérable de personnes qui ne peuvent subsister un mois, ou même une quinzaine, sans accepter les conditions de travail que leur impose l'État ou qui leur sont proposées par ceux que l'État reconnaît comme les propriétaires de la terre, des usines, des chemins de fer, etc. les résultats seront ceci ou cela. »

Jusqu'à présent, dit Kropotkine, l'« économie politique des classes moyennes » n'a été qu'une énumération de ce qui arrive sous les conditions mentionnées, sans jamais établir les conditions elles-mêmes. « Et alors, ayant décrit les *faits* qui surviennent dans notre société sous ces conditions, ils nous présentent ces faits comme étant des *lois économiques rigides, inévitables.* »

Nous sommes aujourd'hui en ce début du 21<sup>e</sup> siècle dans une situation absolument identique : les méfaits du libéralisme économique effréné sont présentés aux populations qui les subissent comme inévitables, des lois de la nature. Le commentaire que fait Kropotkine sur les socialistes de son temps sont eux aussi d'une modernité étonnante : l'économie politique socialiste, dit-il, tout en critiquant certains aspects de l'économie politique bourgeoise, « n'a pas encore été assez originale pour trouver son propre chemin. Elle suit toujours les mêmes ornières et dans la plupart des cas répète les mêmes erreurs ». (*La Science moderne et l'anarchie.*)

## L'Entraide

Lorsque Pierre Kropotkine s'installe à Londres en 1886, sa renommée de savant lui permet de s'insérer facilement au sein de la communauté scientifique britannique. Il y côtoie les cercles libéraux de la bourgeoisie qui ne sont pas tous indifférents aux conséquences épouvantables de l'industrialisation forcenée sur le sort de la population ouvrière, avec le travail des enfants, l'alcoolisme, la prostitution, la délinquance.

La fraction la plus réactionnaire de la bourgeoisie est séduite par le darwinisme social, qui apporte une caution scientifique à ses idées : on applique à la société la loi de la sélection des espèces de Darwin, selon laquelle les plus forts survivent, les plus talentueux accédant ainsi aux plus hautes fonctions. Les principes du darwinisme social ont particulièrement bien « pris » dans cette société protestante où la réussite sociale est interprétée comme un signe de prédestination divine<sup>774</sup>. Kropotkine est frappé par l'engouement envers ces idées qui correspondent parfaitement à d'idéologie dominante, mais qui sont une déviation des thèses de Darwin lui-même. En partant de la même démarche dont n'est pas absent un certain scientisme candide, il développe alors sa théorie de l'entraide. En fait, il ne remet pas en cause le darwinisme, il le complète.

Il publie *L'Entraide*, qui est, avec la *Grande Révolution*, son ouvrage le plus original et le plus innovant. On peut dire que c'est le centre de gravité de sa pensée politique. L'hypothèse de départ du livre est que la lutte entre les espèces comme facteur d'évolution ne saurait tout expliquer. Au darwinisme social, il oppose l'idée que la coopération à l'intérieur des espèces est également un facteur d'évolution déterminant. L'antagonisme – entre espèces ou entre classes – n'est pas le seul moteur de l'évolution. L'histoire, dit Kropotkine, « telle qu'elle a été écrite jusqu'à présent, n'est, pour ainsi dire, qu'une description des voies et moyens par lesquels la théocratie, le pouvoir militaire, l'autocratie et plus tard la ploutocratie ont été amenés, établis et maintenus. Les luttes entre ces différentes forces forment l'essence même de l'histoire. En revanche, la notion d'entraide a été laissée de côté. Il est nécessaire de montrer tout d'abord le rôle immense que ce facteur joue dans l'évolution du monde animal et dans celle des sociétés humaines<sup>775</sup>. »

L'entraide est un fait de la nature qu'on peut observer. Elle est répandue dans nombre d'espèces animales, et celles qui la pratiquent y trouvent de réels avantages. Elle est une arme dans la lutte pour la survie, dans la lutte que les espèces mènent contre le climat, contre les prédateurs, contre leur environnement.

Les deux chapitres que Kropotkine consacre aux espèces animales servent d'introduction à l'exposition de son hypothèse chez les humains.

---

774 Cf. Max Weber, *L'Éthique protestante et le capitalisme*.

775 Kropotkine, *L'Entraide*, Stock, pp. 208-209.

C'est explicitement à une critique de Hobbes que se livre l'auteur et à une critique, non pas de Darwin, mais des dérivés que ses idées ont connues :

« Il est vrai que la science a fait des progrès depuis Hobbes et que nous avons des bases plus sûres pour raisonner sur ce sujet que les spéculations de Hobbes ou de Rousseau. Mais la philosophie de Hobbes a cependant encore beaucoup d'admirateurs ; et nous avons eu dernièrement toute une école d'écrivains qui, appliquant la terminologie de Darwin bien plus que ses idées fondamentales, en ont tiré des arguments en faveur des opinions de Hobbes sur l'homme primitif et ont même réussi à leur donner une apparence scientifique. » (p. 84.)

Kropotkine désigne là Huxley.

*L'Entraide* est un véritable travail d'anthropologie qui remet en cause nombre d'idées reçues de l'époque : il nie que les premiers hommes vivaient en familles et affirme qu'ils vivaient en troupes ; il montre que les hommes du néolithique avaient su constituer de véritables ateliers d'outils de silex ; il s'émerveille de l'extrême complexité de l'organisation des liens du mariage chez les « primitifs » ; il s'étonne de la pratique du potlatch chez les esquimaux, qui consiste à empêcher l'accumulation de richesses : « quand un homme est devenu riche, il convoque tous les gens de son clan à une grande fête, et après que tous ont bien mangé, il leur distribue toute sa fortune ».

C'est l'« embryologie des institutions humaines » qui intéresse Kropotkine, développée par les travaux de Bachofen, Mac Lennan, Morgan, Edward Tylor, Maine, Post, Kovalevsky, Lubbock « et plusieurs autres », chez lesquels il a puisé. *L'Entraide* peut être considéré comme l'équivalent anarchiste du livre d'Engels, *les Origines de la famille, de la propriété et de l'État*.

L'expérience personnelle de Kropotkine explique en partie sa théorie. Il a passé des années en Sibérie en mission scientifique et il a pu constater que la survie se livre sur le terrain de la lutte contre la nature hostile : le froid, les tempêtes, la sécheresse, les prédateurs. Face à la nature, les humains n'avaient d'autre choix que de coopérer pour assurer leur survie. Il y a bien une sélection naturelle qui élimine les éléments les moins aptes, mais cette sélection élimine aussi les éléments les moins capables de sociabilité :

« Si nous en appelons à un témoignage indirect et demandons à la nature : “Quels sont les mieux adaptés : ceux qui sont continuellement en guerre les uns avec les autres, ou ceux qui se soutiennent les uns les autres ?” nous voyons que les mieux adaptés sont incontestablement les animaux qui ont acquis des habitudes d'entr'aide. » (p. 6.)

C'est ainsi que Kropotkine se servira de la science pour promouvoir ses idées anarchistes. Par la plume, à l'aide de la science, il dénoncera les méfaits du capitalisme et proposera aux masses des éléments de réflexion sur la société libérée de l'exploitation de l'homme par l'homme.

Kropotkine n'est, il faut le dire, pas absolument l'« inventeur » de la thèse sur laquelle est fondé *l'Entraide* ; à lui revient simplement le mérite d'avoir approfondi le sujet. Dans *la Descendance de l'homme*, Darwin considère que la « sympathie » est, chez l'homme, « une partie de l'instinct social » et qu'elle est produite par la sélection naturelle. Le darwinisme social est donc clairement un abus d'interprétation de la pensée de Darwin.

Robert Tocquet, dans *Meilleurs que les hommes – l'entraide dans le monde animal et végétal*<sup>776</sup> rapporte quelques observations de Darwin allant dans ce sens : il signale l'exemple de vieilles corneilles aveugles nourries par leurs congénères. Jean-Baptiste Lamarck, le précurseur de Darwin, signale le cas de moineaux aidant une couvée voisine à reconstruire son nid détruit par des garnements.

Dans *la Descendance de l'homme*, Darwin considère que la « sympathie » est, chez l'homme, « une partie de l'instinct social » et qu'elle est produite par la sélection naturelle.

Les hypothèses de Kropotkine ont fait depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle l'objet de nombreuses recherches dans les domaines de la biologie, de l'anthropologie, de la psychologie. L'entraide comme facteur d'évolution – qu'on désigne sous des termes variés, selon les écoles : altruisme, coopération – n'est plus guère contestée aujourd'hui. Darwin lui-même, on l'a vu, dont les idées ont été déformées par les néodarwiniens, reconnaissait ce facteur. Voici ce qu'écrivait Jean-Pierre Changeux :

« À mesure que l'homme avance en civilisation et que les petites tribus se réunissent en communautés plus nombreuses, la simple raison indique à chaque individu qu'il doit *étendre* ses instincts sociaux et sa sympathie à tous les membres de la même nation... à tous les hommes de toutes les nations et de toutes les races... “aux infirmes, aux idiots et aux autres membres inutiles de la société”. [...] cette thèse de “l'élargissement de la sympathie” innocente Darwin des propos racistes et des partis-pris inégalitaires qu'ont adoptés, après lui, certains de ses contemporains...<sup>777</sup> »

Concernant *l'Entraide*, J.-P Changeux affirme que « les développements plus récents des sciences cognitives n'altèrent en rien les positions de

---

776 Éditions J'ai Lu

777 Cf. Jean-Pierre Changeux et Alain Connes, *Matière à pensée*, Éd. Odile Jacob. Jean-Pierre Changeux est un neurobiologiste de réputation mondiale et professeur au Collège de France ; directeur d'un laboratoire à l'Institut Pasteur, auteur de *L'homme neuronal*, Éd. Fayard.

Darwin ou de Kropotkine. [...] la sympathie, ainsi que les conduites d'aide et de coopération apparaissent dans le "comportement pro-social" de l'enfant à des moments définis du développement. Une logique du "bien et du mal" peut donc être envisagée, qui retienne comme bon ce qui "élargit la sympathie", facilite l'entraide, et comme mauvais ce qui la restreint, la rend difficile. Il ne s'agit pas de viser à une quelconque universalité, utilité ou réciprocité. Mais, face à des choix limités et restreints, qui conduisent à une incessante révision des normes [...], il devient légitime d'adopter, de sélectionner par la raison, le jugement qui favorise, au moins localement, l'entraide au détriment des luttes individuelles ou collectives, et qui fasse s'exprimer la disposition naturelle de la sympathie, elle-même facteur positif de l'évolution des sociétés humaines. La sympathie, qui fut sans doute un facteur important dans la formation des premiers groupes sociaux d'*Homo sapiens* sert désormais, par son "élargissement", à fonder une "morale de l'Espèce" qui brise les cloisonnements en groupes culturels distincts. Alors se réalise la conciliation souhaitée entre le social et le rationnel. »

Est-il nécessaire de souligner que le message de Kropotkine, avec la montée du néo-libéralisme glorifiant le succès des plus forts, la compétition, le culte des gagnants, est plus que jamais d'actualité ?

## La Grande Révolution

Il est un autre domaine d'investigation dans lequel Kropotkine s'est particulièrement distingué, apportant une solide pierre à l'édifice de la réflexion anarchiste : l'histoire de la révolution française. Son livre, *La Grande Révolution*, est un vrai travail d'historien ; l'auteur en effet, s'est attaché à travailler sur les archives : « Il n'y a qu'un seul moyen, celui de s'adresser aux archives où, malgré l'extermination des papiers féodaux, ordonnée par la Convention, on finira certainement par trouver des faits importants » (« L'Esprit de révolte », in : *Paroles d'un Révolté*, Flammarion, p. 209.) Kropotkine affirme donc vouloir chercher « les faits et non les conclusions formulées d'avance » (*Paroles d'un révolté.*) « L'histoire parlementaire de la Révolution, dit Kropotkine, ses guerres, sa politique et sa diplomatie ont été étudiées et racontées dans tous les détails. Mais l'histoire populaire de la Révolution reste à faire. Le rôle du peuple des campagnes et des villes dans ce mouvement n'a jamais été raconté ni étudié dans son entier <sup>778</sup> .. »

Souvent utilisé, plagié, le livre est rarement cité... sauf dans les bibliographies anglo-saxonnes. Travail théorique, c'est aussi un livre motivé par des raisons pratiques : la référence à la Révolution française reste très présente dans le mouvement ouvrier français : 1789 est un modèle sur

---

778 Pierre Kropotkine, *La Grande Révolution*, Stock, 1909, p. 5.

lequel s'inspirent les révolutionnaires<sup>779</sup>. Chez Proudhon, les références à 89 sont permanentes<sup>780</sup>.

L'intention de Kropotkine n'est pourtant pas de faire de la Grande révolution un modèle mais d'approfondir la connaissance sur cet événement. Il est sans doute le premier à avoir souligné le rôle déterminant de la paysannerie. En France, au contraire de l'Angleterre, « le soulèvement des paysans pour l'abolition des droits féodaux et la reprise des terres communales, enlevées aux communes villageoises depuis le XVII<sup>e</sup> siècle par les seigneurs laïques et ecclésiastiques, c'est l'essence même, c'est le fond de la Grande Révolution. Là-dessus vient se greffer la lutte de la bourgeoisie pour ses droits politiques. Sans cela, la révolution n'eût jamais eu la profondeur qu'elle atteignit en France. »

Le 1<sup>er</sup> août 1791, l'Assemblée nationale autorisa la vente des terres communales, ce qui accrut la lutte des classes dans les campagnes car ce furent la plupart du temps les notables qui les achetèrent, souvent venus de la ville. Des études postérieures au travail de Kropotkine confirmèrent cette thèse, qui désigne le fondement de la contre-révolution chouanne.

« Les jacobins (...) donnaient le coup de grâce à la possession communale du sol, ils faisaient des lois draconiennes contre les Vendéens par milliers plutôt que de se donner la peine de comprendre leurs institutions populaires<sup>781</sup>. »

La révolte vendéenne apparaît ainsi moins comme un vaste mouvement contre-révolutionnaire, comme elle est habituellement présentée, que comme le mouvement populaire d'une paysannerie soucieuse de conserver ses institutions communales. Les paysans se battaient pour conserver leurs usages de solidarité<sup>782</sup>.

Le rôle de la paysannerie dans le processus révolutionnaire a longtemps été occulté, notamment (mais pas seulement) par les historiens influencés par le marxisme, se fondant sur l'idée que les paysans étaient une classe réactionnaire. Albert Soboul attribue à l'historien marxiste Georges Lefebvre la paternité de la découverte du rôle de la paysannerie dans la

---

779 Cf. mes contributions dans l'ouvrage collectif : *Les anarchistes et la révolution française* : « La Révolution française dans la formation de la théorie révolutionnaire chez Bakounine » ; « La révolution française comme archétype : 1848 ou le 1789 manqué de la bourgeoisie allemande » ; « 1789. Révolution et contre-révolution en Angleterre. Godwin et Burke ». Éditions du Monde Libertaire.

780 Cf. Daniel Guérin, *Proudhon oui & non*, Gallimard.

781 Kropotkine, « L'action anarchiste dans la Révolution », *Les Temps nouveaux*, Paris 1914, p. 7.

782 Kropotkine ajoute : « Et les jacobins modernes, en rencontrant la commune et la fédération des tribus parmi les Kabyles, préférèrent massacrer ces institutions par leurs tribunaux, que de déroger à leurs conceptions de propriété et d'hierarchie romaines. Les bourgeois anglais en ont fait de même dans les Indes. »

Grande Révolution : « On connaît le thème essentiel de l'œuvre de G. Lefebvre en matière d'histoire agraire : l'existence, dans le cadre de la Révolution française, d'une révolution paysanne autonome par ses origines et ses procédés, par ses crises et ses résultats <sup>783</sup>. » Le monde universitaire semble répugner à reconnaître l'importance des recherches d'un penseur anarchiste. Les historiens anglo-saxons ont moins de scrupules.

L'étude de la révolution urbaine a attiré l'attention de Kropotkine sur un point qui sera déterminant dans sa pensée, le rôle de la commune, de la « révolution communaliste ». Une révolution, dit-il, ne se limite pas à des soulèvements populaires : « il faut qu'il reste après ces soulèvements quelque chose de nouveau dans les institutions, qui permette aux nouvelles formes de la vie de s'élaborer et de s'affermir <sup>784</sup>. » Ce quelque chose de nouveau que Kropotkine désigne comme la nouvelle forme de l'organisation sociale, c'est la Commune :

« Le peuple français semble avoir compris cette nécessité à merveille, et le quelque chose de nouveau qu'il introduisit dans la vie de la France dès ses premiers soulèvements, ce fut la Commune populaire <sup>785</sup>. »

La Commune fut « l'âme de la Grande Révolution » : « Sans ces foyers répandus sur tout le territoire, jamais la Révolution n'aurait eu la force de renverser l'ancien régime, de repousser l'invasion allemande, de régénérer la France. » (p. 235.) A Paris des assemblées locales décidèrent la création de la commune, sans attendre la caution de la Convention. Ainsi la gestion d'une partie de la ville échut-elle aux districts et aux sections. « ... les districts devaient disparaître. Mais ils restèrent et s'organisèrent eux-mêmes, de leur propre initiative, comme organes permanents de l'administration municipale, en s'appropriant diverses fonctions et attributions qui appartenaient auparavant à la police, ou à la justice, ou bien encore à différents ministères de l'ancien régime. » (p. 236.) C'est, rappelle encore Kropotkine, la Commune de Paris qui renversa le roi.

On comprend dès lors l'intérêt particulier que portait Lénine au livre de Kropotkine car la constitution des communes ressemble étrangement à celle des soviets. Ce sont les mêmes raisons qui, sans doute, expliquent l'ostracisme dans lequel a été tenu Kropotkine par les universitaires français : en effet, il souligne, involontairement, une autre analogie avec les débuts de la révolution russe ; les communes, comme les soviets, se bureaucratisèrent rapidement, furent noyautées par les jacobins, ces bolcheviks de l'époque, et se virent retirer par l'État tout leur pouvoir : étonnante similitude avec la révolution russe – que Lénine, lecteur de *la Grande Révolution*, sa garda bien sûr de souligner. Enfin, les Sans-Culottes

---

783 A. Soboul, *Comprendre la Révolution*, Maspéro, p. 310.

784 Kropotkine, *La Grande révolution*, Stock, 1909, p. 234

785 *Ibid.*

privés de la Commune et des Clubs, tentèrent de se fédérer dans des sociétés sectionnaires qui furent dissoutes au printemps de l'An II – en Russie les révolutionnaires se réfugièrent dans les comités d'usine qui furent eux aussi dissous par l'État.

La Révolution française alimenta incontestablement la réflexion de Kropotkine sur la question de la révolution sociale. Il ne put s'empêcher de chercher des filiations entre certains acteurs de 89, entre certains penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle et les idées et le mouvement communiste et anarchiste de son temps :

« Mably, qui, bien plus que Rousseau, inspira les hommes de la Révolution, ne demandait-il pas, en effet, dès 1768 (*Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés*) l'égalité pour tous dans le droit au sol et la possession communiste du sol ? Et le droit à la nation à toutes les propriétés foncières, ainsi qu'à toutes les richesses naturelles – forêts, rivières, chutes d'eau, etc. – n'était-il pas l'idée dominante des écrivains précurseurs de la Révolution, ainsi que de l'aile gauche des révolutionnaires populaires pendant la tourmente elle-même ?

« Malheureusement, ces aspirations communistes ne prenaient pas une forme nette, concrète, chez les penseurs qui voulaient le bonheur du peuple. Tandis que chez la bourgeoisie instruite, les idées d'affranchissement se traduisaient par tout un programme d'organisation politique et économique, on ne présentait au peuple que sous la forme de vagues aspirations les idées d'affranchissement et de réorganisation économiques. Souvent ce n'étaient que de simples négations. Ceux qui parlaient au peuple ne cherchaient pas à définir la forme concrète sous laquelle ces desiderata ou ces négations pourraient se manifester. On croirait même qu'ils évitaient de préciser. Sciemment ou non, ils semblaient se dire : « A quoi bon parler au peuple de la manière dont il s'organisera plus tard ! Cela refroidirait son énergie révolutionnaire. Qu'il ait seulement la force de l'attaque, pour marcher à l'assaut des vieilles institutions. – Plus tard, on verra comment s'arranger.

« Combien de socialistes et d'anarchistes procèdent encore de la même façon ! Impatients d'accélérer le jour de la révolte, ils traitent de théories endormantes toute tentative de jeter quelque jour sur ce que la Révolution devra chercher à introduire<sup>786</sup>. »

La révolution française fut pour Proudhon et Bakounine à la fois un modèle et une source d'inspiration.

---

786 Kropotkine, *La Grande révolution*, Stock, 1909, p. 16 sq.

## La Conquête du pain

L'idée principale de la *Conquête du pain* est que le problème fondamental de toute révolution victorieuse est celle du pain, au sens figuré, c'est-à-dire l'approvisionnement en nourriture des centres urbains. Kropotkine rappelle qu'en 1793 « la campagne affama les grandes villes et tua la révolution ». Il faut donc, dit encore Kropotkine, éviter « la guerre des villages contre les villes ». Il reste dans la tradition des penseurs anarchistes qui ont médité la Révolution française et qui ont compris le rôle incontournable de la paysannerie : Proudhon disait de la révolution française qu'elle « n'avait été qu'une émeute pour la loi agraire »<sup>787</sup>.

Pour rallier les paysans à la révolution, il faut que s'établissent des relations d'échanges équilibrées entre la ville et la campagne ; il faut que « la ville s'applique sur-le-champ à produire ces choses qui manquent au paysan au lieu de façonner des colifichets pour l'ornement de la bourgeoisie ».

L'échec d'une politique d'alliances avec la paysannerie pourrait produire l'équivalent de « trois ou quatre Vendées », dit encore Kropotkine. Ses réflexions sur la révolution sociale, à partir de l'expérience de la Révolution française, l'amènèrent à souligner un point extrêmement important : la question du ravitaillement en nourriture des villes par les campagnes et de l'approvisionnement des campagnes en produits manufacturés.

Les réflexions de Kropotkine sur la révolution sociale, à partir de l'expérience de la Révolution française, l'amènèrent à souligner un point extrêmement important : la question du ravitaillement en nourriture des villes par les campagnes et de l'approvisionnement des campagnes en produits manufacturés. On peut dire que c'est dans une très large mesure l'incapacité des bolcheviks à résoudre cette question (pour ne pas dire leur incapacité à poser même le problème dans des termes corrects) qui conduisit à l'échec de la révolution russe. Une révolution sociale qui ne peut pas nourrir la population est immédiatement vouée à l'échec<sup>788</sup>. Le rapport entre prolétariat et paysannerie ne saurait être d'ordre simplement tactique, mais d'ordre stratégique. Mieux, paysannerie et prolétariat sont deux classes intimement liées au sort de la révolution, elles y ont intérêt *au même titre*.

En Russie et en Ukraine, le problème était moins de « construire le socialisme » que de survivre dans un contexte qui était tombé à un niveau précapitaliste, sans monnaie, sans matériel, avec des moyens de transport limités. Si tant est que le prolétariat – 3 % de la population – pouvait impulser un mouvement émancipateur dans la société tout entière, *encore fallait-il qu'il se nourrisse*. Au niveau où était tombé l'infrastructure productive du pays, les relations intimes qu'une bonne partie du prolétariat

---

<sup>787</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques*, II, 198.

<sup>788</sup> Gaston Leval avait coutume de dire : « La révolution sociale, c'est livrer 40 000 litres de lait à Madrid tous les matins. »

conservait avec la paysannerie pouvait être un avantage, alors que la politique des bolcheviks en a fait un inconvénient.

Après juin 1918 les livraisons cessent. Les livraisons ont diminué au fur et à mesure que le gouvernement bolchevik avait accru son contrôle sur le ministère du ravitaillement, mais les dirigeants bolcheviks ne reconnurent pas que la famine était la conséquence de leur politique. Chaque échec pour obtenir du blé est suivi par des mesures plus répressives, qui aboutissent à un échec plus cuisant.

« Parmi les mesures prises pour assurer le ravitaillement, ni la collecte du blé à la taxe, ni les échanges ne donnèrent de résultat. La première à cause de la dévaluation presque totale du rouble, la seconde en raison de la faible quantité d'articles industriels qui fut répartie dans les campagnes et ne couvrit même pas 20 % des produits agricoles que l'imposition forcée permit de récupérer<sup>789</sup>. »

Avant Kropotkine, Bakounine avait également mis l'accent sur la nécessité d'une alliance du prolétariat avec la paysannerie. Pendant la guerre de 1870, Bakounine avait espéré que les hostilités déclenchaient un processus révolutionnaire qui s'étendrait des villes aux campagnes. Il préconisait alors une action dirigée à la fois contre le gouvernement et les Prussiens, la transformation de la guerre patriotique en guerre révolutionnaire. Le ralliement de la paysannerie à la révolution constitue un point fondamental de la stratégie qu'il préconise alors. A ceux qui objectent que les paysans sont des partisans forcenés de la propriété individuelle, il répond qu'il faut « établir une ligne de conduite révolutionnaire qui tourne la difficulté et qui non seulement empêcherait l'individualisme des paysans de les pousser dans le camp de la réaction, mais qui au contraire s'en servirait pour faire triompher la révolution »<sup>790</sup>.

Les bolcheviks seront confrontés au même problème quarante ans plus tard : Bakounine ajoute d'ailleurs quelques mots qui prendront tout leur sens lors de la révolution russe :

« En dehors de ce moyen que je propose, il n'y en a qu'un seul : le terrorisme des villes contre les campagnes (...). Ceux qui se serviront d'un moyen semblable tueront la révolution<sup>791</sup>. »

Lorsqu'il aborde la question cruciale de la collectivisation des terres (cf. les *Lettres à un Français*, 6 septembre 1870), Bakounine affirme qu'imposer celle-ci serait une erreur, car elle amènerait le soulèvement des campagnes. Pour les réduire il faudrait alors une immense force armée, avec une discipline militaire, avec des généraux, et toute la machine serait à

---

789 Ida Mett, *Le paysan russe dans la révolution*, Spartacus, p. 29.

790 Bakounine, « Lettres à un Français sur la crise actuelle », 6 septembre 1870, Œuvres, Champ libre, VII, 118.

791 *Ibid.*

reconstruire, avec le machiniste, le dictateur. On pense évidemment encore une fois au problème des rapports entre ouvriers et paysans pendant la révolution russe, les réquisitions qui ont exacerbé les antagonismes entre la ville et la campagne et qui ont abouti à la collectivisation forcée.

Si Bakounine aborde la question d'un point de vue de principe, il s'interroge sur aussi les possibilités pratiques qu'aurait la classe ouvrière d'imposer la collectivisation. Il pense que les ouvriers n'auront jamais la puissance d'imposer le collectivisme dans les campagnes. C'est là, dit-il, « une aberration fondamentale du communisme autoritaire qui, parce qu'il a besoin de la violence régulièrement organisée de l'État, et qui, parce qu'il a besoin de l'État, aboutit nécessairement à la reconstitution du principe de l'autorité et d'une classe privilégiée de fonctionnaires de l'État »<sup>792</sup>.

Selon Bakounine, le collectivisme dans les campagnes ne pourra se produire que par la force des choses, lorsque les « conditions de l'individualisme privilégié, les institutions politiques et juridiques de l'État auront disparu d'elles-mêmes ». La prétention du monde ouvrier à imposer une politique à la paysannerie est un « legs politique du révolutionnarisme bourgeois ». Elle aboutit inévitablement à la reconstitution d'un système de domination, fondé cette fois sur la bureaucratie – les « fonctionnaires de l'État » – chargés de l'exécution pratique de ce programme, dépossédant de ce fait la classe ouvrière de tout pouvoir. Ainsi, l'incapacité de la classe ouvrière à réaliser une alliance politique viable avec la paysannerie risque de conduire à l'échec de la révolution et à la constitution d'un régime bureaucratique. Étonnante prescience !

Bakounine écrit pendant la guerre franco-prussienne et sa préoccupation est politique et stratégique. Les réflexions de Kropotkine se font dans une autre contexte, plus serein dirons-nous, aussi ne pose-t-il pas les problèmes sous le même angle d'approche. Néanmoins, il a incontestablement souligné un point capital, celui des relations entre les centres urbains et les campagnes et de la nécessité d'établir des échanges équitables comme condition de succès d'une révolution sociale.

En Espagne la propagande libertaire, depuis la création de la section espagnole de l'AIT, répétait inlassablement qu'au lendemain de la révolution il faudrait que les ouvriers et les paysans prennent en mains collectivement leurs outils de production et s'organisent pour les faire fonctionner à leur compte. L'organisation syndicale, par sa structuration *fonctionnelle* en fédérations d'industrie (par opposition à la structuration *idéologique* des partis), fournissait le cadre dans lequel l'organisation globale de la production pourrait s'effectuer – l'Opposition ouvrière en Russie ne disait pas autre chose, ce qui la fit qualifier d'anarcho-syndicaliste par Lénine.

---

792 Ibid.

En Espagne cette propagande inlassable sur des dizaines d'années avait abouti à la constitution d'un « mythe positif », en ce sens que les masses organisées par les anarcho-syndicalistes se faisaient une représentation assez précise de ce que serait la société nouvelle, représentation qui les motivait et leur apportait la conviction qu'elles y prendraient une part active. Il ne s'agit pas de prendre ici le mot « mythe » dans le sens d'« opposé à la réalité » mais dans le sens de construction collective anticipée ayant une cohérence, mais aussi une efficacité pratique immédiate <sup>793</sup>. Les libertaires, à commencer par Bakounine, ne partageaient pas l'idée de Marx selon laquelle il ne faut pas donner les recettes de la marmite de la révolution :

« Nul ne peut vouloir détruire sans avoir au moins une imagination lointaine, vraie ou fausse, de l'ordre de choses qui devrait selon lui succéder à celui qui existe présentement ; et plus cette imagination est vivante en lui, plus sa force destructrice devient puissante ; et plus elle s'approche de la vérité, c'est-à-dire plus elle est conforme au développement nécessaire du monde social actuel, plus les effets de son action destructrice deviennent salutaires et utiles <sup>794</sup>. »

La propagande marxiste en Russie, plus récente, n'avait pas inculqué dans les masses ouvrières et paysannes le sentiment de leur communauté d'intérêt et de leur rôle actif dans la révolution. C'est ce qui explique la perplexité des marxistes devant l'apparition des premiers soviets en 1905, qui ne cadraient pas du tout avec leurs conceptions, en ce sens que les soviets étaient des instruments de participation directe des masses à la révolution. A l'époque, Lénine alla même jusqu'à exiger que les anarchistes ne soient pas représentés dans les soviets puisqu'ils ne constituaient pas un parti !

Pour les marxistes, toutes tendances confondues, la révolution se limitait à la prise du pouvoir d'État, notion parfaitement abstraite ; et pour les marxistes russes, toutes tendances confondues également, la révolution prolétarienne n'était même pas à l'ordre du jour en 1917. Ils n'avaient développé aucun travail de propagande dans les campagnes (les socialistes-révolutionnaires, très implantés dans la paysannerie, n'étaient pas marxistes). La révolution venue, le parti bolchevik a donc dû improviser une politique, consistant essentiellement à suivre la vague.

La doctrine de Kropotkine se distingue de celle Proudhon ou de Bakounine par l'insistance particulière qu'il apporte aux problèmes de la consommation. A l'encontre de Proudhon et de Marx, ce n'est pas le travail

---

<sup>793</sup> Le mouvement ouvrier d'aujourd'hui a perdu la signification de ses mythes, en tant qu'éléments constitutifs d'une communauté rassemblant la classe ouvrière autour de récits, de symboles, d'images. De là, à notre avis, son incapacité à lutter efficacement contre l'implantation sans doute durable de l'extrême droite dans ses rangs.

<sup>794</sup> Bakounine, « Protestation de l'Alliance », Stock, tome VI, pp. 15-99.

qui est la question centrale de l'organisation sociale mais la consommation. En fait, ce point n'avait pas échappé à ses prédécesseurs : Bakounine disait en particulier qu'une révolution sociale n'a de sens que si elle améliore immédiatement les conditions d'existence de la population. C'est d'ailleurs là un des points essentiels qui distingue l'anarchisme du marxisme dans leurs réalisations concrètes <sup>795</sup>.

Kropotkine souligne que le système capitaliste n'a pas pour objet de produire pour satisfaire les besoins de la population mais pour faire des profits. Sa réflexion est tout à fait moderne en s'inscrivant dans les débats sur la société de consommation. La révolution devra renverser l'ordre des priorités et ajuster l'appareil productif aux besoins réels de la population. C'est dans cette perspective que Kropotkine a élaboré le concept de la « prise au tas », qui a été souvent caricaturé.

Les réflexions de Kropotkine sont tout à fait modernes en s'inscrivant dans les débats sur la société de consommation. La révolution devra renverser l'ordre des priorités et ajuster l'appareil productif aux besoins réels de la population. C'est dans cette perspective que Kropotkine a élaboré le concept de la « prise au tas », qui a été souvent caricaturé.

L'aisance pour tous n'est pas un rêve. Kropotkine estime qu'à peine un tiers de la population est affectée à un travail productif et crée la richesse globale. Parmi le reste, si « ceux qui gaspillent aujourd'hui les fruits du travail d'autrui étaient forcés d'occuper leurs loisirs à des travaux utiles, notre richesse grandirait en proportion multiple du nombre de bras producteurs » <sup>796</sup>. A cela, il faut ajouter que contrairement à ce que pense Malthus, « l'homme accroît sa force de production bien plus rapidement qu'il ne se multiplie lui-même ».

La productivité du travail est telle que la société capitaliste crée des oisifs : « Le nombre des oisifs et des intermédiaires augmente dans une proportion effroyable <sup>797</sup>. » Il en résulte que la thèse des socialistes est fautive, selon lesquels le capital se concentrant en un petit nombre de mains, il suffira d'exproprier quelques capitalistes : au contraire, dit Kropotkine à juste titre, le nombre de ceux qui vivent aux dépens du travail d'autrui est toujours plus considérable. Ainsi, dit-il, il n'y a pas en France « dix producteurs directs sur trente habitants ».

---

<sup>795</sup> Dans les deux exemples historiques où le mouvement anarchiste a eu une prise réelle sur les événements, en Ukraine et en Espagne, les conditions de vie de la population se sont améliorées – ainsi que l'appareil productif, d'ailleurs. Après la révolution russe, les bolcheviks ont conduit la Russie à un désastre économique qui fut responsable de dizaines de millions de morts. Ce point est abordé dans : René Berthier, *Octobre 1917, le Thermidor de la révolution russe*, éditions CNT-Région parisienne.

<sup>796</sup> Kropotkine, *La conquête du pain*, Stock, 1921, p. 15.

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 16.

« Et combien sont les rentiers ou les intermédiaires qui ajoutent les revenus prélevés sur l'univers entier à ceux qu'ils s'octroient en faisant payer au consommateur de cinq à vingt fois plus que ce qui est payé au producteur <sup>798</sup> ? »

De la thèse marxienne sur la concentration du capital, certains marxistes ont déduit que le nombre de propriétaires allait diminuant et que par conséquent l'expropriation en serait facilitée. Plus lucidement, Kropotkine avait vu que la haute productivité du travail et la concentration du capital créait un nombre croissant de personnes ne vivant pas directement de la production. En outre, la concentration du capital s'accompagne d'une multiplication considérable de petites et moyennes entreprises auxquelles les grosses entreprises sous-traitent des tâches qu'elles estiment peu rentables, créant ainsi une petite bourgeoisie opposée aux transformations sociales. Autour d'une grosse société gravitent donc une multitude de petites entreprises qui leur sont dépendantes.

A l'appui de sa thèse, Kropotkine cite un autre argument : la sous-production artificiellement organisée par les capitalistes pour maintenir les prix élevés. « C'est la limitation consciente et directe de la production ; mais il y a aussi la limitation indirecte et inconsciente qui consiste à dépenser le travail humain en objets absolument inutiles ou destinés uniquement à satisfaire la sottise vanité des riches. » (*Ibid.*) La productivité est réduite indirectement par le gaspillage des forces qui pourraient servir à produire, et surtout à préparer l'outillage nécessaire à cette production.

« Mais ce n'est pas encore tout. Car il se dépense encore plus de travail en pure perte : ici pour maintenir l'écurie, le chenil et la valetaille du riche, là pour répondre aux caprices des mondaines et au luxe dépravé de la haute pègre ; ailleurs pour forcer le consommateur à acheter ce dont il n'a pas besoin, ou lui imposer par la réclame un article de mauvaise qualité ; ailleurs encore, pour produire des denrées absolument nuisibles, mais profitables à l'entrepreneur. Ce qui est gaspillé de cette façon suffirait pour doubler la production utile, ou pour outiller des manufactures et des usines qui bientôt inonderaient les magasins de tous les approvisionnements dont manquent les deux tiers de la nation <sup>799</sup>. »

En résumé, les « nations civilisées » (entendre : les nations industrielles) augmentent très rapidement leur force de production, mais en même temps tracent des limites à ces forces productives. Devant un tel constat, on ne peut que déduire qu'une organisation rationnelle de l'économie permettrait de créer l'aisance pour tous (Kropotkine ne parle pas d'abondance).

---

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>799</sup> Kropotkine, *La conquête du pain*, Stock, 1921, p. 34

L'idée de « prise au tas », dont parle Kropotkine dans *la Conquête du pain*, ne fit pas l'unanimité dans le mouvement anarchiste. Elle fut surtout mal comprise par les anarchistes de son temps – pour le pas parler des auteurs libéraux ou marxistes. Dans les deux occurrences où cette expression est évoquée dans le livre, elle est accompagnée d'une précision qu'on a souvent occultée : « prise au tas de ce qu'on possède en abondance ! Rationnement de ce qui doit être mesuré, partagé. » L'exemple que donne Kropotkine à l'appui de son idée est d'ailleurs particulièrement significatif aujourd'hui : « l'eau livrée à domicile »...

« Tant que les pompes suffisent à alimenter les maisons, sans qu'on ait à craindre le manque d'eau, il ne vient à l'idée d'aucune compagnie de régler l'emploi que l'on fait de l'eau dans chaque ménage. Prenez-en ce qu'il vous plaira ! Et si l'on craint que l'eau manque à Paris pendant les grandes chaleurs, les Compagnies savent fort bien qu'il suffit d'un simple avertissement, de quatre lignes mises dans les journaux, pour que les Parisiens réduisent leur consommation d'eau et ne la gaspillent pas trop. »

L'expression « prise au tas » est extrêmement maladroite car elle suggère effectivement un « tas », au sens propre ou au sens figuré, dans lequel il suffira de piocher à sa guise. Ce n'est pas ce que voulait dire Kropotkine. Sa vision s'inscrit dans le cadre d'une société industrielle développée, à haute technologie et à haute productivité du travail. Dans cette perspective, l'acquisition d'une automobile ou d'un ordinateur relève aujourd'hui de la « prise au tas », en ce sens que la quantité disponible de ces articles suffit aux besoins des consommateurs. La différence avec la vision de Kropotkine est qu'aujourd'hui le mode d'acquisition de ces articles se fait par l'achat, tandis que dans une société ayant aboli le salariat d'autres modes d'acquisition devront être imaginés.

L'anarchiste italien Malatesta écrivit que Kropotkine « disait toujours que le problème le plus urgent était celui de la consommation, que pour faire triompher la révolution il fallait satisfaire immédiatement et abondamment les besoins de tous, et que la production suivrait le rythme de la consommation. De là cette idée de la prise au tas, qu'il mit à la mode et qui est bien la manière la plus apte à plaire à la foule, et en même temps la plus primitive et la plus utopique<sup>800</sup>. » La critique de Malatesta est partielle car Kropotkine n'a jamais développé l'idée d'une société d'abondance apparaissant *ex nihilo*. Dans *la Conquête du pain*, il dit exactement ceci : « Prise au tas de ce qu'on possède en abondance ! Rationnement de ce qui doit être mesuré, partagé ».

---

800 « Pierre Kropotkine, souvenir et critiques d'un de ses vieux amis », *Studi sociali*, 15 avril 1931, in *La pensée de Malatesta*, groupe Eugène-Varlin, Fédération anarchiste.

L'intuition de Kropotkine est indéniable. Il est d'une certaine manière l'inventeur de l'idée de société de consommation et de société des loisirs : « En travaillant cinq à quatre heures par jour jusqu'à l'âge de 45 à 52 ans, l'homme pourra produire aisément tout ce qui est nécessaire pour garantir l'aisance à la société <sup>801</sup>. »

On peut dire que Pierre Kropotkine anticipe largement sur des débats qui auront lieu dans les années 1960-1970 sur la technostructure, sur le gaspillage de la production et sur la société de consommation, débats liés au constat que la productivité du travail et la technologie produisent de l'abondance – du moins pour les sociétés industrielles. Mais c'est peut-être Engels qui a inventé l'idée de technostructure, sinon le mot. Dans l'*Anti-Dühring*, il suggère que toutes les fonctions des capitalistes sont effectuées par des employés salariés, les capitalistes n'ayant plus pour fonction d'empocher les dividendes. Il est peut-être aussi l'inventeur de la notion de capitalisme d'État, puisque cette situation qu'il décrit conduit, selon lui, l'État à assumer les fonctions de direction de l'économie.

En 1962, un Américain, Vance Packard, publia aux États-Unis un livre dont le titre français, *l'Art du gaspillage* <sup>802</sup> est significatif et qui confirme totalement les positions de Kropotkine. En 1965, Murray Bookchin publie aux États-Unis *Vers une technologie libératrice*, qui sera traduit en français en 1976 sous le même titre. Bookchin se place dans une perspective très kropotkinienne en essayant d'examiner le potentiel libérateur de la technique moderne. L'auteur s'interroge sur la possibilité de transformer la machine en un instrument fonctionnant comme un tout non hiérarchisé :

« L'essor industriel et les nouveaux développements techniques de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, par leur caractère à la fois prometteur et limité, ont profondément influencé la pensée révolutionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour la première fois dans l'histoire, grâce aux innovations introduites dans les procédés de fabrication, surtout dans l'industrie textile et la sidérurgie, il était possible d'ancrer le rêve d'une société libératrice dans une perspective concrète d'abondance matérielle et de loisirs accrus pour la masse des gens. L'aspiration au socialisme pouvait se fonder sur l'intérêt plutôt que sur de vagues espérances humanitaires. »

Bookchin semble dire là que ce que Kropotkine avait pressenti devient désormais possible. Dans les révolutions du passé, « le développement technologique était en dessous du niveau qui permettait aux hommes de se libérer du besoin, du travail et de la lutte pour les nécessités matérielles de l'existence », dit encore Bookchin. Aujourd'hui, les pays occidentaux et

---

801 Kropotkine, *La conquête du pain*, Stock, 1921, p. 135.

802 Calmann-Lévy, 1969.

« potentiellement tous les pays » ont développé une technologie qui permet d'envisager « la possibilité d'une ère d'abondance matérielle presque sans travail ». Reconnaissant que Kropotkine fut celui « dont l'influence en ce qui concerne les spéculations de cet ordre fut la plus importante parmi les anarchistes », Bookchin conclut à la possibilité de « modes de vie décentralisés et communautaires, ce que je préfère appeler des formes écologiques d'association humaine ».

## **Kropotkine contre les collectivistes**

Bakounine et ses amis, les collectivistes – qui constituaient une sorte de syndicalisme révolutionnaire embryonnaire et leur doctrine reposait sur le principe « à chacun selon son travail ». Ce n'était qu'une formule générale qui se fondait sur l'idée que le capitaliste s'appropriait une partie de la valeur produite par l'ouvrier ; l'ouvrier devait donc se voir attribuer la juste part de la valeur qu'il produisait. Mais il s'agissait moins d'une question individuelle que collective, c'est-à-dire la restitution de cette valeur à la société tout entière. Les anarchistes-communistes vont voir dans cette formule un point d'achoppement là où il n'y a qu'une divergence d'approche.

A partir de 1876, à l'initiative de groupes italiens, la Fédération jurassienne développe l'idée de la propriété collective des *produits du travail* comme complément nécessaire au programme collectiviste. Il semble que la première référence au « communisme », par opposition au collectivisme bakouninien, fut faite au congrès de Florence de la section italienne de l'AIT en 1876, par Costa, Malatesta, Cafiero et Covelli. Kropotkine reprend l'idée et propose au congrès de la Fédération jurassienne de la Chaux-de-Fonds, le 12 octobre 1879, d'adopter le communisme comme but avec le collectivisme comme forme transitoire.

Le mutualisme proudhonien et le collectivisme bakouninien sont remis en cause et vont assez rapidement être remplacés par le communisme, qu'on accolera à l'anarchisme pour donner « anarchisme-communisme ». Si Kropotkine fut bien l'inventeur du terme « anarcho-communisme » en 1880, il ne fit cependant que désigner par un nom un courant qui existait déjà, et dont il fut sans doute le meilleur propagandiste.

Le collectivisme tel qu'il avait été défini dans Association internationale des travailleurs reposait sur le principe « à chacun selon son travail ». Dans *la Conquête du pain*, Kropotkine part de l'idée que l'humanité possède d'immenses richesses et un prodigieux outillage de machines, acquis grâce au travail collectif :

« Les produits obtenus chaque année suffiraient amplement à fournir le pain à tous les hommes, si le capital énorme de cités, d'usines, de voies de transport et d'écoles devenait propriété commune au lieu d'être détenu en propriétés privées, l'aisance serait facile à conquérir : les forces qui sont à notre disposition seraient

appliquées, non à des travaux inutiles ou contradictoires, mais à la production de tout ce qu'il faut à l'homme pour l'alimentation, le logement, les habits, le confort, l'étude des sciences, la culture des arts<sup>803</sup>. »

« A chacun selon son travail » n'était qu'une formule générale qui se fondait sur l'idée que le capitaliste s'appropriait une partie de la valeur produite par l'ouvrier ; l'ouvrier devait se voir attribuer la juste part de la valeur qu'il produisait. Mais il s'agissait moins d'une question individuelle que collective, c'est-à-dire la restitution de cette valeur à la classe ouvrière tout entière. Les anarchistes-communistes vont voir dans cette formule un point d'achoppement là où il n'y a qu'une divergence d'approche. La formule relève peut-être aussi d'une vision morale du travail en insistant sur le fait qu'il fallait travailler.

Le mot d'ordre proposé par les « communistes anarchistes » : « A chacun selon ses besoins » ne fait que préciser ce qui allait de soi, et ne constitue en rien une divergence de fond avec le collectivisme<sup>804</sup>. Or Kropotkine va tenter de souligner les divergences entre les deux sensibilités du mouvement en insistant sur la question de la *rétribution* du travail. « A chacun selon ses œuvres » est interprété d'une part comme une exclusion de ceux qui ne travaillent pas – ce qui n'était pas du tout dans l'esprit des collectivistes –, d'autre part comme une prime donnée à ceux qui travaillent plus et deviennent ainsi des privilégiés.

« Nous ne pouvons pas admettre avec les collectivistes, qu'une rémunération proportionnelle aux heures de travail fournies par chacun à la production des richesses puisse être un idéal, ou même un pas en avant vers cet idéal<sup>805</sup>. »

C'était une vision extrêmement réductrice des positions des collectivistes. Le mot d'ordre de réduction du temps de travail à 8 heures, adopté en 1866 au congrès de Genève de l'AIT, laissait peu de place aux possibilités d'« enrichissement » des ouvriers fanatiques de travail... Le problème se trouve en réalité ailleurs : le livre a été écrit 22 ans après le congrès de Genève et l'environnement culturel du mouvement a considérablement changé. Nous ne sommes plus dans une perspective de militants ouvriers se battant dans une organisation de masse contre le capital, mais de militants « anarchistes » dont les exigences sont d'autant plus maximalistes qu'ils sont désorganisés et dispersés. A chacun selon ses

---

803 Préface d'Élisée Reclus à *la Conquête du pain*, Stock, 1921, pp.vii-viii.

804 « Les vieillards, les invalides, les malades, entourés de soins, de respect et jouissant de tous leurs droits tant politiques que sociaux, seront traités et entretenus avec profusion aux frais de la société » écrit Bakounine. « Principes et organisation de la société internationale révolutionnaire. I. Objet. II. Catéchisme Révolutionnaire », mars 1866. <http://monde-nouveau.net/spip.php?article253>

805 Kropotkine, *La conquête du pain*, Stock, p. 33.

besoins est un principe dont la justesse n'est pas contestable, mais il désigne une finalité, émise par des militants qui n'ont pas, et ne proposent pas les moyens pour y parvenir. En outre, il correspond peut-être aussi à l'état d'esprit de personnes qui ne sont pas salariées. Le slogan « À chacun selon ses besoins », accolé à l'idée mal comprise de « prise au tas », produira des effets catastrophiques dans un mouvement dont le niveau théorique a considérablement baissé.

Le collectivisme est qualifié par Kropotkine d'« individualisme mitigé » et ne peut, selon lui, coexister avec la possession par tous du sol et des instruments de travail : « La possession commune des instruments de travail amènera nécessairement la jouissance en commun des fruits du labeur commun <sup>806</sup>. »

« A chacun selon ses besoins » accolée à l'idée de « prise au tas » mal comprise produira des effets regrettables dans un mouvement dont le niveau théorique aura considérablement baissé.

Dans son *Catéchisme révolutionnaire* (1864), Bakounine avait affirmé le statut supérieur de travail comme « l'unique titre de possession légitime pour chacun, l'unique base des droits politiques et sociaux de chacun, honoré, respecté comme la source principale de la dignité et de la liberté de l'homme ». Le travail, est-il également dit, est « seul producteur des richesses, tout homme qui dans la société vit sans travail est un exploiteur du travail d'autrui, un voleur ». Il est clair que les collectivistes de l'AIT étaient soucieux de lier la jouissance des biens produits en commun à un travail commun, c'est-à-dire d'écarter tous ceux – exploités ou asociaux – qui, délibérément, ne travaillaient pas. L'idée est que tout membre d'une communauté participe de son plein gré au fonctionnement de la communauté : l'individu qui choisit de ne pas travailler en assume les conséquences, il ne bénéficie d'aucun des avantages de la communauté et perd ses droits politiques.

L'optique des collectivistes est certes fondée sur une « morale du travail » qui n'existe pas chez les « anarchistes-communistes ». Le travail étant seul producteur de richesses, « tout homme qui veut vivre doit travailler », dit Bakounine, à moins d'être « exploiteur du travail d'autrui ». Cependant, dans l'optique des collectivistes, le travail n'est pas obligatoire : il est « moralement et socialement, mais *non légalement* obligatoire pour tout le monde », dit Bakounine dans son *Catéchisme*. L'idée est que tout membre d'une communauté participe de son plein gré au fonctionnement de la communauté : l'individu qui choisit de ne pas travailler en assume les conséquences, il ne bénéficie d'aucun des avantages de la communauté et perd ses droits politiques.

Lorsqu'ils avaient lancé le mot d'ordre « à chacun selon ses œuvres », les collectivistes n'entendaient évidemment pas exclure les non-travailleurs – enfants, vieux, malades, femmes au foyer, etc. – des bienfaits du travail

---

<sup>806</sup> *Ibid.*

collectif. Rappelons ce que disait déjà Bakounine dans son *Catéchisme révolutionnaire* :

« Ceux qui par un accident difficile à supposer dans une organisation juste de l'économie sociale ne trouveraient point du travail, vivront aux frais de la communauté jusqu'à ce qu'ils n'en trouvent, sans perdre aucuns de leurs droits. – Les enfants jusqu'à l'âge de leur majorité, les vieillards privés de soutiens et de moyens d'existence, les invalides, les malades seront entretenus par les communes<sup>807</sup>. »

Les anarchistes-communistes reprochaient au collectivisme de devoir mesurer la valeur du travail effectué, ce qui aurait, pensaient-ils, impliqué une organisation centralisée chargée de définir cette valeur. L'idée développée par les anarchistes-communistes est que la production globale dans la société est un fait collectif et qu'il n'est pas possible de mesurer ce qui revient à chacun des richesses totales qui sont produites. Il s'agit moins d'un constat mathématique que d'une exigence éthique : « ...l'idéal collectiviste nous paraît irréalisable dans une société qui considérerait les instruments de production comme un patrimoine commun. » (*la Conquête du pain*)

Kropotkine attribue aux collectivistes un point de vue qui n'est pas le leur, qui serait de rendre à chaque travailleur, au sens littéral, le « produit de son travail ». Dès lors, il n'a pas de mal à contester ce principe en insistant sur le constat qu'aujourd'hui la production est mondiale et extrêmement imbriquée et qu'il est par conséquent impossible de définir la part que chacun y joue. Kropotkine le sait bien, puisqu'il écrit :

« ...aujourd'hui, dans cet état de l'industrie où tout s'entrelace et se tient, où chaque branche de la production se sert de toutes les autres, la prétentions de donner une origine individualiste aux produits est absolument insoutenable. Si les industries textiles ou la métallurgie ont atteint un étonnante perfection dans les pays civilisés, elles le doivent au développement simultané de mille autres industries, grandes et petites ; elles le doivent à l'extension du réseau ferré, à la navigation transatlantique, à l'adresse de millions de travailleurs, à un certain degré de culture générale de toute la classe ouvrière, à des travaux, enfin, exécutés de l'un à l'autre bout du monde<sup>808</sup>. » (*Je souligne.*)

---

807 Bakounine, « Catéchisme révolutionnaire », <http://monde-nouveau.net/spip.php?article253>

808 Kropotkine, *La Conquête du pain*, Édition Stock, p. 32.

Pour cette raison, « nous ne pouvons pas admettre avec les collectivistes, qu'une rémunération proportionnelle aux heures de travail fournies par chacun à la production des richesses puisse être un idéal, ou même un pas en avant vers cet idéal » (...) « ...l'idéal collectiviste nous paraît irréalisable dans une société qui considérerait les instruments de production comme un patrimoine commun » parce que « la possession commune des instruments de travail amènera nécessairement la jouissance en commun des fruits du labeur commun », dit Kropotkine dans *la Conquête du pain*. Il se laisse aller à une vision du communisme quelque peu fusionnelle dans sa formule de « jouissance en commun des fruits du labeur commun ». Que le « labeur » soit commun ne fait pas de doute dans toute société industrielle développée, mais que signifie la « jouissance en commun » ? Le problème est qu'il n'est effectivement pas concevable de mesurer ce qui revient *individuellement* à chacun des richesses totales produites. Une telle interprétation fausse naturellement le débat, et on mesure la régression théorique subie par le mouvement libertaire depuis Proudhon.

La critique du collectivisme faite par Kropotkine peut prêter à confusion. Dans les premiers congrès de l'AIT, une tendance mutualiste proudhonienne favorable au maintien de la propriété privée a été combattue par une alliance entre les « bakouniniens » et les « marxistes » qui se qualifiait de « collectivistes ». Bakounine se définissait comme collectiviste ou socialiste révolutionnaire, pas comme « anarchiste ». La tendance collectiviste s'est séparée en deux courants, mais les marxistes ne se réclamant pas de cette appellation. Or lorsque Kropotkine s'en prend aux collectivistes, c'est sans doute aux marxistes, qu'il continue de qualifier ainsi, qu'il pense. Cette hypothèse trouve une confirmation dans un texte intitulé « Le salariat », dans lequel il déclare : « Dans leurs plans de reconstruction de la Société, les collectivistes commettent, à notre avis, une double erreur. Tout en parlant d'abolir le régime capitaliste, ils voudraient maintenir, néanmoins, deux institutions qui font le fond de ce régime : le gouvernement représentatif et le salariat. » Cela ne peut évidemment pas s'appliquer à la tendance bakouninienne qui, à la date de la publication de la brochure – 1911 – a disparu. De même, dans *La Grande Révolution*, Kropotkine évoque le « collectivisme étatique » de Vidal et Pecqueur qui est « servi aujourd'hui en réchauffé sous le nom de "socialisme scientifique" ». »

Le slogan « A chacun selon ses besoins » reste parfaitement théorique. En 1880, on est loin d'une société d'abondance comme Kropotkine l'appelle de ses vœux, même si l'évolution prévisible de la société industrielle peut commencer à permettre d'envisager cette éventualité. C'est un slogan de principe, comme celui de l'abolition du salariat, qui n'a été retiré des statuts de la CGT que récemment. « A chacun selon ses besoins » reste une pétition de principe qui ne suffit pas à définir une ligne d'action, une stratégie pour aujourd'hui, et dont il serait illusoire d'imaginer qu'elle puisse être mise en application dans un avenir proche. Dans l'approche kropotkinienne, la libre consommation pour tous s'inscrit dans un contexte

d'extrême décentralisation qui pose plus de problèmes qu'autre chose. Chacun consommera selon ses besoins dans le cadre de la production de chaque commune autonome, ce qui signifie qu'il y aura des restrictions sur beaucoup de biens de consommation. Pour qu'il puisse y avoir une égalité parfaite dans la possibilité de consommation de chacun, il faudra définir des péréquations en fonction des communes « riches » (qui pourront produire beaucoup de choses) et les communes « pauvres » (celles qui ne produiront pas grand chose) : cela nécessitera une organisation extrêmement centralisée, créatrice d'« autorité » que Kropotkine craint tant... En fait, on sera contraint de créer une énorme bureaucratie.

Par ailleurs, la question de la consommation en fonction des besoins de chacun ne se pose pas seulement en termes de consommation individuelle. Les besoins personnels de chacun représentent peu de chose par rapport aux besoins sociaux : écoles, hôpitaux, énergie, transports, infrastructures routières, etc. Il est difficilement imaginable que de telles infrastructures puissent être mises en œuvre sans un minimum d'organisation globale. Il n'est pas concevable que la définition des besoins sociaux ne se fasse pas sans une certaine centralisation.

Proudhon avait une vision beaucoup plus réaliste de ces problèmes que Kropotkine. Alors que Marx était devenu par la force des choses un « économiste » dont le champ de réflexion était la macro-économie, Proudhon avait une réelle compétence en micro-économie, en comptabilité, emploi qu'il a occupé des années. Il savait qu'on ne pouvait pas dépenser plus que ce qu'on avait, que les comptes se fassent en monnaie ou en équivalents-heures de travail. Dans *Idée générale de la révolution*, publié en 1851, il soulève un certain nombre de questions très pratiques auxquels la société sera confrontée : « Y aura-t-il un chemin de fer de Lyon à Avignon » ? demande-t-il. Un tel projet met en jeu des intérêts divergents entre le besoin collectif et ceux des localités concernées. Comment résoudre le problème ? Comment concilier les vues de Kropotkine d'une part, avec celles de Proudhon et de Bakounine qui, tous deux, préconisent la décentralisation politique mais sont favorables à la centralisation économique<sup>809</sup> ?

Le conflit entre les héritiers des deux traditions se manifesterà de manière extrêmement dure en Espagne où vont s'affronter les collectivistes issus de l'AIT et qui ne se disaient pas encore anarcho-syndicalistes, et les anarchistes communistes dont l'héritage se réclamait, à tort ou à raison, de Kropotkine et Malatesta.

Responsable d'un des journaux anarchistes les plus lus, un journal représentant une organisation qui s'affirmait comme l'héritière de l'AIT, Kropotkine cautionna en fait toutes les dérives du mouvement anarchiste, souffla du côté où allait le vent ; et si, dans ses livres, il s'efforça de

---

809 Cf. *supra* : « Contre la démocratie directe ? »

« recueillir les symptômes qui de toutes parts présagent l'avènement d'une ère nouvelle, la germination de nouvelles formes de vie sociale », il ne constitua jamais un pôle de regroupement du mouvement autour duquel aurait pu s'élaborer une alternative, en matière d'organisation, aux délires centrifuges du mouvement anarchiste de l'époque. Sur le plan théorique et stratégique, les auteurs anarchistes de cette époque se retrouvent loin derrière des hommes comme Proudhon ou Bakounine.

L'analyse des textes de Kropotkine sont révélateurs d'une absence totale de préoccupation concernant l'organisation ou la stratégie du mouvement ouvrier. Dans un échantillon de 17 textes (cf. liste ci-dessous <sup>810</sup>), le terme « CGT » n'apparaît pas une fois, le mot « syndicat » apparaît plusieurs fois dans le sens de syndicat patronal (*La conquête du pain* et *La Guerre*), gouvernemental (*Fatalité de la révolution*) ou agricole (*L'État son rôle historique*) ; dans un texte il apparaît dans l'acception de syndicat ouvrier (*Autour d'une vie*, 3 occurrences) mais dans des considérations très générales. Le nom d'Émile Pouget apparaît deux fois dans *Autour d'une vie*, lorsque Kropotkine décrit leurs démêlés communs avec la justice ; celui de Pelloutier et Monatte <sup>811</sup> pas une fois. Pourtant, on aurait pu penser que Pelloutier, le fondateur des bourses du travail, aurait pu attirer l'attention de Kropotkine. On a l'impression que celui-ci passe complètement à côté du phénomène de reconstitution d'un mouvement de masse à l'initiative des anarchistes.

Kropotkine fait toutefois allusion à « notre camarade Pouget » dans l'introduction de 1919 à l'édition russe de *Paroles d'un révolté*. Il fait allusion à *la Conquête du pain*, dont l'objet est de souligner que la révolution sociale aura avant tout pour tâche « la question du *pain pour tous* » : il écrit donc :

« Ce n'est que bien des années plus tard, quand le mouvement syndical avait commencé à prendre racine en France, qu'une autre œuvre parut sur ce même sujet. Notre camarade Pouget a décrit, dans son livre *Comment nous ferons la révolution*, comment une révolution sociale pourrait s'accomplir en France sous la direction des syndicats ouvriers. ; comment n'attendant rien de ceux qui ne manqueraient pas de s'emparer du pouvoir, les syndicats ouvriers et les congrès seraient à même d'exproprier les capitalistes et d'organiser la production sur de nouvelles bases sans, pour cela, permettre des arrêts dans la production.

---

<sup>810</sup> *Autour d'une vie* ; *Aux jeunes gens* ; *Communisme et Anarchie* ; *Fatalité de la Révolution* ; *L'Action anarchiste dans la révolution* ; *L'Anarchie Sa philosophie Son idéal* ; *L'Esprit de révolte* ; *L'État son rôle historique* ; *L'Organisation de la Vindicté* appelée *Justice* ; *La Commune* ; *La Commune de Paris* ; *La Conquête du pain* ; *La Grande Révolution* ; *La Guerre* ; *La Loi et l'Autorité* ; *La Morale anarchiste* ; *La révolution sera-t-elle collectiviste* ; *Le Principe Anarchiste* ; *Le Salariat*.

<sup>811</sup> Pierre Monatte est né en 1881. Kropotkine est mort en 1921.

Il est clair que seuls les ouvriers et leurs organisations, pourront atteindre ce but ; et bien que je diffère d'opinion avec Pouget sur certains détails, je recommande en toute confiance ce livre à tous ceux qui comprennent que l'humanité est sans conteste au seuil de la reconstruction sociale. »

Dans *La Révolte* du 18 mars 1891, Kropotkine rapporte l'échec retentissant de la stratégie « insurrectionnelle » et écrit : « un édifice fondé sur des siècles d'histoire ne peut être détruit avec quelques kilos d'explosifs ». Il lui a donc fallu dix ans pour réaliser que quelques kilos d'explosifs ne pouvaient pas détruire le système capitaliste. Il a découvert que « la révolution, avant tout, est un mouvement populaire ». Est-il nécessaire de préciser que Bakounine et Proudhon avaient fait ce constat bien avant lui ? Kropotkine n'a jamais pris ses distances avec le terrorisme tant qu'il a suscité un certain intérêt pour le mouvement anarchiste.

Contrairement à Bakounine, Kropotkine n'était pas un organisateur du mouvement ouvrier ou anarchiste, ni un stratège. Il a finalement abandonné la propagande par le fait comme mis en œuvre par les « insurrectionnistes » et s'est rallié à l'idée d'agir au sein du mouvement ouvrier.

Certes, Kropotkine n'était pas indifférent au mouvement ouvrier, puisqu'il avait longtemps été un chroniqueur assidu des luttes sociales dans *Les Temps Nouveaux*, mais sa vision du syndicalisme était loin de celle du syndicalisme révolutionnaire. À l'heure où un mouvement de rejet du terrorisme se dessinait, notamment chez les syndicalistes révolutionnaires (Fernand Pelloutier était radicalement opposé au terrorisme), Kropotkine écrit que « nous devons être avec le peuple, qui n'appelle plus à des actes isolés, mais à des hommes d'action dans ses rangs ». Mais sur quelle base Kropotkine affirme-t-il que les gens voulaient hier des actes isolés, et qu'ils veulent aujourd'hui des « hommes d'action » ?

Il prône maintenant « des syndicats monstres, comprenant des millions de prolétaires, contre les milliers et les millions d'or des exploités ». De telles remarques autorisent le rédacteur en chef de l'article « Kropotkine » de la *Grande Encyclopédie Larousse* à écrire que le révolutionnaire russe « apparaît comme l'un des précurseurs du syndicalisme révolutionnaire, qui, quelques années plus tard et pendant longtemps, marquera fortement le mouvement ouvrier. avec, entre autres, des hommes comme Émile Pouget et Fernand Pelloutier ».

Un point de vue qui coïncide avec celui de Michael Schmidt et Lucien van der Walt, qui estiment que Kropotkine était un partisan du syndicalisme révolutionnaire, une affirmation absolument contestable.

## **Kropotkine et l'action politique**

À l'époque où Kropotkine écrit, l'Europe a subi une extraordinaire expansion dans son potentiel industriel. Le contexte des vingt dernières années du XIX<sup>e</sup>

siècle n'a plus grand chose à voir avec l'époque où se constituait l'Association internationale des travailleurs. La Commune de Paris, qui a terrorisé la bourgeoisie, a été suivie d'une répression terrible dans le mouvement ouvrier. Les militants les plus actifs du temps de l'AIT sont donc morts, en déportation ou en exil. C'est à cette époque-là que se constitue le mouvement anarchiste proprement dit, dont une partie des militants s'engageront, pour une courte période, dans la voie de la violence individuelle et le terrorisme. Très vite, cependant, le mouvement se reprend : la « Lettre aux anarchistes » de Pelloutier, datant de 1899, est précédée de « l'Anarchisme et les syndicats ouvriers » (1895) et de « l'Organisation corporative et l'Anarchie » (1896).

Lorsque Kropotkine adhère à l'Association internationale des travailleurs, celle-ci a entamé son déclin. Une AIT « anti-autoritaire » s'est constituée, qui survivra quelques années, et finira par disparaître. L'Internationale anti-autoritaire, et en particulier la Fédération jurassienne qui avait survécu quelques années au sabotage de l'AIT par Marx et Engels, se dissout en 1878. Le départ de la fédération belge avait été le prélude à sa désagrégation. La Fédération jurassienne vota à son congrès des 3-5 août 1878 une résolution affirmant qu'il « n'y aurait pas lieu pour la Fédération de prendre part au congrès annuel de l'Internationale, ni à toute conférence tendant à la remplacer »... Marx avait beau se réjouir de la situation dans une lettre à Sorge, après le départ des Belges, la situation de ses amis en France était encore pire. Sur les trois représentants du Conseil général sur lesquels il comptait, l'un s'était révélé être un mouchard, l'autre, arrêté, avait renié l'Internationale et le troisième était en fuite.

Si le champ d'action de Bakounine fut l'organisation de masse des travailleurs, si l'essentiel de son activité fut orientée autour des questions d'organisation et de stratégie, Kropotkine n'intervint pas dans le mouvement de masse comme élément décisif du point de vue de la définition des stratégies : le peu de temps qu'il passa en Suisse fut consacré à diffuser des tracts, à écrire des articles. Ce n'était cependant pas un intellectuel timoré, loin de là : en Russie son activité lui avait valu l'emprisonnement dans la même forteresse qui avait hébergé Bakounine ; en Suisse il montra un réel courage physique face à la police lors d'une manifestation ouvrière. Son activité à Lyon lui valut également la prison.

L'essentiel de l'intervention de Kropotkine sera dans le mouvement anarchiste proprement dit lorsque les quelques survivances de l'AIT cesseront d'être un mouvement de masse. On peut dire que Kropotkine fut un théoricien « généraliste » tandis que Bakounine fut à la fois un homme d'action et un organisateur.

Les débats du congrès anarchiste d'Amsterdam, qui s'est tenu en 1907, révèlent parfaitement ce problème. Les militants « anti-autoritaires » de l'AIT étaient, initialement, simplement opposés à la conquête du pouvoir d'État par le suffrage universel ; certains anarchistes développent

maintenant une opposition de principe au vote lui-même, quel que soit le contexte. Un participant, Georges Thonar, proteste parce qu'il a été procédé à un vote sur une proposition de Domela Nieuwenhuis. A quoi Pierre Monatte répond : « Je n'arrive pas à comprendre ce qu'il y a d'anti-anarchique, autrement dit d'autoritaire, dans notre scrutin d'hier. Il est absolument impossible d'assimiler le vote par lequel une assemblée décide d'une question de procédure, au suffrage universel ou aux scrutins parlementaires. C'est à chaque instant que, dans nos syndicats, nous usons du vote, et je le répète, je ne vois rien de contraire à nos principes anarchistes ». Et Monatte précise :

« Il y a des camarades qui, à propos de tout, même des choses les plus futiles, éprouvent le besoin de soulever des questions de principe. Incapables de comprendre l'esprit de notre anti-parlementarisme, ils attachent de l'importance au simple fait de déposer un carré de papier dans une urne ou de lever la main pour manifester une opinion<sup>812</sup>. »

En cela, Monatte reste parfaitement dans la ligne tracée par Bakounine : la plupart des auteurs – y compris bien souvent les anarchistes – se sont arrêtés à la critique bakouninienne du système représentatif et du suffrage universel sans retenir ce que le révolutionnaire russe en retenait de positif. En effet, Bakounine ne conteste pas le suffrage universel en tant que tel, comme mode de désignation à des responsabilités électives, il conteste le fait qu'on puisse parvenir au socialisme, c'est-à-dire à la suppression de la propriété privée des moyens de production, par ce moyen. C'est, dit-il, impossible, parce que la bourgeoisie ne respectera jamais un vote majoritaire qui la léserait, et par ailleurs il ne pourra jamais y avoir un vote majoritaire allant dans ce sens.

« Est-ce à dire que nous, socialistes révolutionnaires, nous ne voulions pas du suffrage universel, et que nous lui préférions soit le suffrage restreint, soit le despotisme d'un seul ? Point du tout. Ce que nous affirmons, c'est que le suffrage universel, considéré à lui tout seul et agissant dans une société fondée sur l'inégalité économique et sociale, ne sera jamais pour le peuple qu'un leurre ; que, de la part des démocrates bourgeois, il ne sera jamais rien qu'un odieux mensonge, l'instrument le plus sûr pour consolider, avec une apparence de libéralisme et de justice, au détriment des intérêts et de la liberté populaires, l'éternelle domination des classes exploitantes et possédantes<sup>813</sup>. »

---

<sup>812</sup> *Anarchisme et syndicalisme. Le congrès anarchiste international d'Amsterdam* (1907), Introduction d'Ariane Miéville et Maurizio Antonioli. Nautilus-Éditions du Monde Libertaire, pp.160-161.

<sup>813</sup> Bakounine, «La situation politique en France» [Lettre à Palix], Lyon, 29 septembre 1870-début octobre 1870.

Dans un document datant de 1866 dans lequel Bakounine expose le programme de la « Société internationale révolutionnaire ». au point *f*, on peut lire :

« Élection immédiate et directe de tous les fonctionnaires publics, judiciaires et civils, aussi bien que de tous les représentants ou conseillers nationaux, provinciaux et communaux par le peuple, c'est-à-dire par le suffrage universel, de tous les individus, hommes et femmes majeurs. »

Il n'y a donc pas d'ambiguïté. Notons que les femmes ont le droit de vote. Au point *n*, on lit encore :

« Aussitôt après avoir renversé le gouvernement établi, les communes devront se réorganiser révolutionnairement, se donner des chefs, une administration et des tribunaux révolutionnaires, bâtis sur le suffrage universel et sur la responsabilité réelle de tous les fonctionnaires devant le peuple. »

On ne saurait donc conclure de la critique bakouninienne du système représentatif à l'apologie du « vide » politique, du « néant » et d'une spontanéité transcendante à partir desquels les « masses » découvrirait de façon immanente des formes politiques nouvelles et radicalement différentes. La critique bakouninienne de la démocratie représentative n'est pas une critique de principe de la démocratie (et de ses techniques à peu près immuables) mais une critique du contexte capitaliste dans lequel elle est appliquée. On voit à quel point de mouvement anarchiste, qui en est arrivé à considérer que le simple fait de voter est une abdication de l'intégrité de son Moi, a dérivé à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Jean Maitron signale<sup>814</sup> que « les anarchistes n'ont jamais publié d'articles ou d'études analysant de façon approfondie telle crise économique particulière, ses causes et ses remèdes. Leurs vues sur telles questions ont toujours eu une allure très générale et peuvent se résumer dans cet extrait d'un article du *Révolté* : "Les travailleurs n'ont qu'un moyen d'y mettre fin [*à la crise*] et de se créer du travail, ce serait de vider les magasins qui regorgent et de servir eux-mêmes de *débouché* nouveau, en consommant ce qu'ils ont produit". »

Rappelons que *le Révolté* était le journal de Kropotkine censé représenter les positions de la Fédération jurassienne.

---

<sup>814</sup> Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Gallimard, tome I, p. 152.

## Un utopisme scientifique

Le scientisme est une notion apparue au XIX<sup>e</sup> siècle selon laquelle la connaissance scientifique et l'application des principes de la science dans tous les domaines permet de résoudre l'ensemble des problèmes posés à l'humanité. Appliqué à la politique, ce principe implique la subordination du politique devant l'approche scientifique des problèmes sociaux. Bakounine, qui avait étudié Auguste Comte, partageait son point de vue lorsqu'il s'agissait de combattre la métaphysique et de promouvoir les méthodes des sciences exactes dans le domaine des sciences humaines, mais il combattit féroce<sup>ment</sup> Comte dans sa prétention à ériger la science en véritable religion. Kropotkine était un véritable savant ; il n'était pas prédisposé à verser dans le scientisme de son temps mais il eut parfois du mal à y résister. Ainsi, dans la *Conquête du pain*, il affirme : « Nous professons une foi nouvelle, et dès que cette foi, qui est en même temps la science, sera devenue celle de tous ceux qui cherchent la vérité, elle prendra corps dans le monde des réalisations, car la première des lois historiques est que la société se modèle sur son idéal. » (*la Conquête du pain*)

La science est également libératrice :

« Oui certes, nous sommes riches, infiniment plus que nous ne le pensons. Riches par ce que nous possédons déjà ; encore plus riches par ce que nous pouvons produire avec l'outillage actuel. Infiniment plus riches par ce que nous pourrions obtenir de notre sol, de nos manufactures, de notre science et de notre savoir technique, s'ils étaient appliqués à procurer le bien-être de tous. » (*Ibid.*)

On trouve chez Kropotkine un enthousiasme caractéristique du scientisme envers les progrès réalisés grâce à la technique :

« Le sol qui ne portait jadis que des herbes grossières, fournit aujourd'hui de riches moissons. Les rochers qui surplombent les vallées du midi sont taillés en terrasses où grimpent les vignes au fruit doré. Des plantes sauvages qui ne donnaient jadis qu'un fruit âpre, – une racine immangeable, – ont été transformées par des cultures successives en légumes succulents, en arbres chargés de fruits exquis. Des milliers de routes pavées et ferrées sillonnent la terre, percent les montagnes ; la locomotive siffle dans les gorges sauvages des Alpes, du Caucase, de l'Himalaya. Les rivières ont été rendues navigables ; les côtes, sondées et soigneusement relevées, sont d'accès facile ; des ports artificiels, péniblement creusés et protégés contre les fureurs de l'Océan, donnent refuge aux navires. Les roches sont percées de puits profonds ; des labyrinthes de galeries souterraines s'étendent là où il y a du charbon à extraire, du minerai à recueillir. Sur tous les points où des routes s'entrecroisent, des cités ont surgi, elles ont grandi, et dans leurs enceintes se

trouvent tous les trésors de l'industrie, de l'art, de la science. » (*La Conquête du pain*)

On voit que la science, ou l'application des sciences à la technique, est un facteur immense de progrès. On a comme un écho de l'optimisme de Descartes qui pensait que les sciences « nous rendent maîtres et possesseurs de la nature ». Cependant, des savants comme Pasteur, Duhem, au XIX<sup>e</sup> siècle, s'étaient montrés sceptiques quant à l'espoir qu'on pouvait mettre dans la connaissance scientifique.

Kropotkine affirme que sa réflexion sur l'organisation de la société anarchiste de l'avenir ne relève pas d'une approche utopique mais d'une hypothèse s'inscrivant dans la démarche scientifique du savant. Certes, une société fonctionnant sur la base des principes anarchistes n'a jamais existé, mais on constate que « de tous temps l'humanité a manifesté une tendance vers leur réalisation » (*la Science moderne et l'anarchie*).

« Chaque fois que certaines portions de la société réussissaient pour un certain temps à renverser les autorités qui les opprimaient, ou à effacer les inégalités qui s'y étaient implantées (esclavage, servage, autocratie, gouvernement de certaines castes ou classes) ; chaque fois qu'une nouvelle lueur de liberté et d'égalité jaillissait dans la société, le peuple, les opprimés cherchaient à mettre en pratique, ne serait-ce qu'en partie, les principes qui viennent d'être énoncés. » (*la Science moderne et l'anarchie*.)

L'anarchie, reconnaît Kropotkine, est un certain idéal de société, mais « jamais elle ne fut l'idéal des privilégiés ». Le rôle du savant est de relever ce qui, dans la société actuelle, préfigure la société future, et d'en faire l'exposé. Selon lui, l'évolution historique de l'humanité la pousse naturellement vers l'anarchie. On a une vision téléologique de l'histoire.

Les anarchistes doivent lutter sur tous les fronts, en particulier sur celui de l'autorité qui « prétend légitimer son existence sur la nécessité de défendre les institutions sociales, telles que la famille, la religion, la propriété, une foule de rouages sont nés pour assurer l'exercice et la sanction de cette autorité ». (« Fatalité de la révolution. ») Il en résulte que « l'idée anarchiste » a dû s'attaquer « à tous les préjugés sociaux, de s'imprégner à fond de toutes les connaissances humaines afin de pouvoir démontrer que ses conceptions étaient conformes à la nature logique et psychologique de l'homme, adéquate à l'observance des lois naturelles... » (*Je souligne. – Ibid.*)

Bakounine ne niait pas le principe du déterminisme historique, mais il pensait qu'il restait tout de même une certaine part d'indétermination qui interdisait toute vision téléologique. Cette part d'indétermination était précisément due au fait que l'histoire est faite par les hommes. La vie, qui est le niveau auquel se fait l'histoire, est exubérante et ne peut être cernée

par la science, qui ne peut s'appliquer qu'au général. Pour parvenir à un degré de prévisibilité des comportements humains, il faudrait pouvoir cerner la *totalité* des déterminations qui font agir les hommes, ce qui est absolument impossible. Pour Bakounine la révolution est un *possible* parmi d'autres, lié à la réunion de conditions historiques particulières et à la capacité des hommes à prendre la bonne décision au bon moment ; l'autre possible étant la régression historique <sup>815</sup>.

Kropotkine nie que l'idéal de société qu'il révèle soit une utopie : pour lui, l'idéal anarchiste, cautionné par la science, doit inévitablement se réaliser. L'utopie, dit-il, désigne les « conceptions de la société basées seulement sur ce que l'écrivain trouve désirable à un point de vue théorique ; jamais aux conceptions basées sur l'observation de ce qui se développe déjà dans la société » (*la Science moderne et l'anarchie*). Ne sont donc pas utopiques « les prévisions appuyées, comme le sont celles de l'anarchie, sur l'étude des tendances qui se manifestent déjà dans l'évolution de la société. Ici nous sortons de la prévision pour rentrer dans le domaine de la science. » (*Ibid.*) Il ne s'agit pas, cependant, d'élaborer *ex nihilo* le détail des formes de la société future ; le savant ne fait que dévoiler des tendances :

« Quant aux nouvelles formes de la vie qui commencera à germer lors d'une révolution sur les ruines des formes précédentes, aucun gouvernement ne pourra jamais trouver leur expression tant que ces formes ne se détermineront pas elles-mêmes dans l'œuvre de reconstruction des masses, se faisant sur mille points à la fois. On ne légifère pas l'avenir. Tout ce qu'on peut, c'est en deviner les tendances essentielles et leur déblayer le chemin. » (*La Science moderne et l'anarchie*.)

Élisée Reclus, géographe très proche de Kropotkine, refuse lui aussi de faire un projet détaillé de l'avenir. Il écrit le 31 août 1889 dans la *Société nouvelle* :

---

<sup>815</sup> « Élisée Reclus insiste en effet sur la dynamique des divers éléments composant le monde dans le cadre d'une évolution. Il tire ce principe du darwinisme, comme tant d'autres à son époque, mais en récusant le social-darwinisme, de concert, d'ailleurs, avec son compère géographe et anarchiste Pierre Kropotkine (...) Il articule en effet l'évolution en progrès et en régrès. (...) Selon Reclus, le progrès n'est jamais définitif et, dans sa progression historique même, il contient des éléments de régrès. Reclus applique ce raisonnement, qu'on peut qualifier de « dialectique » bien qu'il n'utilise pas ce mot, à l'évolution des civilisations, notamment dans leur rapport avec le milieu dont la dégradation (dessiccation, déforestation) peut conduire à leur ruine, ainsi qu'à la théorie politique, où l'évolution est inséparable de la révolution, la révolution elle-même n'étant pas exempte de brutaux retours en arrière. Cette idée inspirée de la Révolution française se vérifiera en Russie ou en Chine... » Philippe Pelletier, « La grande ville entre barbarie et civilisation chez Élisée Reclus ». Université Lyon 2.

« ... nous n'avons point à tracer d'avance le tableau de la société future : c'est à l'action spontanée de tous les hommes libres qu'il appartient de la créer et de lui donner sa forme, d'ailleurs incessamment changeante comme tous les phénomènes de la vie ».

Voilà un discours apparemment à l'opposé de celui de l'utopie. En effet, toutes les utopies décrivent avec une foule de détails l'organisation de la société *désirée* par l'auteur. Kropotkine refuse, au nom même de la science et pour ne pas faire œuvre d'« autorité », de « légiférer l'avenir ». Mais là encore, il prend le contre-pied de Bakounine et des militants de l'Association internationale des travailleurs. Il renvoie aux calendes grecques la mise en place des « nouvelles formes de vie », qui germeront lors de la révolution. Les bakouniniens de l'AIT voyaient les choses tout à fait autrement, comme on l'a constaté en évoquant César de Paepe (« *Nous voulons montrer que l'Internationale offre déjà le type de la société à venir, et que ses diverses institutions, avec les modifications voulues, formeront l'ordre social futur.* ») Ce faisant, les « anti-autoritaires » de l'AIT ne faisaient pas de l'utopie : ils faisaient en somme ce que Kropotkine préconise, c'est-à-dire déduire des pratiques d'aujourd'hui les formes institutionnelles de l'avenir, mais au lieu d'aller chercher leur modèle dans le système postal, les unions capitalistes de chemins de fer, les grandes compagnies industrielles, ils le trouvaient dans les structures de classe du mouvement ouvrier. Pour Bakounine, « un programme politique n'a de valeur que lorsque, sortant des généralités vagues, il détermine bien précisément les institutions qu'il propose à la place de celles qu'il veut renverser ou réformer<sup>816</sup>. »

Il est significatif que Kropotkine ne perçoive jamais dans les structures de classe du prolétariat l'embryon de l'organisation future. La classe ouvrière n'est d'ailleurs pas un élément moteur dans *la Conquête du pain*, l'ouvrage où il parle de la société future. L'expression « classe ouvrière » apparaît une fois, dans une acception plutôt passive<sup>817</sup>, et le mot prolétariat trois fois<sup>818</sup>, jamais comme force active. Or en 1888, date de la première édition de son livre, Kropotkine avait déjà largement de quoi observer les prémisses de la reconstitution d'un mouvement de masse animé par les

---

<sup>816</sup> Bakounine, *Écrit contre Marx*, Œuvres, Champ libre, III.

<sup>817</sup> « Si les industries textiles ou la métallurgie ont atteint un étonnante perfection dans les pays civilisés, elles le doivent au développement simultané de mille autres industries, grandes et petites ; elles le doivent à l'extension du réseau ferré, à la navigation transatlantique, à l'adresse de millions de travailleurs, à un certain degré de culture générale de toute la classe ouvrière, à des travaux, enfin, exécutés de l'un à l'autre bout du monde. »

<sup>818</sup> Il est question du prolétariat parisien sous Napoléon III ; de l'État qui crée le prolétariat et le livre aux exploités ; de la révolution de 1789 qui a créé le prolétariat.

anarchistes ; en tout cas, les innombrables rééditions du livre auraient pu l'inciter à revoir sa position <sup>819</sup>.

L'idée que la structure de type syndical pourrait constituer l'embryon de la société future avait été abordée dans l'AIT, et reprise par Bakounine qui l'a explicitée. Elle est au fondement de la doctrine syndicaliste révolutionnaire. Kropotkine n'a jamais pris position ouvertement en faveur de cette option, bien que certains auteurs tentent d'en faire un partisan du syndicalisme révolutionnaire, en s'appuyant sur le fait qu'il encourageait les anarchistes à participer au mouvement syndical : mais en soi cela n'est pas suffisant pour en faire un théoricien du syndicalisme révolutionnaire.

Le modèle syndical auquel se réfère est un syndicalisme de type anglais, aux très gros effectifs. Dans son *Histoire de l'anarchie*, Max Nettlau révèle qu'en 1906-1907, Kropotkine « s'est prononcé en faveur de l'activité syndicale », mais il dit aussi qu'à l'exception d'une lettre qu'il a écrite à Pouget en 1909, Kropotkine avait très peu écrit sur le syndicalisme révolutionnaire de 1908-1914 : « Dans son article dans *Freedom* (juillet-août 1912) sur "Le syndicalisme et l'anarchie" et dans son essai sur le développement des idées anarchistes, dans l'*Encyclopédie du Mouvement Syndicaliste* en mai 1912, il minimise l'importance de la question et ne mentionne pas l'hypothèse de l'embryon <sup>820</sup> ».

C'est dans son analyse du phénomène de l'État et de ses perspectives d'évolution que Kropotkine montre ses faiblesses. Selon lui, c'est l'État plus que le capitalisme qui est l'ennemi. L'État est considéré comme une cause et non comme un effet du capitalisme. De même, c'est l'État qui a créé le prolétariat et qui l'a « livré » aux exploités <sup>821</sup> ; le capital individuel et la misère sont créés « artificiellement et pour les deux-tiers par l'État ». Cela l'amène à développer l'idée que tout peut aller bien « tant que l'État ne vient pas jeter son glaive pesant dans la balance » <sup>822</sup>, affirmation qui peut laisser penser que la non-intervention de l'État est une option possible.

Selon Kropotkine, on peut observer un « mouvement de plus en plus accusé pour limiter la sphère d'action du gouvernement et laisser toujours plus de liberté à l'individu ». Il se fait le chantre de la liberté individuelle, de la « libre entente entre individus et groupes poursuivant le même but ». « L'indépendance de chaque minime unité territoriale devient un besoin pressant. », « Tout ce qui fut jadis considéré comme fonction du gouvernement lui est disputé aujourd'hui. » (*Ibid.*)

---

819 J'ai en ma possession la 14<sup>e</sup> édition de *la Conquête du pain* chez Stock.

820 Max Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, Éditions du Cercle, p.256.

821 « Seulement, oubliant les leçons de l'histoire, ils [*les étatistes*] ne nous diront pas jusqu'à quel point l'État lui-même a contribué à aggraver cet état de choses, en créant le prolétariat et en le livrant aux exploités. » *La Conquête du pain*.

822 *Ibid.*

Kropotkine observe que « malgré le tour étroitement égoïste donné aux esprits par la production marchande, la tendance communiste se révèle à chaque instant et pénètre dans nos relations sous toutes ses formes ». Il cite de nombreux exemples de cette « tendance communiste » qui sont révélateurs de l'optique avec laquelle il considérait la question. « Chaque jour, dit-il, des millions de transactions sont faites sans l'intervention du gouvernement, et les plus grosses d'entre elles – celles du commerce et de la Bourse – sont traitées de telle façon que le gouvernement ne pourrait même pas être invoqué si l'une des parties contractantes avait l'intention de ne pas tenir son engagement »<sup>823</sup>.

Un autre trait frappant, observe Kropotkine, c'est « l'accroissement continu du champ des entreprises dû à l'initiative privée et le développement prodigieux des groupements libres de tout genre ». Ces organisations libres « remplacent avantageusement l'immixtion gouvernementale ». Exemples : l'union postale internationale, les unions de chemins de fer, les sociétés savantes, les grandes compagnies industrielles, etc. Ce qui est important pour Kropotkine n'est pas la nature de classe de ces ententes, mais qu'elles se fassent sans l'intervention de l'État.

Il était difficile de se tromper plus que cela sur la nature et l'évolution de l'État. Les ententes libres qu'observe avec tant d'espoir Kropotkine ne sont que des manifestations de l'expansion du capitalisme mondial, qui a besoin d'un réseau postal efficace et rapide pour acheminer le courrier commercial, d'un système efficace de transports pour acheminer les marchandises et réduire les immobilisations de capital stocké, d'une diffusion rapide des découvertes scientifiques pour être mises en application sans délais dans l'industrie, et qui, enfin, s'organise au plan international pour devenir ce que nous appelons aujourd'hui les firmes multinationales, l'un des ennemis les plus redoutables de la classe ouvrière mondiale. La libre organisation du trust I.T.T., indépendant de l'État U.S., ne constitue en rien un pas en avant vers le communisme.

Le point de vue de Kropotkine s'explique sans doute par le fait qu'il était russe et que ses idées sont largement déterminées par ce fait. L'État russe était un État autocratique, qui n'autorisait aucune organisation, manifestation spontanée. D'autre part, c'est l'État qui a eu un rôle déterminant dans la création du capitalisme car la bourgeoisie nationale russe était très faible. A l'époque où Kropotkine écrivait, le capitalisme russe était en pleine croissance et l'État commençait à relâcher son contrôle sur toutes les activités économiques, il commençait à « passer le relais » à la bourgeoisie. En Russie, effectivement, une évolution se faisait « pour limiter la sphère d'action du gouvernement ». La limitation du rôle de l'État et l'accroissement de l'initiative privée étaient des phénomènes observables en Russie, et c'était une évolution positive, bien que pas du

---

<sup>823</sup> *Ibid.*

tout communiste... Mais ceci n'était valable que pour le cas très particulier de la Russie, et pas du tout applicable au reste de l'Europe.

## Utopie et expérimentalisme

Chaque auteur projette dans l'utopie qu'il imagine ses propres fantasmes de cité idéale. Chacune de ces cités idéales est sans conteste ancrée dans son temps, destinée à fournir des solutions hypothétiques aux problèmes de son temps. Il ferait beau voir que l'*Utopia* de Thomas More ne soit pas déterminée par l'Angleterre du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>824</sup>. Prétendre appliquer à la réflexion sur la société future une méthode scientifique est peut-être l'utopie suprême, contre laquelle Bakounine avait prévenu ses amis et lecteurs.

A de rarissimes exceptions près, tous les anarchistes après Proudhon affirment le principe du pluralisme, au nom de la vie, parce que la vie est changeante, mouvante. A ce titre, ils sont à l'opposé de l'utopie car celle-ci définit un cadre statique, immuable. La société utopique n'est pas susceptible de changement, d'évolution. C'est un monde stable, où tout est réglé dans le détail, de manière parfois obsessionnelle. L'évolution, la perfectibilité, pour reprendre à William Godwin un concept qui lui est cher, est au contraire au centre de la réflexion anarchiste<sup>825</sup>. L'anarchie, dit Luce Fabbri, n'est pas un « point fixe auquel on doit tendre », mais un « chemin à suivre »<sup>826</sup>. Kropotkine aspire à une société à laquelle « les formes préétablies, cristallisées par la loi répugnent ; mais qui cherche l'harmonie dans l'équilibre, toujours changeant et fugitif, entre les multitudes de forces variées et d'influences de toute nature, lesquelles suivent leur cours et, précisément grâce à la liberté de se produire au grand jour et de se contrebalancer, peuvent provoquer les énergies qui leur sont favorables, quand elles marchent vers le progrès »<sup>827</sup>.

Kropotkine et Reclus sont des savants, et à ce titre ils sont attachés à la méthode expérimentale ; ils sont également conscients de la méthodologie des sciences et savent qu'une théorie scientifique – l'anarchisme inclus – n'est jamais figée, qu'elle est nécessairement amenée à être modifiée,

---

824 Évoquant le livre de Thomas More, Jean Servier écrit : « Pour mieux situer cette œuvre, il faut la replacer dans le contexte social de son temps, car elle constitue une réponse au désespoir des humbles dans toute l'Europe, peut-être aussi aux aspirations politiques de la bourgeoisie. » (*Histoire de l'utopie*, Idées, p. 124.)

825 Les utopies traditionnelles ne sont cependant pas toutes figées ; certaines n'excluent pas la possibilité d'évolutions, comme la *Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1622) : « Par la connaissance des causes et des secrets mouvements des choses, les frontières de l'empire humain se trouveront élargies. »

826 Margareth Rago, *Luce Fabbri : una lezione di vita*, in RSDA, a.7, n°2-14, Pisa, BFS, 2000, p. 19.

827 Pierre Kropotkine, *L'Anarchie – Sa philosophie – Son idéal*, 1896, P.V. Stock.

complétée. Là encore, c'est un point sur lequel ils se démarquent de la démarche utopique. Mais même en science on peut se tromper, on peut avoir recours à une mauvaise méthode. Il est incontestable que lorsque les masses se mettent en mouvement, elles tendent à mettre en application des principes qui confirment la vision anarchiste. Kropotkine a raison de souligner ce point, et peut-être peut-on dire que l'anarchisme est la théorie qui observe les mouvements de masses et qui en formule le contenu.

Mais l'erreur la plus fondamentale de l'anarchisme réside sans doute dans le fait qu'il n'a pratiquement jamais tenu compte des tendances extérieures aux mouvements de masse qui s'évertuent à les détourner de leurs objectifs et à les canaliser dans une autre direction. Bakounine a longuement décrit la manière dont les ouvriers s'organisent spontanément. Mais le sens du concept de « spontanéité » chez lui a été mal compris. Il ne s'agit pas d'un mouvement sans cause ; ainsi, les formes d'organisation que la classe ouvrière se choisit « spontanément » sont produites par les déterminations qui lui sont propres, à l'exclusion de toute autre. Le « spontanéisme » bakouninien ressemble donc furieusement à du déterminisme. Cependant, le révolutionnaire russe avait parfaitement compris que ces déterminations internes à la classe ouvrière peuvent être contrecarrées par des détermination extérieures : le rôle de l'Alliance bakouninienne n'avait pas pour tâche de diriger la classe ouvrière mais de contrer toute tentative de causes extérieures – représentant des intérêts contraires à ceux de la classe ouvrière – susceptible d'enrayer le développement naturel de l'organisation du prolétariat. L'armée insurrectionnelle makhnoviste agissait de la même manière : elle n'intervenait pas dans la manière dont les paysans et ouvriers ukrainiens résolvaient les problèmes quotidiens de l'organisation sociale ; elle intervenait vigoureusement lorsqu'un groupe politique tentait d'usurper la souveraineté du peuple travailleur.

Dans l'ensemble, cependant, le mouvement libertaire a fait preuve d'une étonnante candeur. Les anarcho-sindicalistes français se montrèrent incapables de contrer l'irruption des fractions bolcheviques qui ont fini par prendre le contrôle de la CGT : la pratique des fractions était quelque chose d'inédit, d'inconcevable.

Pourtant, le fait de se réclamer d'une approche scientifique ne suffit pas en soi pour évacuer la démarche utopique. Accorder à la science un pouvoir qu'elle n'a pas et, à partir d'elle, décrire le cadre général d'une société définie comme « anarchiste », peut être assimilé à un utopisme scientiste. L'utopisme de Kropotkine ne se trouve pas dans les tendances qu'il perçoit mais dans *ce qu'il ne voit pas* ou, inconsciemment, refuse de voir. Ce qui revient à dire que, sur certains points du moins, mais sur des points essentiels, il se trompe, ce qui invalide une bonne partie de sa théorie. C'est particulièrement le cas de la question des communes du Moyen-Âge qu'il a

étudiées mais qu'il a quelque peu mythifiées, les transformant en cet « âge d'or » qui est le fond même de la démarche utopique.

Auguste Comte entendait détacher l'économie politique de la science sociale pour faire de cette dernière une science indépendante, la sociologie. Pour Auguste Comte, la société est envisagée comme un ensemble de faits régis par des lois, un champ d'étude ouvert à l'investigation scientifique.

Kropotkine comme Comte identifie l'étude de la société et l'étude de la nature ; les sciences naturelles deviennent les modèles de la théorie sociale. « L'anarchisme est un concept global [*world-concept*] fondé sur une explication mécanique de tous les phénomènes », dit-il dans *La Science moderne et l'anarchie*. Sa méthode d'investigation, ajoute-t-il, est celle des sciences naturelles exactes, par lesquelles toute conclusion scientifique doit être vérifiée. Pour Comte, l'étude de la société est une science qui aboutit à l'établissement de lois sociales ayant la même validité que les lois de la physique. Toutes choses que Bakounine avait vigoureusement rejetées, car avec les humains on ne peut pas faire d'expériences<sup>828</sup>.

Comme Auguste Comte, Kropotkine veut « construire une philosophie synthétique appréhendant en une généralisation tous les phénomènes de la Nature – et par conséquent aussi la vie des sociétés ». En évitant, précise-t-il, les erreurs de Comte et de Spencer. (*La science moderne et l'anarchie*.)

Lorsque Kropotkine affirme vouloir « donner une base scientifique à l'anarchisme par l'étude des tendances apparentes dans la société qui puissent indiquer son évolution ultérieure », il parle en fait de la sociologie, sans la nommer ; la différence – notable tout de même – entre Comte et Kropotkine réside dans le fait que le premier excluait toute contestation de l'ordre social. Alors que Comte s'appuie sur le fait que la société est régie par des lois pour conclure à l'impossibilité de la changer, Kropotkine, partant de la même démarche, veut montrer que la société actuelle aboutit inexorablement à l'anarchisme.

Et sans doute est-ce là que s'arrête la démarche scientifique de Kropotkine : imaginer que la société humaine marche inexorablement vers un but, à l'exclusion de toute autre, relève d'une démarche utopiste fondée sur les désirs du penseur fondée sur le rêve de progrès indéfini. Une telle démarche évacue toute possibilité d'involution historique, en particulier. Elle s'écarte du devoir que la savant de toujours douter – ou de chercher, une fois qu'il a émis une hypothèse, tout ce qui pourrait la contredire. D'une certaine manière, l'attitude de Kropotkine – et de se rapproche de celle des social-démocrates allemands qui lui sont contemporains qui sont persuadés que le capitalisme va inévitablement s'effondrer et que le socialisme s'instaurera sur ses ruines.

---

828 Ce n'est plus tout à fait exact aujourd'hui. La psychosociologie est une discipline qui permet tout à fait de faire des expériences sur les comportements de groupe. Tout le monde connaît l'expérience de Milgram qui permet de mesurer précisément le comportement de gens « ordinaires » face à l'autorité.

Kropotkine était animé d'un fatalisme historique qui rendait la réalisation d'une société anarchiste inéluctable. La révolution est un « cataclysme inévitable » : « Pour qui réfléchit et étudie les phénomènes sociaux, en effet, la Révolution est inévitable, tout y pousse, tout y contribue », dit Kropotkine, qui précise également : « La révolution ne se crée ni ne s'improvise, c'est un fait acquis pour les anarchistes ; pour eux, c'est un fait mathématique, découlant de la mauvaise organisation sociale actuelle <sup>829</sup>. »

On pourrait multiplier de telles déclarations.

La philosophie des Lumières, qui avait un caractère incontestablement révolutionnaire, en appelait aux faits pour attaquer l'ancien régime. Certes, les philosophes ne se réclamaient alors pas d'une « science », mais invoquaient la perception sensible comme principe de vérification. Les sens sont l'organe par lequel la vérité se connaît ; le politique ayant pour but le bonheur des hommes, il apparaissait évident que la forme du gouvernement et le genre de société étaient alors en contradiction avec la finalité du politique. On en déduisait le droit pour les hommes de changer l'ordre dominant pour en édifier un autre, conforme au Progrès et à la Raison.

« Ils n'en appelaient pas à une science bien ordonnée mais à une certaine pratique sociale et politique, et ils demeurent des rationalistes dans le sens authentique du terme en soumettant la conduite humaine aux normes d'une vérité transcendante par rapport à l'ordre social en vigueur, norme d'une société qui n'existe pas en tant que fait mais en tant que but. La “vérité” qu'ils ont en vue, un ordre dans lequel les individus libres pourraient exercer leurs aptitudes et satisfaire leurs besoins, ne découle pas d'un fait ou d'un ensemble de faits existants ; elle résulte d'une analyse philosophique de la situation historique qui manifeste un régime d'oppression sociale et politique. La philosophie des Lumières a proclamé que la Raison peut régir le monde et que les hommes sont capables de transformer les formes d'existence périmées à condition d'agir suivant leurs connaissances et leurs aptitudes enfin libérées <sup>830</sup>. »

<sup>e</sup>  
Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle ce sont les méthodes des sciences de la nature qui fournirent le modèle pour l'étude des phénomènes économiques et sociaux. Nombre d'auteurs considèrent l'économie politique comme une branche de la science – terme qui n'avait d'ailleurs pas le même sens qu'aujourd'hui. Sous la plume de Marx <sup>831</sup>, l'expression « socialisme

---

829 « Fatalité de la Révolution », Deuxième partie de « De l'autorité et de la Liberté », <http://kropot.free.fr/Kropotkine-FataRev.htm>.

830 Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, éditions de Minuit, p. 390.

831 Je précise bien « sous la plume de Marx » car l'expression est originellement

scientifique » est un contre-sens dans la mesure où elle a été élaborée à un moment où la philosophie était considérée comme la science suprême. Lorsque dans une lettre à son père, Marx déclare qu'il va s'adonner à la « science », il parle de la philosophie ; lorsqu'il parle de la science dans l'acception actuelle du mot, il utilise l'expression « connaissance positive ». Ce n'est que progressivement que le mot science fut appliqué aux disciplines physiques et biologiques qui se distinguèrent des autres « sciences » par leur rigueur. Alors, la science, dans son acception moderne, exerça une attirance irrésistible sur les autres disciplines qui aspiraient à la même rigueur et à la même exactitude et revendiquèrent le même statut. Les sciences « humaines » utilisèrent le même vocabulaire et prétendirent appliquer à leurs sujets d'études les mêmes méthodes que les sciences naturelles, sans chercher à définir des méthodes adaptées à leurs disciplines.

Il faut cependant garder à l'esprit que les auteurs qui prétendaient appliquer les méthodes des sciences de la nature aux sciences sociales – comme Auguste Comte – n'étaient pas forcément les plus compétents pour parler de science.

C'est particulièrement le cas de Marx, qui tente de donner au *Capital* un caractère scientifique en comparant la méthode qu'il emploie à celle du physicien qui, pour rendre compte des procédés de la nature, « étudie les phénomènes lorsqu'ils se présentent sous la forme la plus accusée et la moins obscurcie par des influences perturbatrices »<sup>832</sup>. Marx reconnaît cependant que « l'analyse des formes économiques ne peut s'aider du microscope ou de réactifs fournis par la chimie. »

Kropotkine entend donner un « plus » de scientificité à l'économie en l'abordant non plus du point de vue de la production mais de celui de la consommation : « N'est-ce pas aussi l'étude des besoins qui devrait gouverner la production ? – Il serait donc, pour le moins, tout aussi logique de commencer par là et de voir ensuite, – comment il faut s'y prendre pour subvenir à ces besoins par la production »<sup>833</sup>. »

En fait, Kropotkine pose le problème de fond de l'économie politique : comment déterminer les besoins ? Toute la théorie de l'économie libérale est fondée sur l'idée que le marché est le seul moyen pour déterminer les besoins.

« Mais dès que nous l'envisageons à ce point de vue, l'économie politique change totalement d'aspect. Elle cesse d'être une simple description des faits et devient une *science*, au même titre que la physiologie : on peut la définir, *l'étude des besoins de l'humanité et des moyens de les satisfaire avec la moindre perte possible des forces humaines*. Son vrai nom serait *physiologie de la société*. Elle

---

de Proudhon, qui l'emploie dans un contexte différent.

832 Marx, Préface au *Capital*, La Pléiade, I, 548.

833 Kropotkine, *La Conquête du pain* ; Stock, 1921, p. 236.

constitue une science parallèle à la physiologie des plantes ou des animaux qui, elle aussi, est l'étude des besoins de la plante ou de l'animal, et des moyens, les plus avantageux de les satisfaire. Dans la série des sciences sociologiques, l'économie des sociétés humaines vient prendre la place occupée dans la série des sciences biologiques par la physiologie des êtres organisés <sup>834</sup>. »

Voilà, ajoute Kropotkine, « la seule manière d'envisager les choses qui nous paraisse juste : la seule qui permettrait à l'économie politique de devenir une science, – la science de la physiologie sociale. »

## Conclusion sur Kropotkine

Les rôles que jouèrent Bakounine et Kropotkine dans le mouvement ouvrier furent très différents. L'aîné, Bakounine, joua un rôle effectif au sein de l'Association internationale des travailleurs comme principal animateur d'un courant auquel on a associé son nom. Il fut véritablement un élément moteur dans l'organisation d'une partie importante du mouvement ouvrier de son temps. Il créa des organisations, souvent clandestines parce qu'à l'époque il n'était pas possible d'agir publiquement, dont l'objectif était clairement de créer des cadres politiques dans le mouvement ouvrier.

Au contraire de Kropotkine, Bakounine a peu publié. Son auditoire, ce sont les militants sûrs avec lesquels il était en relation épistolaire. C'était alors la période de constitution de l'AIT, où il fallait en même temps former des cadres révolutionnaires et organiser le mouvement ouvrier. En général Bakounine n'écrivait pas pour la masse des militants ; cependant, certains de ses écrits, comme ses conférences aux ouvriers du Locle et de Sonvilliers, sont de véritables chefs d'œuvre de vulgarisation historique et philosophique, et auraient pu être largement diffusés.

Enfin, la période anarchiste de l'activité politique de Bakounine dure à peine huit ans, tandis que Kropotkine a disposé de plusieurs dizaines d'années pour élaborer une œuvre.

Kropotkine soutenait le mouvement ouvrier, mais il s'en tenait un peu à l'écart, et on pourrait dire qu'il joua surtout un rôle d'inspirateur. Il n'y a chez lui rien d'équivalent à l'activité que joua Bakounine en tant qu'organisateur des premières sections de l'Internationale en Italie (alors qu'il n'en était pas encore membre !) ou qu'il joua, ainsi que les militants qui lui étaient proches, dans la formation de la fédération espagnole de l'Internationale. Il n'y a pas non plus d'équivalent chez Kropotkine au combat que joua Bakounine dans la lutte contre le courant marxiste.

L'activité de Kropotkine s'est en somme pratiquement limitée au sein du mouvement anarchiste lui-même. Il écrivit des brochures et des livres qui ont été largement diffusés, dans un langage simple, évoquant un avenir meilleur, et qui parlaient aux travailleurs de leurs rêves de société plus juste. Il

---

<sup>834</sup> *Ibid.*, pp. 236-237.

proposait aux ouvriers une utopie positive attrayante. Malatesta disait que « sa grande influence en tant que propagandiste, ses talents mis à part, lui venait du fait qu'il montrait la chose d'une manière tellement simple, tellement facile, tellement inévitable, que l'enthousiasme se communiquait tout de suite à ceux qui l'écoutaient ou le lisaient. »

Bakounine, lui, parlait d'organisation et de luttes. Kropotkine a véritablement véhiculé pendant plusieurs dizaines d'années un rêve qui a mobilisé les militants mais ne les incitait guère à s'organiser.

Kropotkine a adhéré à l'AIT dans sa période de déclin et n'a jamais été un organisateur de la trempe de Bakounine. Son activité se situe à une période où les militants ont attribué les causes de l'échec de l'Internationale à sa centralisation et ont, par réaction, rejeté toute forme d'organisation au profit des groupes autonomes. Kropotkine n'est pour rien dans cette évolution, mais il s'en est fait en quelque sorte le théoricien. Cette analyse coïncidait en outre parfaitement avec ses thèses, et il va fournir aux militants qui ne se disaient pas encore anarchistes une base théorique pour soutenir leurs positions. Le succès de Kropotkine dans le mouvement anarchiste tient sans doute à la rencontre de ces deux facteurs.

L'apport théorique de Kropotkine est cependant considérable et innovateur. Dans *l'Entraide*, il réfute ceux qui, manipulant la pensée de Darwin, entendent l'appliquer au domaine social. La *Grande Révolution* est le premier livre sur la Révolution française qui rend justice au rôle de la paysannerie. Il montre que pendant tout le déroulement de la Révolution, la sphère du politique – la Convention – n'a joué qu'un rôle secondaire et qu'elle a été en retard sur les faits. Elle a décrété le partage des terres alors que ce n'était que la reconnaissance d'un fait accompli. On pense inévitablement à Trotsky, qui montre dans son *Histoire de la révolution russe* le retard systématique du parti bolchevik sur les masses.

•

## **IX. – Malatesta**

### **Malatesta critique de Kropotkine**

Pour Malatesta, le fatalisme et le volontarisme conduisent à l'incohérence dans l'action. « De nombreux militants partisans du fatalisme avaient un tempérament ardent, étaient prêts à toutes les équipées, ils se sont exposés au danger, ont parfois sacrifié leur liberté et même leur vie pour la cause, tout en étant convaincus de l'inutilité de leur action ». Ils agissaient par dégoût de la société actuelle, par désespoir, par vengeance, « sans choisir la cible et sans se soucier de coordonner leurs actions avec celles des autres ».

D'autres, « sans s'occuper de philosophie » ont voulu faire hâter la révolution, ont cru que « la chose était bien plus facile que ce qu'elle était en réalité ; ils n'ont pas prévu les difficultés et, n'ayant pas fait les

préparations nécessaires, ils se sont retrouvés impuissants le jour où il y avait peut-être la possibilité de faire quelque chose de pratique ». Ces constats un peu désabusés furent faits à la fin de la vie du révolutionnaire qui souhaitait que les erreurs du passé puissent « servir de leçon pour faire mieux à l'avenir ».

« Les anarchistes, ou tout au moins la plupart des anarchistes, ont cru que les choses étaient bien plus faciles que ce qu'elles sont en réalité et se sont laissé bercer par une sorte de providentialisme qui leur a fait croire qu'il suffisait d'un idéal lumineux et d'un esprit héroïque pour que tout s'arrange. Ils ont cru à la "spontanéité des masses", à l'"ordre naturel" et à d'autres mythes créés par le désir et aussi la paresse intellectuelle... mais la "nature" est restée sourde et aveugle comme toujours. Quant aux masses, elles ont hésité d'une extrême à une autre, poussées tantôt par l'illusion d'un paradis facilement accessible, tantôt par l'espoir de quelques mesquins avantages matériels, tantôt par le découragement et une peur bleue<sup>835</sup>. »

Le point de vue pragmatique de Malatesta s'oppose à l'identification que fait Kropotkine entre science et anarchie. Pour le révolutionnaire italien, « la science est une arme qui peut servir pour le bien ou pour le mal ; mais elle ignore complètement l'idée de bien ou de mal »<sup>836</sup>. Là encore, Malatesta se situe totalement dans l'esprit de l'approche bakouninienne de la question.

Confronté à la réalité d'une vraie révolution avec occupation d'usines et conseils ouvriers, Malatesta, âgé, a eu l'honnêteté de constater que le mouvement anarchiste a failli. L'optimisme kropotkinien n'est plus de mise. Le mouvement des conseils ouvriers en Italie n'a pas provoqué une irruption enthousiaste des masses dans le mouvement anarchiste et a balayé « les illusions optimistes d'une rapide diffusion des idées libertaires pendant et après la révolution », commente Manfredonia. « Ce qui nous a fait défaut, dit encore Malatesta, a été un programme de réalisations pratiques que l'on puisse mettre en œuvre au lendemain même de la révolution victorieuse<sup>837</sup>. » Il faut adopter des « programmes adaptables aux

---

835 Cité par G. Manfredonia, *op. cit.* : « I nostri propositi », *Pensiero e Volontà*, n° 1, 1<sup>er</sup> janvier 1924.

836 « Scienza e riforma sociale », *Volontà*, Anno I n. 29, Ancona 1913. Cf. *Scritti scelti*, Napoli 1954, pag. 105.

Cf. Bakounine : « La science ne crée rien, elle constate et reconnaît seulement les créations de la vie. Et toutes les fois que les hommes de la science, sortant de leur monde abstrait, se mêlent de création vivante dans le monde réel, tout ce qu'ils proposent ou ce qu'ils créent, est pauvre, ridiculement abstrait, privé de sang et de vie, mort-né » (*L'Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale*. Suite. Dieu et l'État. 1.)

837 « Ideale e realtà », *Pensiero e Volontà*, n° 3, 1<sup>er</sup> février 1924, cité par

différentes circonstances qui peuvent se présenter dans le déroulement de la vie sociale avant, pendant et après la révolution »<sup>838</sup>.

## Tailler les « vieilles branches » de l'arbre anarchiste

L'échec du mouvement des comités d'usine en Italie et l'arrivée au pouvoir de Mussolini conduisirent un certain nombre de militants, parmi lesquels Luigi Fabbri et Malatesta, à s'interroger. Fabbri proposa de tailler les « vieilles branches » de l'arbre anarchiste. Malatesta entama, à soixante-dix ans, un travail de remise en cause de l'anarchisme traditionnel. Il rompait ainsi « un tabou que lui-même avait contribué à entretenir », dit Gaetano Manfredonia, « à savoir : la croyance en la réalisation, sans transitions majeures, du communisme anarchiste dès le lendemain de la révolution »<sup>839</sup>.

« Le vieil internationaliste se livra, dans les semaines qui suivirent, à un véritable réquisitoire à l'encontre des erreurs de l'anarchisme et tout spécialement des conceptions optimistes d'inspiration kropotkinienne qui avaient, d'après lui, conduit à des simplifications excessives et à des interprétations erronées du processus révolutionnaire (...) Malatesta s'en prit aussi tout spécialement aux interprétations simplistes du communisme ainsi qu'aux approximations de la "prise au tas" et aux conceptions scientistes de Kropotkine qui voyait dans l'anarchisme un mouvement d'idées fondé sur la science expérimentale<sup>840</sup>. »

Malatesta avait commencé à remettre en cause le « fatalisme » de Kropotkine avant la mort de ce dernier, dans plusieurs articles<sup>841</sup> ; cependant, c'est surtout *après* sa mort qu'il s'est exprimé, remettant en cause fondamentalement l'approche kropotkinienne de l'anarchie. Malatesta a toujours fait montre d'un grand respect envers Kropotkine tout en faisant une critique masquée de ses positions. Ainsi, dans *l'Agitazione*, journal publié par Luigi Fabbri, il écrivit six articles sur « l'Individualisme dans l'anarchie », sur « Harmonie et organisation » dans lesquels il prenait ses distances avec Kropotkine, exposant des positions en opposition ouverte avec celles que développait *la Conquête du pain* et d'autres écrits de la

---

Manfredonia.

<sup>838</sup> « A proposito di revisionismo anarchico », *Pensiero e Volontà*, n° 9, 1<sup>er</sup> mai 1924, cité par Manfredonia.

<sup>839</sup> Gaetano Manfredonia, *La Lutte humaine, Luigi Fabbri, le mouvement anarchiste italien et la lutte contre le fascisme*, éd. Monde libertaire, p 96.

<sup>840</sup> *Ibid.*

<sup>841</sup> « Déterminisme et volonté », *Volontà*, 22 novembre 1913. « Science et réforme sociale », *Volontà*, 27 décembre 1913. « Penser et Volonté », 1<sup>er</sup> septembre 1925. « Science et anarchie » *Pensiero e Volontà*, 1<sup>er</sup> juillet 1925.

même période. Ces divergences se manifestèrent pendant toute l'activité militante de Malatesta mais de façon occasionnelle, sans jamais être exposées systématiquement. Ce n'est qu'après la mort de Kropotkine que Malatesta s'exprima ouvertement, notamment dans un texte rédigé à l'occasion du dixième anniversaire de la disparition du révolutionnaire<sup>842</sup>. La critique, enveloppée dans de nombreuses manifestations de respect pour la personnalité du révolutionnaire russe, est décapante. Malatesta y avance que « l'ensemble de son œuvre n'a pas été exclusivement bénéfique ». Le prestige du militant et du savant « lui donnait une telle notoriété et une telle influence qu'il apparut, et en grande partie c'était vrai, comme le maître reconnu tel par la grande majorité des anarchistes », ce qui découragea toute critique et produisit un arrêt dans le développement de l'idée.

« Pendant de nombreuses années, malgré l'esprit iconoclaste et progressiste des anarchistes, la plus grande partie de ceux-ci ne fit, pour tout ce qui touchait à la théorie et à la pratique, qu'étudier et répéter Kropotkine. Dire autre chose que lui aurait été pour beaucoup de camarades presque une hérésie.

« Il apparaît donc nécessaire de soumettre les enseignements de Kropotkine à une critique sévère et sans préjugés pour distinguer ce qu'ils ont de toujours valable et vivant de ce que la théorie et l'expérience postérieures peuvent avoir démontré comme étant erroné<sup>843</sup>. »

On apprend incidemment que Kropotkine avait un tempérament autoritaire, qu'il « était toujours sûr d'avoir raison et ne pouvait supporter avec calme qu'on le contredise »...

Les reproches que formule Malatesta à l'encontre de Kropotkine se situent sur trois plans :

## 1. Le Fatalisme historique

Dans la pensée de Kropotkine, la nature, dont la société n'est qu'une expression, est soumise à un déterminisme général<sup>844</sup> et tout ce qui fut, qui est et qui sera « devait, doit et devra se produire par un enchaînement fatal de causes et d'effets de nature mécanique, qui ne laissent aucune possibilité de variation ».

« Kropotkine professait la philosophie matérialiste qui prévalait parmi les savants de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : Moleschott, Buchner,

---

842 « Pietro Kropotkin – Ricordi e critiche di un vecchio amico », *Studi Sociali*, Montevideo.

843 *Studi Sociali*, 15 avril 1931 in E. Malatesta, *Scritti*, vol. III, p. 368-379.

844 Cf. Malatesta cite Kropotkine : « l'anarchisme est une conception de l'univers fondée sur l'interpénétration mécanique des phénomènes embrassant toute la nature y compris la vie en société » et commente : « J'avoue n'être jamais arrivé à comprendre ce que cela signifiait ».

Vogt, et par conséquent sa conception de l'univers était rigoureusement mécanique. » Il avait un tempérament systématique qui le poussait à tout expliquer par un même principe, dit Malatesta, et il le faisait souvent aux dépens de la logique ». « C'est pour cela qu'il appuyait toutes ses aspirations sociales sur la science ; aspirations qui n'étaient, selon lui, que des déductions rigoureusement scientifiques. »

« Puisque, suivant sa philosophie, tout ce qui se produit devait nécessairement se produire, ainsi, même le communisme anarchiste qu'il désirait, devait inéluctablement triompher comme si c'était une loi de la nature. »

Le tournant déterministe que Kropotkine fit prendre à la pensée anarchiste conduisit de nombreux militants à abandonner toute velléité révolutionnaire : « La révolution, disaient-ils, ne se fait pas, elle se produira quand l'heure sera venue, et il est inutile, antiscientifique et parfois ridicule, de vouloir la faire. » Il est significatif que cette tentation, dans le mouvement libertaire, était partagée à la même époque par la social-démocratie allemande. Poussant à l'extrême le déterminisme historique exposé dans la partie théorique du *Manifeste communiste*<sup>845</sup>, qui semble faire échapper l'histoire à la volonté des hommes, les socialistes allemands avaient développé l'idée que le socialisme était un processus inéluctable. Bien entendu, ils se retranchaient eux aussi derrière une vision « scientifique » de l'histoire. Cependant, le vrai responsable de la transformation de la doctrine de Marx en une vaste mécanique déterministe est Engels, notamment dans son *Anti-Dühring* où il tente de convertir le marxisme en science naturelle. Kautsky, ensuite, s'appuya sur l'ouvrage d'Engels pour interpréter le marxisme comme un évolutionnisme biologique et naturaliste.

« La tentative d'Engels de réduire la méthode historique de Marx à un modèle naturaliste ne saurait donc être retenue. L'événement historique n'est pas le résultat d'un "parallélogramme de forces" et les éléments d'une conjoncture ne sont pas réductibles à des forces physiques en présence<sup>846</sup>. »

Lafargue écrivit un livre, *Le déterminisme économique de Karl Marx* dans lequel on trouve des affirmations telles que : « La morale, ainsi que les autres phénomènes de l'activité humaine, tombe sous la loi du déterminisme économique formulée par Marx », etc. C'est à propos de ce livre que Marx déclara : « Si c'est cela le marxisme, moi Karl Marx, je ne suis pas marxiste. »

---

<sup>845</sup> Mais que, curieusement, on ne retrouve pas dans la seconde partie...

<sup>846</sup> Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, p. 520. Le « parallélogramme de forces » est évoqué par Engels dans une lettre à J. Bloch du 21 septembre 1890.

Ses ouvrages historiques (*le 18 Brumaire, les Lutttes de classes en France*<sup>847</sup>) fourmillent d'exemples où il montre que les comportements des classes ou couches sociales sont inexplicables si on s'en tient aux explications qui se limitent aux déterminations économiques. Marx n'explique pas l'affrontement des classes par des causes économiques mais par l'imaginaire collectif des classes en présence. Il en vient ainsi à reconnaître que l'action des masses contient une part de contingence et d'irrationalité. La lutte entre les deux factions de la bourgeoisie, les orléanistes et les légitimistes, dit alors Marx dans le *18 Brumaire*, s'explique par « la superstructure d'impressions, d'illusions, de façons de penser et de conceptions philosophiques particulières » ... Bien que la division de la société en classes antagonistes reste une des clefs de l'analyse de la société, elle apparaît comme une méthode insuffisante pour appréhender le réel dans sa totalité

L'histoire, dit Marx dans une lettre à Kugelmann, « serait de nature fort mystique si les "hasards" n'y jouaient aucun rôle<sup>848</sup>. » Il est vrai, cependant, que les réserves que Marx a pu formuler concernant l'interprétation déterministe de l'histoire se trouvent en général dans sa correspondance ou dans des textes peu connus. Il n'est donc pas surprenant que la masse des militants n'aient pas introduit ces réserves dans le corps de doctrine principal.

On peut s'interroger sur cette concordance, dans les mouvements anarchiste et socialiste, vers une interprétation scientiste et déterministe. Malatesta perçoit parfaitement la situation : « Kropotkine donc, qui se montrait très sévère envers le fatalisme marxiste, tombait ensuite dans un fatalisme mécanique qui paraît bien plus paralysant. » La dernière remarque est surprenante : pourquoi « bien plus paralysant » ?

### **3. Les carences dans la méthode scientifique**

Malatesta estime qu'il manquait à Kropotkine une chose pour être un véritable scientifique : « la capacité d'oublier ses désirs, ses partis-pris, pour observer les faits avec une impassible objectivité ». Kropotkine était plutôt un « poète de la science ». Il était trop passionné pour être un observateur exact et il avait tendance, lorsqu'il avançait une hypothèse, à « ne pas s'apercevoir des faits qui contredisaient cette hypothèse ». Il refusait d'admettre un fait s'il ne parvenait pas à « le faire entrer dans son système ». Cette disposition d'esprit le poussait à « accommoder les choses à sa guise dans les problèmes scientifiques ».

Ne pouvant accepter qu'on puisse mettre en doute son système, lorsqu'il était confronté à une contradiction logique, « il s'en sortait en introduisant l'anarchie dans son système et en en faisant une vérité scientifique ».

---

847 Ce dernier ouvrage fut écrit en 1850 mais ne parut qu'en 1895.

848 Lettre à Kugelmann du 17 avril 1871.

« Il se confirmait dans ses convictions en soutenant que toutes les découvertes récentes, dans toutes les sciences, de l'astronomie à la biologie et à la sociologie, permettaient de démontrer de plus en plus que l'anarchie était le mode d'organisation sociale imposé par les lois naturelles. »

La critique de Malatesta se fait alors terrible : si Kropotkine s'était trouvé face à un conflit entre la science et ses aspirations sociales, « il aurait inventé un moyen, peu importe qu'il eut été logique ou non, pour concilier sa philosophie mécanique avec son anarchisme ». Pour le révolutionnaire italien, l'anarchisme et le communisme de Kropotkine, « avant d'être une question raisonnée, étaient l'effet de sa sensibilité ».

Enfin, Kropotkine se voit reprocher sa naïveté politique. Il accordait à la masse des travailleurs « toutes les vertus et toutes les capacités ». Il exaltait l'influence moralisatrice du travail mais ne voyait pas « les effets déprimants et la corruption que la misère et la sujétion engendraient ». Il pensait qu'il suffisait d'abolir les privilèges bourgeois pour que les hommes s'aiment « comme des frères ». Il ne percevait pas les difficultés matérielles que la mise en œuvre de ses théories impliquait. Malatesta s'en prend surtout à la théorie de la « prise au tas », dont il dit qu'elle est « la façon la plus simple de concevoir le communisme et la plus apte à plaire aux foules, mais c'est aussi la plus primitive et la plus réellement utopiste ».

Concernant les progrès qu'il était possible de réaliser dans l'agriculture pour assurer l'abondance alimentaire, Kropotkine s'appuyait sur des résultats partiels obtenus par des agronomes « sur des étendues limitées », mais évacuait « l'ignorance et l'aversion au changement des paysans » :

« Au fond, Kropotkine concevait la Nature comme une espèce de Providence grâce à laquelle tout devait devenir harmonieux, y compris les sociétés humaines. »

Mais alors, demande Malatesta, comment se fait-il que la Nature ait attendu que viennent les anarchistes, et pourquoi attend-elle encore pour que disparaissent les « *meurtrières dissonances dont les hommes ont toujours souffert* » ? L'anarchie n'est-elle pas, au contraire, « la lutte, dans les sociétés humaines, contre les discordances de la nature ? » – ce qui réintroduit le facteur volontariste.

### 3. La volonté

La volonté ne joue aucun rôle dans le système kropotkinien, pense Malatesta : « La volonté donc, qui contribue peu ou prou à déterminer la conduite des individus et des sociétés, n'existait pas et n'était qu'une illusion ». Le déterminisme universel de la nature ne laisse à la volonté humaine que peu de place. « La volonté ne saurait être elle-même qu'un fait mécanique. » Malatesta s'oppose donc à un déterminisme qui évacue toute

place à la volonté humaine. Cependant, les rapports entre les deux hommes ne sauraient en aucun cas se définir par l'opposition entre déterminisme et volontarisme, c'est-à-dire entre :

◆ Une philosophie qui considère qu'il n'y a pas d'effet sans cause et que tout, dans l'univers comme dans le monde animal et humain, répond au principe de causalité, pour qui, par conséquent, la volonté est une action sans cause, et

◆ Une philosophie selon laquelle les décisions sont libres, indépendantes, ne sont soumises à aucune causalité et restent opérationnelles en dehors de toute détermination extérieure.

En effet, le volontarisme de Malatesta ne va pas jusqu'à nier les déterminismes de la nature : « ...c'est une tâche de la science de découvrir ce qui est fatal (les lois naturelles) et d'établir les limites où terminent la nécessité et où commence la liberté ; et sa meilleure utilité consiste à libérer l'homme de l'illusion de pouvoir faire tout ce qu'il veut et d'amplifier toujours plus sa liberté effective » (*Pensiero e volontà*, 1<sup>er</sup> février 1926.) En cela, le révolutionnaire italien se montre un parfait bakouninien<sup>849</sup>.

Par ailleurs Malatesta reconnaissait volontiers que Kropotkine « oubliait sa conception mécanique » lorsqu'il se lançait dans la lutte, comme quelqu'un « qui croit en l'efficacité de la volonté et espère pouvoir par son activité contribuer à obtenir ce qu'il désire »<sup>850</sup>. Dans *La Morale anarchiste*, parue en 1891, Kropotkine apparaît comme quelqu'un qui croit dans la responsabilité de l'homme et le libre arbitre : « Révolte-toi contre l'iniquité, le mensonge et l'injustice. Lutte ! La lutte, c'est la vie, d'autant plus intense que la lutte sera d'autant plus vive. » De tels propos ne plaident pas particulièrement en faveur du fatalisme historique. Kropotkine n'a pas entièrement mérité le titre de champion du déterminisme que lui accorde le révolutionnaire italien.

Kropotkine et Malatesta balancent entre déterminisme et volontarisme, avec cependant une claire prépondérance pour le déterminisme chez le premier, du volontarisme chez le second. L'erreur de Kropotkine ne réside pas dans son parti-pris d'appliquer la méthode scientifique à l'étude de la société humaine mais d'avoir voulu plaquer sur celle-ci une méthode rigoureusement identique à celle des sciences de la nature. Or les déterminismes sociaux, incontestables, ne sont pas de même nature. Le déterminisme laplacien, qui vaut pour les étoiles, ne vaut pas pour la société humaine, dont les déterminismes sont sujets à une part d'indétermination.

---

<sup>849</sup> Bakounine : « La science comprend la pensée de la réalité, non la réalité elle-même ; la pensée de la vie, non la vie. Voilà sa limite... » (*L'Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale*. Suite. Dieu et l'État. 1.)

<sup>850</sup> « Pietro Kropotkin – Ricordi e critiche di un vecchio amico », *Studi Sociali*, 15 avril 1931 in E. Malatesta, *Scritti*, vol. III, p. 368-379, Montevideo.

## Économie politique de Malatesta

Errico Malatesta, qui se concentre sur le caractère éthique dans lequel la forme économique s'insère, reconnaît lui-même qu'il a « très peu de compétence en économie » (*L'Agitazione*, 14 octobre 1897). Parler de réflexion économique dans le mouvement anarchiste n'a plus de sens, selon lui, puisque la révolution sociale devra faire table rase de l'économie. Puisqu'il n'y aura plus d'appropriation capitaliste, il n'y aura plus de gaspillage et tout le monde pourra consommer selon ses besoins, le tout étant organisé grâce à la bonne volonté des uns et des autres, sans autorité. Les anarchistes se placent désormais dans un contexte théorique d'où la réflexion économique a disparu : puisque la structure sociale ne dépend pas de l'économie, la transformation sociale n'est pas conditionnée par la forme économique.

Ainsi, Malatesta écrit-il en 1929 :

« Quelles sont les formes que prendront la production, la consommation et l'échange ? Sera-ce le triomphe du communisme (production associée et consommation égale pour tous, du collectivisme (production en commun et disposition des produits selon le travail de chacun) ou de l'individualisme (à chacun la possession individuelle des moyens de production et la disposition intégrale du produit du travail) ? Verrons-nous enfin s'épanouir d'autres formes composites que l'intérêt individuel et l'instinct social, éclairés par l'expérience, pourront suggérer ? Toutes les méthodes possibles de possession et d'utilisation des richesses seront probablement expérimentées, en même temps dans les mêmes localités ou dans des localités différentes ; qu'elles se mêleront et se combineront différemment jusqu'à ce que la pratique ait enseigné quelle est la forme ou quelles sont les formes les meilleures. (...) Mais, bien plus que les formes pratiques d'organisation économique (qui doivent nécessairement s'adapter aux circonstances et seront toujours en continuelle évolution) ce qui importe c'est l'esprit qui anime les organisations, et c'est la méthode par laquelle on les constitue. L'important, c'est qu'elles soient guidées par l'esprit de justice et le désir du bien pour tous, et que l'on y accède toujours librement et volontairement<sup>851</sup>. »

Malatesta n'a pas d'idée sur la question de l'organisation socio-économique libertaire : il s'en remet à une spontanéité des populations concernées teintée d'expérimentalisme. Il ne cherche pas à *déduire*, à partir des modes d'organisation propres aux travailleurs dans la société capitaliste,

---

851 « Quelques considérations sur le régime de la propriété après la révolution », *Il Risveglio*, 30 octobre 1929, in Errico Malatesta, *Écrits politiques*, 10/18, p. 381-382.

quelles pourraient être, même schématiquement, ces modes d'organisation dans la société socialiste. Les innombrables pages que Proudhon a consacrées au fédéralisme et au mutualisme semblent n'avoir jamais existé. Les réflexions de Bakounine, César de Paepe et d'autres militants de l'AIT non plus.

Cependant, si le point de vue de Malatesta a souvent été ultra-simplifié, ce dernier n'était pas dénué d'un solide bon sens. Dans un article paru dans *Pensiero e Volontà* le 1er mai 1924, il s'en prend sans le nommer, à Kropotkine qui avait développé l'idée de la « prise sur le tas ».

« Beaucoup d'anarchistes, et des plus remarquables, et je dirais même des plus éminents, ont propagé l'idée que la quantité de marchandises produites et existant dans les entrepôts des propriétaires est si surabondante qu'il n'y aurait qu'à puiser librement dans ces entrepôts pour satisfaire amplement les désirs et les besoins de tous, sans avoir à se préoccuper des problèmes du travail et de la production avant longtemps, et ceci parce qu'ils le pensaient réellement ou parce qu'ils le jugeaient utile pour la propagande. Et naturellement, ils ont trouvé des gens pour les croire<sup>852</sup>. »

Malatesta s'insurge contre les anarchistes qui font croire « qu'un seul jour de lutte épique suffirait pour qu'ils puissent ensuite jouir sans effort, ou avec un effort minime, du paradis de l'abondance et de la liberté. » C'est là une illusion, pense-t-il, car « les affamés, les mal-vêtus sont ébahis lorsqu'ils passent devant des magasins qui regorgent de marchandises en tout genre ; mais essayez donc de répartir ces richesses entre tous ceux qui sont dans le besoin, et vous verrez que chacun en toucherait bien peu de choses. » (*Ibid*, p. 51.)

C'est là clairement une attaque contre la « prise au tas » de Kropotkine. Bien entendu, cette remarque vaut plus pour ce qu'elle révèle de l'interprétation malatestienne de la « prise au tas » que pour une analyse réelle du concept kropotkinien. Elle vaut peut-être surtout comme expression de ce que le mouvement anarchiste de l'époque entendait par « prise au tas ».

Néanmoins, à cette position, Malatesta ajoute des réflexions plus approfondies. En 1922, il écrit :

« Les anarchistes résolvent habituellement de façon extrêmement simpliste le problème de l'argent en disant qu'il faut abolir l'argent. (...) Mais, aujourd'hui, la question est bien autrement compliquée. L'argent est un puissant instrument d'exploitation et d'oppression ; mais il est aussi (en dehors de la plus tyrannique des dictatures ou du plus idyllique des accords) le seul moyen imaginé jusqu'à présent

---

852 *Écrits choisis*, II, groupe 1<sup>er</sup> mai-Annecy, p. 50.

par l'intelligence humaine pour régler automatiquement la production et la distribution <sup>853</sup>. »

Il semble, à lire ce paragraphe, que les longs développements de Proudhon sur le mutuellisme, sur l'abolition du salariat n'aient eu aucun écho chez Malatesta. Nous avons, avec lui, l'une des plus claires visions de la non-pertinence de l'économie pour la transformation sociale.

## Capacité politique et conscience révolutionnaire

Consulté à la fin de sa vie par des ouvriers pour donner son avis sur le « Manifeste des Soixante », Proudhon se réjouit du « réveil de l'idée socialiste » <sup>854</sup> et donne sur la question des candidatures ouvrières, soulevée des ce Manifeste, son point de vue dans la *Capacité politique des classes ouvrières*, son dernier ouvrage, publié après sa mort. Il y fait en quelque sorte son testament politique et c'est un étonnant exposé de la situation du mouvement ouvrier de l'époque. Il expose sous quelles conditions le prolétariat peut parvenir à la capacité politique et conclut que toutes les conditions ne sont pas encore remplies :

1. La classe ouvrière est arrivée à la conscience d'elle-même « au point de vue de ses rapports avec la société et avec l'État », dit-il ; « comme être collectif, moral et libre, elle se distingue de la classe bourgeoise ».

2. Elle possède une « idée », une notion de sa propre constitution, elle connaît « les lois, conditions et formules de son existence ».

3. Mais Proudhon s'interroge pour savoir si « la classe ouvrière est en mesure de déduire, pour l'organisation de la société, des conclusions pratiques qui lui soient propres ». Il répond par la négative : la classe ouvrière n'est pas en mesure de créer l'organisation qui permettra son émancipation.

Proudhon mourut quatre mois après la fondation de l'Association internationale des travailleurs.

La première et la principale ligne de clivage entre l'anarcho-syndicalisme et les différentes écoles marxistes – et en particulier le léninisme – se situe sur la question de l'acquisition, par la classe ouvrière, de la conscience de classe et de la conscience révolutionnaire ou, pour reprendre l'expression de Proudhon, de la capacité politique.

L'examen de la pertinence des différentes thèses en présence, pour intéressant qu'il soit, ne doit pas occulter celui, plus significatif, de *l'enjeu* que représente la réponse à cette question. Nous pensons que c'est là un test

---

<sup>853</sup> *Umanità Nova*, 7 octobre 1922. *Op. cit.* p. 59.

<sup>854</sup> Proudhon, « Lettre aux ouvriers en vue des élections de 1864 », citée par Édouard Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier ...*, Librairie Armand Colin, 1948, p. 280.

permettant de définir le caractère de classe des différents mouvements politiques qui prennent position.

C'est aussi la continuation, sur le terrain de la lutte des classes, d'une longue réflexion philosophique sur la théorie de la connaissance, commencée avec Platon et jamais achevée.

L'enjeu est en vérité vital. Il s'agit de déterminer qui peut légitimement se réclamer de la direction de la classe ouvrière. Si celle-ci n'est pas capable d'atteindre seule la capacité politique, c'est-à-dire la conscience de la nécessité de renverser l'ordre social capitaliste, la direction légitime du mouvement ouvrier appartiendra au groupe qui sera en mesure de lui apporter cette conscience.

L'optique léniniste est connue :

« L'histoire de tous les pays atteste que, par ses seules forces, la classe ouvrière ne peut arriver qu'à la conscience trade-unioniste, c'est-à-dire à la conviction qu'il faut s'unir en syndicats, mener la lutte contre le patronat, réclamer du gouvernement telles ou telles lois nécessaires aux ouvriers, etc. Quant à la doctrine socialiste, elle est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par les représentants instruits des classes possédantes, par les intellectuels. » (Lénine, Que faire ?)

Citant textuellement Kautsky, Lénine reconnaît certes que « comme doctrine, le socialisme a évidemment ses racines dans les rapports économiques actuels au même titre que la lutte de classe du prolétariat ». Mais il y a une coupure, ontologique, dirait-on, entre le socialisme et la lutte des classes qui ne « s'engendrent pas l'un l'autre », car ils « surgissent de prémisses différentes ». La conscience socialiste ne peut surgir que « sur la base d'une profonde connaissance scientifique » ; or, dit Lénine, « le porteur de la science n'est pas le prolétariat, mais les intellectuels bourgeois : c'est en effet dans le cerveau de certains individus de cette catégorie qu'est né le socialisme contemporain, et c'est par eux qu'il a été communiqué aux prolétaires intellectuellement les plus développés... » La conscience socialiste est « un élément importé du dehors dans la lutte du prolétariat » (1).

Bakounine est loin d'avoir négligé le problème de la « science » et de la nécessité pour la classe ouvrière de posséder une connaissance théorique indispensable à la lutte révolutionnaire. Mais « science » dans le vocabulaire bakouninien signifie « savoir ». Et Bakounine pose comme prémisses que « les masses ne se mettent en mouvement que lorsqu'elles y sont poussées par des puissances – à la fois intérêts et principes – qui émanent de leur propre vie... » (Lettre à Celsio Cerretti, 14-17 mars 1872.)

A Lénine, Bakounine avait, curieusement, répondu d'avance :

« L'aristocratie de l'intelligence, cet enfant chéri du doctrinarisme moderne, ce dernier refuge de l'esprit de domination (...) n'a pu prendre naissance qu'au sein de la bourgeoisie. » La science est un « produit de l'esprit bourgeois », ses représentants sont opposés à l'émancipation du prolétariat et toutes leurs théories économiques, philosophiques, politiques et sociales « n'ont au fond d'autre fin que de démontrer l'incapacité définitive des masses ouvrières, et par conséquent aussi la mission de la bourgeoisie (...) de les gouverner jusqu'à la fin des siècles <sup>855</sup>. »

Il est vrai que Bakounine fait ici allusion à la science qui est diffusée par les écoles et les universités, mais n'est-il pas tentant d'appliquer ces paroles aux détenteurs du « socialisme scientifique » ? Bakounine a d'ailleurs créé un concept, celui de « socialiste bourgeois », qu'il appelle aussi « exploitateur du socialisme ». Si la bourgeoisie n'a pour fonder son droit que la puissance de l'argent, elle doit le justifier par la science. Les socialistes bourgeois fondent leur action non pas sur le privilège de la richesse, dont ils sont souvent dépourvus, mais sur celui du savoir.

On notera au passage que Bakounine ne nie pas qu'il y a un décalage entre le savoir détenu respectivement par la bourgeoisie et la classe ouvrière – on dirait aujourd'hui un « différentiel de savoir » <sup>(2)</sup>... Il reconnaît que le « monde ouvrier est généralement ignorant » et que « la théorie lui manque encore tout à fait » <sup>856</sup>. Toute la différence réside dans la façon d'aborder ce « différentiel ».

Pour Lénine, le fossé est irrémédiable : « il ne saurait être question d'une idéologie indépendante, élaborée par les masses ouvrières elles-mêmes au cours de leur mouvement » ; il n'y a donc pas de milieu : idéologie bourgeoise ou idéologie socialiste. « Toute diminution du rôle de "l'élément conscient", du rôle de la social-démocratie signifie par là même (...) un renforcement de l'idéologie bourgeoise sur les ouvriers. » (Lénine, *Que faire ?*)

Que dit Bakounine ? Le mouvement ouvrier doit « s'emparer de cette arme si puissante de la science, sans laquelle il pourrait bien faire des révolutions, mais ne serait pas en état d'établir, sur les ruines des privilèges bourgeois, cette égalité, cette justice et cette liberté qui constituent le fond même de toutes les aspirations politiques et sociales. » (« Les Endormeurs ») C'est tout de même une autre perspective ! La démarche de Lénine ne laisse aucune place au doute : le chef révolutionnaire, l'intellectuel d'origine bourgeoise élabore la doctrine socialiste et la transmet au prolétariat – à ses éléments les plus avancés.

La démarche de Bakounine est tout autre : la science sociale (élaborée par ces mêmes couches sociales), « ne fait autre chose que développer et

---

855 « Les Endormeurs », paru dans *L'Égalité* n° 27, 24/07/1869.

856 « La politique de l'Internationale », paru dans *L'Égalité*, de Bruxelles, 1869.

formuler les instincts populaires » (Protestation de l'Alliance). Car « *ni les écrivains, ni les philosophes, ni leurs ouvrages, ni enfin les journaux socialistes, ne constituent encore le socialisme vivant et puissant. Ce der nier ne trouve une réelle existence que dans l'instinct révolutionnaire éclairé, dans la volonté collective et dans l'organisation propre des masses ouvrières elles-mêmes, – et quand cet instinct, cette volonté et cette organisation font défaut, les meilleurs livres du monde ne sont rien que des théories dans le vide, des rêves impuissants* <sup>857</sup>. »

Les anarcho-syndicalistes espagnols résolurent le problème de l'alliance organique des intellectuels avec le prolétariat de façon extrêmement simple, en créant des syndicats de professions libérales. Il est évident qu'une telle solution n'offrait que peu de perspectives aux intellectuels dont les motivations étaient de se poser en dirigeants de la classe ouvrière. Lénine, par exemple, qui était avocat, aurait adhéré à un tel syndicat. C'est peut-être pour cela qu'il y avait relativement peu d'intellectuels à la CNT...

Il est remarquable de constater à quel point la théorie de Lénine est en contradiction avec le matérialisme historique, dont il se réclame pourtant sans cesse, et selon lequel « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience » <sup>858</sup>. Lorsque Marx déclare dans le *Manifeste* que « les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante », il n'exclut pas qu'il y ait des idées *autres* que les idées dominantes, c'est-à-dire que des idées opposées à l'idéologie dominante puissent se formuler. Dès lors que les conditions d'existence se font jour qui permettent, par l'action et la pensée, la remise en cause d'un ordre social donné, l'« existence sociale » du prolétariat déterminera leur conscience, avec ou sans Lénine.

Les anarcho-syndicalistes réclament simplement le droit pour le prolétariat de faire sa propre expérience : « Nous croyons que le peuple peut se tromper souvent et beaucoup, mais il n'y a personne au monde qui puisse corriger ses erreurs et réparer le mal qui en résulte toujours, que lui-même ; tous les autres réparateurs et redresseurs... ne faisant et ne pou»ant qu'augmenter les erreurs et le mal. » (Bakounine, « La théologie politique de Mazzini ».) La même idée est reprise par Édouard Berth : « Dans la conception syndicaliste révolutionnaire, le prolétariat est, au contraire, regardé comme une personne majeure et parfaitement autonome, qui n'a pas d'utopies toutes faites à réaliser par décret, mais qui entend parfaire son émancipation par lui-même et à son idée. »

La démarche léninienne est une aberration dialectique en ce sens que le problème ne consiste pas à déterminer si le socialisme est une production

---

<sup>857</sup> Bakounine, « Lettres à un Français sur la crise actuelle », 1870, Stock, tome IV, p. 31.

<sup>858</sup> Marx, *Avant-propos à La critique de l'économie politique*, La Pléiade, Économie I, p. 273.

théorique des intellectuels bourgeois apportée au prolétariat, ou une création exclusive et spontanée, au sens bakouninien, de ce dernier. L'approche correcte du problème consiste à découvrir le mouvement dialectique de création et d'élaboration du socialisme : alors, les questions de « préséance » ne jouent plus.

Kropotkine, qui haïssait le concept de dialectique mais qui, tel M. Jourdain, pratiquait le raisonnement dialectique sans le savoir, a parfaitement résumé l'optique libertaire :

« Le socialisme est issu des profondeurs mêmes du peuple. Si quelques penseurs, issus de la bourgeoisie, sont venus lui apporter la sanction de la science et l'appui de la philosophie, le fond des idées qu'ils ont énoncées n'en est pas moins le produit de l'esprit collectif du peuple travailleur. Ce socialisme rationnel de l'Internationale, qui fait aujourd'hui notre meilleure force, n'a-t-il pas été élaboré dans les organisations ouvrières, sous l'influence directe des masses ? Et les quelques écrivains qui ont prêté leur concours à ce travail d'élaboration ont-ils fait autre chose que de trouver la formule des aspirations qui déjà se faisaient jour parmi les ouvriers <sup>859</sup> ? »

« Les principes sociaux, disait déjà Bakounine, ne constituent la propriété de personne : ils sont plus naturellement représentés par les ouvriers que par l'intelligence qui s'est développée au milieu de la classe bourgeoise... Mais du moment que nous avons accepté ces principes autant par notre intelligence que par notre sentiment de justice, au point qu'ils sont devenus une condition vitale pour nous, personne, ni d'en haut ni d'en bas n'a le droit de nous défendre d'en parler, de nous associer et d'agir au nom de ces principes – qui sont à nous autant qu'aux ouvriers si même ils le sont d'une autre manière. » (« Protestation de l'Alliance »)

Bakounine réclame pour les intellectuels d'origine bourgeoise le droit de s'associer au prolétariat dans sa lutte, ce qui implique évidemment, entre autres choses, leur contribution à l'élaboration théorique. Le révolutionnaire russe s'oppose radicalement aux théories simplistes selon lesquelles le prolétariat n'a pas besoin des intellectuels. S'il est lucide et ne se fait pas d'illusions sur ces derniers, il se méfie aussi des « ouvriers à demi littéraires, prétentieux, ambitieux » qui « se posent comme des chefs, comme des hommes d'État des associations ouvrières » qui craignent « la compétence des hommes sortis de la bourgeoisie, souvent plus dévoués, plus modestes et moins ambitieux qu'eux-mêmes ».

Il y a cependant dans la classe ouvrière une « aristocratie bienfaisante », une aristocratie « non de la condition, mais de la conviction, du sentiment révolutionnaire, de la passion ardente, éclairée et de la volonté ». Ils réunissent en eux « dans leur compréhension de la question sociale (...) tous les avantages de la pensée libre et indépendante, de la connaissance

---

859 *Les Temps nouveaux*, 1913.

scientifique ». Ils pourraient très bien abandonner leur classe et passer dans les rangs de la bourgeoisie, mais ils ont la « passion de la solidarité ». Si on ajoute à cette catégorie de travailleurs « celle des militants sortis de la classe bourgeoise, qui ont rompu tous les liens avec elle et qui se sont voués corps et âme à la grande cause de l'émancipation du prolétariat », vous aurez, dit Bakounine, « l'aristocratie utile et bienfaisante du mouvement ouvrier international » (« L'Alliance révolutionnaire universelle de la démocratie socialiste » Oeuvres, VI, p. 319.)

On peut faire deux remarques :

1. – Le point de vue de Bakounine sur la genèse de la conscience socialiste dans la classe ouvrière apparaît comme infiniment plus « dialectique » que celui de Lénine qui, en fait, ne l'est pas du tout, et qui relève d'une perception parfaitement mécaniste. La théorie léninienne de la conscience révolutionnaire dévoile ses intérêts de classe de petit-bourgeois intellectuel avec une telle clarté qu'on se demande comment cela a pu abuser tant de gens ;

2. – La question du rôle des intellectuels, pour Bakounine, ne se pose pas, on le voit, en termes de *direction* mais de *collaboration*. Elle est en outre totalement dénuée d'illusion et de complaisance à l'égard aussi bien des socialistes bourgeois que des ouvriers embourgeoisés.

Les anarcho-syndicalistes résoudreont le problème du rôle des intellectuels de la façon la plus simple. Statutairement, d'abord : ne peut adhérer à l'organisation syndicale que le travailleur salarié. Mais ils ne sombrèrent pas dans la démagogie ouvriériste<sup>860</sup> ; Pierre Besnard écrit ainsi dans les Syndicats ouvriers et la révolution sociale : « ... l'ouvrier de l'industrie ou de la terre, l'artisan de la ville ou des champs – qu'il travaille ou non avec sa famille – l'employé, le fonctionnaire, le contremaître, le technicien, le professeur, le savant, l'écrivain, l'artiste, qui vivent exclusivement du produit de leur travail appartiennent à la même classe : le prolétariat. » On ne peut en aucun cas dire que de telles positions constituent une vision réductrice et étroitement ouvriériste de l'action syndicale.

---

<sup>860</sup> Il n'est pas possible d'identifier les positions de Marx à celles de Lénine (ou de Kautsky). Marx n'a jamais dit les choses aussi cyniquement que Lénine. Lorsque, parlant des communistes, il écrit dans le *Manifeste* qu'ils « ont sur le reste du prolétariat [*je souligne*] l'avantage d'une intelligence claire des conditions de la marche et des fins générales du mouvement prolétaire » et que parmi eux il y a des intellectuels bourgeois qui « à force de travail se sont élevés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique », il se situe *totalem*ent en dehors du système de pensée léniniste.

## X. – Histoire et déterminismes historiques

### La théorie des « phases successives »

Bakounine avait parfaitement défini le cœur de l'opposition qui le séparait de Marx : la théorie des stades successifs d'évolution historique, qui constitue le pivot de la conception marxiste de l'histoire. Bakounine ne niait pas l'existence de ces périodes : il en contestait seulement le caractère nécessaire et universel. L'histoire est parcourue de périodes correspondant à un mode de production dominant, chaque période succédant à l'autre de manière nécessaire, c'est-à-dire inévitable et, au terme de cette succession des modes de production, on parvient au communisme.

Bakounine connaissait parfaitement cette thèse de Marx, mais n'y souscrivait que *relativement*, c'est-à-dire qu'il y apportait des nuances. La tournure dogmatique et mécaniste prise par le marxisme *après Marx* a évidemment conduit à considérer que le révolutionnaire russe avait une opposition de principe à cette théorie. L'examen attentif des textes révèle que sur cette question – comme sur bien d'autres – le rejet concerne plus le caractère exclusif du principe élaboré par Marx que le principe lui-même.

En plusieurs occasions, en effet, Bakounine reprend à son compte cette théorie, mais en délimitant son cadre de validité à l'Europe occidentale. Certains rares auteurs qui ont perçu ce fait ont été tentés de voir dans le révolutionnaire russe un disciple (indiscipliné, certes) de Marx. C'est une hypothèse intéressante, mais qui résulte d'une mauvaise méthode d'approche. Les rapprochements étonnants qui peuvent être faits dans la perception que les deux hommes peuvent avoir des faits ne sont pas dus à ce que l'un serait le « disciple » de l'autre mais à leur formation intellectuelle commune.

Cette théorie des phases successives n'est pas, loin de là, une « invention » marxiste. Elle n'est pas non plus une invention de Hegel. On la retrouve, notamment, chez Saint-Simon, qui lui-même affirme continuer l'œuvre de Condorcet. Pour expliquer le devenir historique, Saint-Simon sera progressivement amené à remplacer l'explication qui se fondait sur les progrès accomplis par l'esprit humain, par l'évolution des systèmes sociaux. Inévitablement, l'explication de cette évolution se trouvera dans l'extension des forces industrielles, annonçant une théorie matérialiste de l'histoire.

Saint-Simon n'est certes pas le théoricien de la révolution prolétarienne : sa réflexion s'arrête à la classe des industriels, dont il est en quelque sorte le porte-parole. Cependant, son schéma ressemble étrangement à celui de Marx ; il en est même beaucoup plus proche que de celui de Hegel, qui ne s'attache qu'aux phases d'évolution de l'Esprit. Chez Saint-Simon, c'est bien de classes sociales et de systèmes sociaux qu'il s'agit. Il n'est même plus nécessaire de le « remettre sur les pieds », comme Marx a prétendu

faire avec Hegel, il suffit de poursuivre le travail en insérant la classe ouvrière après celle des industriels.

Saint-Simon inaugure littéralement une analyse matérialiste de l'histoire. Il anticipe même une question méthodologique capitale que se poseront plus tard Proudhon et Marx : pour comprendre les mécanismes de la société, il faut occulter les phénomènes secondaires pour ne retenir que le général, afin de saisir le système dans son ensemble, c'est-à-dire les principes par lesquels il devient intelligible. C'est précisément à partir de ce constat méthodologique que Proudhon pourra écrire le *Système des contradictions économiques* ; et c'est pour ne pas avoir compris cela assez tôt que Marx perdra dix ans avant de pouvoir rédiger le *Capital*.

Le schéma des phases d'évolution historique n'est pas absent de chez Bakounine parce qu'il est trop imprégné de philosophie hégélienne pour ne pas l'avoir assimilé. Cependant il n'y adhère pas sans quelques réserves importantes.

L'histoire chez Hegel est la succession des états d'une substance unique, l'Esprit universel, dont les éléments alimentent le conflit interne et le rendent concret. Ainsi, les conflits religieux, les guerres, sont l'incarnation de l'Idée qui s'autoréalise. Le développement de la société civile n'est pas un progrès régulier. Il résulte de tensions constantes entre forces opposées qui sont la garantie de son avancée incessante. La discontinuité du progrès se manifeste lorsque les lois, les institutions, les mœurs ne sont plus en accord avec l'époque, avec l'Esprit, et que ces tensions ayant atteint un point critique, une éruption est rendue nécessaire pour détruire l'ordre ancien.

Dans *La Raison dans l'histoire*, Hegel déclare ainsi :

« Qu'ils sont aveugles, ceux qui s'imaginent que des institutions, des lois, qui ne sont plus en accord avec les mœurs, les besoins, l'opinion, des hommes, des lois qui n'expriment plus l'Esprit, peuvent continuer à subsister – que des formes dans lesquelles l'intelligence et le sentiment ne s'intéressent plus sont assez puissantes pour constituer l'unité d'un peuple ! Toutes les tentatives pour restituer, par un barbouillage grandiloquent, la confiance en des rapports et des parties d'une constitution que la foi a quittée, de donner un vernis de belles paroles aux fossoyeurs, non seulement couvrent de honte leurs malins inventeurs, mais encore préparent une éruption bien plus effrayante, dans laquelle au besoin de l'amélioration s'ajoute la vengeance <sup>861</sup>. »

Nous avons devant nous un immense tableau d'événements et d'actions, de formations infiniment multiples : l'histoire est « la catégorie du devenir ». L'Esprit « consume la forme qu'il s'était donnée et s'élève ainsi à une forme

---

<sup>861</sup> Hegel, « Uber die neuesten Verhältnisse Württembergs » (1798). Cf. <https://www.matierevolution.fr/spip.php?article4912>

nouvelle ». La contradiction crée une forme nouvelle et il sort des cendres de la forme antérieure un esprit plus pur, « une décantation et une transformation de lui-même ». Mais la résultante d'une contradiction en crée de nouvelles, et ainsi l'esprit se répand dans l'histoire « en une inépuisable multiplicité d'aspects » (Hegel, *Raison dans l'histoire*).

L'accroissement de l'intensité des tensions conduit à une mutation. Les forces contraires qui croissent sous la superficie s'accumulent et explosent ouvertement. Le replâtrage des formes anciennes aboutit inévitablement à l'échec. C'est dans l'esprit national des peuples que se manifeste la raison dans l'histoire, selon Hegel. La nation est l'expression d'une phase donnée de l'évolution du monde, « le processus par lequel l'esprit parvient à la libre connaissance de lui-même »<sup>862</sup>.

Le développement de la connaissance humaine, la succession des civilisations répondent aux exigences d'un ordre subjectif. Quoique fasse l'homme, il « est l'être en qui l'esprit se réalise ». Mais l'esprit n'est pas considéré comme un être humain singulier. L'Esprit dans l'histoire est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée. « Et l'esprit auquel nous avons affaire est national. »

L'esprit d'un peuple passe par des phases de constitution et de formation. Il s'épanouit dans les actions et les aspirations d'un peuple et, en se réalisant, il parvient à « la jouissance et à la saisie de lui-même » à travers les créations de la société, telles que la religion, la science, les arts. Mais en s'accomplissant, l'esprit national amorce son déclin, « et ce déclin marque l'avènement d'un autre stade, d'un autre esprit. L'esprit national particulier s'accomplit en servant de transition vers l'esprit d'une autre nation. Ainsi s'opère la progression, la naissance et la dissolution des principes nationaux. L'histoire philosophique a pour tâche de montrer l'enchaînement de ce devenir. »

Les races, les nations, les religions, les civilisations se succèdent dans un ordre précis déterminé par les mouvements des facultés collectives de l'humanité. Toute transformation dérive du mouvement de la dialectique qui œuvre à travers la critique continue, la contradiction et le dépassement des modes de pensée et d'élaboration de la raison et du sentiment, qui, en leur temps, représentent l'apogée du développement de l'esprit humain concrétisé par des hommes et des institutions.

Cependant les institutions deviennent, à un stade de leur développement, un obstacle au progrès. Leur rigidité crée des contradictions qui contribuent à leur destruction. Quand la nation, dit Hegel, s'est établie et a atteint sa fin, c'est-à-dire quand elle a réalisé, accompli les potentialités qu'elle portait en elle-même, « alors disparaît son intérêt profond ». L'esprit national a atteint sa pleine vigueur, décline et meurt.

Tant que « l'actualité n'est pas encore adéquate à son concept, tant que son concept interne n'est pas encore amené à la reconnaissance de soi, il y a

---

862 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Union générale d'éditions, p. 85.

une opposition ». En d'autres termes, tant que le moment n'est pas encore arrivé où l'esprit parvient à l'apogée de son développement, à la pleine réalisation de ses capacités, il y a contradiction, c'est-à-dire vie. Mais quand ce moment arrive où l'esprit a élaboré et accompli son concept et qu'il est parvenu à « la jouissance de lui-même », alors l'homme « meurt dans l'habitude de la vie ; de même, l'Esprit national meurt dans la jouissance de lui-même ».

La nation qui est parvenue à ce stade peut encore continuer à agir ; pendant longtemps elle « peut encore végéter dans l'agitation des intérêts particuliers des individus qui se sont substitués à l'intérêt national ». Alors vient la « nullité politique », l'habitude, l'ennui. « Ainsi meurent les individus et les nations, de leur mort naturelle ».

Cependant la périssabilité de l'esprit national particulier contient davantage que la mort, car la vie suit la mort. L'Esprit universel ne meurt pas. Chaque peuple mûrit un fruit et « ce fruit lui apporte un suc amer ; il ne peut le rejeter, car il en a une soif infinie. Or il lui en coûte sa destruction, suivie de l'avènement d'un nouveau principe. Le fruit redevient germe – germe d'une autre nation qui mûrira... »

Ce résumé succinct de la philosophie de l'histoire de Hegel donne le cadre théorique dans lequel Bakounine comme Marx développeront leurs propres conceptions. Bakounine reproche à Hegel de donner une description mythique des forces en action et d'alimenter un mythe qui n'est que la résultante d'un processus matériel qui se manifeste par le travail humain et la personnalité humaine. L'apparence de forces et d'objets externes et indépendants est donnée à ce qui n'est que le produit de l'effort humain. On retrouve néanmoins le même schéma d'évolution des sociétés chez Bakounine, à cette différence près que ce n'est pas l'Esprit du monde qui en est le moteur mais l'action combinée :

- de la science, de la découverte de « nouveaux phénomènes tant naturels que sociaux » qui, ne pouvant être expliqués par les anciennes théories, les renversent et « forcent l'esprit humain à chercher des explications nouvelles »<sup>863</sup>.
- du développement des besoins nouveaux créés par le développement matériel de la société ;
- de la « révolte des intérêts opprimés ».

Si on considère que les deux premiers points constituent les forces productives et le troisième la lutte des classes, on constate que le « moteur » de l'histoire, selon le schéma bakouninien, est étonnamment proche de celui de Marx.

La parenté de la théorie des modes successifs de production avec la philosophie de l'histoire de Hegel est évidente, bien que l'optique ne soit

---

<sup>863</sup> Bakounine, *La Théologie politique de Mazzini*, Œuvres, Champ libre, vol. I, p. 126.

pas la même : les forces matérielles – qui ne se limitent bien évidemment pas à l'économie – se sont substituées à l'esprit. L'analogie entre ce que le philosophe définit comme « la répartition de l'histoire universelle » et ce que Bakounine désigne par l'expression d'« époques successives de la formation économique de la société » est frappante, à cette différence que le développement des forces économiques remplace celui de l'esprit comme « moteur ».

Dans la construction théorique échafaudée par Marx, l'histoire est constituée de quatre grandes périodes définies par les modes de production asiatique, antique, féodal et capitaliste. Ces modes de production se succèdent dans un ordre nécessaire. Or, on retrouve un schéma identique chez Hegel, qui distingue l'empire oriental, le monde grec, le monde romain et le christianisme, et le monde germanique. L'idée en elle-même n'était pas originale.

Pour Hegel, le monde germanique est l'esprit parvenu à sa maturité, qui « contient en lui-même les moments de son évolution antérieure et parvient par là-même à sa propre totalité » : « On peut appeler germaniques les nations auxquelles l'Esprit du Monde a confié son véritable principe »<sup>864</sup>. C'est une constante, chez les philosophes allemands, de considérer la nation allemande comme le produit achevé du progrès historique. Marx ne fait pas exception. Selon lui, c'est l'Angleterre et l'Allemagne, deux nations germaniques, qui sont l'élément moteur du monde contemporain, la première parce qu'elle a développé le capitalisme, la seconde parce que le prolétariat allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande.

◆ Les marxistes, dit Bakounine, ne nous reprochent pas d'une manière absolue notre programme mais de « méconnaître la loi positive des évolutions successives »<sup>865</sup>. Non pas que le révolutionnaire russe niât l'existence de ces périodes dans l'histoire de l'Occident : il en contestait seulement le caractère universel. En réalité, Bakounine ne reconnaissait la validité de cette théorie que pour l'Europe occidentale : il avait fondé ses propres réserves sur le fait que la logique du développement des nations slaves, pour des raisons historiques, avait été différente de celle des nations occidentales : abandonnés à leur développement autonome, les Slaves n'ont « jamais su ni vouloir ni créer une bourgeoisie en leur sein, ni construire un État »<sup>866</sup>.

Il considère en effet que la logique du développement historique des nations slaves diffère de manière importante de celle de l'Europe occidentale. Or curieusement, Marx finira par donner raison à Bakounine, au moins en deux occasions :

---

864 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Union générale d'éditions, p. 293.

865 Bakounine, *Écrit contre Marx*, Œuvres, Champ libre, III, 16.

866 Cf. *Écrit contre Marx*, pp. 116 à 118.

– en 1877 il écrit à un correspondant russe, Mikhaïlovski, que c’est une erreur de transformer son « esquisse de la genèse du capitalisme dans l’Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés »<sup>867</sup>.

– en 1881 il écrit à Vera Zassoulitch que la « fatalité historique » de la genèse de la production capitaliste est expressément restreinte aux pays de l’Europe occidentale »<sup>868</sup>.

C’est là, de la part de Marx, un hommage posthume – et involontaire – à Bakounine, et limité à sa correspondance privée ; de telles déclarations n’auront aucune incidence sur le « marxisme réel », mécaniste, déterministe qui a déjà commencé à se développer en dépit de Marx. Il est d’ailleurs significatif que les réserves que formule Marx à l’égard de sa propre théorie sont faites à l’occasion de réflexions sur la situation en Russie.

Les critiques formulées par Bakounine mettent en lumière que c’est du vivant même de Marx que le marxisme a été utilisé de façon mécaniste. Les commentaires de Marx et d’Engels constituent une sorte d’hommage posthume à celui que avait constamment dénoncé les dangers du dogmatisme dans les sciences.

La modification d’optique de Marx est la conséquence de la lecture attentive qu’il a faite d’*Étatisme et anarchie*. L’ouvrage était paru en 1874 et contenait notamment de larges développements sur la situation sociale de la Russie, sur sa dissolution interne ainsi que sur les perspectives d’évolution du mouvement révolutionnaire. Marx avait lu le livre, et les notes et commentaires qu’il a écrits en marge du texte de Bakounine constituent les seuls – et à vrai dire très superficiels – éléments de réfutation théorique des idées de l’anarchiste, alors que jusqu’alors il s’était cantonné aux invectives, aux injures et aux calomnies. Mais on constate, à partir de cette date, une nette modification d’optique chez Marx et Engels sur la Russie. Bakounine y rappelle constamment qu’à côté du gouvernement russe il y a un *peuple* russe, un point qu’il avait déjà soulevé presque trente ans auparavant, en 1847, dans le discours qu’il avait prononcé à l’occasion du dix-septième anniversaire de l’insurrection de Varsovie.

Il importe peu de savoir si Bakounine y est pour quelque chose, mais dans la mesure où Marx (et sans doute Engels) ont lu le livre, celui-ci ne peut pas ne pas les avoir un tant soit peu influencés. Les textes où Engels s’intéresse à la situation sociale de la Russie sont postérieurs à la publication du livre de Bakounine : « Les problèmes sociaux de la Russie » (1875) ; « Les éléments d’un 1789 russe » (1877) ; « La situation en Russie » (1878), etc. Les lettres de Marx à Mikhaïlovski datent de 1877, celles à Vera Zassoulitch de 1881.

---

<sup>867</sup> Marx, *Œuvres*, Économie II, édition La Pléiade, p. 1555.

<sup>868</sup> *Ibid.* p. 1558.

◆ Il y a, enfin, un autre point sur lequel Bakounine émet des réserves par rapport aux positions de Marx, c'est la définition du progrès historique.

Dans les textes de jeunesse de Marx, on trouve l'idée du travail inconscient de l'histoire. Pour Hegel, les passions et les intérêts agissent comme instruments de la Raison. Les hommes croient réaliser leurs buts mais c'est la Raison qui utilise l'homme : ce dernier n'est que l'outil de l'Esprit. L'histoire a des ruses qui engloutissent l'homme dont les projets échappent à l'intention initiale : ce sont des artifices de l'esprit caché.

Bakounine reprochera à Marx d'avoir trop bien suivi Hegel dans cette voie. Les partisans de ce qu'il appelle « l'école fataliste en histoire », non contents de « reconnaître l'inévitabilité ou l'enchaînement logique des faits passés », croient devoir considérer que des faits qui par leur nature, sont détestables, sont aussi du fait de leur caractère inévitable « utiles au triomphe final de l'humanité »<sup>869</sup>. Le « fatalisme » reproché à Marx n'est pas une invention de Bakounine. A la fin du Livre I du *Capital*, que Bakounine avait lu, Marx fait une analogie entre le caractère inéluctable de l'effondrement du capitalisme et les déterminismes qui se manifestent dans les sciences physiques : « La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature<sup>870</sup>. »

Ni Bakounine ni Proudhon ne pouvaient être d'accord avec cette affirmation. Cependant, la pensée de Marx est trop complexe pour être réduite à ce fatalisme historique, qu'il relativise dans d'autres textes. S'il lui arrive d'abonder dans le sens d'un déterminisme absolu, on trouve aussi de nombreux passages où il reconnaît une certaine dose d'indétermination. Lorsque Marx et Engels écrivent que « pour les matérialistes pratiques, c'est-à-dire pour les *communistes*, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état de choses qu'ils ont trouvé »<sup>871</sup>, on peut difficilement imaginer qu'ils se situent dans une perspective de fatalisme historique. Ce n'est cependant pas un hasard si la citation « déterministe » se trouve dans le *Capital*, une œuvre de maturité où Marx s'efforce de dévoiler les lois du développement de l'économie capitaliste, tandis que la citation « volontariste » est tirée d'une œuvre de jeunesse.

Si Bakounine ne nie pas par principe une certaine forme de déterminisme historique, il pense que les déterminations en histoire sont multiples et intriquées. Par ailleurs, une évolution jugée inévitable ne constitue pas en soi un progrès, il peut s'agir également d'une régression. Le problème ici est avant tout celui du critère définissant un progrès historique. L'histoire peut subir également des involutions. Sur ce point, Bakounine rejoint Proudhon, qui estime que le mouvement de l'histoire ne

---

869 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre, VIII, 438.

870 Marx, *Le Capital*, Livre I, Pléiade, p. 1239.

871 Marx, *L'Idéologie allemande*, La Pléiade, Œuvres Philosophie, p. 1057.

conduit pas inévitablement à un progrès, dans la mesure où ce sont en fin de compte les hommes qui font l'histoire, ce qui entraîne une part d'indétermination – idée qu'on retrouve aussi dans certains textes de Marx.

## Sur les déterminismes économiques

A plusieurs reprises Bakounine déclare clairement que la méthode de Marx est justifiée. Ce dernier a « établi comme principe que toutes les évolutions politiques, religieuses, et juridiques dans l'histoire sont non les causes mais les effets des évolutions économiques »<sup>872</sup>. On peut donc légitimement penser qu'entre les deux hommes il y a un accord général sur la méthode d'analyse matérialiste de l'histoire. Ailleurs, dans *l'Empire Knouto-germanique*, Bakounine revient à la charge :

« Les historiens qui ont essayé de tracer le tableau général des évolutions historiques de la société humaine sont toujours partis d'un point de vue excessivement idéal, considérant l'histoire soit sous le rapport des développements religieux, esthétiques ou philosophiques, soit sous celui de la politique, ou de la naissance et de la décadence des États ; soit enfin sous le rapport juridique<sup>873</sup>. »

Tous ces historiens, continue-t-il, ont presque également négligé ou ignoré le « point de vue anthropologique et économique, qui forme pourtant la base réelle de tout le développement humain ». Bakounine rappelle au passage le rôle de Marx dans la constitution d'une véritable méthode scientifique, mais il constate que même ce dernier n'a pas encore écrit d'ouvrage historique où cette méthode serait développée. Il ne pouvait évidemment pas connaître *l'Idéologie allemande*, qui ne sera publié qu'en 1927. Aussi conclut-il que « l'histoire comme science n'existe encore pas »<sup>874</sup>. Il ne partage cependant pas les certitudes de Marx, et considère tout au plus qu'il vit les débuts de la période de constitution de cette science qui permettra de comprendre les mécanismes du développement de la société. Évoquant la sociologie, quelques années auparavant, en 1869, il avait dit qu'elle était « une science à peine née », qu'elle était à la recherche de ses éléments et qu'il lui faudrait « un siècle au moins, pour se constituer définitivement et pour devenir une science sérieuse, quelque peu suffisante et complète »<sup>875</sup>.

Les réserves que Bakounine avait formulées sur le *Capital* étaient minimales et ne concernaient que certains aspects de sa forme. Le contenu et la méthode ne suscitent pas d'opposition de fond, mais cependant Bakounine n'accepte pas sans réserve le point de vue de Marx : il s'en distingue sur plusieurs points fondamentaux. « Les communistes allemands, dit-il, ne veulent voir dans toute l'histoire humaine (...) rien que les reflets

---

872 Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV, 437.

873 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 282.

874 *Ibid.*, p. 28.

875 Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Stock, p. 111.

ou les contrecoups nécessaires du développement des faits économiques. » Ce principe, est « profondément vrai lorsqu'on le considère sous son vrai jour, c'est-à-dire d'un point de vue relatif », mais « envisagé et posé d'une manière absolue, comme l'unique fondement et la source première de tous les autres principes », il devient complètement faux <sup>876</sup> :

« L'État politique de chaque pays (...) est toujours la produit et l'expression fidèle de sa situation économique ; pour changer le premier il faut seulement transformer cette dernière. Tout le secret des évolutions historiques, selon M. Marx, est là. Il ne tient aucun compte des autres éléments de l'histoire, tels que la réaction, pourtant évidente, des institutions politiques, juridiques et religieuses, sur la situation économique. Il dit : "la misère produit l'esclavage politique, l'État" ; mais il ne permet pas de retourner cette phrase et de dire : "l'esclavage politique, l'État, reproduit à son tour et maintient la misère, comme une condition de son existence de sorte que pour détruire la misère, il faut détruire l'État" <sup>877</sup> ».

A aucun moment Bakounine ne nie la prééminence des faits économiques, mais il considère que les faits politiques et idéologiques, une fois donnés, peuvent être à leur tour des causes déterminantes. C'est donc moins le matérialisme historique – terme inconnu du vivant de Bakounine – qui est contesté que l'étroitesse de vues avec laquelle il lui semble appliqué. En somme, il rejette le caractère unilatéral qu'il perçoit dans la méthode marxiste : il affirme que les causes qui déterminent un fait social sont trop nombreuses et complexes pour pouvoir être toutes désignées et analysées. Il faudrait, dit-il, être « bien peu conscient de l'infinie richesse du monde réel pour y prétendre » <sup>878</sup>.

Bakounine pose donc le problème de la pluralité des déterminations des phénomènes historiques, non comme une concession à l'idéalisme, mais *au nom du matérialisme*. Il introduit également dans sa méthode d'analyse la relation – dialectique, oserions-nous dire – des institutions, comme produits de l'évolution économique, mais qui deviennent à leur tour productrices d'effets <sup>879</sup>. Le primat des déterminations matérielles n'est pas nié, mais ces déterminations ne se limitent pas à l'économique au sens strict. Selon Bakounine, Marx méconnaîtrait donc un fait important : si les représentations humaines, collectives ou individuelles, ne sont que les produits de faits réels (« tant matériels que sociaux ») elles finissent cependant par influencer à leur tour sur « les rapports des hommes dans la société » <sup>880</sup>. Si le tempérament de chaque peuple est déterminé par une multitude de causes, ethnographiques,

---

876 Bakounine, Lettre à *La Liberté*, 5 octobre 1872.

877 Bakounine, Lettre à *La Liberté* de Bruxelles, 5-11-1872.

878 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 279.

879 Bakounine, Lettre à *La Liberté*, de Bruxelles, 5-11-1872.

880 Bakounine, Lettre à *La Liberté* de Bruxelles, 5 octobre 1872.

climatiques, économiques, historiques, ce tempérament, une fois donné peut alors exercer, « en dehors et indépendamment des conditions économiques de chaque pays, une influence considérable sur les destinées et même sur le développement de ses forces économiques »<sup>881</sup>. Le cadre conceptuel de Marx – en tout cas celui dont Bakounine peut avoir connaissance de son temps<sup>882</sup>, qui réduit le politique à l'économique et qui nie l'autonomie relative de la sphère politique, apparaît donc à Bakounine singulièrement limitatif.

Conscient que la science historique est encore dans l'enfance, le révolutionnaire russe pense qu'elle permettra, lorsqu'elle sera constituée, de reproduire le tableau raisonné du « développement naturel des conditions générales, tant matérielles qu'idéelles, tant économiques et sociales que politiques, esthétiques, religieuses, scientifiques et philosophiques des sociétés qui ont eu une histoire »<sup>883</sup>. Pourtant, ce tableau, si détaillé qu'il soit, ne pourra contenir que des appréciations générales, et par conséquent abstraites. Tout ce qu'on pourra attendre de l'histoire c'est qu'elle nous indique « les causes générales de la plus grande partie des souffrances individuelles », ainsi que les « conditions générales de l'émancipation réelle des individus vivant dans la société ». Telle est la mission de l'histoire, mais aussi sa limite, au-delà de laquelle commencent les « prétentions doctrinaires et gouvernementales de ses représentants patentés, de ses prêtres »<sup>884</sup> : l'histoire du mouvement ouvrier montrera, peu après, les dégâts que peuvent provoquer ceux qui justifient leur pouvoir sur leur droit exclusif à la science de l'interprétation du sens de l'histoire.

Encore une fois, comme bien souvent dans les oppositions qu'il manifeste à l'égard de Marx, ce n'est pas tant le principe élaboré par son rival qu'il rejette, que la manière exclusive avec laquelle ce dernier entend l'appliquer. On constate, en effet, à lire Bakounine, qu'il reprend à son compte cette théorie de la succession des formes de société, qui n'a, précisons-le, rien d'original à l'époque puisque c'est une idée commune à la fois à Hegel, à Saint-Simon et à tous les historiens de la Restauration. Bakounine précise simplement que la thèse de Marx n'est vraie que

---

881 *Ibid.*

882 Bakounine attribue souvent à Marx des prises de positions qui sont en réalité celles de Lassalle. Il semble réduire la marxisme à une simple technique d'analyse économique de l'histoire. On ne peut faire grief au Bakounine de 1870 de ne pas avoir une connaissance de l'œuvre de Marx aussi étendue que celle qu'il est possible d'avoir aujourd'hui. Pour ce qui est de la confusion entre marxisme et lassallisme, on doit reconnaître que Marx lui-même en est largement responsable, par ses contributions à la presse lassallienne, par les contacts qu'il entretenait avec Lassalle. Par ailleurs, Marx s'est gardé de toute critique publique (pour la correspondance privée c'est une autre affaire !) envers Lassalle, car il avait besoin de lui pour se faire publier en Allemagne et pour lui soutirer de l'argent. Bakounine n'avait donc pas d'élément pour se faire une juste opinion.

883 Bakounine, *Dieu et l'État*.

884 Bakounine, *L'empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 283.

relativement, à condition de bien vouloir considérer que les autres déterminations – politiques, juridiques, religieuses, etc. – peuvent dans certains cas devenir tout aussi matérielles, et à condition enfin de tenir compte de l'extrême complexité de leurs interrelations.

La conception d'un marxisme « économiste » et déterministe était dominante du vivant de Bakounine, fait qui sera reconnu par Engels lui-même, beaucoup plus tard, dans une lettre à Joseph Bloch du 21 septembre 1890, c'est-à-dire bien après la mort de Bakounine. « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle », dit Engels [*souligné par moi*], donnant ainsi à l'« économie » une définition extrêmement large. « Ni Marx, ni moi, n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. »

« C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque<sup>885</sup> »

Ce commentaire vient quarante ans après une remarque du même genre qu'Engels avait faite, presque en passant, dans ses notes manuscrites à *La Guerre des paysans en Allemagne*. Il avait donc parfaitement conscience du problème.

Ces réflexions un peu désabusées constituent une reconnaissance involontaire de la pertinence des réserves formulées par Bakounine.

Dans la lettre du 21 septembre 1890 mentionnée, Engels reprend également le thème du hasard. La « situation économique est la base », dit-il, mais les « différents éléments de la superstructure », formes politiques, Constitutions, formes juridiques, théories politiques, religieuses, etc. exercent également une influence dans le cours de l'évolution historique, « et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la forme. »

« Il y a action et réaction de tous ces facteurs au sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie des hasards (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger). Sinon, l'application de la théorie à

---

885 Engels, Lettre à J. Bloch, 21 septembre 1890.

n'importe quelle période historique serait, ma foi, plus facile que la résolution d'une simple équation du premier degré<sup>886</sup>. »

Nous sommes *totalemment* sur la position de Bakounine, qui affirme : a) l'interrelation des déterminations entre elles, une fois la détermination économique principale est donnée ; b) la complexité extrême des déterminismes qui interdit toute véritable prévision.

Après avoir farouchement nié toute valeur normative à la pensée de Bakounine, après avoir même nié qu'il eût une pensée, Marx et Engels reconnaissent la validité des principales réserves théoriques (il y en aura d'autres, politiques...) formulées par Bakounine ; à chaque fois, cependant, dans leur correspondance privée, ce qui fait que ces réserves n'ont eu aucune répercussion dans le corps de la doctrine marxiste.

## Étude de cas

Il serait intéressant de comparer le point de vue des deux rivaux dans l'AIT sur un cas précis. Leur formation intellectuelle commune les conduit tout naturellement à observer les faits avec un regard à peu près identique, même si les déductions politiques qu'ils peuvent tirer pour l'action sont foncièrement différentes : Marx est poussé par le besoin de systématiser, et si, en général, Bakounine n'est pas en désaccord avec lui sur le fond, il tend à relativiser les conclusions de Marx.

La question de l'influence de la nation germanique dans la formation du système féodal est un des points qui ont été abordés par les deux hommes. On constate ainsi dans *l'Idéologie allemande* – dont Bakounine n'a pas eu connaissance puisque le livre a été publié bien après sa mort – de nombreux points d'accord entre Marx et le révolutionnaire russe.

« La féodalité, dit Marx, ne fut nullement exportée toute faite d'Allemagne, mais elle eut son origine du côté des conquérants, dans l'organisation guerrière de l'armée pendant la conquête même, et ce n'est qu'après cette conquête, sous l'influence des forces productives des pays conquis, que cette organisation devint, en se développant, la féodalité proprement dite<sup>887</sup>. »

L'intérêt de cette remarque de Marx est que nous aurions là un système social qui s'est créé non par la logique de son développement économique interne, tel que la division du travail : le phénomène premier est ici la forme spécifique de l'organisation militaire, laquelle modèle les rapports de production en fonction des forces productives qu'elle rencontre dans les pays conquis.

---

886 Marx Engels, *Études philosophiques*, éditions sociales, p. 154.

887 Marx, *L'Idéologie allemande*, Œuvres Philosophie, La Pléiade, III, 1090.

Déjà dans *le Capital*, en analysant les différentes méthodes d'accumulation primitive, Marx constate que « quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'État, la force organisée et concentrée de la société ». Et pour ne pas avoir l'air d'abandonner le principe de la primauté du fait économique, il ajoute : « La force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. La force est un agent économique <sup>888</sup>. »

Pour Bakounine l'acte originel de formation de tout État est la violence. Les premiers États historiques ont été constitués par la conquête de populations agricoles par des populations nomades. « Les conquérants ont été de tout temps les fondateurs des États, et aussi les fondateurs des Églises » <sup>889</sup>. L'État est « l'organisation juridique temporelle de tous les faits et de tous les rapports sociaux qui découlent naturellement de ce fait primitif et inique, les conquêtes » (*Ibid.*). Toute conquête, ajoute Bakounine, ayant eu toujours pour but principal l'exploitation organisée du travail collectif des masses asservies au profit des minorités conquérantes, c'est donc elle qui est l'acte constitutif de la domination de classe. Si pour Marx on arrive à l'État par l'antagonisme des classes, pour Bakounine les classes ne peuvent se constituer à l'origine autrement que par un acte de violence ou de conquête qui coïncide avec la formation de l'État : « Les classes ne sont possibles que dans l'État » <sup>890</sup>. En considérant les deux points de vue avec un tant soit peu de recul on constate :

– que Marx affirme la prééminence du fait économique tout en reconnaissant l'importance du fait politique (la violence) et en lui attribuant le caractère de fait économique,

– tandis que Bakounine semble ici au contraire affirmer la prééminence du fait politique (la violence) en lui attribuant des motifs économiques (l'exploitation du travail des masses).

On pourrait penser que la problématique se réduit à celle de la bouteille à moitié pleine ou à moitié vide. En réalité, Bakounine affirme la prééminence du fait politique (la violence) à motivation économique (l'exploitation) lorsqu'il se réfère à la *genèse* de l'État dans l'histoire, mais dans ses réflexions sur la société contemporaine il réaffirme constamment la prééminence – relative il est vrai – du fait économique comme moteur de l'histoire.

Dans *L'Empire knouto-germanique* Bakounine fait observer que « tous les grands États qui existent ou ont existé en Europe ont eu pour principe et pour base la conquête ». Il aborde le problème d'un point de vue proche de celui de Marx dans *l'Idéologie allemande*, mais en comparant le développement

---

888 Marx, *Le Capital*, La Pléiade, tome I, p. 1213.

889 Bakounine, Article « Contre Mazzini », Œuvres, Champ libre, II, 83.

890 Bakounine, « L'Italie et le Conseil général de l'Association internationale des travailleurs », Œuvres, Champ libre, II, 146.

respectif des Slaves et des Germains. Les Slaves, dit-il, n'ont jamais constitué d'eux-mêmes de classe militaire, ni par conséquent d'État. Les trois États slaves qui ont « marqué leur existence dans l'histoire » se sont formés sous la pression d'invasions étrangères : la Bohême et la Pologne par l'invasion directe des Allemands ; la Russie par celle des Tatars, « sous la double influence de Byzance d'abord et, plus tard, de la civilisation officielle et bureaucratique de l'Allemagne »<sup>891</sup>.

Bakounine souligne que l'Allemagne et les pays scandinaves ont formé « leurs classes militaires et conquérantes de leur propre sein, par leur propre développement spontané, sans aucune intervention étrangère ». Les autres États de l'Occident ont été constitués par l'invasion étrangère, et ont fini par s'identifier avec les nations conquises et sont devenues des États nationaux, dit Bakounine, alors que dans les pays slaves les États sont restés des corps étrangers ; le « procès de fusion n'a jamais pu réussir »<sup>892</sup>.

Bakounine donne deux exemples : celui de la Pologne du côté slave et celui de la Saxe du côté allemand.

La Pologne n'a jamais été un État national. L'historien Lelewel, lorsqu'il évoque le peuple polonais, ne parle jamais du peuple travailleur mais de la masse des petits nobles, propriétaires indépendants et héréditaires, la « démocratie nobiliaire », par opposition à la grande aristocratie germanisée et liée à la Prusse, à la Russie ou à l'Autriche, et par opposition aussi à la bourgeoisie des villes de l'Ouest du pays, germanisée elle aussi et aspirant à la « patrie allemande ».

La Saxe offre l'exemple opposé. Les Saxons païens furent difficilement soumis par Charlemagne en 784. Lorsque, à partir de 785 ils se christianisèrent, « on n'entendit plus parler d'insurrection saxonne, cette race se distingua dès lors par l'exagération de ses sentiments pacifiques »<sup>893</sup>. C'est que, dit Bakounine, Germains ils furent vaincus par les Francs, d'autres Germains et le christianisme aidant « les vainqueurs et les vaincus s'étaient confondus ».

Bakounine cependant invite à ne pas surestimer le facteur d'unité que constitue le christianisme. Il réfute en effet, lors de sa polémique avec Mazzini, la thèse de son adversaire selon laquelle c'est l'Italie qui aurait imprimé à l'Europe, dès le Moyen Âge, son caractère d'unité. Cette thèse, reconnaît le révolutionnaire russe, paraît tout d'abord très plausible, mais elle est exagérée. L'unité du « monde occidental de l'Europe » doit être attribuée beaucoup plus à « l'unité naturelle de la race germanique ». Cette thèse est intéressante en ce qu'elle fournit à Bakounine l'occasion de définir le sens qu'il attribue au terme de « race » : il s'agit de l'« identité du tempérament naturel, des coutumes, des mœurs, des sentiments, des idées,

---

891 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 400-401.

892 *Ibid.*

893 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 403.

et de l'organisation primitive » apportés par les peuples germaniques dans les différents pays d'Europe<sup>894</sup>. On s'aperçoit alors que le terme n'inclut aucune caractéristique ethnique, qu'il n'y a que des déterminations culturelles. L'analyse de Bakounine rejoint en grande partie celle qui est esquissée dans *l'Idéologie allemande* : Marx disait que la féodalité trouvait son origine dans la structure organisationnelle de l'armée conquérante : Bakounine dit qu'elle se trouve dans « l'organisation primitive, les coutumes, les mœurs des envahisseurs germaniques »<sup>895</sup>.

De fait, Bakounine montre a contrario que les pays catholiques occupés par des peuples non germaniques ne sont pas entrés, ou sont entrés de façon incomplète, dans l'unité culturelle de l'Europe. La Pologne, la Bohême, la Moravie, les pays slaves catholiques de l'Autriche, la Hongrie, l'Espagne restent – selon lui – « en dehors de l'unité intellectuelle, morale, et matérielle de l'Europe ».

« Ces deux grands éléments naturels de l'histoire du Moyen Age : la presque identité de la nature et de l'organisation des peuples germaniques, d'un côté, et le fait de la conquête de l'autre, une fois donnés, la formation du monde féodal, cette réalité politique et sociale du Moyen Age, s'explique d'elle-même<sup>896</sup>. »

L'argumentation vise ici à nier que l'Église ait imprimé, par ses doctrines et son organisation, les caractéristiques de la féodalité : « Il est certain, au contraire, précise-t-il, que c'est l'Église catholique qui a calqué son organisation sur celle du monde féodal dont elle est devenue par là même la religieuse extension. » Il ne s'agit nullement de nier l'importance du rôle du catholicisme, mais de suggérer que ce rôle a été considérablement exagéré par des hommes comme Mazzini et Joseph de Maistre. L'Église a d'autant plus calqué son organisation sur celle du monde féodal qu'elle en était partie intégrante et que, dans le schéma bakouninien, elle a été, pendant plusieurs siècles, la classe dominante<sup>897</sup>.

---

<sup>894</sup> Bakounine, « La Théologie politique de Mazzini », Œuvres, Champ libre, Fragment G, I, 133.

<sup>895</sup> Il ne faut cependant voir, sur cette question, ni chez Marx ni chez Bakounine, la moindre originalité : ils n'ont rien découvert. L'idée était dans l'air depuis un bon moment. Les historiens français depuis longtemps avaient émis l'idée que la société française avait été modelée par l'invasion germanique, dont l'aristocratie aurait été l'héritière, tandis que le peuple aurait été constitué des descendants des Gaulois soumis. Cette thèse – totalement farfelue – flattait évidemment la vanité des nobles. Bakounine et Marx en ont simplement retenu l'aspect le plus plausible, l'influence des structures politiques des Germains sur la société française.

<sup>896</sup> Bakounine, « La Théologie politique de Mazzini », Œuvres, Champ libre, Fragment G, I, 133.

<sup>897</sup> Cf. René Berthier, « Éléments d'une analyse bakouninienne de la bureaucratie »,

[http://www.monde-nouveau.net/IMG/pdf/Elements\\_d\\_une\\_theorie\\_bakouninienne\\_de\\_la\\_bureaucratie.pdf](http://www.monde-nouveau.net/IMG/pdf/Elements_d_une_theorie_bakouninienne_de_la_bureaucratie.pdf).

On peut conclure ce propos par deux remarques :

◆ A aucun moment Bakounine ne considère que le rôle unificateur de l'influence germanique a été négatif. L'opposition violente qu'il manifeste à l'égard de la politique et des classes dominantes allemandes ne sauraient en conséquence, être mise sur le compte d'un antigermanisme de principe ; elle est au contraire le résultat d'une réflexion sur l'évolution historique, politique et culturelle postérieure de l'Allemagne.

◆ La genèse des sociétés que décrit Bakounine est explicitement limitée à l'Europe occidentale. Le monde slave répond à une logique différente qui met en jeu d'autres types de déterminations, précisément parce que la « race » slave, entendue au sens bakouninien d'ensemble homogène de structures politiques, de coutumes, de mœurs, a une constitution interne totalement différente.

Le monde germanique contemporain occupe une place à part dans l'analyse socio-historique de Bakounine, sans doute parce que précisément il est au contact du monde slave, et en partie déterminé par son existence, l'influençant mais aussi influencé par lui ; l'Allemagne n'a pu suivre une voie tout à fait parallèle à celle des autres nations européennes d'occupation germanique. Là se fonde historiquement l'idée de Bakounine selon laquelle la question allemande et la question slave sont intimement liées.

Au nom d'une conception de l'histoire qui s'affirme résolument matérialiste, Bakounine est un partisan d'une théorie pluraliste de la genèse des sociétés humaines et refuse de ne valoriser qu'un secteur de l'activité humaine – l'économique – pour en faire le fondement de son système. Malgré son infinie variété, le monde est une unité. La raison humaine qui prend ce monde comme un objet à reconnaître et à comprendre est également une unité, malgré son infinie diversité. La science n'est que la reconnaissance et la compréhension du monde par la raison humaine. Son objet est l'élaboration et la reproduction systématique des lois inhérentes à la vie matérielle, intellectuelle et morale, à la fois dans le monde physique et social.

## **Déterminismes liés au milieu**

Lorsque Bakounine déclare que la liberté, c'est la connaissance de la nécessité<sup>898</sup>, il signifie par là que la limite de la liberté et de la volonté humaines se situent à l'intérieur du cadre contraignant des lois naturelles (et sociales), mais que dans le cadre de ces lois il dispose d'une certaine liberté. L'anarchiste volontariste aura beau battre des bras comme un oiseau, il ne s'envolera pas. S'il connaît les lois de l'aérodynamique et s'il est bricoleur, il pourra se construire un deltaplane. Il y a donc des déterminismes naturels

---

<sup>898</sup> Idée qu'on trouve déjà chez Hegel.

qui limitent la liberté et la volonté de l'individu, mais cette limitation peut être réduite par la connaissance même des lois de la nature.

Dans la société également, existent des déterminismes liés au milieu, à l'éducation, aux préjugés, etc. Comme Marx, Bakounine pense que c'est la vie qui détermine la conscience, non la conscience qui détermine la vie<sup>899</sup>. Il n'y a pas, dit Bakounine, de « créations spontanées et pures de notre esprit ». Toutes les représentations humaines ne sont au départ que de simples constatations de faits naturels ou sociaux. « Dans les développements pratiques de l'humanité, aussi bien que dans la science proprement dite, les faits accomplis précèdent toujours les idées, ce qui prouve encore une fois que le contenu même de la pensée humaine, son fond réel, n'est point une création spontanée de l'esprit, mais qu'il lui est donné toujours par l'expérience réfléchie des choses réelles<sup>900</sup>. »

La théorie matérialiste constitue « la base réelle de toute vérité » :

« Le système intellectuel et moral, la doctrine dominante, la croyance d'un milieu, ce n'est point seulement une abstraction ; c'est d'abord le résumé et la fidèle expression d'une masse de faits réellement accomplis ; c'est ensuite l'incarnation d'une pensée dans les moindres détails de la vie, d'une pensée collective qui l'enveloppe dès son berceau<sup>901</sup>... »

En de nombreuses occasions, Bakounine rappelle que les religions, les systèmes de morale qui dominent dans une société ne sont que « l'expression idéale de la situation réelle, matérielle, c'est-à-dire de son organisation économique surtout, mais aussi de son organisation politique, cette dernière n'étant d'ailleurs jamais autre chose que la consécration

---

899 Certains militants anarchistes semblent incapables de se départir d'un complexe d'infériorité par rapport au marxisme. Ils attribuent ainsi un certain nombre de positions de Bakounine, identiques à celles de Marx, à l'influence que ce dernier aurait eue sur lui. C'est une profonde erreur. L'examen du parcours intellectuel de Bakounine, formé tout d'abord à l'école hégélienne, suffit à exonérer Bakounine de toute influence marxienne. Si le révolutionnaire russe a, une fois, reconnu en Marx qu'il était son « maître », c'était là une position parfaitement opportuniste : il voulait le flatter pour faire reconnaître les statuts de l'Alliance qui demandait son adhésion à l'AIT. Le fait que Bakounine ait commencé à traduire le Livre I du *Capital* ne saurait en aucun cas être désigné comme une reconnaissance de Marx comme son « maître ». Bakounine reconnaissait la valeur de ce livre, qu'il jugeait par ailleurs incompréhensible pour les ouvriers, mais n'a entamé sa traduction (qu'il n'a jamais achevée) que pour gagner de l'argent.

900 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre, VIII, 206. (Cf. également VIII, 41 : « La vie domine la pensée et détermine la volonté. ») (Également : VIII, 205-207.)

901 Bakounine, « La théologie politique de Mazzini et l'Internationale. » Deuxième partie : fragments et variantes. Champ libre, I. Fragment T.

juridique et violente de la première<sup>902</sup>... » « Chaque génération trouve à son berceau un système quelconque d'idées dominantes et despotiquement établies non seulement dans la pensée de tout le monde, ou au moins de l'immense majorité des hommes, mais incarnée dans les mœurs, dans les coutumes, dans les sentiments, les instincts, et dans les moindres détails de la vie sociale, tant individuelle que collective<sup>903</sup>. »

Ce monde se présente tout d'abord comme un « système de représentations et d'idées, comme religions, comme doctrine », les représentations humaines acquièrent, dans la conscience collective d'une société, « cette puissance de devenir à leur tour des causes productrices de faits nouveaux, non proprement naturels, mais sociaux. Elles modifient l'existence, les habitudes et les institutions humaines, en un mot tous les rapports qui subsistent entre les hommes et la société »<sup>904</sup>. Une fois données, les représentations humaines peuvent devenir des déterminations matérielles : on a là un point capital de la théorie bakouninienne des idéologies. Chaque génération trouve dans la société « un monde de pensées et de représentations établies qui lui servent de point de départ et lui donnent en quelque sorte l'étoffe ou la matière première pour son propre travail intellectuel et moral. » Ce point de départ peut aussi être celui d'une « critique nouvelle ».

Dès la naissance, l'enfant est exposé à « l'action incessante de ces idées » qui « l'enveloppent de toutes parts » jusqu'à ce que « son cerveau aguerrri et formé par l'expérience et par l'étude, devienne capable de les soumettre à la critique et au contrôle de son propre fonctionnement intellectuel. » (« Théologie politique de Mazzini ».)

Il apparaît en conséquence que l'idéologie dominante d'une époque n'est pas qu'une simple illusion, elle devient un fait matériel. C'est pourquoi elle constitue un enjeu de première importance pour toute classe sociale qui aspire à la domination. Elle est, au même degré que la force brutale et les armes, – et peut-être à un degré plus fort encore – un instrument d'oppression et d'exploitation.

Bakounine définit avec une clarté remarquable la sphère d'action de l'idéologie :

« ... quelque profondément machiavéliques qu'eussent été les actions des minorités gouvernantes, aucune minorité n'eût été assez puissante pour imposer, seulement par la force, ces horribles sacrifices aux masses humaines, si dans ces masses elles-mêmes il n'y avait eu une sorte de mouvement vertigineux, spontané, qui les poussait à s'immoler au profit d'une de ces terribles abstractions qui,

---

902 « La théologie politique de Mazzini et l'Internationale. », I, 51.

903 « La théologie politique de Mazzini et l'Internationale. » Deuxième partie : fragments et variantes. Fragment G.

904 Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Champ libre, VIII, 206-207.

vampires historiques, ne se sont jamais nourries que de sang humain<sup>905</sup>. »

Quant à la fonction de l'idéologie, Bakounine la définit tout aussi clairement : « plus un intérêt est injuste, inhumain, et plus il a besoin de sanction », c'est-à-dire de justification.

L'État c'est la force, et il a pour lui avant tout le droit de la force, mais l'homme est ainsi fait que cette argumentation ne suffit pas à la longue. « Pour lui imposer le respect, il lui faut absolument une sanction morale quelconque. Il faut de plus que cette sanction soit tellement évidente et simple qu'elle puisse convaincre les masses qui, après avoir été réduites par la force de l'État, doivent être amenées maintenant à la reconnaissance morale de son droit<sup>906</sup>. » Un pouvoir, un système social ne peuvent être acceptés sans le consensus d'une grande partie de la population ; la fonction de l'idéologie est d'obtenir l'acquiescement des opprimés. L'idéologie se voit ainsi assigner une double tâche :

- la dépréciation de la classe dominée, qui doit avoir d'elle-même une image partielle, fausse, qui confirme sa condition subordonnée ;
- l'exaltation de la classe dominante à qui on doit fournir une bonne conscience à bon compte ainsi qu'une justification de sa domination.

Cette double tâche revient évidemment à des spécialistes qui maîtrisent l'instrument permettant de l'accomplir : le langage. Ils sont ainsi désignés par Bakounine : théologiens, politiciens, juristes, avocats, prêtres de la religion juridique, métaphysiciens ; tels sont les « représentants officiels et officieux de toutes ces belles abstractions », et ils concourent avec une efficacité plus grande que celle de la force brutale à maintenir les masses dans l'acceptation de leur sort.

Ces réflexions sont particulièrement d'actualité : aujourd'hui plus que jamais, le contrôle des appareils idéologiques de la société est un élément capital de toute stratégie visant à maintenir le système d'exploitation. L'idéologie est donc une arme matérielle effective dans les mains de la classe dominante, elle est un instrument indispensable à l'assujettissement des masses : l'une de ses fonctions est précisément de nier l'existence même de l'antagonisme des classes.

« La domination n'est pas seulement matérielle, elle est aussi idéologique, et la religion vient couvrir la conscience d'un voile tout en légitimant les dominations existantes. Bakounine ne déroge pas à

---

<sup>905</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>906</sup> Bakounine, Œuvres, Champ libre, tome VIII, p. 143. En lui-même, le pouvoir, pour reprendre les termes de Pierre Legendre, est « un fait sauvage, quelque chose comme un fait brut, et son discours s'adresse à des brutes » (*Jour du pouvoir*, Éditions de Minuit, 1976, p. 153).

la règle. Il a très bien synthétisé cette pensée dans *Dieu et l'État*, ouvrage posthume recomposé par son ami Élisée Reclus en 1882.<sup>907</sup>«

Les déterminismes sociaux qui pèsent sur les hommes sont un facteur essentiel de l'immobilisme politique et social. La tyrannie sociale est la plus insidieuse : « elle domine les hommes par les coutumes, par les mœurs, par la masse des sentiments, des préjugés et des habitudes. » (...) « Elle enveloppe l'homme dès la naissance (...) et forme la base même de sa propre existence individuelle ; de sorte que chacun en est en quelque sorte le complice contre lui-même »<sup>908</sup> (*Je souligne*). « Il en résulte, que pour se révolter contre cette influence que la société exerce naturellement sur lui, l'homme doit au moins en partie se révolter contre lui-même. » Ce qui libère l'homme des déterminismes sociaux, c'est l'usage de cet « instrument d'émancipation intellectuelle qu'on appelle la critique, sans laquelle il ne peut y avoir de révolution morale et sociale complète »<sup>909</sup>.

Les déterminismes sociaux sont difficiles à ébranler. Cependant, Bakounine ne pose pas le problème de l'action révolutionnaire en termes de déterminisme ou volonté, mais de déterminisme et volonté. Par la critique, par un travail individuel sur soi, mais aussi par l'action commune avec les autres, il est possible de briser ces déterminismes.

## CONCLUSION

Le présent *Essai sur les fondements théoriques de l'anarchisme* ne prétend pas à l'exhaustivité. Il n'aborde que la pensée de quatre auteurs, Stirner, Proudhon, Bakounine, Kropotkine, et très marginalement celle de Malatesta, et c'est pour contester la qualité d'anarchiste à l'un d'entre eux ! L'intention de ce travail est de fournir quelques éléments de base pour comprendre un courant politique dont il est coutume de dire que ses fondements doctrinaux sont superficiels et inconsistants. Si nous parvenons à modifier un peu les idées reçues, nous aurons en grande partie réussi le défi.

On a pu constater à quel point les principaux théoriciens de l'« anarchisme » étaient conscients de la nécessité d'une réflexion sur la méthode des sciences comme condition de la constitution d'un mouvement révolutionnaire — ce qui tranche singulièrement avec l'image que le marxisme tente d'imposer. La science est l'acquisition d'un savoir. En réalité elle est moins un corps de connaissances qu'un système

---

<sup>907</sup> Julien Vignet, « Anarchisme, sciences sociales et autonomie du social », *Revue du MAUSS permanente*, 1<sup>er</sup> novembre 2018 [en ligne].

<http://www.journaldumauss.net/?Anarchisme-sciences-sociales-et-autonomie-du-social>.

<sup>908</sup> Bakounine, *Dieu et l'État*, *Œuvres*, Stock, 1980, p.316.

<sup>909</sup> *Ibid.*

d'hypothèses, de conjectures et d'anticipations qui ne résistent que tant qu'elles ne sont pas remises en causes par d'autres hypothèses, conjectures et anticipations. Les sciences ne peuvent atteindre la vérité, elles se contentent d'éliminer les erreurs. Si l'« anarchie » est une « science », elle n'échappe pas à ce processus.

Il est souvent apparu au fil de ce travail que la pensée anarchiste se déterminait par rapport au marxisme (ou inversement). C'est que, à l'origine, ce travail était intitulé : *Anarchisme et marxisme, cousins proches ou frères ennemis ?* C'est que le marxisme et l'anarchisme se sont développés séparément, certes, mais conjointement à partir de préoccupations identiques et en formulant des conclusions différentes. Cela ne diminue en rien leurs oppositions, évidemment, mais le refus de considérer leur genèse à partir de conditions identiques empêche de percevoir les points sur lesquels ils se rejoignent, et en contrepartie, ne permet pas de saisir leurs différences dans leur véritable étendue et perspective. Une telle aperception des points de convergence conduit nombre d'anarchistes à un rejet du marxisme qui ne relève plus de la connaissance ou de la raison mais de l'attitude religieuse et mystique. Par ailleurs, une telle aperception des oppositions conduit à tenter des synthèses éclectiques et parfaitement inutiles du type « marxisme libertaire ». Ainsi, marxisme et anarchisme ne sont pas deux courants qui se sont développés dans deux compartiments imperméables ; ils interagissent l'un sur l'autre, posent les mêmes questions en trouvant des réponses souvent différentes. Ces réponses se confrontent dans l'action.

Contrairement à l'idée habituellement véhiculée dans le mouvement libertaire, frappé par une sorte de « complexe d'infériorité théorique » par rapport au marxisme et persuadé qu'il lui faut intégrer certains parties de la doctrine marxiste pour être « opérationnel » (justifiant les tentatives de fonder un « marxisme libertaire »), l'anarchisme a plus apporté au marxisme que l'inverse. Si les marxistes sont naturellement peu disposés à reconnaître le fait, c'est aussi le cas des anarchistes eux-mêmes.

L'anarchisme s'oppose au communisme – dans le sens qu'avait le mot à l'époque de Proudhon – dans la mesure où celui-ci préconise la communauté des biens. Il s'oppose également à la propriété privée, qualifiée de « vol ». À cela, il oppose l'association. Ces positions, replacées dans un contexte moderne, posent l'opposition entre l'étatisation et la socialisation. La notion de collectivisation des moyens de production des anarcho-syndicalistes s'oppose à celle d'étatisation des marxistes en ce sens que ce sont les producteurs associés et fédérés qui s'organisent pour assurer le fonctionnement de l'économie. (Est-il besoin de préciser que l'anarchisme ne nie pas la légitimité de la propriété des biens individuels et que sa réflexion s'applique aux moyens de production ?)

L'anarchisme s'oppose à la fois au centralisme et à l'autonomie absolue ; à la place il préconise le fédéralisme. Ce principe s'applique aussi

bien à l'organisation globale de la société qu'aux formes d'organisation moins globales (associatives, politiques, syndicales).

L'anarchisme ne s'oppose pas de façon métaphysique à toute forme d'autorité : liberté et autorité sont un couple dont il faut trouver l'équilibre. Il convient par conséquent de définir les modalités qui permettent cet équilibre. Paradoxalement (et, là encore, contrairement aux idées reçues), les anarchistes sont souvent des maniaques d'organisation. Définir des modalités précises d'organisation est le meilleur moyen d'éviter des dérives autoritaires. Toute organisation doit ainsi prévoir des procédures de contrôle des mandats. De même, il est nécessaire de prévoir une clause de rotation des mandats, empêchant à un élu de s'accrocher indéfiniment à son poste.

Sur le plan de la critique économique du capitalisme, il y a entre anarchisme et marxisme une convergence que peu d'auteurs soulignent. Convergence dans le lent processus de gestation de cette critique, dont le livre de Proudhon est un moment décisif. Après avoir rejeté le *Système des contradictions économiques*, Marx tâtonnera pendant quinze ans pour tenter de trouver la bonne manière d'exposer les mécanismes du système, avant de revenir à la méthode qu'avait initiée Proudhon : la méthode inductive-déductive. La correspondance de Marx montre clairement les hésitations, les moments de découragement qui ont marqué sa recherche.

La doctrine anarchiste repose sur les principes suivants, élaborés notamment par Proudhon :

1) Les contradictions sociales sont une conséquence du régime de propriété privée des moyens de production ;

2) Le capitalisme, en accaparant les moyens de production, condamne le prolétariat au salariat ;

3) La plus-value (ou l'"aubaine", dans le vocabulaire de Proudhon), définit ce que l'on appelle le vol capitaliste ;

4) Le travail est le seul créateur de la valeur, le profit est donc une partie du travail lui-même ;

5) Le profit est une part du travail non rétribuée et appropriée par le capitaliste ;

6) La fin de l'exploitation passe par la destruction du capitalisme ;

7) L'État est l'organisation de défense des intérêts du capital ;

8) Le régime capitaliste crée des contradictions qui se manifestent par une lutte permanente entre la classe dominante et la classe dominée.

9) La création d'une société émancipée ne peut résulter que de la prise en charge des décisions économiques et politiques, sur une base fédéraliste.

10) Par « prolétariat », on entend la définition suivante : « ...l'ouvrier de l'industrie ou de la terre, l'artisan de la ville ou des champs qu'il travaille ou non avec sa famille, l'employé, le fonctionnaire, le contremaître, le

technicien, le professeur, le scientifique, l'écrivain, l'artiste, qui vivent exclusivement du produit de leur travail<sup>910</sup>. »

C'est dire que l'écrasante majorité de la population peut se sentir concernée par le projet libertaire.

---

910 Pierre Besnard, cité dans l'article « Propriété » de *L'Encyclopédie anarchiste* »  
[https://fr.wikisource.org/wiki/Encyclop%C3%A9die\\_anarchiste/Propri%C3%A9t%C3%A9](https://fr.wikisource.org/wiki/Encyclop%C3%A9die_anarchiste/Propri%C3%A9t%C3%A9)





## Sommaire

Philosophie politique de l'anarchisme	3
.....	9
<b>I. – Proudhon et la philosophie allemande.....</b>	<b>9</b>
La méthode dans le <i>Système des contradictions</i>	13
La réponse de Marx : Misère de la philosophie	19
Retour sur l' <i>Idéologie allemande</i>	23
Marx et la référence à Hegel	28
La position de Marx en 1858 et en 1865	32
Sur Hegel et sur la méthode	43
Le fétichisme de la méthode	48
Proudhon, Hegel et Marx	57
.....	65
<b>II. – Proudhon et la science économique.....</b>	<b>65</b>
<b>L'« échafaudage » de Proudhon</b>	<b>67</b>
La valeur, fondement de la justice .....	67
Division du travail .....	74
Le machinisme .....	75
La concurrence.....	79
Le monopole.....	81
Baisse tendancielle du taux de profit et crises conjoncturelles .....	82
<b>La propriété</b>	<b>83</b>
<b>Les variations des positions de Proudhon</b>	<b>93</b>
<b>Proudhon, spontanéité sociale et puissance collective</b>	<b>96</b>
<b>Une comptabilité économique</b>	<b>104</b>
<b>Proudhon libéral ?</b>	<b>110</b>
« Laisser-faire, laissez-passer » .....	111
Propriété : vol, ou liberté ?.....	113
« Prenez garde ! » .....	116
Le paradoxe Proudhon.....	119
<b>Conclusion</b>	<b>120</b>
.....	121
<b>III. – Stirner .....</b>	<b>121</b>
Le paradoxe de Stirner	121
Stirner et Feuerbach	125
L'idole Égoïste	128
Stirner individualiste ?	137
L'anti-individualisme de Hegel	142
La critique du communisme par Stirner	145

Bakounine-Stirner	154
La « révolte » chez Stirner	162
Conclusion sur Stirner	168
.....	170
<b>IV. Bakounine et la philosophie allemande .....</b>	<b>170</b>
Les ennemis de la liberté	172
Schelling	174
Démocrates et conservateurs	177
Rencontre avec Ruge	183
Réaction contre Schelling	185
Conséquents et conciliateurs	189
Marx-Bakounine	190
Dialectique négative et philosophie de l'action	195
Aplatir la contradiction	204
Le dépassement de la contradiction	207
Bakounine : Absolu ou révolution ?	214
Bakounine, Absolu ou révolution ?	214
.....	219
<b>V. – Débats et faux débats.....</b>	<b>219</b>
Contre le communisme	219
Proudhon et la religion	228
Proudhon et Marx	232
Proudhon et Bakounine	236
Bakounine contre Proudhon	242
Bakounine avec Marx contre Proudhon	246
Sur la « période de transition	249
Le fédéralisme : une idée nouvelle	255
Science et marxisme	261
L'individu chez Bakounine	265
Bakounine et l'Église-État	276
La genèse de l'État.....	279
Classes étatiques et droit étatique .....	282
De l'état de droit à l'État de droit .....	285
Capitalisme et droit rationnel.....	286
L'effondrement du droit.....	289
La « forme en action de la justice » .....	290
.....	293
<b>VI. – Marxisme et anarchisme. Les réserves de Bakounine.....</b>	<b>293</b>
Bakounine et le <i>Capital</i>	295
Sur la dialectique	297
Les historiens de la Restauration et la genèse du « matérialisme historique »	302
Matérialisme historique, ou matérialisme scientifique ?	313

<b>Méthode « dialectique », ou méthode expérimentale ?</b>	<b>318</b>
Concepts fondamentaux.....	318
Méthode d'analyse.....	320
Théorie et idéologie de l'anarchisme aujourd'hui .....	326
<b>Kropotkine et la méthode</b>	<b>328</b>
<b>La question de la « valeur »</b>	<b>336</b>
Le thème de l'« abolition de la valeur » chez Marx.....	336
La valeur chez Proudhon .....	346
A propos de la <i>Théorie de la valeur</i> de Christiaan Cornélissen.....	350
.....	364
<b>VII. – Marx anarchiste ? .....</b>	<b>364</b>
<b>L'image de l'anarchisme dans le miroir de Marx</b>	<b>366</b>
<b>Le malentendu sur l'« étatisme » de Marx</b>	<b>372</b>
<b>« Les bases rationnelles de l'utopie anarchiste »</b>	<b>374</b>
<b>Références explicites à la société sans État</b>	<b>377</b>
.....	387
<b>VIII. – Kropotkine : Une tentative d'approche scientifique de l'anarchisme .....</b>	<b>387</b>
<b>Sur la méthode</b>	<b>389</b>
<b>Faisons un <i>a parte</i></b>	<b>394</b>
<b>Un savant internationalement reconnu</b>	<b>397</b>
<b>Kropotkine sur Marx</b>	<b>398</b>
<b>L'Entraide</b>	<b>404</b>
<b>La Grande Révolution</b>	<b>407</b>
<b>La Conquête du pain</b>	<b>411</b>
<b>Kropotkine contre les collectivistes</b>	<b>419</b>
<b>Kropotkine et l'action politique</b>	<b>426</b>
<b>Un utopisme scientifique</b>	<b>430</b>
<b>Utopie et expérimentalisme</b>	<b>436</b>
<b>Conclusion sur Kropotkine</b>	<b>441</b>
.....	442
<b>IX. – Malatesta.....</b>	<b>442</b>
<b>Malatesta critique de Kropotkine</b>	<b>442</b>
<b>Tailler les « vieilles branches » de l'arbre anarchiste</b>	<b>444</b>
1. Le Fatalisme historique.....	445
3. Les carences dans la méthode scientifique .....	447
3. La volonté .....	448
<b>Économie politique de Malatesta</b>	<b>450</b>
<b>Capacité politique et conscience révolutionnaire</b>	<b>452</b>
.....	458
<b>X. – Histoire et déterminismes historiques .....</b>	<b>458</b>
<b>La théorie des « phases successives »</b>	<b>458</b>

<b>Sur les déterminismes économiques</b>	<b>465</b>
<b>Étude de cas</b>	<b>469</b>
<b>Déterminismes liés au milieu</b>	<b>473</b>
.....	477
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>477</b>
<b>Sommaire</b> .....	<b>483</b>