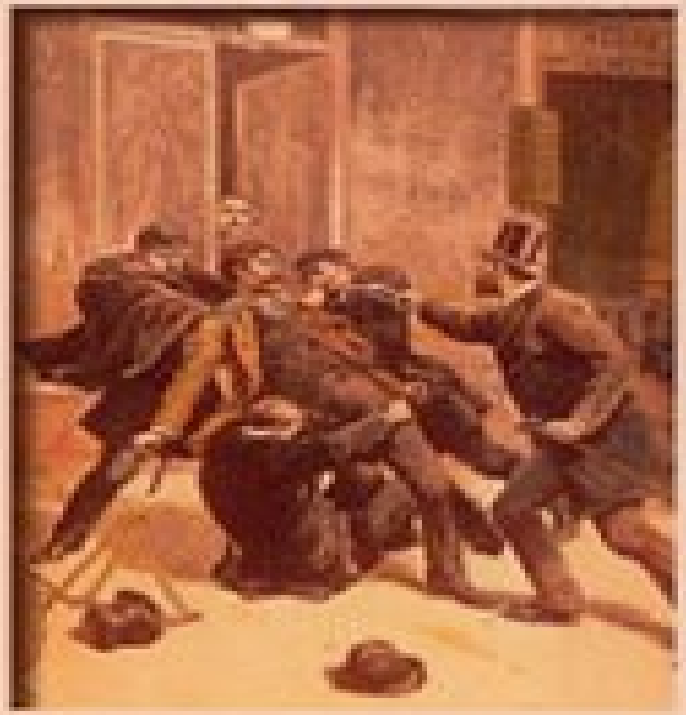
approches



Histoire de l'Anarchisme

Jean **PRÉPOSIET**

Tallandier

JEAN PRÉPOSIET

HISTOIRE DE L'ANARCHISME

Édition revue et augmentée

TALLANDIER

DU MÊME AUTEUR

Nature divine et société humaine dans le système de Spinoza. Étude sur la liberté spinoziste [Thèse dactylographiée]. Faculté des Lettres de Besançon, 1964.

Spinoza et la liberté des hommes. Paris, Gallimard, 1967 (Les Essais, CXXX).

Bibliographie spinoziste. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Collaboration au *Dictionnaire des grandes philosophies*, sous la direction de Lucien Jerphagnon. Toulouse, Privat, 1973.

La Profanation du monde. Destin de l'Occident. Paris, Kimé, 2000.

Couverture : Arrestation de Ravachol. Tallandier
Conception graphique : Nord Compo

© ST2, 2002.
18, rue Dauphine – 75006 Paris

à Bruno

« Le seul mot de liberté est tout ce qui m'exalte encore. Je le crois propre à entretenir, indéfiniment, le vieux fanatisme humain. »

André Breton

Je remercie Gaetano Manfredonia, ainsi que les libertaires du Groupe Proudhon de Besançon, qui ont mis généreusement leur bibliothèque à ma disposition.

SOMMAIRE

Avant-propos
Note pour la seconde édition

Première partie
LES FONDEMENTS DE L'ANARCHISME

I. Racines historiques
L'Antiquité
Le Moyen Âge
La Renaissance
Les Temps modernes
Le curé Meslier (1664-1724)
La Révolution française. Les Enragés
William Godwin (1756-1836)
Henry Thoreau (1817-1862)

II. Conditions psychologiques
Anarchisme et personnalité
L'attitude libertaire
Révolte et anarchie
Une dimension native de la réalité humaine

III. Principes philosophiques
La liberté
Le jacobinisme
L'État moderne
Démocratie et totalitarisme
Anarchisme et révolution
Un écueil. La loi d'airain de l'oligarchie

Poésie et anarchie. Le surréalisme
Définitions

Deuxième partie
NAISSANCE ET DÉVELOPPEMENT DE L'ANARCHISME

IV. Aperçu historique
Proudhon, « père de l'anarchisme »
La Ire Internationale
Évolution de l'Internationale
Le Congrès de Saint-Imier
La Fédération jurassienne
L'Internationale antiautoritaire
L'anarchisme dans le mouvement révolutionnaire international de l'entre-deux-guerres
Ensuite

V. L'Espagne et le collectivisme libertaire
L'agriculture
L'industrie
La guerre civile dans la guerre civile

Troisième partie
GRANDS THÉORICIENS DE L'ANARCHISME

VI. L'individualisme absolu. Max Stirner
Stirner et son temps
Une critique libertaire
Stirner contre le libéralisme
L'individualité stirnérienne
La philosophie de Stirner

VII. L’anarchisme critique de Proudhon
Biographie
Économie
Politique
Philosophie
Proudhon et la pensée de droite

VIII. L’anarchisme révolutionnaire : Michel Bakounine
Les années de formation (1814-1861)
L’action politique (1862-1876)
La pensée de Bakounine

IX. L’évangélisme libertaire de Tolstoï
La vie
Le tolstoïsme

X. Le communisme anarchiste de Kropotkine
Le prince anarchiste
La doctrine

XI. Propagande anarchiste et révolution. Errico Malatesta
La jeune Italie
Nouvelles perspectives
Questions théoriques et pratiques

Quatrième partie
EN MARGE DE L’ANARCHIE

XII. Pacifisme et antimilitarisme
Louis Lecoin

Jean Giono
Antipatriotisme et antimilitarisme

XIII. Gauches sauvages
Le situationnisme
En mai, fais ce qu'il te plaît
Défenseurs de la nature et de la vie
L'antimondialisme

XIV. L'anarcho-capitalisme
Points de départ
Spooner et l'État gangster
Universitaires américains

XV. Libertaires de droite
Le cas Céline
Quelques autres

Cinquième partie
VIOLENCE ET ANARCHIE

XVI. Terrorisme et nihilisme en Russie
Du réformisme au terrorisme
Populistes et slavophiles
Le nihilisme
Le terrorisme
Pierre Nikititch Tkatchev

XVII. Netchaev
Débuts dans la vie
Netchaev et Bakounine
La Vindicte du peuple

Le meurtre d’Ivanov
Rupture avec Bakounine
L’enterré vif
Le catéchisme du révolutionnaire
La « netchaevchtchina »
Le catéchisme du révolutionnaire

XVIII. Les attentats anarchistes en France
Rupture et marginalisation : le congrès du Centre
La propagande par le fait
La reprise individuelle
Ravachol (1859-1892)
Auguste Vaillant (1861-1894)
Émile Henry (1872-1894)
Les lois scélérates
Le procès des Trente
La bande à Bonnot
L’ère atomique et le retour des terroristes

XIX. Les anarchistes en guerre
L’Ukraine, Nestor Makhno, « Le cosaque de l’anarchie »
Durruti. Le guerrier libertaire (1896-1936)

XX. Anarcho-syndicalisme.
Syndicalisme révolutionaire
Fernand Pelloutier (1867-1901)
L’action directe
Georges Sorel (1847-1922). Le mythe de la grève générale
En guise de conclusion. Tant qu’il y aura des anarchistes
Notes
Bibliographie

Index

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage ne prétend pas être une histoire complète de l'anarchisme. On ne refait pas le Maitron. Il s'agit simplement d'une suite de tableaux destinés à évoquer quelques-unes des individualités particulièrement représentatives du mouvement libertaire et de ses différents courants. D'autres auraient sûrement mérité d'y figurer. Cependant, il fallait choisir.

On trouvera peut-être que j'ai beaucoup élargi le phénomène libertaire, dans le temps d'abord, notamment en ce qui concerne ses origines et ses prolongements historiques, dans son voisinage et sa parenté idéologiques ensuite. Je ne plaiderai pas coupable. Pour moi, en effet, l'anarchisme c'est essentiellement – n'ayons pas peur des mots – un *esprit*, une manière d'être au monde, avant de devenir une attitude politique classable et définissable. C'est peut-être là sa faiblesse, mais je crois que c'est aussi et surtout ce qui assure sa pérennité. L'anarchisme ne se démode pas. Il est indépassable.

Après tout, le lecteur n'a nul besoin d'un mode d'emploi.

Sigottier, Noël 1992

NOTE POUR LA DEUXIÈME ÉDITION

Lors de sa parution en 1993, mon livre avait encouru un amical reproche de la part de Michel Ragon : Henry Thoreau manquait au tableau.

De fait, l'auteur de *La Désobéissance civile* méritait grandement de figurer en bonne place dans une histoire de la pensée et de l'action libertaires. Il fallait donc combler cette lacune.

J'ai essayé ensuite de voir comment certains grands mouvements mondiaux actuels (rejet des OGM, antimondialisme) pourraient donner à l'anarchie son second souffle.

Enfin, la bibliographie a été complétée.

Sigottier, Noël 2001.

Première partie

LES FONDEMENTS DE L'ANARCHISME

I

RACINES HISTORIQUES

« Nous ne connaissons ni vrai début, ni vraie fin, aux entreprises humaines. »

Gaston Roupnel

De toute évidence, l'anarchisme, en tant que conception de la vie politique, est un phénomène relativement récent. Coïncidant avec l'apparition du nationalisme et de l'étatisme, et en réaction contre eux, ses premières manifestations, idéologiques et pratiques, datent du XIXe siècle. Il s'agit donc ici de se garder prudemment de ce que Lucien Febvre considérait comme « le péché des péchés » en histoire, « le péché entre tous irrémissible : l'anachronisme {1} ».

Il n'empêche que si on veut comprendre la nature profonde de l'anarchisme et si, plutôt que de se contenter d'une conception étroite de l'anarchie, considérée simplement comme une doctrine politique parmi d'autres doctrines politiques, on estime au contraire que l'anarchisme est aussi et surtout une manière de vivre et d'appréhender le réel, alors on est obligé de reconnaître qu'il déborde la politique au sens vulgaire du mot.

Cela nous autorise, croyons-nous, à rechercher dans le passé certains germes libertaires que, le moment venu, les Stirner, les Proudhon, les Bakounine, et beaucoup d'autres sauront faire fructifier.

Dans la Cité grecque, les philosophes cyniques ont pensé et vécu en farouches « libertaires ». Le nom de cyniques leur viendrait de l'endroit où ils se réunissaient, le gymnase du Cynosarge, situé dans le quartier des métèques à Athènes. De plus, soit par défi soit par dérision, les Cyniques comparaient volontiers leur façon de vivre à celle d'un chien (*Cynique* peut se traduire par : qui s'apparente à un chien).

Par réaction contre l'idéalisme platonicien et la théorie des *Idées*, ils affirmaient que ce qui existe réellement ce n'est pas du tout, comme le prétendait Platon, *l'archétype*, le modèle intelligible, l'essence générique des êtres, mais au contraire les *individus* formant une espèce, tels que nous pouvons les rencontrer autour de nous.

L'autonomie individuelle, l'autosuffisance, voilà le but à rechercher. Sarcastiques, utilisant avec une infatigable agressivité l'ironie socratique, les Cyniques n'ont cessé de faire le procès de toutes les conventions sociales.

C'est ainsi qu'Antisthène (v. ~ 440-v. ~ 336), le fondateur de l'École, prônait le détachement complet et le mépris des « tabous », pour employer un terme à la mode. Le sage est un homme libre parce qu'il a su renoncer à tous les *impedimenta* de la vie en société. Il ne règle pas sa conduite d'après les lois de la Cité, mais d'après la vertu. Les affaires publiques ne le concernent en rien. Les hommes d'État sont des calamités. Nous sommes tous frères.

Son disciple Diogène (~ 494-v. ~ 323) poussa l'enseignement d'Antisthène jusqu'à ses limites extrêmes. Clochard-philosophe, logeant dans son fameux tonneau, apatride – toujours de la manière la plus provocante – les

anecdotes pittoresques plus ou moins légendaires abondent à son sujet, la plus connue étant bien sûr sa réponse insolente à Alexandre le Grand. Comme le conquérant lui demandait ce qu'il pourrait faire pour lui être agréable, Diogène lui répondit simplement : « Écarte-toi de mon soleil. »

Les Cyniques ont inauguré certainement, dans la philosophie occidentale, la recherche de l'homme nu, de l'homme de la nature. À travers leur critique radicale de la civilisation, l'apologie du primitif, du bon sauvage fait son apparition. Cité et anti-cité, la Grèce aura tout inventé !

Les Stoïciens reprendront quelques-uns des thèmes de la philosophie des Cyniques : recherche de l'autonomie personnelle, nous sommes « confiés à nous-mêmes » ; choix d'une vie conforme à la nature et opposition de la Nature et des lois de la Cité, détachement à l'égard des biens terrestres, etc., se proclamant enfin citoyens du monde.

LE MOYEN ÂGE

On sait que le monde féodal est resté étranger à notre conception moderne de l'État. Le Moyen Âge n'a connu qu'un pouvoir politique en miettes. L'État existait si peu que le mot lui-même s'employait généralement au pluriel : les Estats. Le terme n'a pris sa signification actuelle que tardivement. Néanmoins, en dépit du morcellement territorial et du partage des pouvoirs économique et politique, on a pu constater, dans ce monde hiérarchisé, que la chrétienté médiévale a quand même trouvé dans l'Église son principe d'unité.

En effet, seule autorité universelle reconnue – l'Empire, qui n'a jamais fait l'unanimité, n'était qu'un rêve – dans un univers voué au cloisonnement et à la division, l'institution ecclésiastique, qui détenait le monopole de la culture, disposait seule d'un immense pouvoir, dans lequel le spirituel et le matériel étaient bien difficiles à démêler.

Vivifiée par la foi, où le salut de l'âme demeurait la préoccupation majeure, où l'Église marquait de son sceau chaque événement de l'existence humaine, une telle société a vu s'installer un catholicisme totalitaire, à l'intérieur duquel toutes les questions – y compris les plus profanes – se posaient nécessairement en termes religieux. Il faudra attendre des siècles pour que le *politique* se dégage du *sacré*.

D'ailleurs, ce sera au prix d'un transfert du théologique vers l'anthropologique, translation frauduleuse que Stirner dénoncera avec véhémence. Les religions séculières, la sociolâtrie, l'idolâtrie politique, etc., n'auront plus qu'à prendre le relais.

Aussi, face au pouvoir de l'Église, les mouvements révolutionnaires prirent constamment, au Moyen Âge, la

forme de l'hérésie. On remarquera que les hérésies de la période médiévale, à la différence de la plupart des mouvements hétérodoxes qui se sont manifestés dans l'Empire romain, après Constantin, ne sont plus des contestations de doctrine. N'étant généralement pas le fait d'intellectuels s'adressant en langage théologique à d'autres intellectuels, elles ne visaient pas le dogme.

Au contraire, les hérésies des XIIe et XIIIe siècles se présentent essentiellement comme des mouvements sociaux, révolutionnaires et populaires. Malgré leur grande diversité, toutes ces hérésies s'en prennent à la hiérarchie ecclésiastique et au pouvoir de Rome. Face à la richesse de l'Église, accompagnée fréquemment de l'indignité du clergé, des laïques ont revendiqué leur autonomie et leur indépendance religieuse.

Partout, il s'agissait de retrouver la pureté et la pauvreté évangéliques trahies par l'Église romaine. C'est ainsi que, anticipant sur la Réforme, les Vaudois prêchent, traduisent et lisent la Bible en langue vulgaire. Quant aux Cathares, échappant à tout contrôle ecclésiastique, ils ont constitué, en Languedoc, un clergé parallèle.

Parmi toutes les hérésies médiévales, il en est une qui mérite une attention particulière. C'est celle que les historiens désignent comme le mouvement du Libre-Esprit ou de la Liberté spirituelle. La nature et les ramifications de ce mouvement hétérodoxe sont difficiles à déterminer avec précision, tellement les traces qu'il a laissées dans une grande partie de l'Europe sont nombreuses.

Malgré toutes les persécutions dont elle fut accablée, cette hérésie est parvenue à se propager pendant plusieurs siècles. On la retrouve notamment au sein des confréries laïques de Béghards. Malheureusement – comme c'est souvent le cas pour la plupart des mouvements hétérodoxes – le Libre-Esprit est connu indirectement, par le

témoignage de ses adversaires orthodoxes. Si l'on en croit Norman Cohn,

> *toute étude de l'eschatologie révolutionnaire se doit [...] de faire sa place à l'hérésie du Libre-Esprit, même si la plupart de ses adhérents ne furent pas des révolutionnaires et même s'ils ne trouvèrent pas de disciples au sein des masses turbulentes des pauvres des villes. C'étaient, en fait, des gnostiques dont le propre salut constituait la préoccupation majeure, mais la gnose à laquelle ils parvinrent se définissait comme un anarchisme quasi mystique, une revendication de liberté si audacieuse, si absolue, qu'elle équivalait à un refus total de toute contrainte et de toute limitation. [...] Durant les derniers siècles du Moyen Âge, les adeptes du Libre-Esprit furent les seuls chez qui existât, faisant partie de leur doctrine d'émancipation totale, une théorie sociale profondément révolutionnaire {2}.*

Non sans une certaine exagération, Norman Cohn va jusqu'à les considérer comme des précurseurs de Bakounine et de Nietzsche.

Les Spirituels, quant à eux, se rattachaient à la tradition joachimite. Le moine calabrais Joachim de Flore (mort en 1202) avait élaboré une théologie de l'histoire qui a eu des prolongements considérables. Il distinguait trois grandes périodes dans la chrétienté, correspondant à trois expressions successives de la Révélation et de la connaissance de Dieu.

Un premier âge a vu le règne du Père, exigeant, à travers *l'Ancien Testament*, une soumission absolue. Ensuite, *le Nouveau Testament* a fait appel à la sagesse, par l'intermédiaire du Fils, le Rédempteur. Le Troisième Règne qui s'annonce sera cette fois le moment de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire l'avènement de la liberté triomphante, car saint Paul a dit : « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté » (*Corinthiens* II, 3, 17-18). Cette phrase de l'Apôtre des Gentils servira souvent de caution libertaire à l'hérésie {3}.

Au début du XIIIe siècle, à Paris, la répression s'abattra sur un groupe hétérodoxe présentant beaucoup d'affinité avec le mouvement du Libre-Esprit : l'hérésie dite des

Amauriciens, du nom d'Amaury de Bène, théologien parisien, lequel, ayant professé le panthéisme, se vit imposer une rétractation de ses thèses hétérodoxes. Retiré à Saint-Martin-des-Champs, il y mourut en 1206 ou 1207.

Ses disciples, arrêtés en 1209, interprétant à leur manière le panthéisme d'Amaury, soutenaient que, puisque nous existons en Dieu, « c'est Dieu qui fait tout et non pas l'homme ». Par conséquent, même en faisant le mal, nous ne pouvons pécher. Partant de là, les Amauriciens se seraient livrés, si l'on en croit leurs accusateurs, aux pires actes immoraux. La secte fut condamnée en 1210 et, représaille posthume, le corps d'Amaury fut exhumé pour être jeté en terre païenne {4}.

Un peu plus tôt, l'esprit hérético-révolutionnaire s'était manifesté chez les Bogomiles. Déjà, au cours de la période hellénistique, moment privilégié de la Gnose, les Euchites, « ceux qui prient », appelés aussi Messaliens, refusaient de travailler, vivant de mendicité. Errant en bandes sur les routes, dormant à la belle étoile, mettant tout en commun, ces perpétuels insoumis se montraient rebelles aux autorités, aussi bien spirituelles que temporelles {5}.

Au Xe siècle est apparue en Bulgarie une hérésie gnostique qui s'est répandue, dès la fin du siècle suivant en Asie Mineure : le bogomilisme. Les Bogomiles, surnommés « les porteurs de besaces », ont sillonné la Macédoine, la Serbie et la Bosnie. Dans son *Traité contre les Bogomiles,* Cosmas le Prêtre les dépeint de la manière suivante :

> *Ils dénoncent les riches, ils ont horreur du Tsar, ils ridiculisent les supérieurs, condamnent les nobles et défendent à tous les esclaves d'obéir à leurs maîtres {6}.*

On constate que tous ces hérétiques prêchent la pauvreté évangélique.

> *Ils disent que l'Église réside chez eux seulement : ils sont seuls en effet à s'attacher au pas du Christ et à demeurer les véritables adeptes de la vie apostolique, ne recherchant pas des choses du monde, ne possédant ni maison, ni champ, ni aucun bien,*

écrit, dans la première moitié du XIIe siècle, Evervin de Steinfeld, dans sa *Lettre contre les hérétiques de Cologne* {7}.

Il est certain qu'à une époque où la misère était un fléau cruellement ressenti, la richesse ostentatoire de ceux qui se proclamaient les successeurs des Apôtres, pouvait difficilement leur être pardonnée. Car, dans l'essor économique des XIIe et XIIIe siècles, qui avait permis l'accumulation et la circulation des richesses, avec le développement du grand commerce, la concentration urbaine et l'apparition de nouvelles techniques agricoles, l'Église était partie prenante.

D'autant plus que les moines bâtisseurs et défricheurs ou les banquiers de l'ordre du Temple avaient joué un rôle important dans cette croissance économique. Toutes ces transformations allaient poser de graves problèmes à l'Église, dont le plus épineux était certainement la question de la pauvreté. Devant l'ampleur des hérésies populaires, l'Église a cherché à reprendre à son compte l'idéal de pauvreté.

La création des ordres mendiants illustre bien son désir de réformes. Le *Poverello* d'Assise sera donc plus pauvre que les pauvres Vaudois. Les Frères Prêcheurs sortiront du cloître pour se mêler aux masses gagnées à l'hérésie. C'est-à-dire que, chargés de combattre les hérétiques par la pratique de la charité et de la pauvreté, les nouveaux ordres religieux, au lieu de rompre avec le siècle, selon les traditions monastiques des âges précédents, devront au contraire vivre parmi le peuple des villes.

Cependant – même à l'intérieur de l'Église, qu'ils avaient la charge de servir – on les accepta difficilement pour toutes sortes de raisons. C'est ainsi que l'entrée des Mendiants : Dominicains et Franciscains, à l'université de Paris comme enseignants provoqua un grave conflit avec

leurs collègues séculiers et alluma une querelle qui ne s'éteignit qu'au XVIe siècle.

Certains mettaient en doute leur pauvreté. Rutebeuf par exemple :

Les Jacobins sont si prudhommes
Qu'ils ont Paris et qu'ils ont Rome.
Ils sont à la fois Roi et Pape
Et de biens ils ont grande somme {8}.

Dans le *Roman de la Rose*, Jean de Meung s'en prend à la mendicité dont il conteste la valeur religieuse :

> *Je puis bien assurer qu'il n'est écrit en nulle loi, au moins ce n'est pas dans la nôtre, que Jésus-Christ et ses disciples tant qu'ils allèrent par la terre, furent vus quémandant leur pain : ils ne voulaient pas mendier [...] L'homme qui est robuste doit gagner sa vie en travaillant de ses mains, s'il n'a de quoi vivre, bien qu'il soit religieux, ou désireux de servir Dieu. [...] Saint Paul commandait aux Apôtres de travailler pour se procurer le nécessaire, et il leur interdisait la truandise, disant : ouvrez de vos mains, et ne recouvrez jamais sur autrui {9}.*

Naturellement, l'Église et le bras séculier n'ont pas frappé uniquement les hérétiques. Dans la première moitié du XIIIe siècle, des clercs vagabonds et contestataires, mi-écoliers mi-ribauds, auteurs de poésies satiriques brocardant le pape, la cour de Rome et le clergé, ont encouru des condamnations. *La Chronica Majora* de Mathieu Paris fait même état d'un texte laissant supposer l'existence d'une intimité suspecte entre la reine Blanche de Castille et le légat pontifical.

Le chroniqueur attribue la paternité de cette invective « à ceux qu'on appelle communément Goliards {10} ». Au demeurant clercs marginaux formant une sorte de bohème intellectuelle, les Goliards furent plutôt des libertins que des libertaires. Le concile de Salzburg, tenu en 1291, en donne la description suivante :

> *Ils [les Goliards] se promènent toujours nus en public, ils couchent dans les fours, ils fréquentent les tavernes, les jeux, les courtisanes ; ils se*

procurent des vivres par des délits. Invétérés dans leur secte, ils ne veulent pas la quitter {11}.

LA RENAISSANCE

Une fois sortis du giron de l'Église romaine, les mouvements réformés contribueront grandement au renforcement du pouvoir de l'État, du fait de la séparation, invoquée par les théologiens protestants, entre le domaine de la foi et celui des œuvres terrestres, confié par Dieu au souverain.

Suite à l'intériorisation de la foi, le monde extérieur, décroché de l'Absolu et de plus en plus désacralisé, n'obéira bientôt plus qu'à ses propres lois, celles qui, comme dira un jour Montesquieu, dérivent purement et simplement de la nature des choses, selon une logique positive relevant d'un type de rationalité sans référence aucune (ou alors, si on y tient, de façon très indirecte) à la transcendance.

La Réforme a entamé le long processus de la profanation du monde dont quelques signes avant-coureurs commençaient déjà d'apparaître au Moyen Âge. L'homme disposera alors, sans scrupule moral ni préjugé religieux, des ressources offertes à son industrie par l'univers, considéré comme une source inépuisable de richesses et de profit. La réussite deviendra le critère du bien et du mal.

On connaît la thèse de Max Weber sur les liens étroits entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme {12}. Il faut noter d'ailleurs que le siècle de la Réforme protestante fut également une grande époque de la philosophie politique, avec Machiavel, Erasme, Thomas More, Jean Bodin, Althusius, Suarez, pour s'en tenir à quelques grands noms {13}.

Les Réformateurs ne tardèrent pas à se laisser gagner à leur tour par l'esprit d'orthodoxie. En 1525, on put voir Luther faire appel aux autorités politiques, pour une

répression féroce de la révolte des paysans, dans sa proclamation : *Contre les hordes pillardes et meurtrières des paysans*.

Plus tard, en 1553, à Genève, la *Nouvelle Rome*, c'est le bûcher de Michel Servet qui sera allumé. Encore une fois, l'esprit de liberté dut se réfugier dans les nombreuses petites communautés socioreligieuses qui continuèrent les luttes menées au Moyen Âge par les mouvements hétérodoxes dont les doctrines avaient préparé la Réforme.

Le XVe siècle vit apparaître en Bohême le mouvement des *Taborites*, dont le programme comportait la suppression de l'organisation politique. Les Taborites prêchaient la lutte armée. Vaincus en 1434 à la bataille de Lipany, ils furent condamnés par la Diète de Prague dix ans après {14}. Contrairement aux Taborites, les Frères de l'Unité ou Frères bohèmes professaient la non-violence et la fraternité, refusaient le serment de fidélité aux autorités séculières. Ils s'interdisaient toute activité politique et refusaient le service militaire.

Mais le mouvement qui prit le plus d'ampleur fut *l'anabaptisme*. En Allemagne, Thomas Münzer, enflammé par la mystique millénariste, souleva les paysans avant d'être décapité en 1525. Ernst Bloch marque de la façon suivante ce qui, selon lui, fait l'originalité des anabaptistes par rapport à l'Eglise établie :

> *La secte se fonde sur une réalité qui est hors de discussion : la bonté originelle de l'homme. […] L'Église, au contraire, comme l'État, repose sur la corruption originaire des hommes, sur la nécessité de porter progressivement remède à cette corruption, en reconnaissant très largement le pouvoir disciplinaire des autorités établies…* {15}

La croyance millénariste en l'imminence du règne du Christ sur la terre et de la fin des temps fanatisait les foules. En Alsace, le prédicateur Melchior Hoffman annonçait l'avènement futur du Royaume de Dieu dans la ville de Strasbourg. Aux Pays-Bas, c'était le boulanger Jean Matthys qui entraînait les fidèles. Accompagné de son

disciple Jean de Leyde, il vint s'installer à Münster. En 1534, cette ville devient la *Nouvelle Jérusalem*. Un communisme avant la lettre y est mis en pratique : prise au tas de l'argent, les riches pourvoient à la nourriture et à l'habillement de la collectivité.

Les repas sont pris en commun. Jean Matthys ayant trouvé la mort au cours d'une tentative de sortie, Jean de Leyde prend le pouvoir. Avec ce dernier, le communisme tourne au despotisme, tempéré par une licence effrénée. Finalement, la ville est investie en 1535 par les troupes du Prince-Evêque.

Jean de Leyde et ses compagnons sont torturés et massacrés. Après avoir été exhibés à la foule, dans tout le pays, pendant six mois, leurs cadavres seront placés dans des cages que l'on installera dans le clocher de la plus haute église de Münster. Le macabre appareillage s'y trouvait, paraît-il, encore en 1914 {16}.

La tentative des extrémistes de Münster ayant tourné court, la secte des anabaptistes retrouva une certaine modération. Un regroupement des adeptes eut lieu en Frise, sous l'égide de Menno Simons. Les Mennonites mirent alors en pratique une doctrine fondée sur la charité, la tolérance et le pacifisme. Le mennonisme connut un développement considérable en Hollande, où il fut reconnu légalement en 1672. Rappelons en passant que plusieurs amis de Spinoza étaient des Mennonites.

D'autres Anabaptistes fondèrent une communauté à Nikolsburg, en Moravie : les Frères moraves. Ils vécurent leur communisme évangélique en complète autonomie, refusant de servir dans l'armée, n'acceptant ni la justice ni le fisc. Aux yeux de ces insoumis, le pouvoir de l'État résumait tout le mal du monde. Persécutés, les Frères moraves gagnèrent la Pologne.

Si le luthéranisme continuait à faire sa part aux droits de l'État, l'anabaptisme extrême refusait farouchement de

reconnaître ce droit, quelle qu'en fût la forme. « Protestation qui prend en temps de paix la figure de l'anarchie, en tant de guerre celle de la désertion », souligne Pierre Mesnard {17}, qui fait remarquer que l'objection de conscience a eu comme point de départ le radicalisme des anabaptistes, qui les a entraînés à refuser catégoriquement toute participation à l'ordre instauré par l'État, considéré par eux comme « le mal en soi » {18}.

Refus du service militaire, « cet esclavage sanguinaire qui n'a pour but que la survie d'un État indifférent… Plus de devoir fiscal, pour le même motif {19} ». Ce refus de l'État ira jusqu'à l'interdiction chez eux d'occuper une fonction publique quelconque. « Le chrétien ne saurait être fonctionnaire, il ne saurait même être roi {20}. »

*

Toutefois, à s'en tenir à l'évocation des luttes religieuses et sociales qui ont bouleversé l'Europe de cette époque, on risquerait d'oublier que le XVIe siècle fut aussi le moment de la Renaissance, avec le culte de la Nature, une nature « magique » peut-être, une nature de convention sans doute, mais conçue comme une source de vie et un réservoir inépuisable de puissances bénéfiques pour l'homme {21}.

Un siècle plus tard, le mécanisme cartésien s'emploiera précisément à réagir contre le dynamisme de la Renaissance et l'image trop chatoyante d'un monde animé par des forces mystérieuses. C'est dire que si des convulsions religieuses ont agité cette période, en dépit des misères de ce temps, le rire, « le propre de l'homme », a été – et demeure encore, aujourd'hui plus que jamais – un irremplaçable moyen de libération.

Dès lors, comment ne pas penser à Rabelais, dissipant, par la truculence d'une œuvre respirant la joie de vivre et le plaisir de s'amuser en toute liberté, le pessimisme des

esprits chagrins et les discours des pédants. Il suffit de voir, en lisant *Gargantua*, la manière dont on vivait heureux et sans contraintes à l'abbaye de Thélème, offerte à frère Jean des Entommeures « qui ne vouloit charge ny gouvernement, car comment (disoit-il) pourroy je gouverner aultruy, qui moi mesmes gouverner ne sçaurois ? » (ch. LII). Toute la vie des Thélémites « estoit employée non par loix, statuz ou reigles, mais selon leur vouloir et franc arbitre […]. En leur reigle n'estoit que ceste clause : fay ce que vouldras » (ch. LVII).

Pas de révolte chez Rabelais. L'affranchissement de l'esprit s'accomplit simplement, et sans drame par l'exercice même de la liberté. La nature humaine est foncièrement bonne, il suffit de la laisser se manifester librement. La contraindre, c'est la pervertir.

LES TEMPS MODERNES

Au cours de la période moderne, le pouvoir de l'État va commencer à se dessiner, d'abord en creux – si l'on peut dire – avant de s'organiser rationnellement, à partir du centralisme jacobin qui marqua l'avènement de l'État-nation, que Napoléon perfectionnera et systématisera. Désormais, l'adversaire que l'esprit libertaire aura à combattre deviendra de plus en plus impersonnel, jusqu'à prendre, dans nos sociétés contemporaines, la forme pure de la plus introuvable des abstractions.

Dans sa franchise brutale, la phrase célèbre, attribuée à Louis XIV : « L'État, c'est moi », avait l'avantage de ne laisser planer aucun doute. Le pouvoir était identifiable, signé et clairement assumé. L'idée de souveraineté du peuple a introduit une certaine confusion relative à la nature et à la source véritable du pouvoir. Le citoyen des démocraties modernes est bien, comme le voulait Kant – du moins théoriquement –, *sujet* et *législateur* tout à la fois.

Cela signifie que l'autorité politique se trouve en partie intériorisée. Sans doute est-il possible de prétendre aujourd'hui que « l'État, c'est nous ». Malheureusement ce *nous* désigne aussi bien ceux qui gouvernent que ceux qui sont gouvernés et, parmi les gouvernés, on doit encore distinguer, au regard de la loi, la majorité et la ou les minorités. Par conséquent, qu'on le veuille ou non, cette hiérarchie fonctionnelle, inévitable en démocratie, introduit de nouvelles formes d'inégalité.

Ne serait-ce que pour des raisons pratiques, de degré en degré, selon la place occupée par chaque citoyen sur les échelons du pouvoir, on s'éloigne sensiblement de la source théorique de la souveraineté. Toutes les délégations successives de la souveraineté populaire font que, dans

l'État démocratique, la volonté politique des citoyens doit constamment se manifester par procuration, ce qui donne nécessairement lieu à des aliénations nouvelles. Les anarchistes ont souvent eu l'occasion d'insister sur ce point, dans leurs critiques du système représentatif et du suffrage universel.

Au fond, par leur critique des institutions de la monarchie et par leurs attaques contre l'Église (*Écrasons l'infâme* !) les philosophes du siècle des Lumières ont grandement contribué à faire le lit de l'étatisme moderne. Rousseau ne répétait-il pas que la souveraineté devait être absolue ou ne pas être ? On sait que Voltaire, qui a lutté toute sa vie contre le fanatisme religieux, n'en restait pas moins, en politique, partisan de l'ordre, redoutant comme le feu la subversion de la « canaille ».

Il notait d'ailleurs avec satisfaction le progrès de l'État dans l'Europe de son temps. La doctrine du despotisme éclairé cherchait surtout à mettre fin au désordre, à l'arbitraire et à l'incompétence, ce qui impliquait un renforcement de l'autorité et l'installation d'un pouvoir fort. À la gabegie économique et politique de la monarchie française en pleine déconfiture, les philosophes opposaient leur conception d'une organisation rationnelle de la société, la justice et l'égalité leur paraissant une garantie d'efficacité et de progrès social, en même temps que la meilleure protection contre le désordre.

L'autorité profane a eu beau tenter encore de revêtir les oripeaux de la religion, le devoir civique étant censé représenter une obligation sacrée, la solidarité succédant à la charité chrétienne, etc., l'État laïque et désacralisé perdit alors son séculaire contrepoids religieux. Orphelins métaphysiques, les hommes du monde moderne se trouveront désormais définis, de part en part, comme de simples éléments de la collectivité, leur appartenance à la

Cité terrestre devenant l’unique raison de leur existence dans l’État.

LE CURÉ MESLIER
(1664-1724)

Au début du siècle des Lumières, un personnage étonnant peut être compté au nombre des vrais précurseurs de l'anarchisme. Il s'agit de Jean Meslier. Curé du village champenois d'Étrépigny, il a laissé à sa mort un gros manuscrit contenant les aveux du plus résolu des athéismes et le procès des autorités religieuses et politiques. En 1762, Voltaire publiera des extraits du *Testament* de Meslier, en retenant surtout son côté irréligieux. Pourtant, les attaques de Jean Meslier visent tout autant le pouvoir politique que l'autorité religieuse. Dans son esprit, religion et politique s'épaulent mutuellement :

> *Elles s'entendent comme deux coupeurs de bourse. [...] La religion soutient le gouvernement politique, si méchant qu'il puisse être. Le gouvernement politique soutient la religion, si sotte et si vaine qu'elle puisse être {22}.*

Cet ecclésiastique souhaitait que « tous les grands de la terre et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec des boyaux de prêtre {23} ». Ce vœu se retrouvera formulé, avec différentes variantes, sur les murs d'un certain mois de mai… La caste politique : rois, nobles ou propriétaires d'offices, c'est-à-dire ceux que désigne aujourd'hui le terme de bureaucrates, grands ou petits, ainsi que le haut-clergé et les riches oisifs, sont violemment pris à partie. D'ailleurs, notre curé compte beaucoup sur l'assassinat politique pour débarrasser le bon peuple de ses dirigeants :

> *Où sont ces généreux meurtriers de tyrans que l'on a vus dans les siècles passés ? Où sont les Brutus ou les Cassius ? Où sont les généreux meurtriers d'un Caligula et de tant d'autres semblables monstres ? [...] Où sont les Jacques Clément et les Ravaillac de notre France ? Que ne vivent-*

ils encore dans notre siècle, […] pour assommer ou pour poignarder tous ces détestables monstres et ennemis du genre humain et pour délivrer par ce moyen tous les peuples de la terre de leur tyrannique domination {24} !

Meslier tempête également contre l'appropriation individuelle des biens et des richesses de la terre et il préconise le communisme social. Il se livre alors, dans son écrit, à un véritable appel au peuple, qui doit agir :

Votre salut est entre vos mains. Votre délivrance ne dépendrait que de vous, si vous saviez bien vous entendre tous. […] Unissez-vous donc, peuples, si vous êtes sages. […] Commencez d'abord par vous communiquer secrètement vos pensées et vos désirs. Répandez partout, et le plus habilement que faire se pourrait, les écrits semblables à celui-ci, par exemple, qui fassent connaître à tout le monde la vanité des erreurs et des superstitions de la religion et qui rendent partout odieux le gouvernement tyrannique des princes et des rois de la terre {25}.

Jean Meslier envisage même la grève des travailleurs et des producteurs, de manière à amener les autorités – politiques et religieuses – et leurs serviteurs, à résipiscence, en les privant de ce qui leur est nécessaire {26}.

Solitaire et clandestin, le curé Meslier apparaît rétrospectivement comme un authentique esprit libertaire. Rédigeant en secret, dans le silence de son presbytère campagnard, son *Testament*, il a certainement eu le sentiment d'être un précurseur, et, malgré son image pessimiste du genre humain, il a cru à quelque influence posthume de ses idées, comme le prouve l'avertissement qu'il a griffonné sur le papier enveloppant son manuscrit, tel que nous le rapporte Voltaire :

J'ai vu et reconnu les erreurs, les abus, les vanités, les folies, et les méchancetés des hommes ; je les ai haïs et détestés. Je ne l'ai osé dire pendant ma vie, mais je le dirai au moins en mourant et après ma mort ; et c'est afin qu'on le sache que je fais et écris le présent mémoire, afin qu'il puisse servir de témoignage de vérité à tous ceux qui le verront, et qui le liront si bon leur semble {27}.

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE
LES ENRAGÉS

Les Enragés ont joué un rôle pendant la période révolutionnaire qu'il est difficile de comprendre avec précision, tant ils ont été calomniés par leurs adversaires – et parmi les révolutionnaires à peu près tous leur étaient hostiles. D'autre part, les historiens de la Révolution eux-mêmes sont loin de s'accorder à leur sujet. Néanmoins, si on peut les compter au nombre des précurseurs de l'anarchisme, c'est surtout en tant que mouvement d'hommes restés très proches des masses populaires, en refusant toute autorité autre que celle du peuple.

Il est bien évident que le caractère spontané et inorganisé d'un pareil mouvement, devait entraîner les Enragés à prendre quelquefois des positions contradictoires et ils ne pouvaient guère espérer s'imposer face à la dictature de Robespierre et des Conventionnels. Jacques Roux, Jean Varlet et Théophile Leclerc d'Oze furent les principaux représentants de la tendance.

D'abord prêtre et professeur, Jacques Roux était curé de campagne au début de la Révolution. Des troubles paysans et des pillages de châteaux ayant eu lieu dans sa paroisse en 1790, le commissaire du Roi le désigna dans son rapport comme « généralement accusé d'avoir prêché la doctrine dangereuse que les terres appartenaient à tous également » et qu'il fallait refuser de payer les droits seigneuriaux {28}. Sa carrière d'agitateur commençait.

Venu à Paris, il se vit désigner comme vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, après avoir prêté serment à la Constitution. Durant toute son activité politique, Jacques Roux ne cessa de s'en prendre à l'injustice économique et à la vie chère, en réclamant une loi taxant le prix des

denrées. Les conventionnels qui voyaient dans cet édit du maximum un retour déguisé à la réglementation de l'Ancien Régime, en profitèrent pour accuser les Enragés d'être des néo-royalistes et ils différèrent le vote de ce projet.

Puis ils finirent par reprendre à leur propre compte cette revendication. La dénonciation des accapareurs et la lutte contre les profiteurs en tout genre devinrent la raison d'être de Roux et de ses amis. C'est la violence de leur campagne politique qui leur valut le surnom d'Enragés. La Révolution française traversait à ce moment-là une crise économique très grave. Encouragées par Jacques Roux, les pétitions devant la Convention se multipliaient, accompagnées d'émeutes populaires, provoquées par la faim et le renchérissement de la vie.

Indignés de voir s'affirmer un pouvoir populaire parallèle, dans lequel ils ne voyaient qu'une manifestation du désordre et de l'anarchie, Montagnards et Girondins en oublièrent leur habituelle rivalité, pour rejeter des adresses du genre de celle-ci, derrière laquelle se devinait aisément l'inspiration des Enragés :

> *Nous, députés des quarante-huit sections de Paris, nous qui vous parlons au nom du salut des quatre-vingt-quatre départements, nous sommes loin de perdre confiance dans vos lumières. Non, une bonne loi n'est pas impossible, nous venons vous la proposer et sans doute vous vous empresserez de la consacrer. {29}.*

À la suite du refus de l'Assemblée, des troubles éclatèrent dans Paris. Des groupes d'hommes et de femmes obligèrent les commerçants à leur vendre des denrées à un prix fixé par eux-mêmes, de manière à faire la preuve *de facto* qu'une taxation des marchandises était bien possible. Le pouvoir révolutionnaire accusa Jacques Roux d'être l'instigateur de cette opération. Robespierre et Marat feignirent de ne voir à l'origine de toutes ces revendications populaires qu'un prétexte à des désordres

fomentés par les aristocrates et l'étranger. Procédé bien connu de l'amalgame.

Le programme de Jacques Roux – mais, faut-il parler de programme ? – repose entièrement sur la spontanéité populaire, l'opinion publique, qui pour lui a force de loi, ne pouvant errer. C'est ce qui ressort d'un discours prononcé devant la section de l'Observatoire :

> *Le despotisme qui se propage sous le gouvernement de plusieurs, le despotisme sénatorial est aussi terrible que le sceptre des rois, puisqu'il tente d'enchaîner le peuple, sans qu'il s'en doute, puisqu'il se trouve avili et subjugué par les lois qu'il est censé dicter lui-même. [...] Après avoir franchi irrévocablement l'intervalle immense de l'esclave à l'homme, vous ne souffrirez pas que vos mandataires portent la moindre atteinte à la légitimité de vos droits, qu'ils s'écartent de l'opinion publique, qui seule dicte les lois et qui est toujours droite et toute-puissante {30}.*

Accusant le gouvernement de mollesse, Jacques Roux réclame avec violence des mesures impitoyables contre les riches, les spéculateurs et les affameurs du peuple :

> *Qu'est-ce que la liberté, quand une classe d'hommes peut affamer l'autre ? Qu'est-ce que l'égalité, quand le riche peut, par son monopole, exercer le droit de vie et de mort sur ses semblables ? Liberté, Égalité, République, tout cela n'est plus qu'un fantôme {31}.*

Roux et Leclerc furent accusés, à la barre de la Convention, d'inciter le peuple à « proscrire toute espèce de gouvernement {32} ». Un conventionnel accusera Jacques Roux d'avoir le front de venir développer devant l'Assemblée « les principes monstrueux de l'anarchie {33} »

Le grand mot est lâché et c'est Chaumette qui précisera l'accusation, en dénonçant Roux comme celui qui a sonné « le tocsin du pillage et de la violation des propriétés {34} ». Finalement, arrêté et condamné, Jacques Roux se donnera la mort dans sa prison. Quant à Jean Varlet, ses tendances « populistes » s'affirment avec force dans sa *Déclaration solennelle des Droits de l'Homme dans l'État social*. Emporté par le lyrisme, il s'écrie :

Depuis quatre ans, toujours sur la place publique dans les groupes du peuple, dans la sans-culotterie, dans la guenille que j'aime, j'appris que, naïvement et sans contrainte, les pauvres diables des greniers raisonnaient plus sûr, plus hardiment que les beaux messieurs, les grands parleurs, les savants tâtonneux ; s'ils veulent apprendre de la bonne science, qu'ils aillent comme moi courir le peuple {35}.

D'où une méfiance la plus extrême à l'égard de ceux qui prétendent parler et agir au nom du peuple : « Même sur ceux qui ont réuni nos suffrages, nous ne pouvons nous défendre de la méfiance {36}. » Dans sa brochure rédigée après Thermidor : *L'Explosion*, le jeune Varlet estime que la tyrannie de Robespierre étant supprimée avec son auteur, « il n'y a d'éteint que le tyran, son affreux système lui survit {37} ».

Et il stigmatise ceux qu'il appelle « les rois révolutionnaires », qui ont besoin de « faire de l'argent », pour pouvoir régner par la corruption {38}. Surtout, on va trouver chez lui, à propos de la question des rapports de l'État et de la Révolution, la proclamation de ce qui deviendra un jour le leitmotiv des anarchistes :

Quelle monstruosité sociale, quel chef-d'œuvre de machiavélisme en effet que ce gouvernement révolutionnaire. Pour tout être qui raisonne, gouvernement et révolution sont incompatibles, à moins que le peuple ne veuille constituer ses fondés de pouvoir en permanence d'insurrection contre lui-même, ce qu'il est absurde de croire {39}.

Proudhon dira que la supposition qu'un gouvernement puisse être révolutionnaire est contradictoire, pour la raison toute simple qu'il est gouvernement.

Si on se demande en quoi les Enragés furent des « anarchistes », on pourra répondre tout d'abord qu'ils se sont affirmés continuellement comme les plus farouches partisans d'une *action directe* du peuple, considéré par eux comme l'unique détenteur de la souveraineté. L'idée qui en découle nécessairement, c'est que toute délégation de la volonté populaire équivaut à une aliénation de sa liberté.

Par suite, ils n'ont cessé de proclamer qu'un gouvernement est despotique par essence et qu'il tend

inévitablement à confisquer cette liberté. Un gouvernement a beau se prétendre provisoire et indispensable pour la mise en œuvre d'une justice révolutionnaire dans la société et pour briser l'opposition contre-révolutionnaire, il trahira toujours sa prétendue mission.

Plus ou moins implicitement, cette façon de voir les choses s'est manifestée dans le comportement politique des Enragés, adversaires irréductibles de la dictature des Jacobins. Plus tard renaîtra ce dilemme autorité-révolution, avec toutes les discussions autour du marxisme et au moment de la Révolution russe.

WILLIAM GODWIN
(1756-1836)

Né dans le comté de Cambridge, à Wisbeach, fils et petit-fils de pasteurs non conformistes, Godwin devient pasteur à son tour, en 1778. Il appartenait à ces confessions dissidentes qui refusaient de s'intégrer à l'Église d'Angleterre, constituée au XVIe siècle, et qui, malgré les persécutions, n'acceptaient pas la subordination de l'anglicanisme au pouvoir temporel et au Parlement. C'est au sein de ces sectes dissidentes qu'on pouvait compter beaucoup de partisans des réformes démocratiques, adversaires de la royauté, et bien souvent défenseurs des insurgents d'Amérique.

> *Dans nulle autre Église, le rationalisme protestant – qui place dans la conscience de chaque homme la source de la croyance – n'avait autant préparé le chemin à l'individualisme politique et social. Godwin n'aura qu'à étendre à la société cet esprit de révolte et cette volonté de libre examen, pour définir l'anarchie {40}.*

William Godwin fut élevé au collège des dissidents de Hoxton. Très jeune, il perd sa mère et reçoit une éducation des plus austères. Son père, qui ne l'aimait guère, le traite avec un rigorisme inhumain. Une anecdote suffit à nous donner une idée de l'atmosphère de ses jeunes années. Un dimanche, à la vue de son enfant qui se promenait dans le jardin du presbytère en tenant dans ses bras un chaton, le pasteur accusa le petit William de profaner avec indignité le Jour du Seigneur {41} !

Dans sa précocité d'enfant mûri avant l'heure, Godwin, à peine âgé de huit ans, avait déjà une connaissance approfondie de la Bible, et, à l'âge des jeux puérils et de l'insouciance propre à la petite enfance encore empreinte de l'innocence animale, il lui arrivait de sermonner avec gravité et componction ses petits camarades, en les

effrayant par des descriptions menaçantes des flammes de l'enfer.

À vingt-cinq ans, là lecture des philosophes français lui fait adopter le déisme. En 1782, il abandonne son ministère pour se consacrer à son travail littéraire, tout en se mêlant à la vie politique dans les rangs des libéraux. Et c'est alors la Révolution française. Le « flegmatique » Godwin en éprouve la grande émotion de sa vie. Il note dans son *Journal* que son cœur avait battu fortement en 1789, aube de la liberté des peuples :

> *J'avais lu avec une grande satisfaction les écrits de Rousseau, d'Helvétius et des autres écrivains français les plus populaires. J'observais en eux un système plus général et plus simplement philosophique que chez la plupart des auteurs anglais traitant des mêmes sujets ; et je ne pouvais me retenir de concevoir de grandes espérances d'une Révolution, dont de tels écrivains avaient été les précurseurs {42}.*

De l'autre côté de l'Europe, un autre grand « flegmatique », Kant, le philosophe de Kœnigsberg, devait interrompre sa promenade habituelle, à l'annonce du même événement historique.

Godwin se décida à écrire un livre qui magnifierait les idées de la Révolution française, tout en faisant pièce au pamphlet antirévolutionnaire d'Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ouvrage qui venait de paraître en 1790, dans lequel Burke présentait la Révolution française comme la pire des monstruosités historiques : « Tout semble hors de nature dans cet étrange chaos, où se mêlent légèreté et férocité, une étrange confusion de crimes et de folies. »

Le livre de Godwin, *An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*{Une enquête sur la justice politique et sur son influence sur la vertu et le bonheur] parut en 1793. Godwin se proposait d'aboutir « à la conception complète, d'un gouvernement simplifié au maximum {43} ».

Mais l'Angleterre était en guerre avec la France, Godwin et ses écrits ne pouvaient que soulever la désapprobation générale dans le pays. Seuls de jeunes poètes s'enthousiasmèrent pour ses idées. Sa fille devint d'ailleurs la compagne de Shelley.

Le mot « anarchie » apparaît dans *l'Enquête* seulement dans son acception vulgaire, sans d'ailleurs que Godwin prenne la chose en mauvaise part :

> *L'anarchie est un mal terrible, le despotisme en est un pire. L'anarchie a tué des centaines d'hommes, le despotisme en a sacrifié des millions et des millions, et par cela même n'a fait que perpétuer l'ignorance, le vice, la misère. L'anarchie est un mal éphémère, le despotisme est presque immortel {44}.*

Adoptant une position intellectualiste tranchante, Godwin prétend appliquer au domaine social et au domaine moral une seule règle : celle de la raison. Il s'agit de substituer aux droits du cœur ceux de l'intelligence, puisque l'homme est par essence un être raisonnable. Tout ce qui contrarie l'exercice de la raison – que les obstacles proviennent du monde extérieur ou de nos instincts – doit être écarté.

En dépit de son rationalisme, Godwin conserve quelque chose de la tradition empiriste anglaise. Table rase à l'origine, l'esprit humain reste un produit de l'expérience des institutions. C'est sur celle-ci qu'il convient d'agir, si on veut transformer la condition humaine.

L'État représente à ses yeux la pire des contraintes parmi celles qui empêchent le libre développement et l'exercice de la raison individuelle. En effet, le pouvoir étatique se substitue constamment à mon jugement et à ma conscience. Les lois font obstacle au mouvement de l'esprit humain et Godwin pose l'alternative suivante : si une loi est rationnelle, elle est inutile à l'homme raisonnable. Si elle ne l'est pas, c'est qu'elle va à l'encontre de la raison et elle se révèle donc illégitime et despotique.

Plus de propriété individuelle. Elle fausse le jugement et nous rend esclave. Godwin souhaite même que l'homme parvienne à se dégager de tous les liens affectifs qui nous lient aux autres, pour ne laisser subsister que ce qui fait leur mérite, au regard de la plus froide raison. L'homme vertueux aura pour tâche de jouer le rôle « d'inquisiteur général de la conduite morale de ses voisins, avec le devoir de les rappeler à la vertu, par toute leçon que la vérité peut lui permettre de donner, et par tout châtiment que le franc-parler peut [leur] infliger {45} ».

Ce puritanisme moralisant qui transparaît ici est plus que détestable. À la décharge de Godwin, on dira néanmoins qu'il s'agit apparemment d'une inquisition toute verbale et qu'elle ne requiert aucune intervention du pouvoir. C'est une inquisition sans délation.

L'avènement de la société godwinienne ne nécessitera aucun emploi de la violence. C'est le progrès de la raison qui lui permettra de s'affirmer peu à peu. Il suffira que quelques individus raisonnables la reconnaissent, pour entraîner les autres à leur suite. C'est dire à quel point le rationaliste Godwin s'est montré optimiste. Il a tout misé sur la seule force de la raison individuelle. Son utopie repose entièrement sur la foi au progrès illimité des Lumières. À cet égard, il reste attaché à la pensée du XVIIIe siècle.

William Godwin, écrivain politique, se fit connaître également par d'autres ouvrages. Un recueil d'essais philosophiques, *l'Inquirer*, des romans historico-philosophiques, une *Vie de Chaucer*, une *Histoire du Commonwealth* en 4 volumes (1824-1828), ouvrage estimé en son temps. Enfin, dans ses *Recherches sur la population et sur les facultés d'accroissement de l'espèce humaine* (1820), traduites en français dès l'année suivante, Godwin a voulu répondre à *l'Essai sur le Principe de population* de Malthus, paru en 1798 {46}.

HENRY THOREAU
(1817-1862)

Henry David Thoreau est né à Concord, un bourg proche de Boston, dans la Nouvelle-Angleterre, qui vit débarquer un jour les pèlerins réfugiés du *Mayflower* et d'où partit le mouvement des *Insurgents*. Son grand-père, un flibustier normand de Guernesey venu échouer, on ne sait ni pourquoi ni comment, sur les côtes du Massachusetts, lui légua un nom de consonance bien française.

Thoreau fit de solides études à Harvard College. Il se lia d'amitié avec Ralph Waldo Emerson (1803-1882) qui, après avoir renoncé à ses fonctions de pasteur, était venu s'installer à Concord, animant un petit cercle de disciples choisis partageant le même idéal philosophico-religieux orienté vers la recherche concrète en réaction contre le rationalisme abstrait, doctrine connue sous le nom de *transcendantalisme*. Le *Transcendantal Club*, auquel appartenait Thoreau, marqua d'ailleurs le point de départ d'une renaissance intellectuelle dans le Nouveau Monde.

En bon Américain, Thoreau exerça les métiers les plus divers : maître d'école avec son frère John, précepteur, maçon, arpenteur, charpentier, bûcheron, conférencier, fabricant de crayons, etc., se contentant avec sagesse d'un mode d'existence simple et frugal.

Sa courte vie (il mourut à l'âge de 44 ans, victime de la tuberculose) de même que ses écrits font de Thoreau le modèle accompli de l'homme libre. Nous retiendrons deux aspects de cette forte personnalité.

On pensera d'abord évidemment à l'amoureux passionné de la Nature, à celui qui a cherché à retrouver et à nous faire reconnaître le lien vital biologique et affectif qui nous rattache à l'environnement naturel. Au moment où des

signes avant-coureurs de l'industrialisation moderne commençaient à se manifester sur le continent américain comme en Europe, et que des péripéties politiques accaparaient l'attention de ses concitoyens, Thoreau, lui, voyait dans la naissance du printemps à Concord un événement infiniment plus important que l'élection présidentielle qui se préparait.

Son chef-d'œuvre littéraire : *Walden ou la vie dans les bois* (1854) est le récit de son expérience de la vie en pleine nature, près d'un étang aux environs de Concord, endroit où il vécut en solitaire pendant deux ans, avec pour abri une cabane construite de ses propres mains, observant patiemment et minutieusement la faune et la flore de ce petit monde qu'il connaissait et comprenait à merveille.

Assurément voilà un aspect du personnage qui permet de considérer Thoreau comme un authentique pionnier en matière d'écologie, et les défenseurs et protecteurs de la nature peuvent se recommander aujourd'hui de son exemple. Toutefois, parallèlement à la lutte qu'il a menée pour le respect et la conservation d'un milieu naturel déjà gravement menacé à cette époque par l'imprévoyance des hommes, il a aussi combattu, avec courage et détermination, pour la liberté individuelle face aux préjugés et aux excès du pouvoir de l'État. C'est le côté subversif de cet homme tranquille qui fera sa renommée dans le monde.

Dans un esprit libertaire, il faisait sienne une devise favorite de Thomas Jefferson (1743-1826), l'auteur de la Déclaration d'indépendance, disant que le gouvernement le meilleur était celui qui « gouvernait le moins ». Thoreau pensait pouvoir ajouter, avec une pointe d'humour, qu'un gouvernement serait encore bien meilleur en ne gouvernant pas du tout. D'ailleurs, croyait-il, une fois suffisamment préparés, les hommes finiront par adopter un gouvernement de ce genre.

En signe de protestation contre la guerre du Mexique il refusa de payer l'impôt, ce qui lui valut d'être mis en prison. Ce geste incivique parut des plus choquants à son entourage et même à ses amis transcendantalistes. On raconte qu'Emerson, venu le visiter dans sa prison pour lui faire part de sa désapprobation, lui ayant dit : « Henry ! Pourquoi êtes-vous là ? » s'attira cette réplique : « Et vous, Ralph ! Pourquoi n'y êtes-vous pas ? »

Cependant, pour faire cesser cette situation scandaleuse, l'une des très honorables tantes de Thoreau régla l'impôt à la place de son neveu. Libéré immédiatement, ce dernier se montra furieux de se voir ainsi frustré d'une manifestation publique qu'il aurait voulue aussi retentissante que possible, et on put voir avec étonnement un détenu protester énergiquement contre sa propre relaxation !

En 1848, un an après l'épisode de la prison, Thoreau donna une conférence dont le texte paraîtra ensuite dans une revue transcendantaliste. Titre de l'article : « Résistance au gouvernement civil en 1849 ». Quatre ans après la mort de son auteur, le pamphlet recevra l'intitulé sous lequel on le connaît aujourd'hui : *Du devoir de désobéissance civile*.

Henry Thoreau ne s'en laissait guère imposer par les promesses de la démocratie politique. Quantitatif, le pouvoir majoritaire ne concède jamais qu'une apparence d'équité à la fraction minoritaire. En fait, une autorité gouvernementale fondée sur le plus grand nombre, s'arrogeant le droit exclusif de légiférer sur ce qu'elle considère comme le bien ou le mal, équivaut pratiquement à donner la prééminence au plus fort sur le plus faible.

Or Thoreau estime qu'un respect inconditionné et une confiance aveugle dans les institutions et les règles édictées par les autorités en place entraînent les citoyens à se faire les complices objectifs des crimes d'un État (injustices, guerres, persécutions, etc.) par leur passivité.

Aussi les actes de l'État doivent-ils demeurer justiciables de la conscience des individus les plus clairvoyants. En tout cas, chacun possède le droit – et même le devoir moral – de désobéir aux ordres jugés injustes ou criminels. On voit qu'avec Thoreau le droit d'insoumission politique va de pair avec la désobéissance militaire reconnue par lui aux objecteurs de conscience et aux pacifistes radicaux.

Précisons que « l'homme de Concord » ne s'est pas contenté de mener un combat purement idéologique. On l'a vu prendre une part active aux luttes de son époque en faveur de l'émancipation des Noirs et des Indiens. Il fit partie d'un réseau clandestin d'aide aux esclaves noirs fugitifs qui cherchaient à gagner le Canada. Il se posa en défenseur du capitaine John Brown, farouche anti-esclavagiste, chef d'un petit groupe de partisans, condamné à mort et exécuté pour l'attaque de l'arsenal fédéral de Harper's Ferry, en Virginie.

Brown voulait se procurer des armes destinées aux esclaves noirs, en préparation de leur soulèvement dans les États du Sud. Le jour de l'exécution de Brown, Thoreau organisa à Concord une manifestation en l'honneur du rebelle. À noter que Victor Hugo lui-même envoya – sans succès – une lettre demandant la grâce du condamné, adressée à la presse américaine, pour qu'on ne puisse voir « Washington tuant Spartacus ».

Le petit livre de Thoreau, que Romain Rolland considérait comme « la Bible du grand individualisme », devait inspirer les actions libératrices non violentes, fondées sur la désobéissance et le boycott généralisés, de Gandhi (1869-1948) et du pasteur Martin Luther King (1929-1968).

II

CONDITIONS PSYCHOLOGIQUES

« L'Anarchie est issue d'un désir inhérent
à l'espèce… Elle n'est aberration
que pour celui qui se refuse à voir
qu'il n'y a d'issue parfois qu'en
réalisant un rêve. »

André Nataf

ANARCHISME ET PERSONNALITÉ

On nous accordera volontiers que dans toute option politique interviennent plusieurs facteurs décisifs. Au départ, une situation de fait. Appartenance à une époque, à un pays, à une génération, à un groupe social ou à une classe, à une culture, etc. Toutefois, ces données objectives n'interviendront qu'après avoir été filtrées par la conscience individuelle qui leur donnera un sens.

Comme on le sait, la vie en société et l'histoire des hommes doivent se comprendre en termes de *significations*. De ce fait, les choix et les attitudes politiques de chacun dépendent, en grande partie, d'une certaine manière innée d'appréhender le réel et d'y réagir. Cela nous autorise à distinguer, dans la faune politique, différentes espèces zoologiques.

Parlant d'expérience, Raymond Abellio notait :

> *Quand on est devenu assez étranger à la politique pour se mettre à méditer sur elle, on s'aperçoit que les déformations en quelque sorte professionnelles qu'elle provoque se plaquent, en fait, sur un certain nombre de types natifs. Il y a un type natif de démocrate chrétien et des*

types de communistes et de fascistes, et on acquiert assez vite un flair particulier pour les déceler {47}.

Sans vouloir à toute force mettre une étiquette définitive sur l'anarchiste, on doit reconnaître en premier lieu qu'il occupe une position tout à fait originale dans la typologie politique, s'il en existe. Essayons de la décrire.

La première caractéristique de l'anarchiste, c'est probablement d'être à peu près inclassable. D'abord parce que le *nexus* de son comportement politique reste profondément enfoui dans sa subjectivité. Aussi, contrairement au marxisme, par exemple, l'anarchisme ne s'apprend pas. Il ne saurait d'ailleurs être enseigné. Impossible d'identifier l'anarchiste par son appartenance à une classe quelconque.

Intellectuel bourgeois, ouvrier ou artisan, prince russe ou paysan catalan, l'anarchiste peut être issu de n'importe quel milieu social. « Généraliste » de la révolution, le plus subjectif des révolutionnaires est aussi celui qui sympathise le plus volontiers avec les opprimés et les exploités du monde entier. Chez lui, la participation affective à la vie de tous les hommes prend facilement le pas sur la conscience de classe.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'existe pas une doctrine et une *praxis* anarchistes – il y en a même beaucoup ! – mais, au risque d'agacer les militants, on dira que l'anarchie est surtout un mode de vie. Elle demeure donc, par l'engagement existentiel qu'elle implique, une attitude plus philosophique que strictement politique, du moins au départ. D'où une quasi-impossibilité – qui lui est constamment reprochée – d'aboutir à des réalisations concrètes (sous-entendu, à la prise du pouvoir).

Mais sa raison d'être n'est pas là. Tout autant que la république gouvernée par les philosophes dont rêvait Platon, la société libertaire peut passer pour une utopie. Mais cette utopie est une idée régulatrice irremplaçable.

Tellement irremplaçable que, sans les anarchistes, sans l'aiguillon libertaire, le pouvoir ne douterait jamais de lui-même. L'anarchisme reste la mauvaise conscience de l'autorité.

C'est déjà beaucoup… Dans un monde sécularisé, la pensée libertaire conserve encore un fond de religiosité, par le combat qu'elle mène contre le mal, non plus le mal métaphysique des théologiens, mais le mal terrestre, que Rousseau, le premier, a situé dans la sphère du social, dans les rapports des hommes entre eux.

Psychologiquement, l'anarchiste est un *émotif*, au sens que lui donne la caractérologie. C'est-à-dire que les événements qui peuvent paraître dépourvus d'importance ou sans intérêt à la moyenne des hommes provoquent chez lui un ébranlement subjectif profond. Sans doute éprouve-t-il plus que d'autres le poids du monde, d'où, chez la plupart des penseurs libertaires – tout particulièrement chez Proudhon – une sensibilisation extrême à tout ce qui a trait à la justice.

Il vibre et s'indigne facilement. Malgré cela, en dépit du drapeau noir et d'une certaine mélancolie {48}, teintée de romantisme, les anarchistes n'ont jamais cessé de considérer la nature humaine avec une confiance toujours renouvelée, sans se laisser décourager par les victoires perpétuelles d'un pouvoir ubique et protéiforme. Ce n'est pas pour rien que Luis Mercier Vega a pu parler de « l'increvable anarchisme » {49}.

L’ATTITUDE LIBERTAIRE

Dans la préface de la *Phénoménologie de l’Esprit*, Hegel soutient que « le vrai est le tout » {50}. On peut facilement se représenter *a contrario* l’attitude libertaire, à partir de cette affirmation hégélienne. En effet, les anarchistes ont beau être tous très différents les uns des autres, visiblement, pour eux, le « vrai » c’est l’individuel, « l’unique » (Stirner). Dans la dialectique de l’universel et du particulier, le moment essentiel n’est pas défini par la totalité. L’essence véritable des relations humaines se situe au contraire dans l’individuel concret. Hegel est pris ici à contrepied.

C’est l’ensemble, l’État, qui devient moment inessentiel du rapport dialectique. L’essentiel, la suprême valeur, le vrai sujet du droit politique et historique, la cellule biologique et sociale fondamentale qui constitue la totalité et la fait exister en l’animant de l’intérieur, n’est autre que l’individu. L’anarchisme débute ainsi par l’égoïsme (Stirner) et se présente comme un plaidoyer permanent en faveur de la liberté subjective.

En supposant que les hommes jouent, sur la scène de l’histoire, des rôles déterminés, on peut prétendre que, dans la comédie humaine, le tempérament anarchiste est là pour témoigner, souvent pathétiquement, de la subjectivité profonde, de la singularité irremplaçable vécue, face à la tendance adverse de la foule de ceux qui représentent les forces impersonnelles d’organisation, de méthode, de rationalisation à outrance et, il faut bien le reconnaître, d’efficacité.

L’anarchiste est là pour personnifier la révolte humaine, le sursaut, parfois désespéré, de la spontanéité contre les puissances écrasantes de l’abstraction, de la fantaisie

contre la systématisation étroite, de l'esprit original contre le béton du conformisme, de la vie contre la mort. Cet homme qui lutte, le dos au mur, est-il un ange noir ? Est-il le sel de la terre ?

Précisons toutefois que, sur ce point, notre jugement demande à être nuancé. En effet, l'anarchisme communiste d'un Bakounine ou d'un Kropotkine, s'inscrivant dans une pratique révolutionnaire collective, ne saurait, bien entendu, condamner en bloc toute organisation de la société, comme le ferait l'anarchisme individualiste pur. Bakounine prend bien soin de distinguer réalité sociale et réalité politique.

Selon lui, la société est bonne parce qu'elle « ne s'impose pas formellement, officiellement, autoritairement, [mais] naturellement ». Quant à l'État, il est mauvais puisque « alors même qu'il commande le bien, il le dessert et le gâte, précisément parce qu'il le commande, et que tout commandement provoque et suscite les révoltes légitimes de la liberté » {51}. Compte tenu de ce point particulier, l'anarchisme suppose d'une manière générale que l'homme, naturellement bon, devient méchant – et malheureux – par la faute de l'organisation étatique, génératrice de contraintes, d'injustices et d'oppression.

Cette quête nostalgique de l'innocence native explique en partie toutes les tentatives pour retourner à des formes libres de vie communautaire de style primitif {52}. Dans la mesure où l'anarchisme exalte la subjectivité et s'affirme comme une riposte à la répression des instincts, rien ne nous empêche de déceler en chacun de nous un anarchiste refoulé, puisque l'attitude libertaire tend essentiellement à exprimer notre nature primaire contrariée, voire étouffée, par tout ce qui n'est pas elle, mais qui pourtant, par la force des choses et sous l'effet du dressage social, finit par nous doter, à notre insu, d'une nature secondaire. Ce processus d'intériorisation, décrit par Freud (*das Es / das*

Ueberich), a été remis au premier plan par Herbert Marcuse :

> *L'animal humain ne devient un être humain que par une transformation fondamentale de sa nature, affectant non seulement les buts instinctuels, mais aussi les valeurs instinctuelles, c'est-à-dire les principes qui gouvernent l'accession à ces buts. […] Freud a décrit ce changement comme la transformation du principe de plaisir en principe de réalité {53}.*

On pourrait songer aussi à la distinction bergsonienne entre le moi profond et le moi superficiel. Tout cela est bien connu.

L'anarchiste a choisi une fois pour toutes d'être lui-même. Son projet existentiel en fait donc un révolté permanent, sa révolte pouvant prendre des formes aussi bien violentes que non violentes. À vrai dire, si cette tendance à la révolte et à la rébellion, composante essentielle du tempérament anarchiste, se trouve à l'origine de l'attitude libertaire, elle n'exprime encore qu'un anarchisme *d'instinct*, anarchisme « sauvage ».

Pour devenir véritablement révolutionnaire, cet anarchisme primaire aura à se rationaliser et, pour agir efficacement, il lui faudra se donner au moins un embryon d'organisation et de discipline. Dans la nombreuse famille libertaire, des anarchistes individualistes, comme Ch-Aug. Bontemps, refuseront catégoriquement de franchir le pas, voulant rester « minoritaires de propos délibéré » et se raidissant dans le refus absolu d'une organisation collective quelconque, l'anarchisme étant compris par eux comme un ensemble d'actions strictement individuelles ou comme un simple témoignage, jamais comme un « parti » politique.

Dans sa lutte contre tout ce qui aliène sa liberté, le libertaire rencontre évidemment une multitude d'obstacles venus de l'extérieur, dont la matérialisation suprême est représentée par l'État. Mais il lui faut surtout échapper à toutes les formes internes de l'aliénation : l'habitude d'obéir et de se soumettre, le respect superstitieux de

l’autorité, l’ignorance, la peur, etc. (Malatesta parlait de la peur de la liberté), enfin tous les aspects subtils de la « servitude volontaire ». Il devra donc mettre perpétuellement en œuvre une critique libératrice, non seulement des autres, mais encore de lui-même.

Naturellement, pour tous les anarchistes, l’ennemi public numéro un du genre humain c’est l’État. Ils ont accumulé à son sujet tous les griefs imaginables. Pour Stirner « tout État est despotique, que le despote soit un, qu’il soit plusieurs, ou que (c’est ainsi qu’on peut se présenter une république), tous étant Maître, l’un soit le despote de l’autre ».

Bakounine voit dans l’État, « l’ostentation et l’infatuation de la force, […] un immense cimetière où, à l’ombre et sous le prétexte de cette abstraction, viennent généreusement, béatement, se laisser immoler et ensevelir toutes les aspirations réelles, toutes les forces vives d’un pays ». Parmi une kyrielle de textes de Bakounine qu’il sera possible de rappeler, citons encore celui-ci concernant le rôle de l’État :

> *L’État garantit toujours ce qu’il trouve : aux uns leur richesse, aux autres leur pauvreté ; aux uns la liberté fondée sur la propriété, aux autres l’esclavage, conséquence fatale de leur misère ; et il force les misérables à travailler toujours et à se faire tuer au besoin pour augmenter et pour sauvegarder cette richesse des riches, qui est la cause de leur misère et de leur esclavage. Telle est la vraie nature et la vraie mission de l’État {54}.*

Comment les anarchistes comprennent-ils les rapports du citoyen et de l’État, particulièrement en régime démocratique ? Dans *Paroles d’un révolté*, Kropotkine est tout à fait d’accord pour reconnaître que tous les droits politiques ne sont pas à dédaigner. Les droits personnels que les travailleurs ont réussi à conquérir (meilleures conditions de travail, lois sociales, libertés syndicales, etc.) possèdent indiscutablement une valeur positive.

En revanche, selon lui, de prétendus droits « comme le suffrage universel, la liberté de la presse, etc, [...] pour lesquels le peuple est toujours resté froid, [...] ne sont qu'un instrument entre les mains des classes dominantes, pour maintenir leur pouvoir sur le peuple {55} ». Des droits aussi mensongers que la liberté de la presse, la liberté d'association ou l'inviolabilité du domicile, ne sont appliqués et respectés « que si le peuple n'en fait pas usage contre les classes privilégiées {56} ».

Les auteurs libertaires se sont préoccupés de la question du suffrage universel et du droit de vote, préconisant l'abstentionnisme électoral, positif ou négatif. L'abstentionnisme positif consistera, par exemple, à présenter des « candidatures mortes », celles de communards fusillés, recommande la *Révolution sociale* n° 15, du 19 décembre 1880. *Le Droit social* n° 2 (juin 1885) diffuse des conseils pratiques pour saboter le scrutin.

Pour « voter » en anarchiste, il suffit d'introduire un petit morceau de phosphore dans son bulletin de vote, ce qui provoquera l'incendie de l'urne. La solution négative sera l'absentéisme pur et simple. Le n° 45 de *La Révolte* (27.7-26.8. 1889) cite dans ce sens l'exhortation d'Octave Mirbeau, parue dans *Le Figaro* du 14 juillet de la même année, qui se terminait ainsi :

> *Eh bien ! mon brave électeur, normand ou gascon, picard ou cévenol, basque ou breton, si tu avais une lueur de raison dans ta cervelle, si tu n'étais pas l'immortel abruti que tu es, le jour où les mendiants, les estropiés, les monstres électoraux viendront sur ton passage coutumier étaler leurs plaies et tendre leurs sébiles, au bout de leurs moignons dartreux, si tu n'étais pas l'indécrottable Souverain, sans sceptre, sans couronne, sans royaume, que tu as toujours été, ce jour-là, tu t'en irais tranquillement pêcher à la ligne, ou dormir sous les saules, ou trouver les filles derrière les meules, ou jouer aux boules dans une sente lointaine, et tu les laisserais, tes hideux sujets, se battre entre eux, se dévorer, se tuer. Ce jour-là, vois-tu, tu pourrais te vanter d'avoir accompli le seul acte politique et la première bonne action de ta vie {57}.*

Il est certain que les anarchistes ont toujours considéré le droit électoral comme la pire des mystifications. Bakounine remarque que la question du suffrage universel constitue « le point principal et décisif qui sépare les socialistes révolutionnaires non seulement des républicains radicaux, mais encore de toutes les écoles des socialistes doctrinaires et autoritaires {58} ».

L'anarchiste français Jean Grave note que c'est le problème de l'exercice des droits électoraux qui provoqua, en France, la scission des révolutionnaires et que c'est en rejetant sans appel le suffrage universel au Congrès du Centre, en 1879, que les libertaires « s'affirmèrent anarchistes » {59}. Postulant que toute espèce de pouvoir corrompt celui qui l'exerce, on comprend que les anarchistes aient tant redouté-l'entrée des travailleurs dans le jeu de la politique et du parlementarisme. Bakounine s'inquiète de l'accession des ouvriers à la vie parlementaire :

> *Des hommes qui ont été les démocrates les plus rouges, les révoltés les plus furibonds, lorsqu'ils se sont trouvés dans la masse des gouvernés, deviennent des conservateurs excessivement modérés dès qu'ils sont montés au pouvoir. On attribue ordinairement ces palinodies à la trahison. C'est une erreur ; elles ont pour cause principale le changement de perspective et de position ; et n'oublions jamais que les positions et les nécessités qu'elles imposent sont toujours plus puissantes que la haine ou la mauvaise volonté des individus [...] Si demain on établissait un gouvernement et un conseil législatif, un parlement, exclusivement composé d'ouvriers, ces ouvriers, qui sont aujourd'hui de fermes démocrates socialistes, deviendraient après-demain des aristocrates déterminés, des adorateurs hardis ou timides du principe d'autorité, des oppresseurs et des exploiteurs {60}[...]*
>
> *Il suffira la plupart du temps à ces hommes du peuple d'entrer dans le gouvernement pour devenir des bourgeois à leur tour, quelquefois même plus détestables et plus dédaigneux du peuple dont ils sont sortis que les bourgeois de naissance eux-mêmes {61}.*

Plusieurs raisons motivent la négation du droit de suffrage par les anarchistes. Élisée Reclus affirme que « voter, c'est abdiquer », parce que de deux choses l'une :

ou bien l'élu aliène sa liberté au profit de la volonté de ses électeurs, ou bien, s'il n'écoute que ses intérêts propres, il trahit son mandat. Ensuite, aux yeux de Jean Grave, la démocratie parlementaire ne sera jamais que « le règne des nullités et des médiocrités {62} ».

D'autre part, les électeurs, déjà exploités économiquement, restent facilement exploitables politiquement. « Ils n'ont ni l'instruction, ni le loisir, ni l'indépendance nécessaires pour exercer librement, et avec pleine connaissance de cause, leurs droits de citoyens », fait remarquer Bakounine {63}. Mais surtout, les anarchistes ne peuvent supporter l'idée de se soumettre à la loi du plus grand nombre.

On comprend cela si l'on considère que la plupart des théoriciens anarchistes font preuve de la plus grande méfiance, teintée quelquefois de mépris, pour la masse moutonnière, alors qu'ils placent toute leur confiance dans les minorités. « Les révolutions, écrit Kropotkine, se font toujours, ne l'oublions pas, par des minorités. […] C'est pourquoi une assemblée, représentant toujours la moyenne du pays, ou plutôt restant au-dessous de la moyenne, fut de tout temps et sera toujours un frein à la révolution {64}. »

Au fond, « dialectiquement », la majorité reste le sujet du « positif ». Le travail essentiel, celui du « négatif », moteur du développement historique et politique, est réalisé par la minorité. Comme le rappelle James Guillaume {65}, la majorité veut la conquête du pouvoir politique, la minorité vise sa destruction.

Toutefois, l'électoralisme dispose d'un argument de poids : n'est-il pas à craindre que l'abstention électorale finisse par faire le jeu de la réaction ? Cette objection n'échappe pas aux anarchistes. Seulement, s'ils sont les premiers à reconnaître que l'absentéisme laisse le champ libre aux forces réactionnaires, une telle situation leur semble finalement révolutionnairement profitable, car

« lorsque le nombre des abstentions sera devenu assez fort pour faire le jeu des réactionnaires, c'est que la situation sera changée et que le parti révolutionnaire sera assez fort pour suppléer à l'action parlementaire {66} ». Le pire rend le meilleur nécessaire.

Sur cette question de l'attitude anarchiste vis-à-vis du suffrage universel, laissons à Bakounine le mot de la fin : tant que les travailleurs resteront dominés économiquement par une minorité capitaliste, le suffrage universel ne sera jamais que le « moyen le plus sûr de faire coopérer les masses à l'édification de leur propre prison » {67}.

En ce qui concerne l'attitude libertaire face aux valeurs de la religion et de l'éthique, on rencontre le même radicalisme. Bakounine s'est beaucoup intéressé à l'histoire des religions qu'il considérait comme l'histoire du développement de l'intelligence et de la conscience collective des hommes, probablement influencé ici par Auguste Comte, dont il estimait beaucoup la philosophie.

Née de la peur, la religion lui semble une école de résignation. Sa position sur ce point reste somme toute très proche de celle des marxistes : phénomène de compensation, résultant de la misère, de l'oppression et de l'aliénation, la religion disparaîtra avec celles-ci.

Même primat de la libre préférence individuelle et des affinités naturelles sur les formes légales, éthiques et juridiques, pour tout ce qui relève de la morale personnelle, domestique, sexuelle, etc. Cela ne veut pas dire que l'on ne puisse trouver, chez les anarchistes, une force de caractère et des qualités morales exceptionnelles. L'exemple de Nicola Sacco et Bartolomeo Vanzetti est là pour le prouver.

Les deux anarchistes italiens, émigrés aux USA, accusés d'un double meurtre accompli le 15 avril 1920 lors de l'attaque à main armée d'une usine, exécutés malgré leur innocence, reconnue depuis, exécution qui devait soulever

l’indignation du monde entier, firent preuve d’une abnégation héroïque et d’une véritable grandeur d’âme, en mourant pour un crime qu’ils n’avaient pas commis, plutôt que de révéler l’identité des vrais coupables, qu’avec quelques rares anarchistes ils étaient seuls à connaître.

RÉVOLTE ET ANARCHIE

À propos de l'attitude libertaire, nous avons déjà eu l'occasion de distinguer deux façons d'être anarchiste. Une première manière instinctive et viscérale se présente comme une révolte pure, un sursaut de l'individu blessé dans sa liberté. À ce niveau, toute contrainte, même librement consentie, toute organisation apparaissent comme autant de limitations intolérables de la liberté individuelle.

Pareille intransigeance, quasi puritaine, repose sur une véritable mystique de la liberté sacralisée. L'individualisme et la révolte constituent le moment *négatif* de l'anarchie. Premier moment. Moment nécessaire. Cette phase négative est à surmonter, faute de quoi l'anarchisme resterait figé dans une attitude purement morale, l'individu ne parvenant pas à franchir le seuil de l'histoire.

C'est là qu'intervient la distinction classique entre révolte et révolution. Contrairement à l'anarchisme en quelque sorte *métaphysique* des libertaires individualistes, les anarchistes révolutionnaires prétendent dépasser le stade philosophique de la conscience séparée, pour agir collectivement sur le réel et essayer d'infléchir le mouvement de l'histoire humaine. C'est le second moment.

Bien entendu, révoltés et révolutionnaires de l'anarchie ont des *principes* communs : refuser l'autorité, défendre la liberté, etc. Leurs divergences ne portent que sur les *moyens* à employer, les individualistes voulant s'en tenir à une insoumission absolue, refusant farouchement toute espèce d'organisation, fût-elle même anarchiste.

En opposition à ce pur esprit de révolte, voici comment Maurice Fayolle {68} définit l'anarchisme révolutionnaire :

Au contraire, l'anarchisme révolutionnaire, parce qu'il a en vue une transformation, dans le présent, de la société, jugera indispensable une organisation solide, structurée, qui assure à tous ses membres une liaison étroite, un coude à coude constant. Pour parvenir à ce résultat, il abandonnera – volontairement – une partie de sa liberté et se pliera à une discipline – librement consentie – absolument indispensable pour assurer la cohésion de l'ensemble et l'efficacité de l'action entreprise en commun.

Dans *L'Homme révolté*, Albert Camus a bien analysé ce qui sépare révolte et révolution. La révolte, obscurcie par l'affectivité, manque trop de cohérence, est trop irréfléchie pour aboutir à un changement radical. C'est par *l'idée* que débute la révolution. Elle est l'idée qui s'incarne dans l'expérience historique.

Sporadique dans ses manifestations, la révolte ne représente encore que le premier geste qui conduira – peut-être – l'expérience subjective à l'idée objective d'un possible renversement de l'ordre existant, à partir d'une théorie rationnellement élaborée et d'une pratique collective organisée. « C'est pourquoi la révolte tue des hommes, alors que la révolution détruit à la fois des hommes et des principes {69}. »

L'anarchisme contient donc une ambivalence. D'une part, il a besoin d'un élan individuel et, en ce sens, il ne fait que traduire une révolte. D'autre part, il est certain que tout révolté ne saurait être considéré comme anarchiste. C'est ce qui fait dire aux libertaires de tendance révolutionnaire que l'anarchisme vrai implique nécessairement un choix *politique* et que les finalités libertaires doivent s'inscrire dans une pratique collective organisée. On rencontre ici l'éternel dilemme de la spontanéité et de l'organisation. La suppression de l'un des deux termes n'équivaudrait-elle pas à une mutilation ? Comment trancher ?

Ch.-Aug. Bontemps apporte la réponse des individualistes. Pour lui, « l'anarchisme n'est pas une étiquette. Il est le nom propre d'une philosophie évolutive qui définit une éthique et une esthétique de vie

personnelle, quelle que soit la société où l'on vit en un temps donné {70} ».

Libertaire individualiste, Bontemps attribue une double tâche à l'anarchiste : prospective et opposition. L'anarchiste dispose en effet de son rationalisme critique, qui lui permet de renouer avec la maïeutique et l'ironie socratique. Rien ne l'empêche de participer à des mouvements organisés, à condition de prendre garde de ne pas les considérer comme « intrinsèquement anarchistes ».

Car « il n'est pas de réalisations pratiques sans accommodements qui prêtent à compromission. On risque inutilement d'y déconsidérer l'anarchisme {71} ». Il n'y a d'ailleurs aucun intérêt, estime Bontemps, à développer des institutions libertaires dans une société légaliste. Il vaut mieux agir individuellement dans des organisations parallèles. Cet « entrisme » permet aux libertaires de faire l'économie des servitudes que toute organisation impose à ses membres, qui éviteront ainsi le risque d'y perdre leur liberté d'esprit et leur disponibilité.

L'anarchisme, estime Bontemps, n'est pas du tout une question de nombre. « Il ne recrute pas », car « il est rare que le nombre s'accorde à la qualité » {72}. Ne voit-on pas que les idées anarchistes font leur chemin sans que le public le sache ? Ceux qui accusent l'anarchisme d'être seulement destructeur ne se rendent pas compte qu'il a été à l'origine de plusieurs changements dans les mœurs, passés depuis dans les habitudes et les mentalités (le mutuellisme, le droit de grève, les contrats collectifs, la contraception, etc.). Avec le temps, toutes ces notions, issues des revendications anarchistes, ont fini par s'imposer sans qu'aucune révolution libertaire ait eu lieu {73}.

Cet individualisme libertaire se réfère à Proudhon, « à Proudhon qui se déclarait opposant à tout communisme, qui n'ameutait pas les foules et ne dirigeait rien. Après lui,

Bakounine qui fut son contraire a perdu contre Marx une bataille décisive, alors que la philosophie positive de Proudhon a tenu », souligne encore Bontemps {74}.

UNE DIMENSION NATIVE DE LA RÉALITÉ HUMAINE

Cette opposition antithétique de la liberté et de l'organisation, ligne de partage du monde libertaire, semble bien correspondre, d'une façon générale, à une dualité profonde de notre nature. Deux tendances contraires paraissent en effet dominer notre vie. D'un côté, le besoin de liberté, de l'autre, la recherche de la sécurité. En chacun de nous coexistent, dans des proportions variables, un libertaire et un conservateur.

Principe de plaisir, principe de réalité. Freud a parfaitement exprimé cette dualité fondamentale de nos instincts. *L'homo ordinatus* des sociétés industrielles modernes, enserré de plus en plus étroitement dans le réseau des déterminations matérielles, morales et idéologiques, qu'il s'est fabriqué au cours de l'histoire, se surprend parfois à rêver d'un univers libertaire. Il était une fois la liberté…

Un peu comme celui qui s'émeut soudain d'entendre par hasard quelqu'un parler le dialecte de son pays, langage resté enfoui depuis longtemps dans sa mémoire, de la même façon, le vieil instinct de liberté peut resurgir à l'improviste du fond des âges. Platonicien à ses heures, le citoyen des cités modernes situe volontiers la liberté dans un autrefois mythologique. *L'Âge d'or*, le *Paradis terrestre* appartiennent au passé de l'humanité et la vie libre serait plutôt une réminiscence.

Malheureusement, la liberté, c'est aussi un vide vertigineux et angoissant, une malédiction. Les anciens théologiens ont voulu montrer que c'est en tant que créature douée de liberté qu'Adam a commis la faute originelle. Déchu, l'homme a dû alors s'inventer toutes

sortes de déterminismes pour oublier le premier acte libre, ce malencontreux déclic qui a introduit le mal dans le monde.

À partir de l'idée judéo-chrétienne du péché originel, a pu s'opérer dans les conceptions politiques, qui bien souvent n'ont fait que reprendre, en les laïcisant, des idées maîtresses de la religion chrétienne, une liaison nécessaire de la faute et de la liberté, ce qui a entraîné une culpabilisation de l'action humaine, en même temps qu'une justification du principe d'autorité, jugé indispensable comme moyen de contention d'une nature humaine rétive et vouée au mal, parce que douée de liberté.

Naturellement, les anarchistes refusent pareille culpabilisation de l'existence humaine. Renversant les termes du rapport, ils n'admettent pas que ce soit la corruption de la nature humaine qui rende l'autorité inévitable. Bien au contraire, c'est le principe d'autorité qui provoque et perpétue le mal dans la société.

Rousseau s'étonnait de voir que l'homme, né libre, soit partout opprimé. Les libertaires ne doutent pas qu'il soit possible de retrouver cette liberté perdue, que les hommes ont fini par oublier. Resté inemployé, l'instinct de liberté dérive ou devient caduc. L'anarchiste prend sur lui de rappeler aux hommes cette liberté primordiale et mythique, dont le souvenir s'estompe dans la mémoire de l'espèce. Ernst Jünger a fort bien exprimé cela :

> *L'anarchiste, sous sa forme pure, est celui dont la mémoire remonte le plus loin, jusqu'à des ères préhistoriques, voir prémythiques – et qui croit que l'homme a rempli dans ces temps lointains sa vocation authentique. Il en perçoit encore la possibilité dans la nature humaine et en tire ses conclusions. En ce sens, l'anarchiste est l'archi-conservateur, l'extrémiste qui cherche à saisir la bénédiction et la malédiction de la société dans leur racine même {75}.*

III

PRINCIPES PHILOSOPHIQUES

« Liberté, couleur d'homme. »

André Breton

LA LIBERTÉ

Dans *Faute et liberté* {76}, André Vergez remarque à juste titre que les philosophes révolutionnaires et, d'une manière générale, ceux qui ont œuvré dans le sens de la libération de l'homme, ont presque tous nié le *libre-arbitre* et adopté la thèse du déterminisme, tandis que, à l'opposé, les partisans du libre-arbitre se sont bien souvent révélés conservateurs. Ce paradoxe avait déjà été mis en évidence par Renouvier {77} et, plus près de nous, par Pierre Naville qui s'interrogeait :

> *Comment se fait-il que la revendication libérale semble historiquement liée à la philosophie déterministe la plus rigoureuse ? Que Calvin, Spinoza, d'Holbach puissent à bon droit passer pour les adversaires de la Tradition {78} ?*

Dans son ouvrage, Vergez cite à ce propos un texte de Bakounine qui souligne une opposition comparable entre l'idéalisme et le matérialisme : « Le matérialisme nie le libre-arbitre et il aboutit à la constitution de la liberté ; l'idéalisme, au nom de la dignité humaine, proclame le libre-arbitre, et sur les ruines de toute liberté, il fonde l'autorité {79}. »

À vrai dire ce paradoxe n'entame en rien la cohérence des conceptions libertaires. En effet, les philosophes de la liberté qui ont, pour la plupart, professé le déterminisme

ou le matérialisme ne se sont jamais épuisés à combattre le libre-arbitre *métaphysique*, rejeté par eux dans le domaine de l'inconnaissable. Pour ces philosophes, la liberté se situe à un niveau essentiellement *pratique*.

Au lieu de se poser la question : « Suis-je libre ou non d'agir de telle ou telle façon ? », ils se demandent, à la manière kantienne : « Que dois-je faire pour me conduire dans l'existence, moi qui suis un homme libre ? » C'est que la liberté leur paraît surtout une *libération*. De même qu'on démontre le mouvement en marchant, il suffit de vivre en homme libre pour prouver que la liberté existe.

À l'inverse, on s'explique facilement que ceux qui postulent, d'une manière idéale et abstraite, la présence en nous d'une faculté de libre-arbitre, se soucient généralement assez peu de libérer les hommes, puisqu'ils les considèrent *a priori* comme des êtres libres, par définition. Ajoutons que, pour Bakounine et pour beaucoup de révolutionnaires, le matérialisme a surtout été utilisé comme une arme critique et polémique, destinée à abattre l'idéalisme mystificateur, sans avoir vraiment représenté à leurs yeux une thèse dogmatique.

LE JACOBINISME

Avec la Révolution française, nous entrons dans le vif du sujet. Nous avons déjà vu que cette période a provoqué des actes et suscité des écrits de style anarchiste (les Enragés, William Godwin). Même si le mot « anarchisme » n'était pas encore prononcé dans sa signification actuelle, la chose commençait à se préciser.

Dans *Les Anarchistes et la Révolution française* {80}, ouvrage collectif publié sous la direction de Gaetano Manfredonia, les auteurs, Willy Pelletier, Philippe Chailan et Philippe Boursier, ont élaboré « une analyse matérialiste », destinée à évaluer les liens entre le jacobinisme et l'étatisme.

Par une « archéologie » de l'État, ils ont établi que l'on peut facilement repérer, dès l'époque de Philippe le Bel – peut-être même encore plus haut dans le temps –, les prémices d'une organisation bureaucratique (Conseil du Roi, Chancellerie, légistes, etc.). Effectivement, la vieille conception « patrimoniale » du royaume, le domaine royal étant la « propriété » du roi, qui en dispose à son gré et la transmet par héritage, devait se transformer, avec les derniers Capétiens directs, en *imperium* d'essence politique, au déclin de la féodalité et à la montée du pouvoir royal {81}.

Certes, l'État n'est pas une pure création jacobine. Tocqueville l'avait déjà dit : « Quelque radicale qu'ait été la Révolution, elle a cependant beaucoup moins innové qu'on ne le suppose généralement. » La centralisation administrative paraissait à Tocqueville être une institution datant de l'Ancien Régime et non point une conquête de la Révolution. On pourrait même la considérer comme « la seule portion de la constitution politique de l'Ancien

Régime qui ait survécu à la Révolution, parce que c'était la seule qui pût s'accommoder de l'état social nouveau que cette Révolution a créé » {82}.

Cela semble tellement vrai que Proudhon en arrivait à reprocher aux révolutionnaires d'avoir été incapables d'inventer une politique vraiment nouvelle :

> *On eût dit que noblesse, clergé, monarchie n'avaient disparu que pour faire place à des gouvernants d'une autre race, constitutionnels anglomanes, républicains classiques, démocrates policiers, infatués des Romains, des Spartiates, surtout et beaucoup de leurs propres personnes, au demeurant fort peu soucieux des véritables besoins du pays qui, n'y comprenant rien, les laissa s'entretuer à leur aise, et finit par s'attacher à la fortune d'un soldat {83}.*

Toutefois, même si l'on peut difficilement prétendre que le centralisme politique et administratif n'existait pas avant 1789, il faut reconnaître que les Jacobins ont amené la centralisation jusqu'à un degré sans doute jamais atteint avant eux. Il est significatif, par exemple, que l'augmentation du nombre des employés des administrations centrales ait pu tourner autour des 800 % {84}.

Pour faire face à toutes les difficultés intérieures – économiques et politiques – et du fait de la guerre extérieure, le gouvernement révolutionnaire a introduit pour la première fois l'idée et le culte de l'État-Nation, objet de tous les sacrifices. La Convention ayant décrété la levée en masse, le 23 août 1793, les Français, de dix-huit à quarante ans, sont appelés à défendre la patrie en danger : « Les jeunes gens iront au combat ; les hommes mariés forgeront les armes et transporteront les subsistances ; les femmes feront des tentes, des habits et serviront dans les hôpitaux ; les enfants mettront les vieux linges en charpie ; les vieillards se feront porter sur les places publiques pour exciter le courage des guerriers, prêcher la haine des rois et l'unité de la République ». La guerre offre à l'autorité

des conditions idéales et au totalitarisme son meilleur prétexte.

En fin de compte, ne serait-ce que par leur ampleur et leur retentissement, les événements de la période révolutionnaire, qui échappent parfois au contrôle de leurs protagonistes, ont fatalement provoqué un renforcement sans précédent du pouvoir de l'État.

Stirner s'est élevé avec force contre le prodigieux raffermissement de l'autorité qui a accompagné la naissance de l'État-Nation :

> *Le despotisme n'avait été dans la main des rois qu'une règle complaisante et lâche, au prix de ce qu'en fit la « Nation Souveraine »… Cette monarchie nouvelle se révéla cent fois plus sévère, plus rigoureuse et plus conséquente que l'ancienne ; devant elle, plus de droits, plus de privilèges ; combien, en comparaison, paraît tempérée la « royauté absolue » de l'ancien régime ! La Révolution, en réalité, substitua à la monarchie tempérée la véritable monarchie absolue. Désormais, tout droit que ne concède pas le Monarque-État est une « usurpation », tout privilège qu'il accorde devient un « droit » {85}.*

C'est alors que l'État-Nation devint le Dieu terrestre. La pensée de l'État pénétra toutes les consciences. On entrait dans l'ère de la politique. Avant la Révolution, l'individu appartenait à la noblesse, au clergé, à la bourgeoisie, à une corporation, à une commune, etc. Chacun était membre d'une microsociété et devait se plier aux règles et à l'esprit de son ordre. C'est-à-dire que l'individu se rattachait au pouvoir suprême par l'entremise de son « état », de la même façon que, dans le catholicisme, il communiquait avec son Dieu par l'intercession de l'Église.

Le tiers état a mis fin à tout cela. Niant son existence en tant *qu'état séparé*, il cessa de n'être qu'un état parmi les autres états, pour s'affirmer comme *classe universelle,* état universel, unique, bientôt comme *État-national*. L'individu devint

> *un protestant politique, désormais en relations immédiates avec son Dieu, l'État. Il n'appartenait plus, comme gentilhomme, à la caste noble, ou, comme artisan, au corps des métiers ; il ne reconnaissait plus, comme*

tous les autres individus, qu'un seul et unique maître, l'État, décernant à tous ceux qui le servaient le même titre de « citoyen » {86}.

L’ÉTAT MODERNE

Comment résister à l’envie de citer, une fois de plus, la fameuse apostrophe lancée par Proudhon, qui en oublie sûrement et qui n’avait pas encore tout vu :

> *Être gouverné, c’est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n’ont ni le titre, ni la science, ni la vertu… Être gouverné, c’est être, à chaque opération, à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré, recensé, tarifé, timbré, toisé, coté, cotisé, patenté, licencié, autorisé, apostillé, admonesté, empêché, réformé, redressé, corrigé. C’est, sous prétexte d’utilité publique, et au nom de l’intérêt général, être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé ; puis, à la moindre résistance, au premier mot de plainte, réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, houspillé, assommé, désarmé, garroté, emprisonné, fusillé, mitraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué, berné, outragé, déshonoré. Voilà le gouvernement, voilà sa justice, voilà sa morale ! Et dire qu’il y a parmi nous des démocrates qui prétendent que le gouvernement a du bon, des socialistes qui soutiennent, au nom de la Liberté, de l’Égalité et de la Fraternité, cette ignominie* {87}…

Après la Révolution française, la machine de l’État va commencer à tourner à plein régime. L’avènement de la civilisation de masse, qui s’opérera à partir du XIXe siècle, entraînera nécessairement, en plus d’un perfectionnement considérable des mécanismes de l’appareil étatique, provoqué par la montée des nationalismes, une révision profonde des conceptions du pouvoir, désormais en quête d’une justification rationnelle. D’autant plus qu’aux yeux de l’opinion, il fallait remplacer les deux pôles traditionnels de la légitimité politique selon la défunte royauté : le principe théologique du *droit divin*, d’une part, le principe de la *coutume* de l’autre.

Il appartenait à Hegel, penseur du monde moderne, d’avoir su donner à la doctrine post-révolutionnaire de l’État sa systématisation philosophique. L’État représente

pour lui l'Esprit objectif réalisé. Il est le rationnel *en-soi*/*pour-soi* : rationnel *en-soi*, en tant que réalisation effective de la volonté « substantielle » universelle ; rationnel *pour-soi*, dans la mesure où ce sont les volontés particulières qui fondent consciemment cette substantialité et cette universalité, en l'animant de l'intérieur.

L'État apparaît ainsi comme une totalité dialectique, dans laquelle la volonté universelle et les volontés particulières coïncident et s'identifient réellement, en s'impliquant mutuellement. Toutefois, dans ce jeu dialectique, il appert que l'individu n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que par son appartenance organique à l'État. Être libre, pour un sujet, c'est être citoyen.

En plus de la magnification de l'État, porté à l'absolu, sous l'effet de ce double mouvement convergent de l'individuel et de l'universel réconciliés, cette conception réactive l'idée de souveraineté définie par Rousseau. À partir de là, la démocratie moderne verra le pouvoir, naguère exercé par un seul, se généraliser et se surmultiplier en passant entre les mains du peuple réputé souverain, ou plutôt de ses représentants.

Or, du fait de ce transfert, *l'imperium*, loin de se trouver diminué, en a été tout au contraire renforcé. Considéré jusqu'alors comme un obstacle majeur à la liberté et comme l'apanage du despotisme, le pouvoir sera tenu désormais, selon la conception nouvelle, pour l'instrument de la liberté, en tant qu'attribut de la souveraineté du peuple. « On a supposé une transformation du Pouvoir qui a désarmé toute méfiance à son égard. Ce crédit qui lui a été ouvert a préparé l'ère des tyrannies », remarque Bertrand de Jouvenel {88}.

DÉMOCRATIE ET TOTALITARISME

Montesquieu avait entrevu ce qui devait rendre possible un retour à la tyrannie dans nos démocraties modernes : « Comme dans les démocraties le peuple paraît faire à peu près ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernement et on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple {89} ».

À cause de cette confusion, on a cru en effet que la souveraineté théorique du peuple suffisait pour garantir sa liberté réelle. Or, si tant est qu'il règne, le peuple souverain ne gouverne jamais. Car comment parler de gouvernement populaire si ce n'est pas le peuple tout entier qui exerce effectivement le pouvoir ? Rousseau lui-même reconnaissait que seules les décisions prises à l'unanimité des citoyens pouvaient, à proprement parler, passer pour « démocratiques », ce qui n'est pratiquement jamais le cas en démocratie parlementaire, une majorité l'emportant toujours sur une minorité.

Autrement dit, ce qu'on appelle gouvernement du peuple par le peuple n'est rien de plus que le gouvernement de tous au nom d'une fraction plus ou moins importante de la masse ou de ses représentants. Bien sûr, en devenant l'enjeu de la vie politique, pour les partis en présence, le pouvoir est toujours susceptible de changer de dépositaire. Pourtant, la loi de l'alternance ne change rien à l'affaire. Par le biais des élections, par exemple, les citoyens disposent de la possibilité de changer la composition et même la forme de leur gouvernement.

Malgré cela, si les hommes au pouvoir changent – irons-nous jusqu'à dire qu'ils sont interchangeables ? –, la fonction demeure. C'est toujours la même pièce qui est à l'affiche, jouée par des acteurs différents. De plus, la

bureaucratie administrative (finances, impôts, police, etc.), dont l'importance numérique et les attributions (par euphémisme, on a pu parler d'internement « administratif » pour désigner la mise dans un camp de concentration) augmentent de jour en jour dans les démocraties industrielles d'Occident, échappe à tout renversement de situation politique, alors qu'elle dispose de toute évidence d'un droit de contrôle, de décision et de coercition exorbitant.

Recrutés par concours, jugés sur leurs seules compétences techniques, les fonctionnaires de l'État n'ont absolument aucun compte à rendre aux citoyens-électeurs, sur lesquels ils exercent pourtant un pouvoir discrétionnaire. L'administration est *politiquement* irresponsable. Cela veut dire que les libertés politiques, arrachées de haute lutte au cours de l'histoire, laissent le citoyen d'aujourd'hui complètement désarmé face à l'arbitraire et au néo-despotisme administratif.

Il y a presque un siècle et demi, Tocqueville avait déjà constaté que « partout on sort de la liberté du Moyen Âge, non pour entrer dans la liberté moderne, mais pour retourner au despotisme antique, car la centralisation, ce n'est autre chose que l'administration de l'empire romain modernisée {90} ».

Les libertaires sont les seuls à avoir compris que le principe d'autorité n'a rien perdu de sa force – bien au contraire – en démocratie. La pensée de droite, en croyant voir dans la démocratie le triomphe du désordre et de l'anarchie, manque absolument de clairvoyance. En fait, le pouvoir démocratique est à double effet.

D'un côté, se présentant comme l'expression de la volonté générale, il a beau jeu de maintenir chaque individu sous la dépendance de la loi, réputée issue de cette volonté générale indiscernable, l'État étant alors censé représenter l'intérêt général face aux intérêts

particuliers. Par ailleurs, le gouvernement démocratique ne craint pas de s'affirmer comme le défenseur naturel des droits imprescriptibles de la personne humaine au sein de la collectivité. Le cercle se referme.

Anonyme et impersonnel par définition, le pouvoir démocratique semble au-dessus de tout soupçon. Comment se méfier d'un système qui se réfère constamment à la volonté de tous ? Pourtant, on peut s'inquiéter de le voir monopoliser ainsi le vouloir de la Totalité. Le Tout étant considéré comme supérieur aux éléments qui le composent, l'intérêt général doit toujours l'emporter sur les intérêts particuliers.

Si bien que, à partir de ce principe, le gouvernement démocratique, unique interprète de cette Totalité fictive, s'arroge le droit sans partage de définir et de déterminer les limites de l'intérêt général. Jaloux de ce droit exclusif, il a tendance à juger illicite tout intérêt particulier, dont l'existence, dans une société égalitaire, n'est jamais qu'une tolérance toute provisoire, octroyée sous bénéfice d'inventaire, en tout cas sévèrement contrôlée et de plus en plus précaire.

En droit, rien ne doit subsister par soi-même en dehors de la Totalité, dont le pouvoir démocratique est seul à répondre. Arthur Kœstler disait que, dans un État totalitaire, tout ce qui n'est pas interdit est obligatoire. Il ne s'agit pas seulement d'une boutade. Le pouvoir n'accepte aucun autre pouvoir. Un pouvoir totalitaire ne veut rien laisser au hasard, à l'imprévu, à la liberté.

La plénitude du pouvoir est incompatible avec la moindre nature « sauvage ». L'autorité a horreur du vide. Tout doit porter sa marque, les interdits aussi bien que les obligations. On sait à quel point le totalitarisme, dur ou mou, est paperassier. Aujourd'hui, le besoin de tout contrôler le pousse à la taxinomie : fichiers, inventaires, catalogues, etc. Avec l'informatique, *l'imperium* se voit

enfin en possession de l’instrument dont il n’osait rêver {91}.

ANARCHISME ET RÉVOLUTION

L'anarchiste révolutionnaire doit lutter sur deux fronts. C'est ce que Ernst Jünger a cherché à rappeler :

> *L'anarchiste n'entre pas seulement en conflit avec le conservateur muni d'un attirail politique incomparablement supérieur. Il se heurte aussi au révolutionnaire intelligent, qui reconnaît en l'État un instrument de puissance et triomphe nécessairement, tant du conservateur que de l'anarchiste [...] La socialisation s'avère équivalente à l'étatisation. Ces débats complexes se laissent suivre dans la Révolution française de 1789 et de 1830, et dans la Révolution russe en 1917 ; elles ont pour résultat commun l'élaboration toujours plus stricte de hiérarchies politiques. Événement d'une vaste portée, qui ne se joue pas seulement entre groupes et partis, mais dans le cœur de l'individu. C'est ici que s'entrechoquent l'idéalisme et le réalisme, l'homme en soi et l'homme historique, Rousseau et Saint-Just {92}.*

Toujours présents sur le front révolutionnaire, à partir du XIXe siècle, les anarchistes n'ont jamais pu dépasser le stade du « grand chambardement », où ils font merveille. En effet, chaque victoire de la révolution a été pour eux une défaite. Une fois éteint le feu de la révolte et abandonnée l'euphorie de l'interrègne, un ordre nouveau fait son apparition. C'est le moment où les anarchistes doivent céder la place aux ingénieurs de la révolution. Cronstadt, Makhno, l'Espagne libertaire de 1936 sont là pour illustrer le dessein postrévolutionnaire de l'anarchie.

C'est que, dans une révolution, les anarchistes vont droit à l'essentiel, sans jamais en démordre : L'État doit-il survivre à la révolution ? Voilà le problème clé. Les révolutionnaires autoritaires leur répondent invariablement que la question est prématurée, qu'il ne faut pas mettre la charrue avant les bœufs, etc., le plus important étant la prise du pouvoir. Les marxistes sont pourtant parfaitement conscients de la nature de l'État, instrument d'oppression par excellence.

Engels, par exemple, dans sa préface à *La Guerre civile en France* de Marx, écrit :

> *L'État n'est pas autre chose qu'une machine d'oppression d'une classe par une autre et cela tout autant dans une république démocratique que dans une monarchie. À travers les innombrables révolutions dont l'Europe a été le théâtre depuis la chute de la féodalité, se développe, se perfectionne et se renforce cet appareil bureaucratique et militaire.*

Même son de cloche chez Marx, pour qui toutes les révolutions n'ont jamais réussi qu'à rendre la machine gouvernementale plus parfaite, au lieu de la détruire, l'État représentant, d'après les partis en lutte pour le pouvoir, « la proie offerte au vainqueur {93} ». Et un esprit critique comme Vilfredo Pareto {94} en a déduit avec ironie que les révolutionnaires, les uns après les autres, affirment que les révolutions du passé ont toujours trompé le peuple et que la révolution véritable est celle qu'ils préparent.

Beaucoup plus engagé dans la *praxis* révolutionnaire que Marx et Engels, Lénine – qui semble avoir éprouvé, malgré tout, un certain respect pour ses compagnons de lutte anarchistes – se montre moins abrupt dans son jugement, si l'on en croit plusieurs passages de *L'État et la Révolution* (1917).

Il s'étonne même que Plékhanov, dans sa brochure *Anarchisme et socialisme*, parue en 1894 en allemand, n'ait pas traité, ni même fait allusion à « la question la plus actuelle, la plus brûlante et, politiquement, la plus essentielle dans la lutte contre l'anarchisme, à savoir : l'attitude de la révolution envers l'État, et la question de l'État en général » {95}.

Lénine, qui ne partage évidemment pas la conception des antiautoritaires, insiste cependant beaucoup sur l'impératif révolutionnaire de la destruction de l'État à plus ou moins long terme. Contre Kautsky, il rappelle que, dès 1852, Marx avait assigné à la révolution prolétarienne « la tâche de briser la machine de l'État » {96}. Revenant encore une fois là-dessus :

Marx a précisément enseigné que le prolétariat ne peut pas se contenter de conquérir le pouvoir d'État (en ce sens que le vieil appareil d'État ne doit pas passer simplement en d'autres mains), mais qu'il doit briser, démolir cet appareil, et le remplacer par un nouveau {97}.

On peut évidemment s'interroger sur la nature exacte de cet appareil de remplacement (?).

La conception des bolcheviks relative au délicat problème des rapports de l'État et de la Révolution est ainsi exposée par Lénine :

Le prolétariat n'a besoin de l'État que pour un temps. Nous ne sommes pas le moins du monde en désaccord avec les anarchistes quant à l'abolition de l'État en tant que but. Nous affirmons que pour atteindre ce but, il est nécessaire d'utiliser provisoirement les instruments, les moyens et les procédés du pouvoir d'État contre les exploiteurs, de même que, pour supprimer les classes, il est indispensable d'établir la dictature provisoire de la classe opprimée {98}.

À l'appui de sa thèse, l'auteur de *L'État et la Révolution* cite un article de Engels prenant à partie les libertaires. La hargne de cet écrit s'explique par le fait qu'il date de la période où la polémique autoritaires-antiautoritaires battait son plein.

Ces messieurs [les antiautoritaires] ont-ils jamais vu une révolution ? Une révolution est à coup sûr la chose la plus autoritaire qui soit. C'est un acte par lequel une partie de la population impose à l'autre partie sa volonté à coups de fusils, de baïonnettes et de canons, moyens autoritaires s'il en fût. Force est au parti vainqueur de maintenir sa domination par la crainte que les armes inspirent aux réactionnaires. Est-ce que la Commune de Paris aurait pu se maintenir plus d'un jour si elle ne s'était servie de l'autorité d'un peuple en armes contre la bourgeoisie ? Ne pouvons-nous pas, au contraire, la blâmer d'avoir fait trop peu usage de cette autorité {99}.

Et Engels s'empresse d'accuser les antiautoritaires de faire le jeu de la réaction, *ultima ratio* qui devait beaucoup servir par la suite.

Plus de trente ans avant la Révolution russe, Bakounine, particulièrement axé sur le problème de l'État et de la Révolution, avait déjà donné, dans le dernier de ses

ouvrages publiés de son vivant, *Étatisme et anarchie*, rédigé en russe, le point de vue opposé.

Marx et Lassalle ont préconisé la fondation d'un État populaire comme but immédiat de la Révolution prolétarienne. Il s'agit, pour eux, de *l'organisation des travailleurs en classe dominante.* La question se pose alors de savoir qui sera dominé par cette classe dominante. Est-ce à dire qu'il restera encore une classe soumise à la nouvelle classe régnante ? Peut-être la paysannerie, objet du mépris des marxistes ? Laquelle, étant peu évoluée, pourrait être dirigée par les ouvriers des villes, formés à la discipline de l'usine.

À moins que, considérant la question sous l'angle racial, on envisage l'asservissement des Slaves à la classe ouvrière allemande victorieuse. Car l'État signifie toujours domination et par conséquent servitude. On remarquera que, sous cette inquiétude, Bakounine laisse transparaître son vieux fond de « populisme » et de slavophilie.

D'autre part, comment comprendre l'idée du prolétariat érigé en classe dominante ? Le trouvera-t-on tout entier à la direction des affaires publiques ? Un pays comme l'Allemagne compte quarante millions d'habitants. Feront-ils tous partie du gouvernement ? Si c'est le peuple tout entier qui gouverne, y aura-t-il encore des gouvernés ?

En réponse à toutes ces contradictions, Marx et ses partisans disent que le gouvernement du peuple sera exercé par ses représentants, élus au suffrage universel. Il y a là une mystification, aussi bien de la part des marxistes que des démocrates bourgeois ou socialistes. En fait, à l'abri du principe de la prétendue volonté populaire, c'est une minorité qui dirigera. Oui, mais, rétorquent les marxistes, cette minorité sera composée *d'ouvriers*. Soit, mais il faudrait dire *d'anciens ouvriers*, lesquels, sitôt au pouvoir, reprend Bakounine, domineront leurs frères prolétaires. La fonction crée l'organe.

Bakounine poursuit : On vient nous parler de *socialisme scientifique*. Effectivement, dans ce pseudo-État populaire, une petite caste de savants – ou prétendus tels – fera la loi. Si bien que, « le peuple n'étant pas savant, il sera entièrement affranchi des soucis gouvernementaux et tout entier intégré dans le troupeau des gouvernés. Bel affranchissement ! »

Cette dictature, nous dit-on, serait *temporaire* et de courte durée. Juste le temps d'éduquer le peuple et de le conduire à un tel niveau de conscience politique et économique que l'État en deviendra inutile. Ici, dit Bakounine, la contradiction est on ne peut plus évidente. S'il s'agit d'un État populaire, il n'y a aucune raison de le supprimer. Inversement, si l'émancipation du peuple rend cette suppression indispensable, c'est que cet État ne peut être tenu pour populaire.

Les autoritaires reconnaissent bien que la libre organisation de la masse des travailleurs, à partir de la base, est le but de toute évolution sociale et que tout État, y compris leur État prolétarien, est un joug. Marx n'écrivait-il pas que « la dictature de classe est la période de transition nécessaire pour arriver à l'abolition des différences de classe en général {100} » ? Bakounine ajoute :

Selon eux, ce joug étatique, cette dictature est une phase de transition nécessaire pour arriver à l'émancipation totale du peuple : l'anarchie ou la liberté étant le but, l'État ou la dictature le moyen. Ainsi donc, pour affranchir les masses populaires on devrait commencer par les asservir […]

Les marxistes prétendent que seule la dictature, bien entendu la leur, peut créer la liberté du peuple ; à cela nous répondrons qu'aucune dictature ne peut avoir d'autre fin que de durer le plus longtemps possible et qu'elle est seulement capable d'engendrer l'esclavage dans le peuple

qui la subit et d’éduquer ce dernier dans cet esclavage ; la liberté ne peut être créée que par la liberté {101}…

UN ÉCUEIL. LA LOI D'AIRAIN DE L'OLIGARCHIE

Dans *Les Partis politiques*, ouvrage paru à la veille de la Grande Guerre et qui eut un grand retentissement, Robert Michels {102} a voulu montrer à quel point les partis politiques, les syndicats et, d'une façon générale, toutes les organisations ouvrières, sont menacés de succomber à ce qu'il nomme la *loi d'airain de l'oligarchie*. Qu'est-ce à dire ?

Sans organisation, impossible de créer une volonté collective. Les socialistes, dans leur polémique avec les antiautoritaires, ont toujours prétendu que la désorganisation ou l'inorganisation des travailleurs favorisent énormément les intérêts du patronat. Diviser pour régner. Pourtant, l'organisation, condition d'efficacité pour n'importe quelle revendication syndicale ou politique, finit toujours par créer une situation dangereuse.

En premier lieu, elle a pour effet de diviser les partis ou syndicats professionnels en minorité dirigeante et majorité dirigée. C'est inévitable, étant donné la complexité croissante et le champ d'action de l'appareil du parti ou du bureau syndical. Le gouvernement de la masse par la masse n'est pas possible. D'où le rôle grandissant des comités directeurs, qui reçoivent une délégation de pouvoir permanente.

Par conséquent, le contrôle démocratique des dirigeants par la base se réduit de plus en plus et la bureaucratie des partis et des associations exige de nos jours une spécialisation hiérarchisante qui lui laisse les mains libres. Il faut dire d'ailleurs que l'autorité des chefs ne découle pas seulement d'un égoïsme dominateur, mais de la conscience de leur propre valeur et des services que, grâce à leur travail et à leur compétence, ils rendent à la

collectivité, qui leur en est reconnaissante. La passivité de la masse repose en grande partie sur la confiance qu'elle éprouve envers le dévouement et les connaissances de ceux qui la dirigent.

Il faut tenir compte ensuite de certaines données psychosociales. Michels accorde en effet la plus grande importance aux causes psychologiques de la domination des chefs professionnels : une certaine ivresse du pouvoir les guette et, de la part des masses qu'ils dirigent et qui observent leurs mots d'ordre, le besoin d'être rassuré par un encadrement solide est un facteur naturel non négligeable.

Le *leadership* repose sur les caractéristiques les plus primitives de l'espèce humaine : tendance à admirer, à obéir au plus fort, au plus intelligent, au plus éloquent, etc. D'autant plus que le prestige des chefs et leur valeur brillent tout particulièrement dans les périodes difficiles : guerre, occupation étrangère, émeutes ou révolutions, tandis que la pesanteur et la fossilisation bureaucratiques, qui sévissent dans les moments de quiétude et de paix, sont moins propices à l'ascendant et à l'autorité des dirigeants.

Enfin, on doit reconnaître que les syndicalistes et les socialistes n'ont pas toujours pris conscience de tous les dangers de l'organisation. C'est encore une fois aux anarchistes que revient le mérite d'avoir mis l'accent sur les conséquences hiérarchisantes et oligarchisantes qu'entraîne n'importe quelle organisation. D'où, chez eux, une méfiance toujours en éveil à l'égard du système représentatif et leur refus d'entrer dans le jeu du parlementarisme. C'est ce que rappelle d'ailleurs dans son livre Robert Michels, qui cite à ce propos Proudhon :

> *Les représentants du peuple n'ont pas plutôt conquis le pouvoir, qu'ils se mettent à consolider et à renforcer leur puissance. Ils entourent sans cesse leurs positions de nouvelles tranchées défensives, jusqu'à ce qu'ils réussissent à s'affranchir complètement du contrôle populaire. C'est un*

cycle naturel et que parcourt tout pouvoir : issu du peuple, il finit par s'élever au-dessus du peuple {103}.

On le voit, l'auteur des *Partis politiques*, bien que n'appartenant pas au courant anarchiste, abonde tout à fait dans le sens de la critique libertaire de l'autorité, par ses analyses, avant de terminer sur une note sceptique.

En effet, faisant sienne, pour ainsi dire, l'antique idée du déroulement historique cyclique, Michels ne se berce guère d'illusion :

Les courants démocratiques qu'on constate dans l'histoire ressemblent à des ondes qui se suivent. Ils se brisent tous contre le même écueil. Et à tout instant il s'en produit de nouveaux. C'est un spectacle à la fois réconfortant et attristant [...]. Et ce jeu cruel ne prendra probablement jamais fin {104}.

POÉSIE ET ANARCHIE.
LE SURRÉALISME

L'acte d'écrire reste l'une des dernières survivances de la liberté pure dans la Grande Termitière. Même le prisonnier, dans sa cellule, est libre d'écrire un poème, disait Aragon.

La création poétique et littéraire implique chez son auteur le pouvoir d'exister sur le mode de *l'imaginaire*, véritable élément naturel de la *liberté*. Aussi réactionnaire soit-il, l'écrivain restera toujours un chantre de quelque liberté.

Prenons l'exemple de Flaubert. Jean-Paul Sartre, fasciné toute sa vie par le farouche non-engagement de l'auteur de *Madame Bovary*, a sûrement tout dit sur le Flaubert antidémocrate, anticommunard, petit-bourgeois nanti, rentier, etc. Néanmoins, celui qui a écrit : « Je vaux bien dix électeurs de Croisset », qui considérait le suffrage universel comme « la honte de l'esprit humain », qui vomissait de dégoût son époque, savait aussi parler de la seule liberté qui comptait pour lui : celle de l'art d'écrire, dont il avait fait sa religion et son salut : « Le vrai poète est pour moi un prêtre. »

Il lui arrivait même parfois de s'exprimer, sinon en libertaire authentique, du moins en négateur virulent de l'autorité. Dans une de ses lettres de 1879 à Maupassant, on trouve cette épigramme mordante :

Les honneurs déshonorent.
Le titre dégrade.
La fonction abrutit. Écrivez ça sur les murs.

Dans une lettre de 1853 à Louise Colet, donnant libre cours à son mépris de la chose publique, il avait déjà fait preuve d'un scepticisme anarchisant :

J'ai eu aujourd'hui un grand enseignement donné par ma cuisinière ; cette fille qui a vingt-cinq ans et est française ne savait pas que Louis-Philippe n'était plus roi de France, qu'il y avait eu une république, etc., tout cela ne l'intéresse pas (textuel), et je me regarde comme un homme intelligent ! Mais je ne suis qu'un triple imbécile, c'est comme cette femme qu'il faut être.

Dans *L'Éducation sentimentale*, il résume ainsi ses conceptions politiques à travers les propos de l'avocat Deslauriers :

... je vois trois partis..., non ! trois groupes, et dont aucun ne m'intéresse : ceux qui ont, ceux qui n'ont plus, et ceux qui tâchent d'avoir. Mais tous s'accordent dans l'idôlatrie imbécile de l'Autorité. [...] En quoi la souveraineté du peuple serait-elle plus sacrée que le droit divin ? L'un et l'autre sont deux fictions ! [...] On dira que je renverse la société ! Eh bien, après ? Où serait le mal {105} ?

Un autre grand écrivain nous rapprocherait plus encore de l'esprit libertaire, teinté de quelque aristocratisme.

Fervent individualiste, marqué à gauche en dépit d'un itinéraire idéologique fluctuant, André Gide notait, en 1946, dans son *Journal* :

Le monde ne sera sauvé, s'il peut l'être, que par des insoumis. Sans eux, c'en serait fait de notre civilisation, de notre culture, de ce que nous aimions et qui donnait à notre présence sur terre une justification secrète. Ils sont, ces insoumis, le « sel de la terre » et les responsables de Dieu.

Il serait trop facile de multiplier les exemples. On trouvera toujours une pointe d'esprit libertaire chez les hommes de plume, tellement grand est, chez eux, le besoin de s'exprimer avec liberté, même quand ils s'affirment partisans de l'ordre. La pensée est, par essence, *négatrice*, ce qui faisait dire à Bossuet que l'hérétique, c'est celui qui a une opinion.

Quoi qu'il en soit, on ne peut s'empêcher d'évoquer ici les affinités qui ont existé entre la grande aventure surréaliste et le mouvement libertaire, bien que leur commun esprit de révolte n'ait jamais pu aboutir à un rapprochement durable.

Une des caractéristiques les plus importantes du surréalisme, c'est d'avoir aperçu et mis en avant l'existence d'un lien profond unissant poésie et révolution {106}. La poésie et l'art sont révolutionnaires dans leur principe même. C'est pour bien le souligner que les surréalistes ont voulu donner pour titre à leur revue, en 1930-1933 :

Le Surréalisme au service de la Révolution. Dans leur esprit, la révolution ne peut qu'ouvrir des perspectives illimitées à une esthétique entièrement renouvelée et librement créatrice. Selon le vœu de leur maître Lautréamont, « la poésie doit être faite par tous, non par un ».

Cependant, dans l'entre-deux-guerres, dadaïstes et surréalistes, en dépit d'une attitude et de procédés parfois de pur style anarchiste, n'ont cessé, comme Sartre le fera plus tard, de chercher à se définir par rapport au communisme. Relations difficiles, comme on sait, pleines de malentendus en même temps que d'attirance, de la part de l'équipe surréaliste en mal d'engagement politique. Marx, le révolutionnaire, voulait « transformer le monde ». Rimbaud, le poète, désirait « changer la vie ». Pour Breton, ces deux projets n'en forment qu'un. D'où une adhésion complète au marxisme, tel du moins qu'il pouvait le concevoir :

> *Nous avons proclamé depuis longtemps notre adhésion au matérialisme dialectique dont nous faisons nôtres toutes les thèses : primat de la matière sur la pensée, adoption de la dialectique hégélienne comme science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine, conception matérialiste de l'histoire (« tous les rapports sociaux et politiques, tous les systèmes religieux et juridiques, toutes les conceptions théoriques qui apparaissent dans l'histoire, ne s'expliquent que par les conditions d'existence matérielle de l'époque en question »), nécessité de la Révolution sociale comme terme à l'antagonisme qui se déclare, à une certaine étape de leur développement, entre les forces productives matérielles de la société et les rapports de production existants (lutte des classes) {107}.*

Peine perdue. Malgré ce beau zèle de catéchumène, qui a dû lui en coûter, on s'en doute bien, André Breton ne parviendra jamais à faire tomber toutes les préventions du parti communiste à son égard.

Breton et ses amis estimaient que la seule force révolutionnaire organisée et politiquement efficace, dans la France des années trente, était le communisme. Franchissant alors le pas décisif, Breton, Aragon, Éluard et Péret adhérèrent au PC. Leur adhésion s'explique par la ferme résolution d'aller jusqu'au bout d'un engagement qui se voulait absolu, poétique et politique tout à la fois.

On comprend qu'un pareil choix n'allait pas sans le sacrifice d'une partie de leur liberté intellectuelle sur l'autel de la révolution prolétarienne. Breton s'en expliquera plus tard. C'est que, à l'époque de leur adhésion au Parti, le marxisme représentait objectivement la plus grande chance de libération des peuples opprimés et des exploités. Bien plus tard il sera reproché aux surréalistes d'avoir manifestement failli à leur vocation de poètes, en adoptant d'emblée une doctrine toute faite. Mais, comme Breton le rappellera,

> *[…] en matière de transformation sociale du monde, les considérations d'urgence primaient toutes les autres. L'outil voulu pour cette transformation existait et avait fait ses preuves : il s'appelait le marxisme-léninisme. Nous n'avions encore aucune raison de supposer que sa pointe fût empoisonnée {108}.*

Toutefois, en dépit de son attachement raisonné au marxisme, indispensable instrument de la révolution à venir, Breton a toujours conservé, sur le plan affectif, une invincible attirance pour l'anarchisme. C'est ce qui ressort d'un passage *d'Arcane 17*, dans lequel est évoquée l'émotion qu'il a ressentie, à l'âge de dix-sept ans, en apercevant lors d'une manifestation populaire au Pré-Saint-Gervais, parmi « la mer flamboyante » des drapeaux rouges déployés, « un envol de drapeaux noirs ». C'était encore

l’époque où « toutes sortes de déchirements au sein du prolétariat ne s’étaient pas encore produits » {109}.

Le marxisme a eu beau occuper une place privilégiée dans son esprit, l’inspiration proprement libertaire ne s’est jamais effacée. Après la Seconde Guerre mondiale, Breton, que son *Ode à Charles Fourier*, écrite en Amérique en 1945 et publiée deux ans plus tard, avait rapproché de la pensée libertaire, s’interrogea :

> *Pourquoi une fusion organique n’a-t-elle pu s’opérer à ce moment [à l’avènement du surréalisme] entre éléments anarchistes proprement dits et éléments surréalistes ? J’en suis encore, vingt-cinq ans après, à me le demander. Il n’est pas douteux que l’idée de l’efficacité, qui aura été le miroir aux alouettes de toute cette époque, en a décidé autrement {110}.*

Toujours selon Breton, non sans quelque exagération, « c’est dans le miroir noir de l’anarchisme », que le surréalisme s’est reconnu « pour la première fois » {111}. Aussi, un rapprochement de deux mouvements put s’opérer dans les années cinquante, concrétisé par la collaboration des surréalistes au *Libertaire*, l’organe de la Fédération anarchiste, dont le numéro du 12 octobre 1951 publiait cette déclaration préalable, sous la signature de Breton, Péret, etc.

> *Surréalistes, nous n’avons cessé de vouer à la trinité : État – travail – religion, une exécration qui nous a souvent amenés à nous rencontrer avec les camarades de la Fédération anarchiste. Ce rapprochement nous conduit aujourd’hui à nous exprimer dans Le Libertaire {112}.*

L’idylle sera brève. La rupture interviendra dès 1953, à propos de *L’Homme révolté* d’Albert Camus, paru deux ans plus tôt, ouvrage qui, décidément, devait provoquer beaucoup de remous dans les rangs de la gauche.

En définitive, la fusion anarcho-surréaliste était une vue de l’esprit. Procédant en commun du même sentiment de révolte, les libertaires et les amis d’André Breton n’ont pourtant jamais su s’entendre sur les fins à poursuivre pour faire avancer la révolution.

Mouvement essentiellement poétique et artistique, le surréalisme était trop profondément original pour s'introduire en tant que tel, avec armes et bagages, dans l'anarchisme – et *a fortiori* dans le communisme marxiste – (l'histoire l'a suffisamment démontré), sans se dissoudre et disparaître. Réciproquement, aucun mouvement politique n'aurait pu assimiler « en bloc » le groupe surréaliste. Et si Aragon et Éluard ont adhéré au PC, c'est en leur nom propre et non en tant que surréalistes.

DÉFINITIONS

L'emploi du terme « anarchie » commence donc à se préciser, à partir de 1840, avec Proudhon qui, le premier, se proclame « anarchiste », élevant ainsi l'anarchisme au niveau d'une conception particulière originale de la vie politique. Jusqu'alors, le terme « anarchie » n'avait possédé qu'un sens péjoratif et une acception négative, comme synonyme de chaos, de désordre ou d'absence de gouvernement, ainsi qu'en témoigne l'article « Anarchie » du grand *Vocabulaire de la Philosophie* d'André Lalande {113}, lequel avait primitivement défini l'anarchie : [A.] *Désordre, absence d'autorité ou d'organisation*.

Cette définition a dû être modifiée, pour tenir compte d'une remarque critique d'un correspondant, M. Marsal, qui avait remarqué, à juste titre, que cette définition pourrait laisser croire que l'exercice de l'autorité est « la condition nécessaire et suffisante de l'ordre », alors que le désordre peut avoir d'autres causes que l'absence d'autorité. Surtout que « l'ordre peut en certains cas s'établir spontanément ».

Et le correspondant ajoute « qu'une des thèses de la doctrine anarchiste est même que l'anarchie, telle qu'elle est définie au sens [A], n'existe pas, et que le désordre, quand il se produit, n'est jamais l'effet d'un manque d'autorité, il est même le plus souvent l'effet de celle-ci, dont les prétentions créent ou accroissent le désordre, notamment quand elle est coercitive ». Le correspondant rejoint donc Élisée Reclus qui pensait que l'anarchie est ni plus ni moins que « la plus haute expression de l'ordre ».

C'est dans *Qu'est-ce que la propriété* ? Que Proudhon, pour illustrer sa conception de l'anarchisme, non plus au

sens vulgaire, mais comme doctrine politique, a supposé le dialogue suivant :

Quelle forme de gouvernement allons-nous préférer ?

— Eh ! Pouvez-vous le demander, répond sans doute quelqu'un de mes plus jeunes lecteurs, vous êtes républicain.

— Républicain, oui ! Mais ce mot ne précise rien. Respublica, c'est la chose publique, or quiconque veut la chose publique, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, peut se dire républicain, les rois aussi sont républicains.

— Eh bien ! Vous êtes démocrate ?

— Non !…

— Qu'êtes-vous donc ?

— Je suis anarchiste !

— Je vous entends : vous faites de la satire ; ceci est à l'adresse du gouvernement.

— En aucune façon : vous venez d'entendre ma profession de foi sérieuse et mûrement réfléchie. Quoique très ami de l'ordre, je suis, dans toute la force du terme, anarchiste.

Non seulement, selon Proudhon, l'anarchie n'est plus synonyme de désordre, mais elle devient, à ses yeux, l'idéal politique du monde moderne : « La société cherche l'ordre dans l'anarchie. Anarchie, absence de maître, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous nous approchons tous les jours {114}. » Une telle perspective peut paraître aujourd'hui d'un optimisme excessif.

De nos jours, bien qu'il ne soit pas possible de s'en tenir à une définition rigide et définitive de l'anarchisme comme doctrine politique, on partira de celle que nous donne Sébastien Faure dans *l'Encyclopédie anarchiste* {115}.

Il n'y a, il ne peut y avoir ni Credo, ni Catéchisme libertaires. Ce qui existe et ce qui constitue ce qu'on peut appeler la doctrine anarchiste, c'est un ensemble de principes généraux, de conceptions fondamentales et d'applications pratiques sur lesquels l'accord s'est établi entre individus qui pensent en ennemis de l'autorité et luttent, isolément ou collectivement, contre toutes les disciplines et contraintes politiques, économiques, intellectuelles et morales qui découlent de celle-ci.

Il peut donc y avoir et, en fait, il y a plusieurs variétés d'anarchistes, mais tous ont un trait commun qui les sépare de toutes les autres variétés humaines. Ce point commun, c'est la négation du principe d'autorité dans l'organisation sociale et la haine de toutes les contraintes qui procèdent des institutions fondées sur ce principe.

Ainsi, quiconque nie l'Autorité et la combat est anarchiste [...].

Deuxième partie

NAISSANCE ET DÉVELOPPEMENT DE L'ANARCHISME

IV

APERÇU HISTORIQUE

PROUDHON, « PÈRE DE L'ANARCHISME »

Les théoriciens libertaires de toutes tendances, qu'il s'agisse d'anarcho-syndicalistes comme P. Besnard, de socio-anarchistes comme Jean Grave, ou d'anarchistes individualistes comme Victor Serge, sont d'accord pour faire de Proudhon le véritable fondateur de la doctrine anarchiste.

Malgré la très grande mobilité de la pensée et la non moins grande complexité de la personnalité de l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété* ?, sans doute plus soucieux d'économie, voire de morale, que de politique pure, malgré aussi le refus proudhonien de la violence (encore que l'anarchisme et la non-violence n'aient absolument rien d'incompatible), on peut facilement ratifier cette filiation historique.

Ceci en dépit du point de vue de Plékhanov qui voyait en Max Stirner un précurseur de l'anarchisme d'une importance au moins égale à celle de Proudhon {116}. En réalité – et bien que Marx-Engels aient pris la peine de le réfuter méticuleusement dans *L'Idéologie allemande* – l'auteur de *L'Unique et sa propriété* reste le type de penseur isolé, sans influence réelle sur le mouvement ouvrier. D'ailleurs, l'évolution de la Ire Internationale laisse apparaître clairement l'importance des conceptions proudhoniennes au sein même de cette organisation prolétarienne.

LA Ire INTERNATIONALE

Dans sa monumentale *Histoire du mouvement anarchiste en France*, Jean Maitron détermine les moments suivants au fil des congrès de la Ire Internationale {117} : il distingue en premier lieu une période mutuelliste, fortement influencée par les idées proudhoniennes, qui fut celle du premier (Genève, 3-8 septembre 1866) et du deuxième congrès (Lausanne, 2-7 septembre 1867).

Le troisième congrès (Bruxelles, 6-13 septembre 1868) marque la transition du mutuellisme au collectivisme et au syndicalisme. Le quatrième congrès (Bâle, 6-12 septembre 1869) verra s'affirmer une majorité « collectiviste antiautoritaire » contre deux minorités, proudhonienne et « marxiste », avant la scission qui surviendra au cinquième congrès (La Haye, 2-7 septembre 1872).

ÉVOLUTION DE L'INTERNATIONALE

C'est l'opposition entre les anarchistes, entraînés par Bakounine, et les « marxistes », qui devait faire éclater l'Association internationale des travailleurs (AIT). En 1868, Michel Bakounine avait fondé l'Alliance internationale de la Démocratie socialiste. Le programme de cette association, qui semble avoir recruté à Genève seulement, tournait autour des grands thèmes de l'anarchie : abolition de l'État, suppression du droit d'héritage, égalité, athéisme, etc. En 1869, le Conseil général de l'AIT accepte, non sans réticences, l'adhésion de l'Alliance.

Les tendances bakouninistes vont alors progresser en Italie, en Espagne et surtout parmi les ouvriers horlogers du Jura suisse. Si Marx et Bakounine sont d'accord sur un certain nombre d'objectifs, notamment sur la question de la collectivisation ou sur le problème des luttes syndicales, Bakounine ne peut accepter les méthodes d'organisation et la discipline révolutionnaire que Marx cherche à imposer au mouvement ouvrier.

Marx, quant à lui, reproche au Russe son manque de rigueur théorique, son irréalisme et sa précipitation désordonnée. Il le fait parfois avec une ironie féroce, comme le montre ce qu'il écrit à propos de l'attitude de Bakounine, lors de la tentative insurrectionnelle du 28 septembre 1870, à Lyon, au cours de laquelle l'hôtel de ville fut occupé :

> *Le 28 septembre, jour de son arrivée [celle de Bakounine à Lyon], le peuple s'était emparé de l'hôtel de ville. Bakounine s'y installa : alors arriva le moment critique, le moment attendu depuis bien des années, où Bakounine put accomplir l'acte le plus révolutionnaire que le monde ait jamais vu : il décréta l'Abolition de l'État. Mais l'État, sous la forme et l'espèce de deux compagnies de gardes nationaux bourgeois, entra par une porte qu'on avait oublié de garder, balaya la salle, et fit reprendre à la hâte le chemin de Genève à Bakounine {118}.*

La section française de l'Internationale, déjà persécutée pendant le second Empire, succomba bientôt, sous les coups de la répression versaillaise, après la Commune. D'autres pays européens : Allemagne (condamnation de Liebknecht et de Bebel en 1872), Autriche, Espagne, Danemark, adopteront également une politique répressive qui affaiblira considérablement l'AIT, désormais en proie à la division.

Autoritaires et antiautoritaires vont s'affronter sur deux points. D'abord à propos de l'organisation. Les bakouninistes exigent l'autonomie des sections et des fédérations à l'égard du Conseil général de l'AIT. Le désaccord porte ensuite sur un problème de doctrine, concernant les rapports du mouvement ouvrier avec la politique des États. Thèse des libertaires : abolition révolutionnaire de l'État et, en attendant, abstention politique. On retrouve ici une des positions proudhoniennes. La scission était imminente.

À la conférence de Londres (17-22 septembre 1871), destinée à préparer le cinquième congrès, Marx avait réussi à imposer ses thèses dans la *Résolution IX* sur l'action politique de la classe ouvrière :

> *Considérant,*
>
> *— Que contre le pouvoir collectif des classes possédantes le prolétariat ne peut agir comme classe qu'en se constituant lui-même en parti politique distinct, opposé à tous les anciens partis formés par les classes possédantes ;*
>
> *— Que cette constitution du prolétariat en parti politique est indispensable pour assurer le triomphe de la révolution sociale et son but suprême : l'abolition des classes ;*
>
> *— Que la coalition des forces ouvrières, déjà obtenue par les luttes économiques, doit aussi servir de levier aux mains de cette classe, dans sa lutte contre le pouvoir politique de ses exploiteurs ;*
>
> *La Conférence rappelle aux membres de l'Internationale : que dans l'état militant de la classe ouvrière, son mouvement économique et son action politique sont indissolublement unis {119}.*

Aussitôt s’engage une polémique entre le Conseil général et les sections jurassiennes, lesquelles, à leur Congrès régional de Sonvillier (12 novembre 1871), rejettent les décisions de Londres. Au 5e Congrès de l’AIT (La Haye, 1872), les Jurassiens réclament « l’abolition du Conseil général et la suppression de toute autorité dans l’Internationale {120} ». La majorité ne suit pas. Bakounine et James Guillaume sont exclus.

Enfin, sur la proposition des « marxistes », le Conseil général transfère son siège de Londres à New York et l’AIT moribonde sera dissoute le 15 juillet 1876 (conférence de Philadelphie). L’échec de la Commune et les dissensions du congrès de La Haye lui auront donné le coup de grâce.

À la suite de l’exclusion de Bakounine et de James Guillaume, les fédérations hostiles au Conseil général allaient se regrouper autour de la Fédération jurassienne, au sein de laquelle naîtra et grandira l’idéologie libertaire ou plutôt le « collectivisme révolutionnaire », comme on disait à l’époque {121}.

LE CONGRÈS DE SAINT-IMIER

Le 15 septembre 1872, 15 délégués, représentant 5 fédérations dissidentes (6 délégués italiens, 4 espagnols, 2 français, 2 jurassiens et 1 américain), tiennent un congrès extraordinaire à Saint-Imier, dans le canton de Berne. Au cours de ce congrès, les objectifs et les méthodes de l'anarchie se précisent. Entre autres résolutions, il y est déclaré :

> *1 – Que la destruction de tout pouvoir politique est le premier devoir du prolétariat. 2 – Que toute organisation d'un pouvoir politique soi-disant provisoire et révolutionnaire, pour amener cette destruction, ne peut être qu'une tromperie de plus et serait aussi dangereuse pour le prolétariat que tous les gouvernements existant aujourd'hui {122}...*

Quant à la grève, les congressistes y voient sans doute « un moyen précieux de lutte », mais sans se faire « aucune illusion sur ses résultats économiques {123}... ».

Le Congrès de Saint-Imier fut le véritable acte de naissance de l'anarchisme. C'est même au contact des horlogers du Jura que Kropotkine aurait été gagné à la cause libertaire. Dans ses *Mémoires*, il évoque ainsi ses relations avec les gens de la Fédération jurassienne, qui l'avaient reçu lors d'un séjour en Suisse :

> *Je fis alors une première fois connaissance avec la fameuse Fédération jurassienne qui joua durant les quelques années qui suivirent un rôle si important dans le développement du socialisme, en y introduisant la tendance anti-gouvernementale ou anarchiste [...]. Je suis fermement convaincu que si la Fédération jurassienne a joué un rôle sérieux dans le développement du socialisme, ce n'est pas seulement à cause de l'importance des idées anti-gouvernementales et fédéralistes dont elle était le champion, mais c'est aussi à cause de l'expression que le bon sens des horlogers du Jura avait donné à ces idées [...], et quand je quittai ces montagnes, après un séjour de quelques jours au milieu des horlogers, mes opinions sur le socialisme étaient fixées. J'étais anarchiste {124}.*

LA FÉDÉRATION JURASSIENNE

Dans son livre consacré aux *Horlogers de l'anarchisme* {125}, Mario Vuilleumier s'est interrogé sur les raisons profondes qui ont pu motiver l'éclosion d'un mouvement libertaire, en tout point exemplaire, vers 1870, en Suisse, parmi les artisans horlogers du Jura.

Après avoir minutieusement passé au crible les différentes explications de ce phénomène surprenant qui ont été avancées ici et là, il a établi, de façon définitive, qu'on ne peut se contenter, bien entendu, du simple facteur psycho-sociologique et des poncifs en vogue (l'esprit d'indépendance et volontiers frondeur des montagnards jurassiens, etc.), ni de la seule influence personnelle d'un meneur (Bakounine, en l'occurrence), pour rendre compte de l'apparition et du développement de l'anarchisme en ce lieu.

D'ailleurs, le Russe aurait été le premier à rejeter ce second genre d'explication, lui qui a écrit que « tout ce que les individus peuvent faire, c'est d'élaborer, d'éclaircir et de propager les idées correspondant à l'instinct populaire », et qu'ils ne peuvent espérer rien de plus que contribuer « à l'organisation révolutionnaire de la puissance des masses », tout le reste ne devant et ne pouvant se faire « que par le peuple lui-même » {126}. De toute façon, un facteur déterminant unique ne peut suffire à fournir une explication satisfaisante du problème soulevé.

Au terme d'une enquête historique et sociologique extrêmement serrée, Vuilleumier a pu mettre en relief deux éléments essentiels pour une compréhension des origines et de la nature de l'anarchisme jurassien. Le premier, c'est que la production horlogère étant entièrement destinée à

l’exportation, les ouvriers horlogers se trouvaient sous la dépendance étroite d’un marché international fluctuant.

Cette situation particulière se traduisait chez eux par une « conscience totalement économique {127} ». Chaque crise leur faisait durement ressentir « l’inutilité de l’action politique » pour résoudre leurs problèmes. Si bien que « de l’État, ils n’attendaient rien, des humeurs de l’économie par contre tout {128} ». Vuilleumier cite un Jurassien qui résume la situation avec la plus grande lucidité :

> *Les hommes politiques n’ont pas reçu de leurs électeurs le mandat de remédier aux crises industrielles ; et le voudraient-ils qu’ils ne le pourraient pas, parce que les crises industrielles ont leurs causes dans un ordre de faits qu’aucune loi rendue par un corps politique ne pourrait modifier {129}.*

En second lieu, les travailleurs de l’horlogerie, du fait de leur autonomie personnelle, dans l’exercice d’un travail beaucoup plus proche de l’activité artistique que de la production industrielle mécanisée, n’acceptaient d’entrer dans une organisation plus vaste « qu’à la condition expresse qu’elle garantisse leur autonomie, autrement dit qu’elle soit basée sur le *principe fédératif* {130} ».

Par conséquent, on constatera un parallélisme frappant entre, d’un côté, la double caractéristique fondamentale du mouvement libertaire prolétarien : autonomie et libre fédération des groupes, accompagnées d’un abstentionnisme politique et d’une action directe au niveau économique et, de l’autre côté, les deux principes essentiels des conceptions et de la pratique ouvrières des horlogers jurassiens, à savoir : l’autonomie dans les conditions et la pratique du travail de la montre, et le maintien du primat de l’économique sur le politique (cette dernière condition rejoignant tout à fait l’économisme antipolitique de Proudhon).

Mario Vuilleumier en conclut que cette concordance nous autorise à affirmer l’existence d’une « homologie structurale » entre le projet libertaire et la pratique du

métier spécifique de l’horlogerie {131}. « Et c’est précisément cette homologie qui a rendu possible la rencontre entre ce projet et cette pratique, rencontre qui a donné naissance au mouvement anarchiste jurassien » {132}.

L'INTERNATIONALE ANTIAUTORITAIRE

Après Saint-Imier, la situation se présente donc ainsi. D'un côté un organe directeur, officiel mais sans autorité véritable : le Conseil général de New York ; de l'autre, les antiautoritaires, groupés autour des Jurassiens et « constitués au centre d'une contre-internationale {133} ».

La rupture accomplie {134}, les antiautoritaires organiseront un sixième congrès de l'AIT à Genève. Les statuts sont modifiés, donnant l'autonomie aux fédérations et aux sections. L'abolition du Conseil général est prononcée. C'est alors que Bakounine, fatigué et déclinant (il lui reste deux ans à vivre) se retire. La foi révolutionnaire ne l'habite plus. On lit, dans sa lettre d'adieu :

> *J'ai la conviction que le temps des grands discours, imprimés ou parlés, est passé. Dans les neuf dernières années, on a développé au sein de l'Internationale plus d'idées qu'il n'en faudrait pour sauver le monde, si les idées seules pouvaient le sauver, et je défie qui que ce soit d'en inventer une nouvelle. Le temps n'est plus aux idées, il est aux faits et aux actes. Ce qui importe avant tout aujourd'hui, c'est l'organisation des forces du prolétariat {135}.*

Son biographe, Max Nettlau {136}, cite une autre lettre de Bakounine qui en dit long sur son état d'esprit à la fin de sa carrière de révolutionnaire {137} :

> *Le 15 février 1875, Lugano. J'ai constaté et je constate chaque jour de nouveau, que la pensée, l'espérance et la passion révolutionnaires ne se trouvent absolument pas dans les masses. Quant à moi, mon cher, je suis devenu trop vieux, trop malade, trop lassé, et faut-il te le dire, à beaucoup de points de vue trop désabusé, pour me sentir l'envie et la force de participer à [la lutte révolutionnaire]... Reste un autre espoir : la guerre universelle. Ces immenses États militaires devront bien s'entredétruire et s'entredévorer tôt ou tard. Mais quelle perspective !*

Cependant, après avoir encore organisé un septième et un huitième congrès, à Bruxelles et à Berne, et après un

ultime congrès tenu à Verviers, en Belgique (6-8 septembre 1877), l'Internationale antiautoritaire se disloque à son tour. La Fédération jurassienne, dernier carré des antiautoritaires de ce qui fut l'AIT, tiendra encore son propre congrès à La Chaux-de-Fonds (9-10 octobre 1880), épilogue à toute une époque.

Un mois avant ce congrès jurassien, à la réunion préparatoire de Vevey (12 septembre 1880), à laquelle participèrent Elisée Reclus et Pierre Kropotkine, un programme libertaire se dessine : destruction des institutions par la violence. Propagande révolutionnaire par le fait. Passage dans l'illégalité. Utilisation des ressources offertes par la technique et la chimie. Autonomie des groupes et des individus {138}. À La Chaux-de-Fonds, Reclus, Kropotkine et Cafiero réclameront l'abandon du « collectivisme » au profit d'un « communisme anarchiste » authentique {139}.

On peut donc dire que, vers 1880, l'anarchie dispose d'une doctrine particulière et d'une stratégie déterminée. C'est alors qu'une situation nouvelle va naître. En effet, une ère de transformation commence pour le mouvement ouvrier en général et pour l'anarchisme en particulier.

Après l'époque de l'AIT et de Bakounine, surviendra une période au cours de laquelle on ne pourra plus parler d'unité prolétarienne, ne serait-ce que du simple fait de l'accroissement de l'effectif des travailleurs de l'industrie et à cause de la prolétarisation accélérée de nouvelles couches de la population.

Aussi, entre 1880 et 1914, les anarchistes auront-ils à traverser une phase critique de leur histoire et se trouveront-ils, pour longtemps, séparés de la masse ouvrière. Au cours de ce moment difficile, il semble que l'emploi de certaines méthodes d'action directe – attentats à la bombe ou propagande par le fait – fut à la fois une

cause et un effet de leur isolement et de l'évolution générale des travailleurs vers des positions réformistes.

Isolés, livrés à eux-mêmes, jugés sévèrement par l'opinion, les libertaires s'enfermèrent momentanément dans un activisme minoritaire de désespoir et dans un sectarisme irréaliste sans lendemain, dont il leur fallut bien sortir un jour, lorsque la nécessité de reprendre place au sein du mouvement prolétarien deviendrait trop évidente {140}.

Les anarchistes s'efforceront alors de s'implanter dans les syndicats, pour y combattre l'idéologie social-démocrate et les tentatives de collaboration de classe. On peut dire que si l'anarchisme retrouva la santé en s'intégrant à l'action syndicale, ce changement d'orientation permit du même coup aux syndicats, très souvent paralysés par le réformisme {141}, de puiser des forces nouvelles dans l'anarcho-syndicalisme {142}.

L'ANARCHISME DANS LE MOUVEMENT RÉVOLUTIONNAIRE INTERNATIONAL DE L'ENTRE-DEUX-GUERRES

Le livre de Daniel Guérin, qui dresse un inventaire de l'action des anarchistes dans la pratique révolutionnaire au cours de cette période, permet de se faire une idée du rôle des militants anarchistes, que ce soit au moment de la Révolution bolchevique, des luttes ouvrières en Italie après la Première Guerre mondiale ou pendant la guerre d'Espagne {143}.

Parmi les principaux anarchistes qui se signalèrent durant la Révolution russe, on peut citer les noms d'Archinov, de Voline et son cartel anarchiste de Kharkov et de Kourst, de Yartchouk qui anima le soviet de Cronstadt en 1917.

Mais l'homme le plus étonnant reste sans conteste l'Ukrainien Makhno qui organisa en Ukraine un anarchisme de type rural, avec exploitation des terres en commun, élections aux fonctions de gestion, etc., refusa de se laisser intégrer à l'Armée rouge et traita avec les dirigeants soviétiques de puissance à puissance jusqu'à sa défaite en 1921 {144}. Nous aurons l'occasion de revenir sur le « cosaque de l'anarchie ».

En 1920, à la suite d'une série de grèves, avec occupations d'usines, les métallurgistes de l'Italie du nord décidèrent de pratiquer l'autogestion dans les entreprises occupées. Pendant plusieurs semaines, jusqu'à l'évacuation, des comités ouvriers organisèrent la production. Sur la base de cette expérience, un front commun se constitua autour du journal turinois *Ordine Nuovo*, qui devint l'organe des conseils ouvriers.

A. Gramsci et C. Pétri, pour les socialistes de gauche, P. Ferrero et M. Garino, pour les anarcho-syndicalistes, signèrent un manifeste dans lequel il était affirmé que les conseils d'usine représentaient le modèle de la « future gestion communiste de l'usine et de la société {145} ».

Effectivement, durant le *biennio rosso* (les deux années rouges, 1919-1920), l'Italie connut une effervescence révolutionnaire d'une extraordinaire intensité. Pourtant, l'absence de coordination, voire la mésentente, entre le Parti socialiste italien et les syndicats ouvriers, ne leur permirent pas d'aboutir.

Antonio Gramsci, persuadé que la révolution prolétarienne ne pouvait que « surgir du plus profond des masses », ne ménageait pas ses critiques contre la division des forces socialistes et syndicales, en reprochant au PSI de rester dans l'expectative en pleine période révolutionnaire. Dans un article de *L'Avanti* {146}, il soulignait l'apparition d'une spontanéité révolutionnaire, d'allure libertaire, chez les travailleurs en lutte qui débordaient visiblement les directives de leurs chefs, et s'apprêtaient à ne suivre que leur propre élan :

> *Lorsque les ouvriers luttaient pour améliorer leur situation économique en participant à la grève, leur tâche se limitait à faire confiance à des chefs lointains, elle se limitait à développer leur qualité de solidarité et de résistance fondées précisément sur cette confiance générale. Mais si les ouvriers, au cours de la lutte, occupent les usines et veulent continuer la production, la position morale des masses revêt aussitôt un aspect et une valeur différents ; les chefs syndicaux ne peuvent plus diriger, les chefs syndicaux disparaissent dans l'immensité du mouvement, les masses doivent résoudre par elles-mêmes, par leurs propres moyens, avec leurs propres troupes, les problèmes de l'usine {147}.*

Toutefois, après les occupations d'usines, la question était de savoir si la lutte devait prendre une tournure franchement révolutionnaire, avec pour objectif le renversement du pouvoir politique. Les discussions et les réunions se multiplièrent alors dans une grande confusion, au sujet de ce point crucial. Comme le fait remarquer un

délégué : « Si la révolution doit avoir lieu, elle doit être italienne, autrement les deux villes les plus engagées, Turin et Milan, seront écrasées. La préparation manque {148}. »

Il y avait là un point essentiel, dont les anarchistes avaient pleinement conscience. Aussi, *l'Umanità Nova*, organe de l'Union anarchiste, a-t-elle incité les paysans à occuper les terres, les marins à s'emparer des navires, les cheminots à interrompre le trafic ferroviaire, les postiers à bloquer le courrier de la bourgeoisie et les soldats à retourner leurs armes.

Malgré cela, le mouvement des ouvriers d'usine restera coupé de la masse des paysans, des classes moyennes et des anciens combattants. Une organisation paysanne comme la *Federterra* demeurera hostile à l'extension du conflit aux campagnes, craignant une répression qui n'aurait pas manqué de frapper en tout premier lieu le prolétariat agricole {149}.

De plus, la situation internationale laissait déjà apparaître un certain reflux de la révolution dans l'Europe de ces années-là. En Allemagne, la semaine sanglante de Berlin (6-11 janvier 1919) avait vu l'écrasement du *Spartakusbund*, par le social-démocrate Gustav Noske, commissaire du peuple et gouverneur de la ville, et le massacre de Karl Liebknecht et de Rosa Luxembourg.

En août 1919, c'était la dictature populaire de Bela Kun qui prenait fin en Hongrie, tandis qu'en Russie, le bolchevisme allait faire un grand pas en arrière, avec la mise en application de la NEP qui s'annonçait. Quant aux Alliés, ils préparaient leur politique du « cordon sanitaire ».

Un document officiel provenant de la *Confederazione Generate del Lavoro* (CGL) montre bien l'état d'esprit qui commençait à s'imposer :

> *Un mouvement insurrectionnel en Italie aurait permis à la bourgeoisie de déchaîner une réaction violente et sanglante qui aurait diminué nos forces et entravé le développement ultérieur de l'action politique et syndicale socialiste. Cette conviction fut renforcée par les déclarations explicites des*

représentants de la section et de la Fédération provinciale de Turin selon lesquelles, même dans cette ville considérée comme la mieux armée pour une insurrection révolutionnaire, l'écrasement du prolétariat était certain en cas d'insurrection {150}.

Le spectre de la répression qui mit fin à la Commune de Paris et décima le mouvement ouvrier continuait à hanter l'esprit des travailleurs. Les mêmes arguments prévaudront, un demi-siècle plus tard, en France, lors des « événements » de 1968.

Finalement, au Conseil général de la CGL, réuni à Milan du 9 au 11 septembre 1920, la révolution fut « mise aux voix » (!), ce qui inspira à Bensi, un des syndicalistes présents, cette remarque désabusée sur la révolution, qui « ne se fait pas en convoquant d'abord une assemblée où on discute pour savoir si l'on doit la déclencher [...]. C'est là une spécialité mexicaine que l'on a voulu transférer dans notre pays {151} ». À la majorité des suffrages, la révolution fut d'ailleurs repoussée {152}.

Chacun connaît l'importance de l'anarchisme et le rôle qu'il a pu jouer au cours de la révolution et de la guerre d'Espagne. L'attitude du Komintern à l'égard des « compagnons » anarchistes, la rivalité des communistes et des anarchistes allant jusqu'à la lutte déclarée et sanglante, ainsi que nous le rappellent tous les historiens {153}, signifient clairement d'ailleurs que l'anarchisme représentait en Espagne une force sociale et politique incontrôlée, suffisamment puissante pour inquiéter Moscou {154}.

L'action des anarchistes espagnols fut plus « économique » et « sociale » que véritablement « politique ». L'anarchisme prit surtout la forme d'un collectivisme, souvent spontanément mis en œuvre par les masses agricoles et industrielles. La collectivisation fut surtout rurale. D'après Guérin {155}, en Aragon, les trois quarts des terres furent socialisées et autogérées. Mais ce mouvement se produisit aussi dans les grands centres. À

Barcelone, où la Confédération nationale du travail et la Fédération anarchiste ibérique contrôlaient la ville, l'autogestion des entreprises se poursuivit pendant plus de quatre mois, les ingénieurs et les techniciens ayant fait cause commune avec les ouvriers.

*

Ce survol historique permet de remarquer que l'autogestion et l'autonomie, souvent revendiquées aujourd'hui dans le monde du travail et dans la vie politique, représentent la concrétisation inattendue, en régime capitaliste, d'une vieille idée libertaire considérée longtemps comme une rêverie utopique.

ENSUITE

Le mouvement anarchiste international ne se prête guère, de nos jours, à une évaluation précise de ses effectifs et de ses actions. Il n'est pas impossible cependant de se faire quelque idée de la présence, à travers le monde, de milieux relevant de l'anarchie ou apparentés à elle. Nous suivrons ici le travail accompli par Luis Mercier Vega {156}.

En Italie, après les emprisonnements, les déportations et l'exil qui furent la règle durant la longue période du fascisme, l'anarchisme a pu renaître de ses cendres depuis 1945. La FAI (Federazione anarchista italiana) possède aujourd'hui son hebdomadaire qui paraît à Rome : *L'Umanità Nova*. C'est le titre même du journal qu'Errico Malatesta avait fondé en 1920.

Cependant, beaucoup de jeunes libertaires italiens préfèrent intervenir individuellement aux côtés des forces de gauche dans les actions et les conflits sociaux, sans chercher à s'intégrer à une organisation. Signalons, à Carrare, l'existence d'une imprimerie libertaire autogérée : la Cooperativa Tipolitografia. À noter la parution, aux USA, de publications anarchistes destinées à l'immigration italienne dans ce pays. Par exemple, *L'Adunata dei Refrattari,* organe bi-mensuel, distribué gratuitement.

La guerre d'Espagne et le second conflit mondial eurent pour effet de ranimer la flamme libertaire **en Angleterre**. *Spain and the World, War Commentary, Freedom*, ainsi que la revue mensuelle *Anarchy*, ont longtemps intéressé un public averti, composé en grande partie d'intellectuels.

Aux Pays-Bas, on a pu constater, après le communisme des conseils d'Anton Pannekock et Hermann Gorter, un hiatus entre les vieux libertaires et la nouvelle génération

des militants anarchistes. En 1966-1967, le mouvement « provo » s'est trouvé à l'avant-garde de la contestation de toutes les formes d'autorité.

En Suède, face à l'énorme machine d'un syndicalisme social-démocrate bureaucratisé, le SAC (Sveriges Arbetaren Central Organisationen), qui groupait en 1948 22 000 travailleurs, a joué un rôle critique et représenté l'esprit anarcho-syndicaliste. Il faut dire que les anarcho-syndicalistes suédois n'ont cessé d'apporter généreusement leur aide aux mouvements anarchistes des autres pays, notamment aux libertaires qui continuaient une lutte souterraine dans l'Espagne franquiste. C'est en Suède que les anarchistes estoniens en exil avaient installé leur base, à partir de laquelle ils entretinrent des relations avec des libertaires des pays baltes et de l'URSS.

Après la dernière guerre, on a vu réapparaître **en Allemagne**, non sans difficultés évidemment, quelque chose de l'esprit anarchiste, teinté de maoïsme, avec l'étudiant gauchiste Rudi Dutschke. Originaire de la RDA, fils de pasteur, Dutschke était l'animateur du Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS), l'union des étudiants socialistes allemands, organisation séparée du parti social-démocrate de Willy Brandt.

La base d'action du SDS était l'Université libre de Berlin, créée en 1948 par les Alliés. Cette université était indépendante de l'État et cogérée par les étudiants et l'administration de l'établissement. Dans les années qui ont précédé l'explosion de 1968, l'Université libre de Berlin était déjà un important foyer d'agitation politique (lutte contre la presse Springer et l'impérialisme américain, solidarité avec les pays du tiers monde et le Viêt-cong).

L'attentat dont fut victime Dutschke au début d'avril 1968 provoqua à Berlin, à Paris, en Allemagne fédérale et dans toute l'Europe, de violentes manifestations, prélude aux « événements » de mai-juin en France.

En Espagne, l'anarchisme qui, dans certaines régions de la Péninsule, avait d'ailleurs à lui seul, avant 1934, représenté tout le mouvement prolétarien, après avoir été partagé entre la clandestinité et l'exil sous le régime de Franco, fit une réapparition dans la période post-franquiste, non sans subir une nouvelle fois la répression du régime d'aujourd'hui, notamment pour propagande antimilitariste au moment de la guerre du Golfe. Il est certain que la modernisation et l'industrialisation que l'Espagne a connues depuis un demi-siècle ont transformé le pays et les mentalités.

Le souvenir de la plus atroce des guerres civiles, blessure à peine cicatrisée plus d'un demi-siècle après, inclinera davantage les travailleurs de ce pays exemplaire vers la recherche réfléchie du mieux-être, dont profitent déjà leurs camarades européens, que vers le radicalisme politique. Les espérances libertaires s'estompent devant la tentation du réformisme plus ou moins socialisant qui se généralise en Europe.

Qui oserait en faire grief à un pays qui a supporté, entre 1936 et 1939, le premier choc de l'impérialisme antidémocratique, avant-première de la Seconde Guerre mondiale, et qui gardera longtemps l'impression d'avoir été lâchement abandonné à son sort par la politique non interventionniste des gouvernements de Grande-Bretagne et de France {157} ? *

** La création et l'organisation des Brigades internationales ont dépendu, à l'origine, de l'initiative du Komintern et un volontaire comme André Malraux, qui organisa l'escadrille internationale España, agissait en son nom personnel. À Moscou, Maurice Thorez et Palmiro Togliatti, appuyés par Georges Dimitrov, le secrétaire général du Komintern auraient réussi à convaincre Staline de l'importance des Brigades. À Paris, le recrutement s'organisa aussitôt sous la direction d'un certain Josip Broz – mieux connu par la suite sous le nom de maréchal Tito. Les volontaires étaient accueillis à la Maison des syndicats, rue*

Mathurin-Moreau, rue Chabrol ou rue Lafayette. Les tenues étaient fournies par la CGT {158}.

En France, où l'esprit libertaire possède une longue et riche tradition, en contrepoids aux tendances séculaires de ce pays particulièrement enclin au centralisme bureaucratique, l'anarchisme est actuellement représenté par la Fédération anarchiste (FA), qui dispose d'une librairie, d'un journal : *Le Monde libertaire*, d'un service d'édition. De son côté, le groupe libertaire Louise-Michel a fait paraître pendant des années une revue trimestrielle d'expression anarchiste, que dirigeait Maurice Joyeux, récemment disparu.

Un certain nombre de militants partageant les conceptions de Maurice Fayolle, auteur des *Réflexions sur l'anarchisme*, partisan d'une organisation anarchiste révolutionnaire solidement charpentée, se sont regroupés dans l'Organisation révolutionnaire anarchiste (ORA) qui publie le mensuel *L'Insurgé*, devenu *Front libertaire* en 1970.

L'ORA se sépara de la FA, après le Congrès de Limoges (1970), pour mener la lutte aux côtés des mouvements d'extrême gauche non libertaires. Elle deviendra ensuite l'Organisation communiste libertaire (OCL) et cherchera à agir sur les lieux de travail, dans les entreprises, aussi bien qu'au niveau de la vie quotidienne {159}.

La Fédération anarchiste possède sa radio – Radio libertaire, qui émet uniquement sur Paris. Dans un livre plein d'humour, *Radio libertaire. La Voix sans Maître* (Éditions du Monde libertaire, 1991), Yves Peyraut retrace toutes les péripéties de cette radio anarchiste et des démêlés courtelinesques de la petite équipe de ses animateurs avec l'administration et la justice. Les anarchistes ont même réussi la mise sur pied de leur

théâtre, le Théâtre libertaire de Paris, boulevard du Temple.

À l'intérieur de ce qui fut le **bloc soviétique**, l'anarchisme, traqué de toute part, n'a pu laisser que de faibles traces, encore que l'on ait pu voir réapparaître des anarchistes au cours des manifestations de rue qui ont suivi la chute du régime. Parmi les anciennes « démocraties populaires », celle où l'esprit libertaire a été le plus tenace et le plus difficile à extirper, fut la Bulgarie (patrie du bogomilisme).

Avant la mainmise du communisme sur ce pays, les organisations libertaires y ont toujours trouvé une audience étendue. Les idées libertaires reçurent le même écho favorable dans les pays baltes, avant leur annexion par l'URSS, le 14 juin 1940.

Autour de 1930, l'afflux des travailleurs immigrés dans les pays d'**Amérique latine** y a considérablement favorisé des positions syndicales anarchisantes. Toutefois, comme le fait remarquer Mercier Vega {160}, le ralentissement du courant de l'immigration provoqua un affaiblissement de l'anarcho-syndicalisme, soit sous l'effet de la répression politique et de l'élimination des éléments subversifs, soit que la récession économique ne permît plus de faire appel à la main-d'œuvre étrangère d'Europe, soit même que la classe ouvrière ne parvînt jamais à étendre son influence sur un continent faiblement industrialisé.

De plus, des chefs d'État comme Peron ont trouvé un certain crédit auprès des masses, en pratiquant une politique sociale moins inféodée aux intérêts des grands propriétaires que par le passé.

Deux expériences d'inspiration libertaire, signalées par Mercier Vega, méritent d'être citées même si elles sont restées sans lendemain : l'organisation, en Uruguay, d'un service public gratuit de médecine sociale, et la mise en œuvre, à la Faculté des Beaux-Arts de Montevideo, des

conceptions anarchistes du critique d'art britannique Herbert Read.

Mais à l'exception de ces deux expériences, les seuls essais autogestionnaires qui furent tentés concernèrent des entreprises économiquement non viables. Ce fut le cas, en 1938 au Mexique, de la gestion ouvrière des chemins de fer et celle d'une entreprise frigorifique, en 1962, à *Montevideo* {161}.

À Cuba, où des groupes anarchistes qui avaient pris part à la lutte contre Batista refusaient bientôt le régime castriste de parti unique, et la réforme agraire favorisant surtout les fermes d'État, les libertaires n'ont pas tardé à se retrouver dans l'opposition. Dès lors, privés de leur presse et poursuivis par le nouveau régime, ils durent choisir entre la prison et l'exil.

Dénoncés par La Havane comme contre-révolutionnaires, les anarchistes cubains, proscrits ou clandestins, devinrent aussitôt suspects aux yeux de leurs camarades de l'étranger, et reçurent même des ouvertures déshonorantes de la part des services spéciaux des États-Unis à la recherche d'agents anticastristes {162}.

L'influence libertaire se fit sentir aux **États-Unis** à l'époque de la grande crise de 1929. Elle disparut peu à peu du mouvement syndical, avec le retour de la prospérité économique, pour réapparaître aujourd'hui dans les milieux universitaires et intellectuels. Mais outre-Atlantique, la contestation semble plus sociale que politique. Se voulant globale, elle a tendance à dévier vers la création de *contre-sociétés* autonomes : communautés « hippies », sectes para et néo-religieuses, voire confréries érotico-culturelles comme celles qui pullulent sur la côte ouest {163}.

On peut constater quelque influence de l'anarchisme au Japon, parmi les travailleurs, mais surtout au sein du mouvement étudiant. Quant aux pays arabes ou africains, ils ont surtout lutté contre le colonialisme, pour la conquête

de leur indépendance. Si bien que l'esprit libertaire, s'il existe, reste immergé dans le flot du nationalisme qui a inspiré les guerres de libération, ou bien il reste l'apanage de quelques individualités. Introduit par des immigrants européens, l'anarchisme inspire en Australie certains petits groupes dans les universités.

*

Plusieurs essais ont été tentés pour créer une Internationale anarchiste. Tenons-nous-en aux deux plus récentes expériences en ce sens. En 1958 fut créée une Commission internationale de liaison ouvrière (CILO) destinée à donner quelque unité aux mouvements libertaires dispersés dans le monde, afin de corriger l'effet des forces centrifuges. Cette commission éditait des bulletins d'information rédigés en plusieurs langues. Elle disparut en 1965 {164}.

Au Congrès de Carrare, en 1968, fut mise sur pied une Commission de relations de l'Internationale des Fédérations anarchistes (CRIFA). Mais les organismes les plus utiles sont sans doute ceux qui, comme le Centre international de recherches sur l'anarchisme (CIRA) de Lausanne, travaillent à rassembler des ouvrages, des documents et des informations sur le mouvement anarchiste, ou encore *l'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* d'Amsterdam.

V

L'ESPAGNE
ET LE COLLECTIVISME LIBERTAIRE

« Je ne connais pas un autre pays où l'Anarchisme ait des racines aussi profondes qu'en Espagne. On croirait qu'il y prend pied dans sa terre, tellement la population s'en trouve naturellement imprégnée… »

Louis Lecoin

Au printemps 1936, avant le déclenchement de la guerre civile, l'Espagne avait connu un terrible déchaînement de violences : grèves insurrectionnelles, occupations d'usines, révoltes paysannes, assassinats, enlèvements et, surtout, mises à sac ou incendies d'églises, de sièges de partis politiques ou de syndicats. Ces désordres provoquèrent, chez certains, l'espoir d'une révolution, chez d'autres, la peur d'un bouleversement social, perspective devant laquelle l'armée ne tardera pas à faire figure d'ultime recours {165}.

Ces convulsions ont annoncé le caractère inexpiable de la guerre civile {166}. En zone républicaine, la fureur meurtrière a trouvé son point culminant dans l'anticléricalisme forcené qui entraîna le massacre de plusieurs milliers de religieux entre 1936 et 1939, souvent dans des conditions d'effroyable cruauté. Il va sans dire que les franquistes ont, eux aussi, pratiqué ce qui sera considéré, après 1945, comme des « crimes de guerre » :

massacres de prisonniers et de civils, exécutions sommaires, etc.

Au chapitre des atrocités et des exécutions, les historiens qui ont comptabilisé les pertes humaines de la guerre d'Espagne avancent des chiffres qui varient entre 20 000 (Jackson) et 86 000 (Thomas), à mettre au compte des républicains, tandis que les nationaux auraient fait 40 000 (Thomas) à 200 000 (Jackson) victimes. Il convient de préciser qu'après la victoire, les nouveaux maîtres de l'Espagne se livrèrent à une épuration féroce, et qu'un esprit de vengeance impitoyable continua de régner dans le pays pendant presque vingt ans.

Sauf à Madrid et au pays basque, le mouvement ouvrier avait suivi en Espagne des voies originales. Ce n'était pas le socialisme marxiste – d'obédience communiste ou social-démocrate – solidement implanté ailleurs en Europe, qui animait les organisations prolétariennes espagnoles. Que ce soit en Catalogne, en Murcie, en Estrémadure ou en Andalousie méridionale, les masses restaient fidèles à l'idéal antiautoritaire de la vieille AIT, idéal introduit en Espagne au XIXe siècle par Bakounine et ses partisans.

C'est pourquoi, jusqu'en 1936, au nom de l'esprit libertaire, on pratiquera beaucoup l'abstentionnisme électoral chez les travailleurs de ces régions, avides avant tout de justice sociale et restés indifférents aux jeux de la politique.

Aussi, dans l'Espagne en guerre, la collectivisation s'est accomplie de façon spontanée et, au besoin, à l'encontre même des responsable des organisations de travailleurs. C'est ainsi qu'en Catalogne, les mots d'ordre modérateurs du comité de la CNT, en date du 21 juillet 1936, sont restés lettre morte. À Barcelone et plus largement dans toute la Catalogne, le pouvoir était aux mains du Comité régional des milices antifascistes, dominé par la FAI et la CNT.

D’ailleurs, plusieurs dirigeants de ces organisations libertaires ou anarcho-syndicalistes feront preuve d’un sens des responsabilités qui étonnera même les représentants de la bourgeoisie encore présents sur place. Malheureusement, quelques-uns de leurs subordonnés multiplieront les exactions et entreront en conflit, parfois sanglants, avec les autres mouvements de la gauche républicaine {167}.

À ce propos, on peut évoquer les graves incidents du mois de mai 1937 à Barcelone. Rodriguez Sala, chef de la police, s’était rendu au central téléphonique de la capitale catalane, la *Telefonica*, sous prétexte de vérifier si les anarchistes n’avaient pas branché des tables d’écoute pour espionner le gouvernement.

Les membres de la CNT crurent alors à une manœuvre détournée pour s’emparer de la *Telefonica*. Des coups de feu sont échangés, des barricades sont dressées, les casernes et les édifices publics sont attaqués. Bilan : plusieurs centaines de morts (dont celle de Camillo Berneri) et un millier de blessés.

Pendant trois ans, l’Espagne a vu se réaliser sur son sol le communisme libertaire. Le conflit militaire entre les armées loyalistes et les rebelles nationaux s’est doublé, à l’intérieur du camp républicain, d’une révolution sociale de type anarchiste.

La difficulté majeure rencontrée par les gouvernements successifs de la république espagnole, de 1936 à 1939, a été précisément de parvenir à mener à bien la poursuite des opérations militaires, tout en laissant s’accomplir un bouleversement social, dont le radicalisme n’a pas tardé à apparaître, aux yeux de la bourgeoisie et des réformistes, comme gravement préjudiciable à l’efficacité de la lutte antifranquiste.

En plus des simples intérêts de classe, les impératifs de la guerre ont entraîné le gouvernement républicain à

mettre un frein à une révolution populaire jugée inquiétante dans sa spontanéité, effectuée en dehors de tout contrôle étatique et à la seule initiative des travailleurs. Le pouvoir, même de gauche, ne peut admettre un autre pouvoir, même populaire. L'impossibilité pratique de mener de front la guerre et la révolution, appelant la reprise en main de l'économie par l'autorité gouvernementale, devait entraîner l'arrêt brutal d'une révolution sociale sans précédent.

D'autre part, les communistes, dont l'influence n'avait cessé de grandir dans l'Espagne en guerre (du fait notamment de l'aide matérielle apportée par l'URSS), voyaient d'un mauvais œil s'installer dans le pays des micro-sociétés anarchistes, économiquement et idéologiquement autonomes. Ils participèrent, souvent en prenant les devants, au démantèlement et à la répression de ces collectivités libres.

Le communisme libertaire avait été mis en pratique dans le domaine agricole aussi bien que dans l'industrie et les services publics.

L’AGRICULTURE

Dans un pays à dominante agricole comme est l’Espagne de 1936, la collectivisation des terres a représenté l’élément le plus important du communisme libertaire. Gaston Levai {168} a donné un tableau détaillé de la situation dans les différentes régions de la Péninsule. Suivons ses descriptions.

En Aragon, les grands propriétaires possédaient 80 % de la surface cultivée. Cette concentration favorisa la collectivisation. Le Congrès constitutif de la Fédération des collectivités d’Aragon, réuni à Caspe, petite ville de la province de Saragosse, les 14-15 février 1937, vota à cet effet un certain nombre de résolutions. Suppression de la monnaie.

Les échanges avec les autres régions s’effectueront à partir d’un fonds commun de marchandises et de ressources financières ; instauration d’un carnet unique de consommation, valable pour tous les collectivistes, mesures ayant pour but la réalisation d’un nivellement égalitaire ; les communes formeront la base de l’organisation, le découpage administratif devant être révisé en fonction des besoins de la révolution et des impératifs économiques ; le matériel et les matières premières seront destinés à un usage commun ; un échange de main-d’œuvre pourra s’effectuer entre les collectivités.

Pour développer l’agriculture, il était prévu la création de fermes et de pépinières expérimentales. Dans un esprit de solidarité entre les régions, il était convenu de livrer aux autres collectivités des semences du Haut-Aragon, les plantes cultivées en montagne offrant une meilleure résistance aux parasites.

Une commission spéciale fut chargée de définir la conduite à tenir à l'égard des petits propriétaires qui refusaient d'entrer dans les collectivités. Ceux-ci conserveraient le droit de rester indépendants, mais sans pouvoir prétendre bénéficier des avantages de la production en commun, et ils ne pourraient conserver que les terres qu'ils seraient capables de travailler eux-mêmes, l'emploi des salariés étant rigoureusement prohibé.

La Fédération régionale du Levant, qui coiffait cinq provinces : Castellon de la Plana, Valence, Alicante, Murcie et Albacete, faisait partie de la CNT. Elle regroupait donc les syndicats paysans et ouvriers. Dans cette région, l'agriculture était prospère et la collectivisation put y trouver une application d'envergure.

Malgré les difficultés dues à la présence dans le secteur des services de l'État républicain, le gouvernement ayant dû se replier à Valence, en novembre 1937, les collectivités levantines réussirent à s'implanter, sur l'initiative des paysans. Elles étaient au nombre de 900, groupant parfois plusieurs milliers de travailleurs. Pour la formation de techniciens de l'agriculture, fut créée l'Université agricole de Moneada, dans la province de Valence.

Les collectivités du Levant mirent en valeur une surface de rizières correspondant à environ les deux tiers de la surface nationale totale. Elles produisaient la moitié de la récolte d'oranges, dont une grande partie était exportée et commercialisée en Europe, par l'intermédiaire de la *Federación regional de campesinos de Levante* (Ferecale).

La collectivisation des terres débuta en Aragon puis dans la région du Levant, avant de gagner les pays de la Vieille et de la Nouvelle-Castille. L'aristocratie avait possédé de grands domaines dans la région castillane, autour de la capitale, aussi les idées libertaires n'avaient guère pénétré dans cette région. Face aux grands propriétaires terriens,

la lutte contre un conservatisme étroit était menée presque uniquement par les socialistes réformistes.

La guerre venue, les grands propriétaires se réfugièrent dans la zone franquiste et le gouvernement de Front populaire confisqua leurs biens laissés vacants. L'UGT, la centrale syndicale des socialistes réformistes, nomma des comités de gestion, chargés de l'administration des terres expropriées ou abandonnées par leurs propriétaires. Mais du fait de la mauvaise gestion de ces grandes exploitations agricoles, confiées à des politiciens incompétents et à une bureaucratie d'État irresponsable, celles-ci ne tardèrent pas à accuser un rendement décroissant.

Le moment était alors venu d'organiser des collectivités pour remonter la pente. D'autant plus que l'emprise étatique sur la région du centre se relâcha, après le départ du gouvernement, transféré de Madrid à Valence. Aidées par les libertaires madrilènes entrés en contact avec les paysans de Castille, qui leur faisaient connaître ce qui s'était déjà réalisé en Aragon et au Levant, des collectivités apparurent au nord et au sud de Madrid, là où la pénétration des franquistes n'avait pas pu se faire.

Au bout de deux ans et demi, 300 collectivités étaient dénombrées. La Fédération des travailleurs de la terre, pourtant affiliée à l'UGT réformiste, devait prendre une part active à ce mouvement de collectivisation agricole.

Suivant la règle de la démocratie libertaire, tous les membres des collectivités étaient convoqués en assemblée générale périodique, au cours de laquelle toutes les questions étaient débattues librement et les projets décidés en commun.

L’INDUSTRIE

Une forte concentration industrielle existait en Catalogne qui bénéficiait de la proximité des sources d’énergie hydro-électrique pyrénéenne. L’industrie textile y était très importante. 60 000 personnes travaillaient dans les transports, les fabriques de matériel de transmission, l’industrie électrique ; l’industrie du bâtiment employaient 40 000 travailleurs. Un nombre équivalent d’ouvriers travaillait dans 4 000 petites entreprises. C’est donc dans cette province qu’eurent lieu les expériences les plus significatives de collectivisation du secteur industriel.

Une occupation spontanée des usines s’étant produite, le gouvernement catalan, par le décret du 24 octobre 1936, se contenta de légaliser après coup un état de fait, en officialisant la collectivisation des entreprises qui employaient plus de 100 personnes, ainsi que celles qui avaient été abandonnées par leurs propriétaires ou qui appartenaient à des patrons contre-révolutionnaires {169}.

Toutefois, ainsi que le rappelle Gaston Levai, il ne s’agissait pas de socialisation véritable, mais plutôt d’autogestion ouvrière, « à cheval entre le capitalisme et le socialisme », puisque, dans les entreprises occupées, les travailleurs organisaient la production et commercialisaient le produit de leur travail pour leur propre compte {170}. Malgré cela, l’autogestion ouvrière fournit une preuve éclatante de la « capacité économique des classes laborieuses » (pour paraphraser Proudhon). En l’absence de PDG, d’actionnaires, de capitalistes, les usines tournaient et la production se poursuivait sans faiblir.

Les tramways de Barcelone sont un exemple de cette réussite. La Compagnie générale des tramways, société anonyme contrôlée par des capitaux belges, une fois

exploitée par les travailleurs, vit le total de ses recettes augmenter de 12 % à 15 % durant les quatre derniers mois de 1936. En 1937, le nombre de voyageurs transportés laisse apparaître une augmentation de plus de 50 millions par rapport à l'année précédente.

Alors que résonnait le fracas des armes, des millions de travailleurs, paysans et ouvriers, ont inventé et mis en application en Espagne des formes encore inconnues de vie sociale. Et, pendant trois ans, le monde a pu voir fonctionner là-bas l'utopie. Mais comment réaliser la justice et le bonheur, quand le peuple est déchiré par la plus féroce des guerres civiles ?

L'anarchiste italien Camillo Berneri, qui dirigeait à Barcelone le journal *Guerra di Classe*, a écrit : « Gagner la guerre, c'est nécessaire, mais on ne gagnera pas la guerre en restreignant le problème aux conditions strictement militaires de la victoire, mais bien en liant celles-ci aux conditions politico-sociales de la victoire {171}. » C'est ce qui n'a pas pu se réaliser.

LA GUERRE CIVILE
DANS LA GUERRE CIVILE

Au moment de la guerre d'Espagne, l'URSS traversait la période des grandes purges staliniennes. On voyait des trotskistes partout. Les communistes espagnols, très minoritaires au début du conflit, virent leurs effectifs s'accroître considérablement durant la guerre. Après le VIIe Congrès de la IIIe Internationale et le passage tactique de la ligne sectaire dure, « classe contre classe », vers la nouvelle plate-forme visant à constituer un bloc antifascite au côté des organisations démocratiques (suivie de la mise en œuvre de l'aide matérielle soviétique au gouvernement de Valence), les adhésions au Parti communiste espagnol montèrent en flèche dans toute la zone républicaine.

Il apparut même bientôt comme un rempart contre les extrémistes. D'ailleurs, les dirigeants du Parti ne cesseront de répéter qu'il n'était pas question, en Espagne, de révolution prolétarienne, mais uniquement d'une guerre nationale du peuple espagnol contre les féodalités réactionnaires de l'intérieur, et, au plan international, contre le fascisme étranger {172}.

Dans le marasme ambiant, la gauche modérée et les démocrates bourgeois apeurés en arrivèrent à considérer le Parti communiste comme le parti de l'ordre. D'autant que la *Pravda* menaçait : « En ce qui concerne la Catalogne, l'élimination des trotskistes et des anarchistes a commencé et se poursuivra avec la même énergie qu'en URSS {173}. » Si les anarchistes espagnols se sentaient mal à l'aise dans leur collaboration forcée avec les marxistes et les partis bourgeois, les communistes réussissaient à se faire apprécier dans le camp des républicains.

Les militaires eux-mêmes « les trouvaient *raisonnables et bien organisés* ». Le général loyaliste Miaja confiait à Pietro Nenni : « Les communistes me plaisent parce qu'ils sont plus expéditifs, plus résolus […]. Les communistes agissent et ne discutent pas ; ou s'ils discutent, c'est après avoir agi. Militairement parlant, c'est une supériorité {174}. » Aussi, petit à petit, une mise au pas des forces populaires autonomes devait s'opérer sur le plan militaire. L'armée régulière (*Ejército popular*) avait déjà été reconstituée, dès le mois de septembre 1936, sous le gouvernement de Francisco Largo Caballero.

Les milices ouvrières, intégrées, avaient été placées sous un commandement unique. Par la suite, le ministre de la Guerre du gouvernement Negrin, Indalecio Prieto, devait encore renforcer ces mesures centralisatrices, jusqu'à sa démission, le 5 avril 1938, à la suite de son conflit avec les communistes, qui ne lui pardonnaient pas d'avoir voulu supprimer les commissaires politiques en réduisant le rôle du Parti dans l'armée républicaine.

Pour toutes ces raisons, une opposition finit par se cristalliser entre, d'un côté, les révolutionnaires maximalistes (anarchistes, socialistes de gauche et militants du *Partido obrero de unificación marxista* – le POUM – décidés à mener jusqu'au bout une transformation radicale de la société, par la collectivisation généralisée), et de l'autre, les modérés réformistes et les représentants de la petite-bourgeoisie, les uns et les autres abrités derrière le bouclier du communisme orthodoxe qui se présentait alors comme le défenseur de la propriété individuelle.

Des heurts sanglants eurent lieu à Barcelone en avril-mai 1937. Ces combats mirent aux prises les républicains légalistes, épaulés par les communistes désormais prépondérants au sein du PSUC, et les anarchistes alliés au POUM. Les libertaires furent défaits et le POUM fut

dissous. Son chef, Andrès Nin, disparut mystérieusement dans les geôles du sinistre SIM, le Service d'investigation militaire. L'affrontement de 1937 allait porter un coup fatal à l'anarcho-syndicalisme qui avait jusque-là dominé le mouvement prolétarien en Espagne.

Le 4 septembre 1937, Francisco Largo Caballero, leader socialiste, avait tenté l'expérience d'un gouvernement d'union populaire, dans lequel le portefeuille de l'Éducation nationale et celui de l'Agriculture étaient confiés à deux communistes. Le 4 novembre, avant la bataille pour Madrid, événement sans précédent, on assistait à l'entrée de quatre anarchistes au gouvernement.

> *Pour la première fois dans l'histoire, écrit Gaston Levai, nous voyons l'organisation libertaire la plus puissante du monde, qui avait toujours proclamé la supériorité, et son choix, de l'action directe ; qui par conséquent aurait rejeté comme une mauvaise plaisanterie l'idée d'entrer un jour dans un ministère, envoyer au gouvernement quatre ministres {175}.*

Il s'agissait de Juan Peiro, ministre de l'Industrie, de Juan Lopez, ministre du Commerce extérieur, de Federica Montseny, ministre de la Santé, et de Juan Garcia Oliver, qui se voyait confier le ministère de la Justice (!).

Mais un changement brutal de politique devait s'accomplir avec le gouvernement présidé par Juan Negrin qui prit la suite. C'est alors que la guerre civile dans la guerre civile, commencée à Barcelone, reprit au cours de l'été 1937, avec une offensive en règle contre le collectivisme paysan, rendu responsable des problèmes économiques du secteur républicain.

En Aragon, où le communisme libertaire s'était généralisé dans les campagnes, l'armée républicaine, sous le commandement d'officiers communistes, allait investir de force les fermes collectives. Les terres, les animaux de trait, le bétail et les instruments de culture étaient aussitôt restitués à leurs anciens propriétaires, les bâtiments collectifs jetés à bas. Les propriétaires réinstallés furent

invités à donner l’assaut aux fermes collectives qui pouvaient encore exister dans la région.

Plusieurs centaines de responsables libertaires furent arrêtés au cours de cette opération {176}. Le collectivisme espagnol ne disparut donc pas à cause d’un échec dû, comme on pourrait peut-être le supposer, à quelque incapacité naturelle de passer à la pratique et de s’y maintenir. Il fut liquidé pour des raisons essentiellement politiques. On est toujours trahi par les siens.

Troisième partie

GRANDS THÉORICIENS DE L'ANARCHISME

VI

L’INDIVIDUALISME ABSOLU
MAX STIRNER
(1806-1856)

« Le monde doit être tel que je le veux… Le monde a une capacité originelle d’être animé par moi, de se conformer à ma volonté. »

Novalis

« Le monde n’aura jamais, pour toi, d’autres sens que celui que tu lui attribueras… Puisque tu ne sortiras pas de l’illusion que tu te feras de l’univers, choisis la plus divine. »

Villiers de l’Isle-Adam

STIRNER ET SON TEMPS

Situation sociale et politique de l’Allemagne

Entre 1815 et 1845, l’Allemagne connaît un essor démographique important, puisque sa population passe de 25 à 35 millions d’habitants. L’industrie progresse, le blocus continental de la période napoléonienne et l’action de la bourgeoisie libérale prussienne ayant entraîné l’établissement des centres industriels nouveaux, qui deviendront autant de foyers d’agitation sociale. Nécessitant un élargissement des marchés, les progrès de l’industrie aboutiront à la constitution d’une union douanière (le Zollverein), qui entre en vigueur en 1834.

L’introduction du machinisme provoque les crises classiques : ruine des artisans (les plus touchés sont les tisserands), chômage et paupérisation. Ces crises sont d’autant plus graves qu’elles coïncident avec le déficit agricole et la poussée démographique. La propagande révolutionnaire trouve donc un terrain favorable.

Dans ce pays extrêmement morcelé, les premières tendances à l’unité commencent à se faire sentir, sous l’impulsion de la Prusse. L’occupation napoléonienne avait introduit dans les classes cultivées les idées jacobines, tandis que le peuple avait fini par se lasser de la présence des armées étrangères et des impositions, réquisitions ou incorporations abusives. Cet état de choses devait susciter dans le pays une volonté de redressement et éveiller un sentiment à la fois national et révolutionnaire.

Les *Discours à la Nation allemande* de Fichte (1762-1814), prononcés à Berlin en 1807, au nez et à la barbe de l’occupant français, ont exprimé l’éveil politique de l’Allemagne et formulé les thèses essentielles du nationalisme germanique. Fichte affirme que le peuple allemand est le peuple « primitif » (*das Urvolk*), non pas à cause d’une antériorité chronologique et historique par rapport aux autres peuples, mais parce qu’il est resté *pur* et parce qu’il tire son existence de la conscience intemporelle qu’il prend de lui-même. Dans l’idéalisme fichtéen, la germanité (*le Deutschtum*) incarne historiquement *l’Idée* métaphysique de peuple.

Néanmoins, l’évolution de l’Allemagne vers le grand capitalisme reste encore bien limitée. La production artisanale, la petite industrie et l’économie rurale garderont la prépondérance tant que l’unité nationale ne sera pas accomplie.

Du Congrès de Vienne (1814-1815) aux révolutions de 1848, la noblesse allemande et les souverains, sous l’impulsion de Metternich (1773-1859), meneur de jeu dans

l'Europe de la Sainte-Alliance, pratiquent une politique réactionnaire et s'emploient à étouffer les moindres velléités libérales et nationales d'une bourgeoisie éclairée mais encore bien trop faible, économiquement, politiquement et numériquement, pour supplanter la classe féodale au pouvoir.

D'où l'échec des mouvements d'étudiants, en lutte pour réaliser l'unité et obtenir une constitution (*la Burschenschaft*). La bourgeoisie libérale et son avant-garde, représentée par l'opposition universitaire, restaient trop isolées. Ainsi que le fait remarquer Jacques D'Hondt,

> *la Burschenschaft présentait bien des traits positifs. Mais surtout, elle était seule à les posséder, et c'est ce qui lui confère son importance relative. Telle était la situation de l'Allemagne, telle était sa misère économique, sociale, nationale et politique, que ces associations d'étudiants, dans leur total isolement du reste de la nation, avec leurs bizarreries, leurs extravagances et leur incohérence, représentaient le patriotisme allemand, la vie politique allemande. Aussi l'absolutisme et la féodalité, en l'absence de tout autre ennemi déclaré – si on fait exception de l'opposition conjointe des réformateurs bureaucratiques, dirigeaient vers elles leurs principales forces de répression {177}.*

Contrairement à ce qui s'était passé en France au XVIII[e] siècle, où la critique révolutionnaire des philosophes et des encyclopédistes avait pu trouver une audience étendue auprès des représentants d'une classe bourgeoise nombreuse, prospère et déjà économiquement dominante à la veille de 1789, la philosophie allemande, Marx et Engels l'ont montré, ne pouvait pas encore dépasser le stade platonique de la critique idéologique (cf. L'Idéologie allemande) faute d'une classe révolutionnaire montante, réellement capable de faire passer les idées dans les faits. L'Allemagne ne devait effectuer que bien plus tard sa révolution industrielle, mais d'une façon si rapide que l'Europe et le Monde en perdraient l'équilibre.

L'ambiance intellectuelle. Les héritiers de Hegel

La dissolution de l'hégélianisme. L'univocité d'une philosophie risque fort d'être signe de platitude. Peut-être reconnaît-on la grandeur d'un système aux interprétations divergentes et contradictoires que provoquent la richesse et les implications de son contenu. À cet égard, l'hégélianisme semble vraiment significatif. Du vivant même de Hegel, mort en 1831, des polémiques avaient déjà divisé ses disciples, notamment à propos du problème religieux.

Mais c'est à partir de la publication, en 1835, de la *Vie de Jésus* de David Strauss, alors assistant de théologie à l'université de Tübingen, que la rupture se produisit entre l'aile droite et l'aile gauche de l'école. On doit cette dénomination à Strauss lui-même, qui l'a employée dans ses *Écrits polémiques* (1837).

Les hégéliens de droite. Le groupe des « Vieux hégéliens », représenté entre autres par Göschl (1781-1861), Gabier (1786-1853), lequel occupa, en 1834, la chaire de Hegel à l'université de Berlin, et J.E. Erdmann (1805-1892), l'historien de la philosophie, tendait à infléchir la pensée du maître dans le sens du spiritualisme et du théisme, en défendant l'immortalité de l'âme et en combattant les interprétations matérialistes, nées des implications panthéistes du système.

La gauche hégélienne {178}. Contre les hégéliens de droite (et le groupe « centriste » des hégéliens « orthodoxes », comme Biedermann, K.L. Michelet (1801-1893) ou Rosenkranz, éditeur et commentateur de Hegel, gardiens jaloux du système et disciples prétendant perpétuer un hégélianisme authentique), les « Jeunes hégéliens » radicalisent la philosophie de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans le sens de l'athéisme et du matérialisme.

David Strauss, Ludwig Feuerbach (1804-1872) et Bruno Bauer (1809-1882) se sont attachés essentiellement à la

critique religieuse, tandis que la critique politique était menée par des hommes comme Moses Hess (1812-1875), l'un des promoteurs de la Ligue des Communistes {179}, ou Arnold Ruge (1802-1880), le fondateur des *Annales de Halle* (1838-1841), l'organe de la gauche hégélienne.

Il faut dire que la frontière qui sépare les hégéliens conservateurs et les hégéliens progressistes est parfois imprécise. Par exemple, Bruno Bauer a évolué de l'un à l'autre camp. D'autres ont eu des positions contradictoires. C'est ainsi que Strauss {180}, pourtant conservateur en politique, se situe à l'extrême gauche par ses idées sur la religion, un peu comme Ernest Renan en France {181}.

Repères biographiques

Henri Arvon, qui a beaucoup contribué à faire connaître en France la pensée de Stirner, permettant à l'auteur de *L'Unique et sa propriété* de retrouver la place qui lui convient, ne cherche pas à idéaliser son personnage : « Vie lamentable, faillite totale : échec familial, échec universitaire, déchéance sociale et, en dépit d'une gloire éphémère, déchéance littéraire {182}. »

1806 – Naissance à Bayreuth, le 26 octobre, de Johann Caspar Schmidt (Max Stirner est un pseudonyme). Famille protestante. Père artisan (sculpteur de flûtes).

1807 – Son père meurt de la tuberculose (plus tard, sa mère sera frappée de démence). Après un second mariage de sa mère, avec un aide-pharmacien nommé Ballerstedt, la famille quitte Bayreuth pour Kulm (Prusse), où le beau-père de l'enfant vient d'acquérir une pharmacie.

1818 – Johann Caspar retourne à Bayreuth, chez son parrain. Études classiques au gymnase de cette ville.

1828-1829 – Université d'Erlangen.

1829 – Université de Kœnigsberg.

1833 – Stirner s'installe à Berlin. Cursus universitaire laborieux. Pour un diplôme demandant une préparation de

deux ans et demi, il lui faut huit années d'études.

1835 – Candidature au professorat (5 disciplines : philosophie, histoire, langues anciennes, allemand, instruction religieuse). Admis dans des conditions plus que médiocres, il préfère renoncer à la préparation d'un doctorat. Suppléances de latin dans une école berlinoise.

1837 – Epouse Agnès-Clara-Kunigunde Butz, qui devait mourir en couches l'année suivante.

1839-1844 – N'obtenant pas de poste dans l'enseignement d'État, Stirner trouve une place dans l'enseignement privé : une institution de jeunes filles de Berlin. En 1843, il épouse en seconde noce Marie-Wilhelmine Dähnhardt.

1845 – *L'Unique et sa propriété*. Ayant quitté son emploi de professeur, Max devient crémier. Faillite de son commerce.

1846 – Marie-Wilhelmine l'abandonne. Début d'une existence misérable. Emprisonné deux fois pour dettes.

1856 – Le 25 juin, le philosophe meurt, des suites d'une infection provoquée par une piqûre de mouche.

Stirner et la gauche hégélienne

Henri Arvon insiste sur les liens de Stirner avec les cercles de Jeunes hégéliens.

> *La période de création féconde et originale s'étend à peine sur trois ans, de janvier 1842 à novembre 1844, ces années précisément pendant lesquelles la gauche hégélienne tient le premier plan de l'actualité philosophique et politique. Le génie philosophique de Stirner se nourrit alors d'un échange de vues constant avec les Jeunes hégéliens de Berlin {183}.*

Quels étaient ces cercles ? Où Stirner rencontrait-il les hégéliens de gauche ?

À cette époque, Stirner fréquentait assidûment la maison d'édition et le cabinet de lecture du romancier Willibald Alexis (Wilhelm Häring, 1798-1871), où il pouvait lire

toutes les publications d'avant-garde {184}. Il retrouvait ses amis hégéliens au Café Stehely, où la presse de l'Europe entière était à sa disposition. Mais Max se rendait surtout à la brasserie Hippel, rendez-vous du cercle des « Hommes libres », les « Affranchis », groupe animé par Bruno Bauer.

Ce cercle des Hommes libres prenait la suite du « Doktorklub », qui tenait auparavant ses assises dans la Französische Strasse, où on se réunissait pour discuter avec passion la philosophie de Hegel. Karl Marx, alors étudiant à Berlin, faisait partie du Doktorklub, auquel appartenait, en plus de Bruno Bauer : Meyen, rédacteur en chef de *La Gazette littéraire*, K.F., Koppen (1808-1863), ainsi que Adolf Rutenberg (1808-1869), un ancien de la *Burschenschaft*. Mais tous ces amis se trouvèrent bientôt séparés.

De retour à Berlin en 1842, après sa révocation de son poste de professeur à l'Université de Bonn, Bruno Bauer a retrouvé ses amis, et c'est ensemble qu'ils ont fondé le cercle des Hommes libres. Dans ce groupe turbulent, Stirner semble avoir surtout observé. On ne sait malheureusement pas si Marx et Stirner se sont rencontrés à la Französische Strasse. En tout cas Engels, qui participait aux réunions des Hommes libres, au moment de son service militaire à Berlin, a connu Max. Il l'a même dépeint dans un poème que cite Arvon, à qui nous devons les indications qui précèdent :

> *Regardez Stirner, regardez-le, le paisible ennemi de toute contrainte.*
>
> *Pour le moment, il boit encore de la bière, bientôt il boira du sang, comme si c'était de l'eau.*
>
> *Dès que les autres poussent leur cri sauvage : À bas les rois !*
>
> *Stirner complète aussitôt : À bas aussi les lois {185} !*

L'œuvre

Stirner a publié de nombreux articles. Il a collaboré à *La Gazette rhénane*, dirigée par Rutenberg. En plus de *L'Unique et sa propriété*, il a commencé une traduction du *Dictionnaire d'Économie politique* de J.-B. Say. Il a laissé également une *Histoire de la réaction*, en deux volumes, parue en 1852.

La « réduction » stirnérienne

L'expression « j'ai fondé ma cause sur rien », qui sert de préambule à *L'Unique et sa propriété*, peut se comprendre comme une *épochê* d'allure phénoménologique, par la mise entre parenthèses du contenu de l'expérience externe. Cette volonté de mettre hors circuit toutes les « Causes » (Cause de Dieu, Cause de la Vérité, Cause de la Liberté, Cause de l'Humanité, etc.), vise un retour, après une négation purificatrice, à la source vivante de toutes les relations au monde : le *Moi*, porteur des significations.

Évidemment, *l'Ego* stirnérien qui s'annonce et qui doit apparaître au terme de cette entreprise radicale de révocation en doute, ce sera le moi empirique de Max et non pas *l'Ego* transcendantal de la Phénoménologie. Il est en effet certain que ce qui intéresse Stirner, c'est sa propre subjectivité, son existence concrète et originale, et pas du tout quelque subjectivité transcendantale, façon husserlienne, si on entend par là une conscience pure, extérieure au monde, quoique tournée vers lui.

Contre Feuerbach

La négation des prédicats doit donc nous conduire à l'affirmation du sujet. Cette intention était déjà celle de Feuerbach. D'après Feuerbach, ce que la religion nomme Dieu n'est que le propre être de l'homme, objectivé et projeté hors de lui, qui lui revient sous la forme d'une altérité fantastique. Feuerbach pense qu'en liquidant cette aliénation religieuse hallucinatoire, l'Homme doit devenir Dieu.

Certes, Stirner accorde volontiers à l'auteur de *L'Essence du Christianisme* {186} que nous nous trouvons à un tournant de l'histoire du monde et que, désormais, l'Être suprême, ce n'est plus Dieu mais l'Homme. *Homo homini Deus*. Aujourd'hui, il est vrai que c'est l'Homme qui incarne, aux yeux des hommes, le divin. Seulement, le vocable « Homme » n'est encore qu'un concept, une pure abstraction. Et il se trouve, malheureusement, que le genre humain, l'espèce humaine, ce n'est toujours pas l'essentiel, le concret véritable.

En fin de compte, selon Stirner, le transfert Dieu-Homme, le passage de la théologie à l'anthropologie opéré par Feuerbach, n'a fait que modifier la topographie du sacré, bien sûr en le faisant descendre du ciel sur la terre, mais sans pour autant supprimer l'aliénation. Dans ce mouvement de translation hiérophanique, c'est encore une fois l'essentiel, c'est-à-dire l'individu de chair et d'os (et il ne faut jamais oublier que, lorsque Stirner écrit le mot « individu », c'est à son individualité personnelle qu'il pense), qui fait les frais de l'opération.

Car il s'agit encore et toujours de « servir une cause supérieure ». Celle-ci a simplement changé de nom et de visage. Jadis, on exigeait que l'individu se sacrifiât à la cause de Dieu. À présent, on lui demande de se dévouer, non moins pieusement, à celle de l'Humanité. Un sacré chasse l'autre. Des abstractions ! Toujours des abstractions ! La transcendance moderne de l'universel remplace l'antique transcendance du surnaturel. Mais aujourd'hui comme hier, tout se passe au-dessus de la tête du principal intéressé : le sujet existant, l'Unique.

Que m'importe que l'Être suprême soit maintenant l'Essence générique de l'homme puisque, justement, cette Essence suprême n'est *pas moi*, mais un nouvel Être suprême, un autre Dieu ? Que m'importe d'apprendre que l'Essence suprême se situe hors de moi – en Dieu – ou au

contraire en moi, dans la nature humaine ? « Je ne suis ni Dieu ni l'Homme, je ne suis ni l'essence suprême, ni mon essence, et c'est au fond tout un que je conçoive l'essence en moi ou hors de moi {187}. »

Vieilleries que tout cela ! La doctrine chrétienne a toujours parlé d'un double au-delà : au-delà intérieur et au-delà extérieur. Les enfants du catéchisme savent que l'Esprit de Dieu est aussi notre esprit, et qu'il habite en nous :

> *Il habite le ciel et habite en nous, nous ne sommes que sa demeure. Si Feuerbach détruit sa demeure céleste et le force à venir s'installer chez nous avec armes et bagages, nous serons, nous, son terrestre logis, singulièrement encombrés {188}.*

La véritable aliénation, la seule qui pose un problème à Stirner, c'est la sienne propre, en tant que sujet existant, en tant que monade. Ce n'est jamais celle du collectif humain. Dès lors, à quoi bon supprimer l'aliénation religieuse, si c'est pour la remplacer aussitôt par le fétichisme de l'Homme, c'est-à-dire de *l'Autre*, forme d'idôlatrie plus raffinée, sans doute, mais tout aussi aliénante, sinon plus ? En fait « le divin regarde Dieu, l'humain regarde l'Homme. Ma cause n'est ni divine ni humaine […] elle n'est pas générale, mais unique, comme je suis unique {189} ».

Par conséquent, refus de tous les attributs génériques, de toutes ces entités abstraites que sont la Nature humaine, l'Essence de l'Homme, etc. Retour à l'Unique, au Moi sans contenu, c'est-à-dire à rien : *J'ai fondé ma cause sur rien*… Mais ce rien est le centre de tout.

Nouvelles formes du sacré

Ce que Stirner cherche à montrer dans son ouvrage, c'est que l'athéisme n'a pas réussi à évacuer le sacré. Bien au contraire, l'humanisme athée reste foncièrement religieux :

Que votre être suprême soit le Dieu unique en trois personnes, le Dieu de Luther, l'Être suprême du Déiste, ou qu'il ne soit nullement Dieu, mais l'« Homme », c'est tout un pour qui nie l'être suprême lui-même : Vous tous qui servez un Être suprême quel qu'il soit, vous n'êtes que des gens pieux, l'athée le plus frénétique comme le plus fervent chrétien {190}.

Pour le constater, il suffit d'observer les controverses qui éclatent entre le croyant et « l'incroyant », quand il s'agit de définir l'objet digne d'être honoré comme valeur suprême. C'est alors qu'on voit que l'un et l'autre restent animés de la même fureur de croire. Partisans de Dieu et partisans de l'Homme nous prouvent bien, par leur acharnement polémique, qu'ils s'accordent au moins sur l'essentiel : l'existence d'un Être, d'une Valeur ou d'une Autorité suprême.

Seul les oppose le nom de l'objet de leur culte, ou le désir de monopoliser quelque fantôme abstrait, qu'il nous faudra adorer et auquel nous serons sacrifiés. Le véritable incroyant ne peut être que l'indifférent, celui que ces jeux puérils – mais dangereux – font sourire.

L'Esprit

Il faut avouer que le concept d'Esprit est assez mal défini dans la pensée de Stirner. Néanmoins, d'après l'utilisation du mot, il semble que la conscience des individus baigne dans l'idéalisme. Il y a là un fait. La conception hégélienne de la toute-puissance de l'Esprit sert sûrement de point de départ à Stirner. Mais c'est pour renverser aussitôt l'idéalisme de Hegel.

Là où Hegel voyait un achèvement ultime : *l'Esprit absolu*, Stirner découvre une situation originaire, un point de départ, dont l'individu devra se libérer. L'esprit lui apparaît comme une mystérieuse puissance diffuse, qui nous englobe et qui, nous cernant étroitement – sous les formes les plus diverses –, étouffe notre égoïsme. Si bien que la servitude individuelle résulterait non pas seulement

d’une aliénation séparatrice de la pensée et du réel, mais plutôt d’un investissement venu du monde extérieur.

Autrement dit, nous serions davantage possédés qu’aliénés. Stirner consacre d’ailleurs plusieurs pages de son livre à cet envahissement du sujet par l’esprit, sous le titre : « Les Possédés », qui fait suite à « L’Esprit ».

Dans la description du développement individuel esquissé par Stirner (« Une vie d’homme »), on s’aperçoit que même l’égoïsme foncier de l’individu l’amène à poser la réalité de l’Esprit, cette fois sous un aspect nouveau. Dans la conscience individuelle, il y a toujours un moment de l’Esprit. Par exemple, lorsque le sujet parvient à dominer le réel, l’autre ou soi-même. Il arrive fréquemment un instant au cours duquel je me sens supérieur au monde, où je me sens « esprit » face aux obstacles.

C’est par la négation du réel que l’esprit s’affirme en moi. Hegel ne disait-il pas que « la pensée, en vérité, c’est essentiellement la négation de ce qui est immédiatement devant nous » ? Au cours de la lutte qu’est sa vie, le sujet prend conscience de lui-même comme esprit. Dans l’existence, « chacun faisant de soi le centre et se heurtant de toutes parts à la même prétention chez tous les autres, le conflit, la lutte pour l’autonomie et la suprématie est inévitable {191} ».

Stirner reprend alors, à sa manière, le schéma hégélien domination-servitude : « Vaincre ou être vaincu – pas d’autre alternative. Le vainqueur sera le maître, le vaincu sera l’esclave : l’un jouira de la souveraineté et des “droits du seigneur”, l’autre remplira, plein de respect et de crainte ses “devoirs de sujet” {192}. » Mais les adversaires continuent à se surveiller. Chacun d’eux épie les faiblesses de l’autre. Pour Stirner, la voie qui, dès notre enfance, nous conduit à l’affranchissement, est négative et conflictuelle.

C’est cet effort perpétuel pour pénétrer derrière les choses, pour trouver le point faible caché des êtres (et les

enfants ont un instinct très sûr pour y parvenir), qui nous permet d'essayer nos forces. « Et, le secret enfin découvert, nous nous sentons sûrs de nous {193}. » Nous découvrons alors que « rien ne peut nous contraindre ». Grâce à notre audace, notre adresse et notre pouvoir, nous pouvons enfin nous reconnaître et nous affirmer comme conscience de soi et comme Esprit. Ainsi :

> *L'Esprit est le premier aspect sous lequel se révèle à nous notre être intime, le premier nom sous lequel nous divinisons le divin, c'est-à-dire l'objet de nos inquiétudes, le fantôme, la « puissance supérieure ». […] Nous sommes pleins du juvénile sentiment de notre force et le monde perd à nos yeux tout crédit, car nous nous sentons supérieurs à lui, nous nous sentons Esprit. Nous commençons à nous apercevoir que nous avions jusqu'ici regardé le monde sans le voir, que nous ne l'avions jamais encore contemplé avec les yeux de l'Esprit {194}.*

Dans une vie individuelle, Stirner distingue trois moments dialectiques. L'enfant est réaliste. Il s'intéresse surtout à l'objet. Le jeune homme, tourné plutôt vers ses pensées que vers les objets, représente la phase idéaliste de l'existence. Enfin, stade de la maturité, c'est l'égoïsme qui l'emporte.

L'homme mûr « prend le monde comme il est, sans y voir partout le mal à corriger, des torts à redresser, et sans prétendre le modeler à son idéal. En lui se fortifie l'opinion qu'on doit agir envers le monde suivant son intérêt et non suivant un idéal {195} ». Cette progression est calquée sur la triade hégélienne : conscience immédiate-conscience de soi-raison.

D'après Stirner, la conscience individuelle procéderait donc par dévoilements successifs. En premier lieu, « je me suis retrouvé derrière les choses et m'y suis découvert Esprit ». Plus tard, « je me retrouve derrière les pensées, et me découvre leur créateur et leur possesseur {196} ». Parvenu enfin au troisième moment, celui de l'égoïsme,

> *je rentre en possession de mes pensées, et je dis : moi seul ai un corps et suis quelqu'un. Je ne vois plus dans le monde que ce qu'il est pour moi, il est ma propriété. Je rapporte tout à moi. Naguère, j'étais esprit et le*

monde était à mes yeux digne seulement de mon mépris ; aujourd'hui je suis Moi, je suis propriétaire, et je repousse ces esprits ou ces idées dont j'ai mesuré la vanité {197}.

Position très incommode, on le voit. Stirner a beau nous dire que « tout cela n'a pas plus de pouvoir sur moi qu'aucune puissance de la terre n'en a sur l'Esprit », c'est faire bon marché du poids du monde. Et puis il faudrait savoir dans quelles mesure nous sommes maîtres de nos pensées et jusqu'à quel point nous pouvons nous empêcher d'éprouver les sentiments qui nous viennent.

Nous atteignons ici le degré suprême de l'idéalisme. Bien sûr, rien ne m'interdit de me choisir égoïste et de vivre en conséquence. Mais la présence *d'autrui*, qui me hante et me dépossède, transcende ma liberté. Les descriptions de Sartre, dans *L'Être et le Néant*, des relations avec autrui et, tout particulièrement, celle de l'expérience du regard de l'autre, apportent un démenti sans appel à la thèse de Stirner.

Pour les condamnés au *Mitsein* que nous sommes, la prétention stirnérienne de néantiser, par un décret arbitraire du moi souverain, l'obsédante réalité du non-moi, apparaît comme une rêverie intellectuelle, un projet insensé. Et Marx a beau jeu de dire que là où Stirner s'imagine appréhender le monde comme étant sien, comme sa « propriété », il ne fait que l'appréhender comme il est contraint de le prendre et que ce qu'il croit s'approprier, ce n'est pas le monde, mais les visions qu'il lui cause. Bref, il prend le monde pour sa représentation du monde {198}.

STIRNER CONTRE LE LIBÉRALISME

Dans *L'Unique et sa propriété*, Stirner décrit successivement trois formes de libéralisme : libéralisme politique, libéralisme social et libéralisme humanitaire. Suivons-le dans sa description analytique et critique.

Le libéralisme politique

Dans l'esprit de Stirner, le libéralisme s'oppose à l'individualisme, deux notions que l'on a tendance à confondre. Selon lui, le libéralisme politique reste étroitement associé à l'idéologie bourgeoise de la Révolution française. En effet, ce que l'auteur de *L'Unique* appelle le principe civique est apparu au XVIIIe siècle : « Le civisme, c'est l'idée que l'État est tout, qu'il est l'Homme par excellence et que la valeur de l'individu comme homme dérive de sa qualité de citoyen {199}. »

Dès l'instant que, dans les perspectives du jacobinisme, l'« État est tout », notre existence privée se trouve fatalement rejetée dans les oubliettes de l'« inhumain », dans la sphère maudite de l'égoïsme. Notre « vraie » nature, notre seule nature « proprement humaine », se définit alors entièrement par notre vie publique objectivement mesurable. Nous sommes « dehors », dirait Sartre.

D'où, si l'on en croit Stirner, la distinction classique entre l'État « qui est le véritable homme » et la société civile, domaine des consciences privées et cercle inférieur des relations humaines. Derrière l'effacement de l'intériorité subjective, de la particularité concrète, au bénéfice de la pure et simple objectivité de l'homme public, du citoyen, Stirner pressent la montée de ce que nous appelons aujourd'hui le totalitarisme.

Cette opposition de fait, que Stirner constate entre le « libéralisme », tel qu'il le définit, et l'individualisme, découlerait logiquement de l'égalitarisme abstrait de la bourgeoisie révolutionnaire, décidée à abolir toute trace d'inégalité personnelle, pas seulement par esprit de justice, mais surtout dans le but de nier l'originalité et la singularité : « Plus de prérogatives personnelles, plus de privilèges, plus de hiérarchie de classe ! Que tous soient égaux ! Aucun intérêt privé ne peut entrer en ligne de compte avec l'intérêt général {200}.

C'est alors que la pensée de l'État pénétra chaque individu. « L'ère de la politique s'ouvrait {201} » et les intérêts individuels, assimilés à l'inégalité naturelle honnie, furent refoulés. L'égoïsme de l'Ancien Régime céda la place au « désintéressement » et à l'impersonnalité. Bien entendu, une telle situation s'explique par les effets de la plus grossière des tromperies.

L'exploitation et l'oppression se dissimulent derrière l'idéal universaliste proclamé bruyamment par la bourgeoisie triomphante. Car « la bourgeoisie est l'héritière des classes privilégiées. En fait, les droits des barons, qui leur furent enlevés comme "usurpés", ne firent que retourner à la bourgeoisie, qui s'appelait désormais la Nation {202} ».

Depuis que le tiers-état s'est nié en tant qu'état séparé particulier pour s'affirmer comme classe universelle et comme état national, il a confisqué à son profit tous les privilèges.

Stirner ébauche ensuite une critique de l'idéologie bourgeoise. La valeur suprême de l'éthique bourgeoise, dit-il, c'est le mérite. Ici, ce n'est plus la naissance qui définit la liberté, comme dans l'Ancien Régime, encore moins le moi réel. Être méritant, cela consiste à bien servir et « servir, c'est être libre ! ».

Le serviteur obéissant, voilà l'homme libre ! Et voilà une rude absurdité ! Cependant tel est le sens intime de la bourgeoisie ; son poète, Gœthe, comme son philosophe, Hegel, ont célébré la dépendance du sujet vis-à-vis de l'objet, la soumission au monde objectif, etc. Celui qui s'incline devant les événements et se découvre devant le fait accompli possède la vraie liberté {203}.

Cette « dépendance du sujet vis-à-vis de l'objet » représente évidemment, pour le libertaire, un véritable crime contre l'esprit. Selon Stirner, elle se traduit par le règne de la raison. Le bourgeois fut l'apôtre du rationalisme et le contempteur de l'irrationnel. La raison objective n'est pas seulement un moyen de connaissance.

Entre les mains de la bourgeoisie, elle apparaît aussi comme un instrument de domination. Malheur à celui qui ose se révolter contre elle ! Quant à la liberté politique, dans la perspective du libéralisme bourgeois, loin de consacrer l'indépendance du sujet individuel, elle marque au contraire son assujettissement renforcé.

Stirner veut montrer que les médiations de l'Ancien Régime, représentées par tous les corps intermédiaires (corporations, clergé, etc.), fondées sur des liens personnels (lien vassalique), ayant disparu, depuis que le tiers est censé incarner à lui seul la Nation et l'autorité de l'État, l'individu se trouve, de ce fait, placé dans un rapport immédiat face à l'État.

Et l'auteur de *L'Unique* pense que si l'Ancien Régime et ses nombreuses médiations correspond au catholicisme, avec l'Église comme intermédiaire entre Dieu et les fidèles, à la Nation bourgeoise correspondrait au contraire le protestantisme, qui a établi la communication directe de la conscience et de Dieu.

On remarquera en passant que le point de vue de Stirner, quant à l'importance des corps intermédiaires, jugés indispensables au bon équilibre d'une société, sera repris par Charles Maurras. Stirner a compris qu'en faisant disparaître le pluralisme juridique et institutionnel de

l'Ancien Régime, pour mettre en place un droit unique, celui de la Nation souveraine, la Révolution française n'a fait que transformer une monarchie tempérée en pouvoir absolu {204}.

Dans l'État « libéral » bourgeois, ce qu'on appelle « liberté » individuelle n'est pas l'autonomie du moi. La liberté y est définie négativement. Je suis libre dans la mesure où je ne dépends (en principe) d'aucun autre. Je ne suis responsable que devant la loi. La liberté qui m'est garantie, en régime libéral, c'est donc mon indépendance à l'égard de l'arbitraire d'un maître.

Mais la domination de la loi remplace alors la domination personnelle : « La bourgeoisie veut un maître impersonnel {205}. » La liberté, selon le libéralisme bourgeois, est abstraite et vide, car

> *celui qui est libre, ce n'est pas l'homme en tant qu'individu – et lui seul est l'homme – mais c'est le bourgeois, le « citoyen », l'homme politique, lequel n'est pas un homme, mais un exemplaire de l'espèce bourgeoise, un citoyen libre {206} !*

Stirner suggère ensuite que les idées dominantes ne sont que les idées de la classe au pouvoir, rejoignant ainsi Marx :

> *Lorsqu'une époque est plongée dans une erreur, toujours les uns bénéficient de cette erreur, tandis que les autres en pâtissent. Au Moyen Âge, l'erreur universellement répandue parmi les chrétiens était que l'Église, toute-puissante, doit être sur terre la surintendante et la dispensatrice de tous biens. Les ecclésiastiques admettaient cette « vérité » tout comme les laïques, la même erreur étant également ancrée chez tous {207}.*

Même chose dans une société bourgeoise : « Bourgeois et ouvriers croient à la "réalité" de l'argent : ceux qui n'en ont pas sont aussi pénétrés de cette "réalité" que ceux qui en ont {208}… »

Les prolétaires ignorent que la puissance de l'argent n'est rien à côté de la « puissance formidable » dont ils disposent. « Qu'ils parviennent à s'en rendre bien compte

et se décident à en user, rien ne pourra leur résister : il suffirait qu'ils cessent tout travail et s'approprient tous les produits {209}. »

Le libéralisme social

Ainsi donc, dans le libéralisme politique la loi seule étant souveraine et ordonnant à tous est garante de l'égalité. Toutefois, l'égalité des personnes n'empêche pas l'inégalité des biens. On se rend compte alors que l'homme se définit par *ce qu'il a* et que les hommes restent toujours inégaux par ce qu'ils possèdent. Aussi, tandis que le libéralisme politique affirmait que personne ne doit commander, le socialisme prétend que nul ne doit posséder.

On constate que Stirner assimile assez curieusement ici le libéralisme social au socialisme, ce qui peut surprendre. Le vocabulaire prémarxiste est encore flottant. Henri Arvon rappelle opportunément que la critique stirnérienne du « libéralisme social » est dirigée contre Proudhon qui, aux yeux des Jeunes hégéliens, passait pour le représentant achevé du « socialisme » {210}.

En somme, si dans le libéralisme politique l'État seul doit commander, d'après le « libéralisme » social, seule la Société aura le droit de posséder (Proudhon : « La propriété, c'est le vol »). Selon Stirner, le socialisme se situe dans le prolongement direct du libéralisme politique, qui demande à être parachevé, puisque la liberté des personnes restera lettre morte tant qu'on ne s'attaquera pas à ce qui permet l'oppression et l'exploitation, c'est-à-dire la propriété.

Croyant prendre le mal à la racine, les socialistes chercheront alors à réaliser ce que Stirner nomme la « gueuserie universelle » : « 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 {211}. »

Et l'auteur de *L'Unique* voit là « un second vol fait à la personnalité, au profit de l'humanité » : « On ne laisse à l'individu ni le droit de commander, ni le droit de posséder : l'État prend l'un, la Société prend l'autre {212}. »

Il y a mieux. Dans le socialisme communautaire (libéralisme social), l'homme n'est plus seulement défini comme citoyen, ainsi que le veut le « libéralisme politique », mais encore comme travailleur. Le travaillisme moralisant vient s'ajouter au « civisme ». Stirner remarque alors que, d'après l'éthique socialiste, nous n'existons que les uns par rapport aux autres, par les effets de la division du travail. On déduira de cette solidarité que ce qui est censé faire notre dignité, c'est le travail {213}.

> *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 {214}.*

Ici encore, et plus que jamais, on persiste à vouloir servir un être supérieur. Ce sera la collectivité. Stirner s'insurge. La Société n'est qu'un moyen, non une fin en soi. Nous n'avons aucun devoir social, seulement des intérêts. Les socialistes retournent à la pire des religiosités, en croyant que nous devons tout à la collectivité. Présenté par eux comme la destination et la vocation de l'homme sur cette terre, à la suite de la Bible, le travail devient un culte, une forme renouvelée de la prière.

Le libéralisme humanitaire

Le libéralisme humanitaire, ou libéralisme critique, est l'expression la plus élevée du libéralisme. Son représentant était Bruno Bauer, qui prétendait dépasser à la fois le libéralisme bourgeois et le socialisme, par la négation de toute transcendance. Stirner refuse la « critique »

bauerienne au même titre que les autres formes de la pensée « libérale ».

Marx et Engels, en 1845 (année de parution de *L'Unique*), ont eux aussi attaqué la critique de Bauer dans *La Sainte famille, ou critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts*, et la volonté des « Affranchis » de Berlin, groupés autour de la *Litteralurzeitung* de B. Bauer, qui cherchaient à interpréter Hegel dans le sens d'un ultra-idéalisme, aboutissant au relativisme moral et politique, en considérant comme seul réel le processus de la pensée.

Pour en revenir à Stirner, celui-ci est persuadé que si le libéralisme politique sacrifie l'égoïsme individuel à la volonté générale et si le libéralisme social dépouille l'individu au profit de la collectivité, la critique humanitaire, à son tour, subordonne l'originalité du moi à la pensée abstraite. Avec l'humanitarisme critique, l'aliénation de l'Unique est complète : « Le libéralisme humanitaire est l'apogée de la gueuserie.

Nous devons commencer par descendre jusqu'au dernier échelon du dénuement et de la gueuserie si nous voulons parvenir à l'individualité {215}. » En bon dialecticien, Stirner pense ici, comme on le voit, que cette ultime aliénation nous rapproche de son contraire : la réappropriation totale du moi par lui-même.

L'humanitarisme condamne l'égoïsme et il renie tous ceux qui n'embrassent pas comme leur propre cause la cause de la liberté humaine {216}. Or, cette prétendue « cause de la liberté » n'est qu'une abstraction. Il ne faut pas l'oublier. En fait, chacun ne peut lutter que pour sa propre liberté et jamais pour celle de l'humanité. Vouloir la liberté reste, en dernière analyse, une entreprise foncièrement égoïste.

La critique humanitaire aura beau me dire que je dois affranchir mon moi de toute limitation, pour qu'il devienne un moi humain, je réponds que je pourrai m'affranchir

autant que je voudrai, jamais pourtant je ne parviendrai à renverser toutes les barrières des hommes. D'ailleurs, ce qui me paraît faire obstacle à ma liberté peut passer pour un stimulant de l'activité à quelqu'un d'autre.

Il est donc plus sage de se contenter d'abattre ses propres obstacles. « Qui a jamais eu le bonheur de reculer la moindre borne, de lever le moindre obstacle qui fut une barrière pour tous les hommes ? » Se libérer soi-même des contraintes peut évidemment montrer aux autres les chemins de la liberté, mais comment lutter personnellement pour une liberté qui n'est pas la sienne {217} ?

Enfin, à la critique humanitaire, qui proclame que la liberté de la pensée et la réflexion constituent l'essence de l'humanité, Stirner répond :

> *Je suis homme sans cela [...] un haussement d'épaules me rend les mêmes services que la plus laborieuse méditation {218} [...] Je ne suis le champion ni du penser ni d'une pensée, car mon point de départ est Moi, qui ne suis pas plus une pensée que je ne consiste dans le fait de penser. Contre Moi, l'innommable, se brise le royaume des pensées, du penser et de l'esprit {219}.*

Ainsi, avec Stirner, le divorce de la pensée et de l'être est consommé. D'abord hégélien, donc parti de l'identité de la logique et de l'existence, Stirner aboutit finalement à la négation complète de l'hégélianisme, en tout cas de son postulat fondamental.

L'égoïsme

« L'égoïsme est la loi fondamentale de l'univers stirnérien », écrit Henri Arvon {220}, qui remarque en outre que l'auteur de *L'Unique* a placé au centre de sa doctrine une notion combattue par tous les Jeunes hégéliens. En effet, Feuerbach a opposé, dans *l'Essence du Christianisme*, l'amour humain à l'égoïsme et au particularisme des religions monothéistes. Les socialistes, eux, ont attaqué l'égoïsme foncier des sociétés bourgeoises. Quant à Bruno Bauer, il s'en prend à la « masse », qu'il accuse de se livrer sans cesse à des activités égoïstes.

Bref, pour les Jeunes hégéliens, l'égoïsme se trouve à la racine de toutes les aliénations, aussi bien religieuses que sociales ou politiques. Et malgré cela – ou peut-être à cause de cela – Stirner a choisi l'égoïsme, universellement décrié, pour en faire la valeur suprême. Il est vrai qu'à ses yeux, il n'y a au monde que des égoïstes, conscients ou inconscients. Il s'agit donc simplement de pratiquer l'égoïsme ouvertement, lucidement, en pleine connaissance de cause : En somme, dit-il,

> *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. […] À quoi tendent mes relations avec le monde ? Je veux en jouir […] Je ne veux pas la liberté des hommes, je ne veux pas l'égalité des hommes, je ne veux que ma puissance sur les hommes ; je veux qu'ils soient ma propriété, c'est-à-dire qu'ils servent à ma jouissance.*

Stirner proclame son refus de tout devoir, qu'il s'agisse de devoirs envers les autres, envers Dieu, envers l'Humanité ou même envers lui-même {221}.

À partir de ce principe de l'égoïsme, Stirner va pouvoir se livrer à un certain nombre de variations sur le thème de

la liberté.

La liberté

Stirner aborde la question de la liberté dans la seconde partie de son livre, intitulée : « Moi ». Jusque-là, le penseur libertaire avait surtout cherché à dépasser les déterminations externes reçues par le sujet, de manière à dévoiler le moi pur, en faisant tomber les aliénations. La seconde partie de l'ouvrage nous entraîne sur l'autre versant de *L'Unique et sa propriété*. La « réappropriation » du *monde* par le Moi commence. Si je suis parvenu à me libérer des choses, à présent, les choses vont devenir miennes.

À ce point crucial, Stirner commence par poser la liberté comme une aspiration de tout son être. C'est le moment où le moi encore vide a soif de jouissance et de plaisir égoïste. Évidemment, cette quête de la liberté n'est pas de nature spirituelle. Stirner prend soin de nous en avertir : « L'esprit n'aspire-t-il pas à la liberté ? Hélas ! Ce n'est pas mon seul esprit, c'est toute ma chair qui brûle sans cesse du même plaisir {222}. »

Car ce sont mes sens, mes appétits, mon corps qui me parlent constamment de liberté. Si bien que ce besoin vital de liberté, d'après Stirner, traduit en moi plutôt un manque, un déficit qu'une volonté de délivrance. La liberté dont je rêve alors, c'est celle qui me donnerait le pouvoir de posséder. Mais tant qu'elle reste virtuelle, la liberté de posséder ne saurait me satisfaire. Elle n'est pas encore la liberté, puisque c'est la possession effective de tel objet que je désire. À quoi bon la liberté si elle ne te donne pas ce que tu désires t'approprier ? Ici se situe une première distinction : celle de la libération et de l'appropriation.

En effet, par définition, la liberté comprise comme une délivrance fait que je cesse de posséder dès l'instant que je me libère en me débarrassant de ce qui me gêne. Ce qui

veut dire que la libération n'aboutit qu'à une liberté *négative*, à une liberté sans contenu. Cette liberté négative ne représente qu'un moment provisoire. Or, le moi cherche avant tout à déployer toutes ses possibilités. Il désire leur donner une réalité effective. C'est ce qui fait dire à Stirner que la vraie liberté n'est pas tellement le pouvoir virtuel d'agir, mais plutôt son exercice réel, effectif, de la façon dont je l'entends.

Et Stirner veut remonter en amont de la liberté. Il nous renvoie à une réalité jugée par lui plus fondamentale que la liberté, vers ce qu'il appelle *l'individualité*, qui seule, d'après lui, donne un sens à la liberté. Autrement dit, la liberté stirnérienne n'est pas une fin en soi. Elle est seconde par rapport à l'individualité. Avant d'agir librement, j'existe d'abord en tant qu'Unique. De plus, Stirner fait une différence entre deux aspects de la liberté : la liberté-affranchissement et la liberté-jouissance.

Disant qu'il « ne trouve rien à redire à la liberté », il souhaite cependant connaître quelque chose de plus : « Tu ne devrais pas être tout bonnement quitte de ce que tu ne veux pas, tu devrais aussi avoir ce que tu veux ; il ne te suffit pas d'être "libre", tu dois être plus, tu dois être "propriétaire" {223}. »

On a souvent compris la liberté comme un affranchissement. Or, Stirner estime que la poursuite perpétuelle de « l'affranchissement » restera toujours un échec, pour la bonne raison que les formes de l'aliénation sont infinies. Car on peut désirer s'affranchir de n'importe quoi : de la servitude, de l'autorité, de la domination des passions pour acquérir l'empire sur soi-même, etc.

L'homme moderne le sait bien. À force de rechercher la liberté au-dehors, il finit par devenir prisonnier de sa propre recherche, qui apparaît bientôt comme illusoire. « Ce sont nos efforts vers la liberté comme vers quelque

chose d'absolu, d'un prix infini, qui nous dépouillèrent de l'individualité en créant l'abnégation. »

Véritable tonneau des Danaïdes, cette liberté que je cherche fébrilement, ailleurs que dans sa source véritable, qui n'est autre que ma subjectivité, me fuit perpétuellement :

> *Plus je suis libre, plus la contrainte s'élève comme une tour devant mes yeux et plus je me sens impuissant [...] Plus j'acquiers de liberté, plus je me crée de nouvelles limites et de nouveaux devoirs. Ai-je inventé les chemins de fer, aussitôt je me sens faible parce que je ne puis encore fendre les airs comme l'oiseau...*

De surcroît, « la liberté est la doctrine du christianisme {224} ». Le chrétien doit s'affranchir du péché, il lui faut se délivrer des liens de la chair, de la vie terrestre qui n'est qu'un passage, il connaîtra la vraie liberté dans le Royaume de Dieu, etc.

Bien entendu, cela ne veut pas dire qu'il faille refuser la liberté sous prétexte qu'elle n'est qu'un idéal chrétien : « Non, s'exclame Stirner, il s'agit de ne rien perdre, pas plus la liberté qu'autre chose ; seulement elle doit nous devenir propre, ce qui lui est impossible sous sa forme de liberté {225}. »

Stirner oppose alors au concept de liberté (*Freiheit*) celui de propriété (*Eigenheit*). Que faut-il entendre par « propriété » ?

La propriété

À propos des termes *Freiheit et Eigenheit*, que Stirner met en opposition, Henri Arvon, germaniste et philologue en même temps qu'historien de la philosophie, remarque que dans la langue allemande le mot *Freiheit* « évoque beaucoup moins le pouvoir d'agir à sa guise, le droit d'être soi-même, que l'absence ou la délivrance d'un fardeau physique ou moral ; c'est un mot chargé d'un contenu négatif {226} ». Si « l'idée de séparation, d'aliénation est sous-jacente à toutes les variations que Stirner compose

sur le mot *Freiheit*, le terme de *Eigenheit*, en revanche, s'accompagne d'une nuance d'unicité {227} ».

C'est-à-dire que, pour Stirner, la liberté n'existe qu'en rêve. Au contraire, ce qu'il appelle ma propriété, autrement dit mon unicité, mon originalité individuelle, est véritablement mon *être*. Et le philosophe individualiste insiste de nouveau sur l'opposition signalée plus haut en la précisant : « Je suis libre vis-à-vis de ce que je n'ai pas ; je suis propriétaire de ce qui est en mon pouvoir, ou de ce dont je suis capable {228}. »

Ainsi, la liberté humaine repose-t-elle, dans l'esprit de Stirner, sur une visée transcendante, donc aléatoire, jamais complètement réalisée et surtout ne pouvant dépendre entièrement de moi (car la liberté intérieure n'est pour lui qu'un mythe). L'auteur de *L'Unique* introduit alors ce concept assez obscur de « propriété », dans le but d'exprimer l'idée d'une reprise de possession directe et immédiate, par le sujet, de son individualité concrète, corps et esprit.

Ce que Stirner appelle *individualité* n'est autre que l'existence vécue, le tréfonds de notre être, ce qu'il y a en nous d'« originellement », d'« essentiellement » libre {229}. Dans cette optique, on comprend que la liberté ne soit qu'un des attributs de cette individualité fondamentale qui la précède et l'instaure.

Le projet stirnérien

La lutte engagée par Stirner ne vise pas la transformation du monde mais sa neutralisation. En effet, il demeure indifférent à l'action révolutionnaire collective, concevant celle-ci comme un nouveau piège, destiné à capter une fois de plus nos inépuisables dispositions à l'abnégation et au sacrifice inutile. Ce nouvel appât nous est tendu par le dernier venu des cultes mystificateurs : la religion de l'Homme, succédané de la religion de Dieu. L'auteur de *L'Unique* ignore royalement les questions économiques, sociales et techniques, pour se précipiter avec impatience vers ce qui lui paraît l'essentiel : sa nature propre.

Au fond, ce conflit que Stirner engage avec la réalité est d'abord un combat avec soi-même. Il s'agit, pour lui, non pas de changer l'ordre du monde, mais plutôt de modifier sa conscience du monde, par un renversement radical de l'attitude naturelle à l'égard de la réalité. C'est, en quelque sorte, l'idéalisme comme thérapeutique.

Au lieu de chercher à briser les conditions objectives de mon aliénation, par la dialectique fatale d'une *praxis* elle-même aliénante, il faut que je parvienne à me persuader, à la manière stoïcienne, de l'idée que les conditions réelles de ma vie n'ont jamais que l'importance que je me plais à leur attribuer. Stirner postule donc – implicitement – certaines visées transphénoménales, sans les justifier. Le moi choisit arbitrairement et décrète souverainement :

> *Si j'ai dit d'abord : j'aime le monde, je puis tout aussi bien ajouter à présent : je ne l'aime pas, car je l'anéantis comme je m'anéantis ; j'en use et je l'use. Je ne m'astreins pas à n'éprouver pour les hommes qu'un seul et invariable sentiment, je donne libre carrière à tous ceux dont je suis capable. Pourquoi ne le déclarais-je pas crûment ? Oui, j'exploite le monde*

et les hommes ! Je puis ainsi rester ouvert à toute espèce d'impressions, sans qu'aucune d'elles m'arrache à moi-même {230}.

Caprices, contradictions, incohérences, tout est permis au moi. Rien ne le fixe, rien ne l'attache.

Opération magique que cette « néantisation » du monde. Stirner s'interdit par avance toute tentative de justification, puisque, selon lui, on ne saurait déterminer objectivement « l'Unique », qui doit rester au-delà de toute pratique et de toute logique (« l'aspiration vers une liberté déterminée implique toujours la perspective d'une nouvelle domination {231} »). Le moi doit donc tendre vers l'impossible : exister en échappant à toutes les conditions réelles de l'existence.

Essayons maintenant de schématiser la dialectique stirnérienne de réappropriation de soi.

La dialectique stirnérienne

Solipsisme pratique. L'existence du monde extérieur et des autres n'est pas une certitude apodictique. C'est une certitude vécue, une croyance. Au fond, pour justifier mon expérience immédiate du réel, j'en suis réduit à l'argument du bon sens. Fort de l'impossibilité dans laquelle se trouve la connaissance humaine de démontrer l'existence d'une réalité extérieure, d'une manière qui ne soit point conjecturale ou simplement probable, Stirner va s'installer dans une solitude ontologique inexpugnable et faire du monde sa représentation.

Il tente alors de dépasser les rapports de réciprocité entre les hommes, vers une relation unilatérale, son moi devenant de ce fait le seul point absolu de référence. Autrui ne sera plus mon alter ego. Il se définira négativement, comme ce qui n'est pas moi.

Cessons donc d'aspirer à la communauté ; ayons plutôt en vue la particularité. Ne recherchons pas la plus vaste collectivité, la « société humaine ». Ne cherchons dans les autres que des moyens et des organes à mettre en œuvre comme notre propriété ! Dans l'arbre et dans l'animal,

nous ne voyons pas nos semblables, et l'hypothèse d'après laquelle les autres seraient nos semblables prend sa source dans une hypocrisie. Personne n'est mon semblable, mais, semblable à tous les autres êtres, l'homme est pour moi une propriété. On a beau 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 {232}.

Stirner croit donc qu'il est possible de traiter Autrui comme un objet du monde et de la vie, plante ou animal. Sartre montrera justement que l'homme n'est pas du tout un « objet » du monde comme les autres. Contrairement à ce que s'imagine Stirner, dans mon existence, Autrui n'apparaît jamais à ma conscience comme un pur objet du monde. L'existence de l'autre est une expérience originale, un type de conscience tout à fait particulier, ne dépendant aucunement de moi.

Quoi qu'il en soit, l'auteur de *L'Unique* rejette la possibilité d'un véritable échange avec autrui. L'égoïste est seul. Dans sa solitude, il n'a besoin d'aucun assentiment. Il le proclame de manière provocante :

Je vois les hommes plongés dans les ténèbres de la superstition, harcelés par un essaim de fantômes. Si je cherche, dans la mesure de mes forces, à projeter la lumière du jour sur ces apparitions de la nuit, croyez-vous que j'obéisse à mon amour pour vous ? J'écris peut-être par amour pour les hommes ? Eh non ! J'écris parce que je veux faire à des idées qui sont mes idées une place dans le monde [...] Faites-en ce que vous voudrez, c'est votre affaire et je ne m'en inquiète pas [...] Non seulement ce n'est pas pour l'amour de vous que j'exprime ce que je pense, mais ce n'est pas même pour l'amour de la vérité {233}.

Négation des médiations. C'est la dialectique hégélienne du Moi et de l'Autre que conteste ici Stirner. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel faisait de mon *être-pour-l'autre* un moment nécessaire du développement de la conscience de soi. En effet, la conscience de moi-même passe par la médiation de l'autre. C'est de lui que je dois obtenir la reconnaissance de mon être. Dans la dialectique

du maître et de l'esclave, le maître lui-même doit être reconnu comme tel par l'esclave.

La conscience servile apparaît donc comme ce qui fonde la vérité du maître. Stirner prétend supprimer cette mutuelle dépendance des consciences, qui reflète à ses yeux l'aliénation à dépasser. Il faut que le moi puisse se poser immédiatement en en-soi se suffisant à lui-même, parmi d'autres en-soi, sans passer par la médiation de l'autre. Par exemple, si l'unique est réfractaire au droit, c'est parce que Hegel considère la loi comme la synthèse de la volonté générale et des volontés particulières.

Stirner croit deviner, dans cet accord du général et du particulier, une aliénation de « ma puissance », une soumission de ma volonté à la « volonté souveraine », c'est-à-dire à l'État. Il prétend que « tout droit établi est un droit étranger », parce que c'est un droit qui m'est accordé, un droit octroyé. Mes droits dans l'État et dans la société ne sont que des droits extérieurs, des droits « que je tiens d'autrui » {234}.

Il faut donc que le moi reprenne le droit à son compte : « Que j'aie le droit pour moi ou contre moi, nul autre que moi-même n'en peut être juge. Tout ce que les autres peuvent faire, c'est juger si mon droit est ou n'est pas d'accord avec le leur, et apprécier si, pour eux aussi, il est un droit {235} ».

Stirner estime que la force est la mesure du droit :

> *Ce que tu as la force d'être, tu as aussi le droit de l'être. C'est de moi seul que dérive tout droit et toute justice ; j'ai le droit de tout faire dès que j'en ai la force. J'ai le droit de renverser Zeus, Jéhovah, Dieu, etc., si je le puis ; si je ne le peux pas, ces dieux demeureront debout devant moi, forts de leur droit et de leur puissance ; la « crainte de Dieu » courbera mon impuissance {236}…*

Plus besoin d'un tiers. Mon droit est ma puissance.

L'Unique. Contre le système hégélien et l'intégration du particulier à l'universel, Stirner en arrive à installer son moi dans une solitude métaphysique totale. Ineffable et

indicible, la nature de l'Unique échappe finalement à toute formulation. En poussant la singularité jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes, Max Stirner tombe dans la pure immédiateté tautologique.

Il finit même par s'identifier à une subjectivité absolue et quasi divine, en réduisant la distance ontologique qui sépare l'essence et l'existence du moi. On en arrive alors à concevoir le moi stirnérien sur le modèle de la personne divine. L'Unique pourrait s'écrier, tout comme Yahvé : *Ego sum qui sum* (Exode, III, 13-14) :

> *On dit de Dieu : Les noms ne te nomment pas. Cela est également juste de moi : aucun concept ne m'exprime, rien de ce qu'on donne comme mon essence ne m'épuise, ce ne sont que des noms. On dit encore de Dieu qu'il est parfait et n'a nulle vocation de tendre vers une perfection. Et moi {237} ?*

La philosophie libertaire de Stirner

En quoi elle est un échec. Le principal reproche que l'on peut faire à la doctrine de Stirner, c'est d'être un anarchisme purement spéculatif. Malgré certaines outrances verbales et un ton provocateur, la pensée stirnérienne reste tout à fait platonique. Surtout si on se représente ce que fut la vie de Max Stirner.

L'auteur de *L'Unique et sa propriété* ne procède guère que par affirmations dogmatiques, sentencieuses et souvent gratuites. Il y a en outre ce perpétuel défi à l'impossible et cette habitude de prendre systématiquement le contrepied des doctrines ou des façons de penser, par une tendance naturelle au paradoxe, chez lui irrésistible.

On connaît la critique sévère rédigée par Marx dans *L'Idéologie allemande* sous le titre : « Saint Max ». Dans cette volumineuse étude où il décortique *L'Unique et sa propriété*, Marx souligne sans ménagement les principaux défauts de l'ouvrage, le plus grave de tous étant certainement l'incapacité manifestée par Stirner de nous

donner une analyse exacte de la réalité historique et matérielle. Mais Stirner, visiblement, ne se trouvait à son aise que dans la sphère du subjectif.

Devant les prétentions stirnériennes, constamment renouvelées, à faire du *moi* un absolu, Marx a d'ailleurs été obligé de se livrer à une critique serrée des rapports de la conscience et du réel. *L'Unique* aura déjà eu ce mérite. En réponse aux thèses arbitraires de « Saint Max », Karl Marx a dû rappeler que la conscience demeure nécessairement conditionnée par les rapports sociaux et que, par conséquent, l'autonomie de la pensée sera toujours très relative, contrairement à ce que Stirner s'imagine, quand il lui prend l'idée extravagante de transformer magiquement le monde extérieur – matériel et humain – en « propriété » de son moi.

Autant dire que la thèse stirnérienne de la souveraineté du moi reste la doctrine d'un pur idéologue, prisonnier de ses illusions, parce que coupé de la vie réelle et de la pratique matérielle, d'un idéaliste à la poursuite du monde chimérique de ses rêves. Et Marx n'a plus qu'à formuler son diagnostic avec l'assurance qui le caractérise : attitude typique du petit-bourgeois mystifié par la « vie étriquée » allemande.

Stirner serait le représentant exemplaire d'une classe dont l'existence n'est plus justifiée par les rapports socio-économiques et qui, se sentant menacé, cherche à se protéger en s'enfermant dans sa subjectivité et en opposant naïvement sa conscience privée aux forces productives nouvelles, sa vérité intérieure à la réalité redoutable d'un univers hostile… Soit !

En quoi elle demeure intéressante. La philosophie de Stirner n'en conserve pas moins de l'importance. Henri Arvon a su mettre en évidence le caractère existentiel de la pensée de l'auteur de *L'Unique*. En effet, « dernier maillon de la chaîne hégélienne », Max Stirner apparaît surtout

comme le premier représentant, bien vite oublié, d'un courant de pensée qui, après un long cheminement souterrain, devait resurgir au XXe siècle.

Et Arvon, établissant un parallèle entre Stirner l'athée et Kierkegaard le croyant, nous les montre tous les deux se débattant avec la même vigueur pour ne pas se laisser enfermer dans les rets du système hégélien et luttant désespérément contre la raison objective au nom du vécu individuel {238}. Kierkegaard (1813-1855) et Stirner (1806-1856) sont d'ailleurs contemporains et ce que Sartre dit de Kierkegaard pourrait, *mutatis mutandis*, s'appliquer tout aussi bien à Stirner *.

** « Kierkegaard est inséparable de Hegel et cette négation farouche de tout système ne peut prendre naissance que dans un champ culturel entièrement commandé par l'hégélianisme. Ce Danois se sent traqué par les concepts, par l'Histoire, il défend sa peau, c'est la réaction du romantisme chrétien contre l'humanisation rationaliste de la foi. Il serait trop facile de rejeter cette œuvre au nom du subjectivisme [...] Kierkegaard fut le premier peut-être à marquer, contre Hegel et grâce à lui, l'incommensurabilité du réel et du savoir {239}. »*

*

En définitive, Stirner a cherché avant tout à s'évader du système hégélien. Avec les faibles moyens dont il pouvait disposer, face à la philosophie qui dominait l'époque, multipliant les paradoxes – tantôt allusifs, tantôt provocateurs –, maniant parfois l'ironie, Stirner a essayé dans *L'Unique et sa propriété* de dévoiler des ambiguïtés, des contradictions, soulevant des difficultés théoriques – réelles ou supposées – d'une pensée totalitaire qui s'imposait aux esprits de ce temps. Contre l'identification du rationnel et du réel, Stirner, comme Kierkegaard, cet autre réfractaire, a refusé de se laisser « déduire » et intégrer vivant au système des concepts.

VII

L'ANARCHISME CRITIQUE DE PROUDHON (1809-1865)

« J'ai posé quelques jalons.
N'attendez pas de moi que
je vous donne un système. »

Proudhon

BIOGRAPHIE

Un Franc-Comtois

Pierre-Joseph Proudhon est né en 1809 à Battant, faubourg populaire de Besançon et quartier des vignerons, comme en témoigne encore aujourd'hui la place Bacchus. Provincial, avec tout ce que cela pouvait signifier au XIXe siècle, authentique enfant du peuple, il a grandi dans une famille d'artisans restés très proches de la vie paysanne, entre une mère cuisinière et un père qui fut successivement bûcheron, vigneron, puis tonnelier et brasseur.

Ces origines campagnardes dont il était très fier (il rappelait que ses ancêtres paternels et maternels avaient tous été « laboureurs-francs » c'est-à-dire « exempts de corvée et de mainmorte », « depuis des temps immémoriaux ») de même que son enfance passée dans un milieu de petits artisans l'ont marqué au point de l'empêcher de bien comprendre toutes les caractéristiques de la civilisation industrielle naissante et de saisir le sens profond des relations du capitalisme et du prolétariat qui

en découlait. On se souvient que Marx et Engels étaient au contraire issus de la bourgeoisie urbaine.

Il faut entendre Proudhon nous parler de son enfance de petit paysan :

> *Jusqu'à douze ans ma vie s'est passée presque toute aux champs, occupée tantôt à de petits travaux rustiques, tantôt à garder les vaches. J'ai été cinq ans bouvier. Je ne connais pas d'existence à la fois plus contemplative et plus réaliste, plus opposée à cet absurde spiritualisme qui fait le fond de l'éducation et de la vie chrétienne, que celle de l'homme des champs… Quel plaisir autrefois de me rouler dans les hautes herbes, que j'aurais aimé brouter comme mes vaches, de courir pieds nus sur les sentiers unis, le long des haies, d'enfoncer mes jambes, en rechaussant les verts maïs, dans la terre profonde et fraîche ! […]*

Jouissant en poète de la saveur des mots, de ceux qui laissent dans la bouche le goût sauvage de toutes ces friandises champêtres :

> *Tout le jour, je me remplissais de mûres, de raiponces, de salsifis des prés, de pois verts, de graines de pavot, d'épis de maïs grillés, de baies de toutes sortes, prunelles, blessons, alises, merises, églantines, lambusques, fruits sauvages. Je me gorgeais d'une masse de crudités à faire crever un petit bourgeois élevé gentiment.*

Puis, soudain nostalgique :

> *Hélas, je ne pourrais plus aujourd'hui faire de ces superbes picorées. Sous prétexte de prévenir les dégâts, l'administration a fait détruire tous les arbres fruitiers des forêts. Un ermite ne trouverait plus sa vie dans nos bois civilisés. Défense aux pauvres gens de ramasser jusqu'aux glands et aux faînes ; défense de couper l'herbe des sentiers pour leurs chèvres {240}.*

Il donne ensuite libre cours à une sorte de panthéisme rustique :

> *Il y a de l'homme à la bête, à tout ce qui existe, des sympathies et des haines secrètes, dont la civilisation ôte le sentiment. J'aimais mes vaches, mais d'une affection inégale. J'avais des préférences pour une poule, un arbre, un rocher. On m'avait dit que le lézard est un ami de l'homme, et je le croyais sincèrement {241}.*

Ce furent là ses universités :

> *C'est ce contraste de la vie réelle suggérée par la nature et de l'éducation factice donnée par la religion, qui a fait naître en moi le doute*

philosophique et m’a mis en garde contre les opinions des sectes et les institutions des sociétés {242}.

Mais la ville s’empara bientôt du petit sauvageon. Avec l’appui du curé de la paroisse, sa mère put faire admettre l’enfant au collège de Besançon. Sa pauvreté lui fit connaître bien des humiliations. Trop démuni pour acheter ses livres, il fit toute sa scolarité sans posséder de dictionnaire latin. Son orgueil l’empêchait d’en avouer la raison : « J’ai subi cent punitions pour avoir oublié un livre : c’est que je n’en avais point. »

Il ne put se présenter au baccalauréat. Son père ne parvenant plus à assurer son entretien, le jeune Proudhon quitta le collège pour gagner son pain. Devenu compagnon typographe, cela lui permit de ne pas abandonner les livres. Passé correcteur d’imprimerie, il eut la possibilité de lire pêle-mêle toutes sortes d’ouvrages, acquérant ainsi une immense culture autodidactique.

Son métier fit de lui un latiniste de premier ordre, familier des Pères de l’Église et de la théologie, connaissant même l’hébreu. Il eut aussi l’occasion de lire le *Nouveau monde industriel et sociétaire* de Charles Fourier, « ce bizarre génie », livre imprimé par son employeur. En 1831, incursion dans l’enseignement. Proudhon est « maître d’études » à Gray, dans la Haute-Saône.

L’année suivante, il part pour Paris rejoindre Gustave Fallot, dont il avait gagné l’amitié, grâce à des remarques jugées pertinentes, que Proudhon avait faites en corrigeant les épreuves d’une *Vie des saints*, annotée en latin, publiée par Fallot. Démuni de ressources, le Bisontin entreprend son tour de France de compagnon imprimeur. De retour dans sa ville natale, Proudhon, associé à deux amis, achète une petite imprimerie à Besançon. Tout comme Balzac, il ne tardera pas à faire des affaires désastreuses et il s’endettera.

La pension Suard

Le 31 mai 1838, Proudhon pose sa candidature à la pension Suard, dotation triennale de 1 500 francs par an, destinée à permettre à un jeune Franc-Comtois, pauvre, bachelier, ayant de bonnes dispositions, de poursuivre des études. Pour concourir, Proudhon, âgé de vingt-neuf ans, doit passer et obtenir le baccalauréat. La rente, que l'Académie, de Besançon était chargée d'attribuer, lui sera accordée le 23 août.

Sa lettre de candidature ne dissimulait rien de ses sentiments et de ses convictions :

> *Né et élevé au sein de la classe ouvrière, lui appartenant encore par le cœur et les affections, et surtout par la communauté des souffrances et des vœux, ma plus grande joie, si je réunissais vos suffrages, serait, n'en doutez pas, Messieurs, de pouvoir désormais travailler sans relâche, par la science et la philosophie, avec toute l'énergie de ma volonté et toutes les puissances de mon esprit, à l'amélioration morale et intellectuelle de ceux que je me plais à nommer mes frères et mes compagnons ; de pouvoir répandre parmi eux les semences d'une doctrine que je regarde comme la loi du monde moral, et, en attendant le succès de mes efforts, dirigés par votre prudence, de me trouver déjà en quelque sorte, comme leur représentant auprès de vous {243}.*

La rédaction primitive de cette déclaration était paraît-il plus violente. Sur les conseils d'un de ses protecteurs, Proudhon aurait accepté de l'adoucir quelque peu {244}.

Premiers écrits

Proudhon rejoignit alors Paris, pour y compléter sa formation. L'Académie de Besançon ayant proposé la question suivante comme sujet de concours : *De l'utilité de la célébration du dimanche, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Proudhon envoya un mémoire qui obtint la mention « honorable ». Son texte sera édité à Besançon en 1839 puis à Paris en 1841. On imagine que les idées égalitaires exposées dans la *Célébration* eurent de quoi inquiéter les académiciens !

À Paris, Proudhon regrette « l'atelier ». Il se sent pauvre, rêve de vivre et de rester berger. La pensée du suicide vient parfois le hanter. Il se surprend à regarder la Seine « d'un air sombre {245} », « en passant sur les ponts {246} ». Il envisage même de se faire voleur {247}. C'est animé d'une sorte de rage qu'il va alors lancer son brûlot, « en éprouvant les mêmes palpitations qu'un Fieschi à la veille de faire partir une machine infernale {248} ». Le texte incendiaire s'intitule *Qu'est-ce que la propriété ?* La réponse qu'il donne à cette question éclate comme une bombe : « *c'est le vol… »*

Comble d'ironie, l'ouvrage est dédié à l'Académie de Besançon. Ce premier mémoire sur la propriété débute en effet par une adresse à « Messieurs les Membres de l'Académie de Besançon », dans laquelle Proudhon rappelle sa qualité de boursier de la fondation Suard et se recommande de la caution morale des académiciens : « Si j'anéantis pour jamais la propriété, c'est à vous, Messieurs, qu'en revient toute la gloire [sic], c'est à votre secours et à vos inspirations que je le dois. » On imagine le scandale !

Proudhon échappa de peu aux poursuites judiciaires. Il fallut l'intervention de l'économiste Adolphe Blanqui, membre de l'Institut, frère d'Auguste Blanqui, le révolutionnaire, « l'enfermé ». Empêché de comparaître devant l'Académie de Besançon pour s'expliquer, il se contenta de rédiger une lettre.

En 1814, il faillit de nouveau être inculpé pour son second mémoire sur la propriété. Et l'année suivante, un troisième mémoire : *l'Avertissement aux propriétaires*, lui vaudra de passer aux assises du Doubs (3 février 1842). Il assurera lui-même sa propre défense, avec beaucoup de brio, et il sera acquitté sous les applaudissements du public.

Dans la mêlée

En 1843, son imprimerie enfin vendue – il n'est d'ailleurs pas entièrement libéré de ses dettes – Proudhon travaille à Lyon, comme commis batelier dans une entreprise de transport fluvial. Voyages à Paris où il fait la connaissance de Marx et de Bakounine. La publication de son *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (15 octobre 1846) et la célèbre réplique de Karl Marx : *Misère de la philosophie* (15 juin 1847) entraîneront la brouille entre les deux hommes.

Au moment de la révolution de 1848, Proudhon déplore le manque d'idées directrices. Candidat aux élections, après un échec au mois d'avril, il est élu député à l'Assemblée nationale, le 4 juin. En janvier 1849, il essaye de mettre sur pied une Banque du Peuple, établissement de crédit au taux très bas. Malheureusement, la Banque du Peuple disparaîtra au bout de quelques semaines.

À la suite d'articles contre le prince-président, publiés dans *Le Peuple*, Proudhon, condamné à trois ans de prison et 3 000 francs d'amende, se réfugie en Belgique. Rentré imprudemment à Paris, il est arrêté et incarcéré à Sainte-Pélagie et ne retrouvera la liberté qu'en juin 1852. Ses *Confessions d'un révolutionnaire* ont été écrites en prison. Toujours en prison, il épouse, le 31 décembre 1849, Euphrasie Piégard, une ouvrière passementière beaucoup plus jeune que lui.

De nouveau inculpé pour ses articles de *La Voix du Peuple*, rédigés à Sainte-Pélagie, il est transféré dans d'autres prisons, au régime plus sévère. La santé de Proudhon commence à s'altérer, après qu'il eut contracté le choléra, en 1854. En 1858, il publie les trois volumes de *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, ouvrage qu'il adresse au cardinal Mathieu, archevêque de Besançon. Poursuites correctionnelles. Condamnation de Proudhon à trois ans de prison et 4 000 francs d'amende. Son éditeur,

Garnier, écope d'un an de prison et de 1 000 francs d'amende.

Proudhon se réfugie à Bruxelles où sa femme et ses filles viennent le rejoindre. Il rencontrera Tolstoï de passage dans la capitale belge. Le 18 septembre 1862, Proudhon rentre à Paris. Pour les élections de 1863 et 1864, il recommande l'abstention. Il travaille à son dernier ouvrage : *De la capacité politique des classes ouvrières*, véritable testament politique, qui paraîtra après sa mort, survenue le 19 janvier 1865.

Les œuvres

Proudhon a laissé une œuvre immense, touffue et diffuse. Des dizaines d'ouvrages, quatorze volumes de correspondance, six de carnets et trois recueils d'articles. Sa mort, survenue alors qu'il n'avait que cinquante-six ans, ne lui a pas permis de mieux organiser son travail. Il faut dire que la systématisation n'a jamais été son fort : « J'oublie mes anciens livres, disait-il à la fin de sa vie, et ne me relis plus. Avec de telles habitudes, il doit se rencontrer fréquemment chez moi des choses de conciliation difficile {249}. »

Dans une lettre à Marx, il se montre résolument hostile à l'esprit de système et surtout à toute forme de dogmatisme : « Après avoir démoli tous les dogmatismes *a priori*, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple. Ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, fût-elle la religion de la raison ! » Il est vrai que, pour lui, le peuple n'a aucune leçon à recevoir de quiconque.

Au demeurant, cet homme qui a pu passer en son temps pour un boutefeu ne s'est jamais départi d'une profonde modération, faite de bon sens paysan (« le sang rustique qui coule dans mes veines {250} ») et de solide équilibre plébéien. Proudhon s'est défendu d'être « un homme

d’action », disant que ce sont « les ignorants qui font les révolutions », envisageant une liquidation de l’injustice sociale qui ne serait « ni violente, ni spoliatrice ».

Et, n’étant pas, par tempérament, « un bousculeur », il ne jugeait pas nécessaire, pour arriver à l’égalité, « de mettre tout sens dessus dessous {251} », parce qu’il ne croyait guère à quelque changement instantané de l’ordre social. Une révolution dure des siècles, disait-il {252}. C’est une longue marche, un lent processus sans fin, plutôt qu’un cataclysme. Du reste, la révolution a changé d’objet au cours de l’histoire. Jadis religieuse, puis philosophique, enfin politique, son but, d’après Proudhon, serait aujourd’hui économique.

Bien entendu, il n’est pas possible, ici, de faire un inventaire complet de la pensée proudhonienne. Nous nous en tiendrons à l’évocation de quelques thèmes caractéristiques, classés sous trois rubriques : économie, politique et philosophie, pour essayer de donner une idée de cette œuvre critique et pourtant, aux yeux de son auteur, profondément constructive.

Économie d’abord

Rejetant les idéologies sociopolitiques (contractualisme, saint-simonisme, socialisme idéaliste, etc.) entachées selon lui de métaphysique, Proudhon est persuadé que la question du prolétariat, ce problème du siècle, ne sera résolue que par la constitution d’une véritable science sociale. Au XIXe siècle, en ce qui concerne le gouvernement de l’humanité, les sociétés évoluent vers la substitution du principe économique et social aux anciens principes théologiques et politiques. Ce mouvement lui paraît irrésistible.

La Révolution française a introduit en France la *démocratie politique*. Mais cela ne suffit pas. En effet, quel rapport peut-il y avoir entre un droit politique comme le suffrage universel, par exemple, et la fixation d’un salaire juste {253} ? Désormais, c’est pour l’avènement de ce qu’il appelle la *démocratie industrielle* qu’il faut lutter. Si les sciences positives, sciences « des quantités », sont solidement établies, si les mathématiques ou la physique s’imposent sans discussion à notre esprit, excluant l’arbitraire ou l’utopie, il peut exister de la même manière, Proudhon en est persuadé, une science exacte et rigoureuse des faits sociaux.

Cette volonté de fonder les sciences humaines sur le modèle des sciences de la nature a été, au siècle dernier, une préoccupation majeure. Cette science, remarque Proudhon, reste encore à découvrir.

À la même époque, on a pu voir un Auguste Comte chercher à en finir avec la Révolution française. Proudhon, lui, a voulu la prolonger vers des buts nouveaux. Après avoir été destructrice, la révolution sera « organisatrice ». À la place du régime gouvernemental et militaire, celui des

anciens rois, il va falloir élaborer une autre organisation, celle des institutions modernes, qui sont d'essence « industrielle » et non plus « politique ». La centralisation politique doit être remplacée par « une centralisation libérale » des forces économiques.

Car Proudhon estime que la révolution a complètement changé de sens. Aujourd'hui, c'est l'économie qui est devenue l'objet principal de l'action révolutionnaire. Une page de l'histoire est tournée. « La civilisation moderne, dit-il, à bout de traditions et d'exemples, est irrévocablement engagée dans la voie d'une révolution où ni les précédents historiques, ni le droit écrit, ni la foi établie, ne peuvent plus la guider {254}. »

La première chose qui s'impose à l'esprit, si l'on veut établir une science de l'économie et de la production, c'est de tenir la comptabilité de la société, seul moyen de connaître le processus de création, d'augmentation, d'échange et de consommation des richesses {255}. Les questions financières et comptables ont d'ailleurs toujours eu une grande importance dans les conceptions proudhoniennes. Même pour résoudre un problème comme celui de la misère, Proudhon pense qu'une comptabilité suivie est indispensable.

Il y voit même l'axiome fondamental de l'économie politique, laquelle n'est autre que « la philosophie de la comptabilité » {256}. Le véritable économiste c'est le comptable, et Proudhon demande « que l'on établisse une comptabilité de la France […]. La France est une maison de commerce qui ne tient pas d'écriture {257} ». Il ne se doutait pas qu'un inventaire complet des biens d'une nation et qu'une connaissance comptable trop précise de la vie sociale aboutiraient un jour à un contrôle inquisitorial, à une intégration et à une rationalisation totalisante de la vie des hommes si parfaite que le pouvoir de l'État s'en trouverait renforcé.

Car aujourd'hui où l'autorité politique et la puissance économique n'ont que trop tendance à se confondre, le gouvernement des hommes, loin de disparaître (bien au contraire !), donne lieu à une surexploitation, à la fois politique et économique, sous la forme pseudo-technique du dirigisme planificateur et par le biais de l'aménagement autoritaire du cadre de vie, les impératifs économiques servant de camouflage à un despotisme nouveau.

Quoi qu'il en soit, d'après Proudhon, le principal objectif d'une révolution du progrès sera donc l'organisation positive et rationnelle, dans un esprit de justice, de la vie économique, charpente de toutes les relations entre les hommes. Dans les sociétés du monde moderne, l'économie devient ainsi la maîtresse science.

La politique, qui jusqu'alors servait de référence aux idéologies révolutionnaires, se trouve dépassée. Aujourd'hui, selon Proudhon, le politique se résorbe entièrement dans l'économique. La science économique absorbe dans sa sphère « le Gouvernement aussi bien que le commerce et l'industrie ».

Un économiste classique, comme Jean-Baptiste Say {258}, avait jugé bon d'établir une nette séparation entre la science économique et la politique. Proudhon n'accepte pas ce cloisonnement. En effet puisque, pour lui, « du Gouvernement aux administrés, des administrés au Gouvernement, tout est service réciproque, échange, salaire et remboursement », de la même façon que, « dans le Gouvernement, tout est répartition, circulation, organisation », on peut se demander pourquoi l'économie politique devrait exclure les questions de gouvernement de son champ d'application.

Dans cette perspective, on comprendra facilement que le travail, activité créatrice et productrice, puisse jouer un rôle essentiel dans l'organisation sociale et dans la

civilisation. Le « travaillisme » de Proudhon découle logiquement de son « économisme ».

Le travail

Proudhon s'oppose avec vigueur aussi bien à la vieille conception biblique du travail comme malédiction {259}, qu'au point de vue stirnérien du travail comme aliénation. Réalisant l'accord parfait de la vie, de l'intelligence et de la liberté, le travail représente pour lui la continuation directe de ce que les théologiens appellent la création divine. Au même titre que Dieu, l'homme peut passer pour créateur.

L'activité humaine, produisant des biens et des richesses (et le travail seul produit de la richesse), engendre la société. En créant par le travail, l'homme se crée lui-même. Proudhon pense que le problème du travail marque le point de rupture entre le monde qui finit, dans lequel l'injustice et le mal ont pu régner pendant des siècles, et le monde qui s'annonce.

D'après lui, l'idée judéo-chrétienne de la corruption de l'homme, le travail étant compris comme une marque de la condamnation divine et de la servitude terrestre du genre humain, a trop longtemps régné sur les esprits. La philosophie, l'économie, la politique et jusqu'à la littérature en portent encore la trace. Les travailleurs, sortant de la condition d'infériorité où on les a cantonnés, doivent maintenant conquérir la noblesse de leur état.

En plus du préjugé religieux, la parcellisation du travail et le machinisme ont également joué un rôle dans la dévalorisation de l'ouvrier dans la production :

> *Plus le travail se divise et les machines se perfectionnent, moins l'ouvrier vaut ; Conséquemment moins il est payé ; partant, plus, pour un même salaire, sa tâche augmente. Cela est d'une logique fatale, dont aucune législation, aucune dictature ne saurait empêcher l'effet. Il y a donc baisse forcée de salaire, en dépit des grèves, des règlements, des tarifs, de l'intervention du pouvoir : l'entrepreneur a mille moyens de se soustraire à cette pression de la violence et de l'autorité {260}.*

Proudhon s’en prend alors aux conditions de travail qui lui paraissent provoquer à coup sûr la dégradation de la personnalité des travailleurs. Déjà l’apprentissage du jeune présente un grave défaut, celui de ne le former qu’à une seule fonction. Au cours de la période d’apprentissage, le prolétaire passera les plus belles années de sa vie à travailler gratuitement pour un patron qui ne pourra même pas lui garantir de l’emploi.

Pendant des années, il lui faudra apprendre à exécuter des tâches qui lui demanderaient tout au plus quelques semaines. Mais surtout, il se trouve conditionné de telle manière que, au lieu d’être initié, comme il devrait l’être, « aux principes généraux et aux secrets de l’industrie humaine », voué à la routine dès le départ, il restera incapable d’accéder à tout autre genre de travail. Une spécialisation prématurée et mal comprise ne peut qu’être stérilisante {261}.

Proudhon brosse un tableau sinistre de la condition ouvrière, telle qu’il l’a connue, dans cette seconde partie du XIXe siècle qui a vu l’avènement de la grande industrie.

Une fois sorti de l’apprentissage, durant quelques années, l’imagination du jeune travailleur va lui permettre encore de s’illusionner et de poursuivre pendant un certain temps « quelques rêves dorés ». Il va prendre femme et le couple prolétarien va mettre au monde « pour le système qui le dévore des rejetons que le même système dévorera {262} ».

Et puis le dégoût d’un travail morne et fastidieux lui ayant fait prendre conscience de ce qu’il est : un infime rouage de la société, le voilà conduit peu à peu au désespoir. Son esprit, démuni du secours d’un savoir positif, vacille. Comment s’étonner si le malheureux sombre « dans les rêves de l’utopie, les folies de l’illuminisme et les rages de l’impuissance » ? Le seul résultat d’avoir voulu

« mécaniser » le travailleur, aura été de le rendre « manchot et méchant » {263}.

Proudhon voit un moyen de remédier à cette situation lamentable. C'est de redonner au travail toute sa dimension *culturelle*. Il souligne qu'il doit en être de l'industrie, « mère des sciences », selon la définition qu'il en donne, comme il en est de la connaissance scientifique elle-même. Son enseignement devra « être donné au complet, suivant une méthode qui en embrasse tout le cercle, de sorte que le choix du métier ou de la spécialité arrive pour l'ouvrier, comme pour le polytechnicien, après l'achèvement du cours complet d'études {264} ».

C'est à un véritable enseignement technique, débouchant sur une authentique culture technique, que songe Proudhon. Car le travail ouvrier est une pratique doublée d'un savoir. Dans chaque métier manuel l'intelligence accompagne la main. Aussi existe-t-il une culture des producteurs, tout comme il y a une culture scientifique ou philosophique. Cette idée séduira Georges Sorel.

Se référant à Diderot et à *L'Encyclopédie*, Proudhon est prêt à considérer « l'industrie », le métier, comme « la forme concrète de cette philosophie positive qu'il s'agit aujourd'hui de verser dans les âmes à la place des croyances éteintes {265}… ». Par surcroît, celui qu'il désigne par le terme d'homme d'industrie, c'est-à-dire l'ouvrier confirmé, le professionnel, étant à la fois un praticien et un « homme d'intelligence », grâce à son savoir théorique, « surpasse, de la moitié de sa taille, le savant et le philosophe proprement dits {266} ». On peut dire que l'idée d'une culture prolétarienne, parallèle à la culture bourgeoise, a trouvé, chez Proudhon, une de ses sources.

La propriété

La propriété agit à la fois par exclusion et par envahissement, nous dit Proudhon. C'est elle qui a été « le

principe générateur et la cause déterminante de toutes les révolutions {267} ». Le point de départ de sa critique de la propriété capitaliste est l'idée que le travailleur conserve toujours un droit naturel de propriété sur la chose qu'il a produite et cela même après avoir reçu son salaire.

On relève, chez Proudhon, une anticipation de la théorie marxiste de la *plus-value* {268}. C'est le travail salarié qui accroît la valeur de ce qui est produit. Cette valeur ajoutée, créée par le travailleur, reste sa propriété, car le fruit de son travail n'a été ni vendu, ni échangé par l'ouvrier, si bien que cette valeur-travail n'est point acquise par le propriétaire capitaliste.

On dira peut-être que le capitaliste a payé les journées de travail de ses ouvriers. En réalité, on devrait dire qu'il a payé autant de fois *une* journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour pour ce travail, ce qui n'est pas du tout la même chose. Et Proudhon insiste beaucoup sur cette nuance. 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, [le capitaliste}*ne l'a point payée* {269} ».

C'est que la *force collective* ne représente pas seulement la somme pure et simple des forces individuelles qui la composent. Proudhon le démontre à l'aide de l'exemple des deux cents grenadiers :

> *Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Louqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? [...] Eh bien, un désert à mettre en culture, une maison à bâtir, une manufacture à exploiter, c'est l'obélisque à soulever, c'est une montagne à changer de place. La plus petite fortune, le plus mince établissement, la mise en train de la plus chétive industrie, exige un concours de travaux et de talents si divers, que le même homme n'y suffirait pas {270}.*

Partant de là, Proudhon veut montrer que le salariat repose en fait sur un « contrat » frappé de nullité. Jadis, au temps de la féodalité, le paysan tenait sa terre du bon

vouloir de son seigneur. Aujourd'hui, l'ouvrier tient son travail de la libre volonté et des besoins de son patron-propriétaire. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une possession « à titre précaire ».

Cette condition précaire, qui implique une inégalité dans le contrat, repose sur une injustice, puisque le salaire du travailleur ne permet guère plus que la subsistance de celui-ci, sans lui assurer le salaire du lendemain, alors que le capitaliste, lui, peut accumuler les richesses produites par le travail collectif impayé, ce qui lui assure indépendance, sécurité et profit à venir. Et Proudhon de conclure :

> *Or ce ferment reproducteur, ce germe éternel de vie, cette préparation d'un fonds et d'instruments de production, est ce que le capitaliste doit au producteur, et qu'il ne lui rend jamais ; et c'est cette dénégation frauduleuse qui fait l'indigence du travailleur, le luxe de l'oisif et l'inégalité des conditions. C'est en cela surtout que consiste ce que l'on a si bien nommé exploitation de l'homme par l'homme {271}.*

Proudhon aura eu le mérite de mettre l'accent sur un certain aspect de la *plus-value* : la différence entre la valeur-travail individuelle et la valeur-travail collective, complétant ainsi par anticipation la critique de Marx, en dévoilant un point particulier de l'antagonisme entre le capital et le travail.

Mais arrêtons-nous un instant à la formule célèbre : *la propriété c'est le vol*. Conscient du caractère provocateur de cette allégation, Proudhon, à propos de la phrase scandaleuse, précise qu'il n'a jamais eu l'intention de *détruire* la propriété, ce qui d'ailleurs serait une prétention absurde et une chute dans le communisme, contre quoi il ne cesse de protester.

Il a seulement voulu suggérer que la propriété, prise en elle-même et considérée isolément, demeure injustifiable dans son principe : « Je prétends, écrit-il, que ni le travail ni l'occupation ni la loi ne peuvent créer la propriété : qu'elle est un effet sans cause {272}. » C'est cela qui

l’apparente au vol : « Comme l’amande amère, réduite par l’analyse chimique à la pureté de son élément, devient acide prussique, ainsi la propriété, réduite à la pureté de sa notion, est la même chose que le vol {273}. »

Aussi est-il nécessaire, pour pouvoir utiliser « cet élément redoutable » que représente la propriété, de le rééquilibrer, de le soumettre à la « balance », de manière à le « purger ». Pour cela, la Révolution devra appliquer ses principes d’égalité et de justice à la propriété, afin de faire un jour « de cette institution de péché, de ce principe de vol, cause de tant de haines et de massacres, le gage solide de la fraternité et de l’ordre {274} ».

Sans doute l’instinct de propriété est-il antérieur à la société et à toute règle juridique. Néanmoins, c’est le droit social qui fonde sa légitimité et sa moralité. La propriété a besoin de recevoir « l’infusion du droit », faute de quoi elle restera toujours « un fait vague, contradictoire […] d’une moralité équivoque et qu’il est impossible de distinguer théoriquement des actes de préhension que la morale réprouve {275} ».

En définitive, c’est l’idée métaphysique de propriété, conçue comme l’un des droits imprescriptibles de la nature humaine, selon l’idéologie qui s’exprime à travers les déclarations de 1789, 1793 et 1795, que refuse Proudhon. Il ne croit pas possible de fonder rationnellement *a priori* le droit de propriété. Selon lui, la propriété est d’abord une fonction. Ce n’est qu’ensuite qu’elle peut devenir un droit.

La critique de la propriété capitaliste n’a donc jamais fait de Proudhon le destructeur de toute espèce de propriété. D’abord il estime que la propriété sert de contrepoids au pouvoir de l’État. Ensuite il pense que le meilleur moyen de combattre l’injustice qui s’attache au droit de propriété, en régime capitaliste, est encore de généraliser ce droit. Car la propriété « convient à tous ».

De la même façon que tout citoyen est appelé à produire, il est appelé à devenir propriétaire. Et, à ce propos, Proudhon ne craint pas de parler de « nivellement » {276}. Plutôt que de chercher vainement à détruire le régime de la propriété, il convient au contraire d'en développer jusqu'au bout toutes les conséquences, en l'étendant à tous. Pour remédier à l'injustice sociale et économique, Proudhon propose alors un nouveau « contrat », base d'une société mutuelliste.

Le mutuellisme

Proudhon considère la société comme un tissu de relations réciproques. Il pense que la société humaine existe *naturellement* avant toute convention. La théorie du contrat social n'est qu'une vue de l'esprit. En fait, c'est la division du travail et « l'unité d'action collective » qui cimentent la cohésion des sociétés et non quelque hypothétique *délibération*.

Toutes les lois qui règlent la production, la répartition et la gestion résultent objectivement des rapports humains réels, indépendamment de la volonté et de la connaissance des individus. Aussi, « une loi ne s'invente pas, elle se découvre ». Face au contractualisme de Rousseau, on voit que Proudhon et les traditionalistes {277} partagent le même point de vue.

La notion proudhonienne de mutualité permet donc de réaliser la synthèse des idées de communauté, et de propriété. Prenant le mode de production économique (division des tâches, travail en commun, etc.) comme modèle de toute vie sociale, Proudhon estime que le mutuellisme, appliqué au domaine politique et social, fera naître un type de civilisation entièrement original et il voit dans le principe de mutualité le seul moyen de libérer un jour la société humaine de l'injustice et du désordre millénaires.

L’idée mutuelliste découle tout naturellement de l’expérience des rapports de réciprocité et de solidarité qui caractérisent, selon Proudhon, les sociétés d’aujourd’hui. Toute industrie, toute entreprise, toute exploitation qui, du fait de la division du travail, nécessite l’emploi d’un nombre important de spécialistes travaillant en commun, constitue une cellule de la société, laquelle à son tour entrera dans une combinaison plus vaste, donnant lieu à une production nouvelle, « impraticable à toute individualité, où chaque homme s’engrène à l’homme comme la roue à la roue », de telle manière que « l’industrie à exercer, l’œuvre à accomplir [deviennent] la propriété commune et indivise de tous ceux qui y participent » {278}.

Enfin, le principe de mutualité, fondé sur les rapports de réciprocité et de solidarité, permettra une *reconstitution* de la propriété, car, nous l’avons vu, la propriété a un rôle politique à jouer. Elle représente la seule force *centrifuge* susceptible de faire pièce à la formidable puissance de l’État. La propriété sert de contrepoids naturel et nécessaire au pouvoir de l’État, cette force *artificielle* et contingente de concentration et de centralisation, qui tend invariablement à annihiler l’individu en l’absorbant dans la masse.

Proudhon insiste beaucoup sur le rôle de contrepoids politique de la propriété :

> *Où trouver une puissance capable de contrebalancer cette puissance formidable de l’État ? Il n’y en a pas d’autre que la propriété [...] Servir de contrepoids à la puissance publique, balancer l’État, par ce moyen assurer la liberté individuelle : telle sera donc, dans le système politique, la fonction principale de la propriété [...] Là où manque la propriété, où elle est remplacée par la possession slave ou le fief, il y a despotisme dans le gouvernement {279}.*

Comme on peut le constater, le mutuellisme proudhonien n’a rien d’une règle abstraite, d’une construction *a priori*. Proudhon pense en avoir induit le principe à partir de la vie réelle elle-même, puisque, sous l’effet empirique de la

division du travail et du mode collectif de production, les travailleurs se trouvent déjà situés dans un rapport naturel d'association et de solidarité vécue. Il suffit donc d'organiser rationnellement et volontairement un état de fait.

L'industrie

Dans le domaine industriel, Proudhon a inauguré le terme de « participation », adopté par le discours politique d'aujourd'hui. Le système du salariat devra faire place à l'économie mutuelliste. Au lieu de travailler pour un patron qui garde pour lui les objets fabriqués en échange d'un salaire, les travailleurs produiront pour leur propre compte et partageront le bénéfice de leur production commune. L'ouvrier devient ainsi copropriétaire des produits et participe aux bénéfices de l'entreprise.

Proudhon envisage une transformation des sociétés capitalistes en « compagnies ouvrières ». Une compagnie ouvrière devra fournir les produits et les services qui lui sont demandés au prix le plus bas, tout en cherchant à améliorer sans cesse la qualité et la quantité de sa production ou de ses prestations.

Tous les travailleurs associés auront un droit indivis sur la propriété des biens de la compagnie et pourront, selon leurs capacités, remplir successivement toutes les fonctions et tous les grades, depuis les travaux les plus modestes et les plus pénibles, jusqu'à ceux qui demandent talent et connaissance. Les fonctions seront électives.

On vote le règlement de l'entreprise. Quant au salaire, il dépendra de la nature du travail effectué et des responsabilités de celui qui l'exécute. La participation aux bénéfices sera proportionnelle aux services. Tous les travailleurs associés resteront libres de quitter l'association et la compagnie pourra accueillir constamment de nouveaux membres.

Proudhon est persuadé que la classe laborieuse, par la force numérique qu'elle représente, peut « avec le concours de quelques citoyens éclairés », mener à bien la transformation de la société, avec, comme point de départ du programme révolutionnaire, la suppression du système de propriété capitaliste.

Toutefois, du fait de « l'insuffisance de ses vues » et de « son inexpérience des affaires », la classe des travailleurs affranchis aura encore besoin de s'adjoindre « des notabilités industrielles et commerciales », pour une initiation indispensable « à la discipline des affaires ». Proudhon évoque ici un problème de taille, – celui que tous les révolutionnaires ont toujours eu du mal à résoudre – lié au manque de technicité et de connaissances économiques suffisantes de ceux qui font la révolution. Lénine a fort bien exprimé ce dilemme :

> *Un communiste peut être un de nos meilleurs, il peut être foncièrement honnête, dévoué à la cause, il peut avoir subi le bagne et affronté la mort, et en même temps ne rien comprendre au commerce, parce qu'il n'est pas un homme d'affaires, parce qu'il n'a pas appris cela, parce qu'il ne veut pas l'apprendre, et ne comprend pas qu'il devrait commencer par l'ABC. Lui, le communiste, le révolutionnaire qui a fait la plus grande révolution du monde, que contemplent non pas quarante siècles, mais quarante pays européens qui aspirent à se libérer du capitalisme, il doit prendre des leçons chez le commis ordinaire qui n'a fait que courir dix ans du magasin au dépôt, parce que le commis connaît son métier, et lui, communiste responsable, ce révolutionnaire dévoué, non seulement ne le connaît pas, mais ignore encore même son ignorance en cette matière {280}.*

L'histoire a suffisamment démontré combien ce virage dangereux risquait de provoquer l'installation d'un nouveau pouvoir et la dictature d'une caste techno-bureaucratique.

L'agriculture

L'agriculture est un domaine cher au cœur de Proudhon le terrien. Constatant que le travail agricole est « celui qui exige le moins, disons mieux, qui repousse avec le plus d'énergie la forme sociétaire », parce que « l'âme paysanne y répugne », l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?* Prend

ses distances à l'égard de l'idée d'une socialisation de la terre.

Tout en partant du principe que la propriété capitaliste doit être liquidée, Proudhon a toujours affirmé que le paysan doit conserver un droit de *possession* sur sa terre. « Il n'y a aucun danger pour la liberté du travail, du crédit et de l'échange à ce que chaque famille de cultivateur possède autant de terre qu'elle peut en cultiver {281}. »

Toutefois, afin d'éviter un morcellement excessif, la petite exploitation agricole doit pouvoir s'intégrer à des associations, de manière à profiter du progrès et des découvertes de la science. De toute façon, Proudhon prévoit que, dans le vaste mouvement de collectivisation qui entraîne le commerce et l'industrie des sociétés modernes, l'agriculture, activité « pourtant individualiste par excellence », n'échappera pas à cette tendance irréversible. Proudhon est le premier à le reconnaître :

> *De quelque manière que le sol se distribue, par petits lots ou par vastes domaines, quelle que soit l'étendue des exploitations et l'indépendance des propriétés, il ne nous paraît pas que le travail agricole, en demeure de subvenir à l'alimentation des masses industrielles toujours croissantes, puisse se soustraire aux conditions économiques qui seules lui permettent d'augmenter ses produits, et dont la plus décisive en cette circonstance est la division du travail. Or la division du travail est le premier pas vers l'agglomération agricole : c'est elle qui, la rendant d'abord possible, la rendra bientôt nécessaire {282}.*

Remarquant que « l'énorme développement industriel a fait la fortune du paysan », Proudhon a bien compris qu'un passage de l'agriculture de subsistance à une agriculture de marché était en train de se préparer dès son époque {283}. Mais bien que les paysans et les ouvriers aient les mêmes adversaires, il est obligé de reconnaître qu'il sera très difficile de trouver « des points de raccordement » entre la « démocratie industrielle » et la « démocratie des campagnes ».

Ce qui fait la supériorité de Proudhon sur la plupart des penseurs révolutionnaires, c'est son tact psychologique.

Certes, si l'on en croit un passage de ses *Carnets* {284}, on ne peut pas dire qu'il se fasse beaucoup d'illusions au sujet de la mentalité paysanne qu'il connaît bien : « Le paysan, qui fait la grande majorité de la France, est la classe la plus abominable, la plus égoïste, la plus dépourvue d'instincts généreux, la plus vénale, la plus stationnaire, la plus hypocrite, la plus enragée propriétaire. »

Excusez du peu. Mais il sait de quoi il parle quand il nous explique ce qu'un paysan éprouve pour sa terre, évoquant cet attachement quasi animal au sol. Et on sent sourdre sa colère lorsqu'il songe à tout ce que la propriété capitaliste a perverti en tuant le respect religieux du paysan pour la terre nourricière, transformée en vulgaire instrument de profit, au même titre que les machines et les outils de l'industrie :

> *On ne tient plus au sol, comme autrefois, parce qu'on l'habite, parce qu'on le cultive, qu'on en respire les émanations, qu'on vit de sa substance, qu'on l'a reçue de ses pères avec le sang, et qu'on le transmettra dans sa race ; parce qu'on y a pris son corps, son tempérament, ses instincts, ses idées, son caractère, et qu'on ne pourrait pas s'en séparer sans mourir. On tient au sol comme à un outil, moins que cela, à une inscription de rentes au moyen de laquelle on perçoit chaque année, sur la masse commune, un certain revenu. Quant à ce sentiment profond de la nature, à cet amour du sol que donne seule la vie rustique, il s'est éteint […] L'homme n'aime plus la nature : propriétaire, il la vend, il la loue, il la divise par actions, il la prostitue, il en trafique, il en fait l'objet de spéculations ; cultivateur, il la tourmente, il la viole, il l'épuise, il la sacrifie à son impatiente cupidité, il ne s'y unit jamais {285}.*

Le saccage de la nature, aujourd'hui au centre de nos préoccupations, avait été déjà ressenti par Proudhon : « La métaphysique de la propriété a dévasté le sol français, découronné les montagnes, tari les sources, changé les rivières en torrents, empierré les vallées : le tout avec autorisation du gouvernement. Elle a rendu l'agriculture odieuse au paysan, plus odieuse encore la patrie ; elle pousse à la dépopulation {286}. »

La question agricole, pierre d’achoppement des systèmes socialistes, est ainsi résolue par Proudhon qui préconise le remplacement de la propriété et du droit d’user et d’abuser, par la *possession*, ce qui permettrait au paysan de cultiver une terre n’appartenant qu’à lui, tout en lui interdisant d’en faire un objet de spéculation, par location ou aliénation.

La France

Juge de son pays, Proudhon n'hésite pas à affirmer que la nation française, prise en masse, en dépit de son esprit frondeur, de son goût pour les nouveautés et de son indiscipline, est le pays du juste milieu et de la stabilité. Les Français, qui ont fait une grande révolution, n'ont jamais su en prévoir les conséquences.

D'ailleurs, il pense que la révolution, en France, a toujours surgi « du juste milieu froissé ». La France de son époque lui paraît double : la France du passé et des traditions et la France de l'avenir, qui se cherche en s'opposant à l'ancienne. C'est pourquoi il y a en chaque Français un conservateur doublé d'un révolutionnaire.

La classe ouvrière

La loi électorale du 19 avril 1831 avait fixé le cens à 200 francs. Aussi une question avait beaucoup agité l'opinion durant les années qui avaient précédé la révolution de 1848. Il s'agissait de savoir si les « capacités », c'est-à-dire les personnes possédant une instruction supérieure, pourraient jouir du droit électoral sans condition de fortune.

La constitution républicaine du 4 novembre 1848, en établissant en France le suffrage universel direct allait faire passer le nombre des électeurs de 200 000 à 7 000 000. Cette fois, c'était la capacité politique du peuple tout entier et plus précisément de la classe ouvrière, qui devait faire problème. Proudhon n'a pas manqué de se prononcer clairement sur ce point.

Dans un ouvrage qui paraîtra juste après sa mort et que l'on peut considérer comme une sorte de testament politique : *De la capacité politique des classes ouvrières*

{287}, Proudhon s’interroge : le peuple des travailleurs est-il vraiment capable de se former une opinion sur toutes les questions soumises désormais à son arbitrage direct ou indirect, intéressant la collectivité tout entière, et cela d’une façon raisonnée ?

Saura-t-il constituer « un centre d’action » exprimant ses idées, ses conceptions et ses espoirs, afin de poursuivre l’exécution de ses projets d’une manière cohérente et déterminée ? Proudhon n’en doute pas. Le problème de la capacité politique des travailleurs se pose de la même façon que s’il s’agissait de la classe bourgeoise ou de la noblesse. Il faut se demander en premier lieu si la classe ouvrière a pris conscience d’elle-même à travers ses rapports avec la société et avec l’État, si elle se distingue de la classe bourgeoise en tant qu’être collectif, moral et libre, si elle sépare ses propres intérêts de ceux de la classe bourgeoise, en s’efforçant de ne plus se confondre avec elle.

Ensuite, il faut savoir si elle possède une *idée*, c’est-à-dire si elle a su se forger une conception suffisamment précise de ce qui fait sa réalité propre. Connaît-elle « les lois, conditions et formules de son existence » ? A-t-elle une notion de sa finalité et de son destin ? Parvient-elle à se situer dans ses relations avec l’État, la Nation et l’Histoire ? Enfin, on doit savoir si la classe ouvrière est susceptible de tirer de cette idée des conclusions pratiques en vue d’élaborer un ordre politique nouveau.

À la première question, Proudhon répond oui sans hésitation. Depuis 1848, la conscience de classe existe chez les ouvriers. Il en va de même pour la deuxième question. La classe ouvrière possède une représentation de sa condition particulière et de tout ce qui la distingue de la classe bourgeoise, bien qu’elle n’ait pas encore saisi les implications et les conséquences à tirer de sa conscience de classe, laquelle demande encore à être formulée et

explicitée plus clairement. Mais Proudhon apporte une réponse négative à la troisième et dernière question. En effet, il pense que les travailleurs n'ont pas encore su trouver une « pratique générale » logiquement déductible de leur conscience et de leur idée de classe.

Derrière ces analyses se profile la théorie proudhonienne de l'autonomie de la classe ouvrière. Dès l'instant que le capitalisme a créé « une situation objective de séparation » du prolétariat par rapport à la classe bourgeoise, comme le fait remarquer Pierre Ansart {288}, Proudhon peut en conclure légitimement que la pratique révolutionnaire doit reposer exclusivement sur l'initiative des prolétaires, dont l'action politique doit pouvoir s'exercer en dehors de toute influence de la bourgeoisie.

Le principe qui s'exprimera dans les statuts de la Ire Internationale : « l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes », est bien, semble-t-il, d'inspiration proudhonienne. Bakounine trouvait cette manière de voir plus conforme à l'esprit du prolétariat que le point de vue de Marx, lequel, comme on sait, ne voyait au contraire dans les conceptions de Proudhon qu'une simple manifestation de l'esprit petit-bourgeois.

Avant sa mort, le 19 janvier 1865, Proudhon avait eu la satisfaction d'apprendre que la solidarité prolétarienne internationale venait de se concrétiser au meeting du 28 septembre 1864, à Saint Martin's Hall, qui avait vu la naissance de l'AIT.

Bien sûr, on peut faire remarquer que l'idée d'une émancipation des travailleurs par les travailleurs eux-mêmes n'est pas un principe purement anarchiste, puisque le marxisme l'a adopté. Toutefois, comme le rappelle à juste titre Claude Harmel, il faut se garder d'oublier que cette formule possède, dans la pensée anarchiste, un sens particulier.

Alors que pour Marx elle signifiait que les travailleurs devaient se constituer en *parti politique* prolétarien, afin de lutter pour leur émancipation, les « délégués parisiens », quant à eux, l'interprétaient au contraire en libertaires, s'appuyant sur un autre considérant : le *troisième*, qui énonçait que l'émancipation économique des travailleurs était le grand but auquel devait être subordonné tout mouvement politique {289}.

C'est dire à quel point la question politique passait, aux yeux des internationaux français, au second plan. On peut donc rattacher cette conception à l'idée anarchiste et proudhonienne, selon laquelle il n'existe aucun lien nécessaire entre la vie sociale et celle de l'État ou de ses organismes {290}. Le germe de la controverse des autoritaires et des antiautoritaires, qui allait bientôt diviser l'AIT, était semé.

Critique du communisme

Hostile à l'idée d'une émancipation des classes ouvrières par la voie politique, Proudhon a également rejeté la solution communautaire intégrale.

Selon lui, le tort principal de l'utopie de Cabet {291} est d'avoir oublié que la révolution sociale peut très bien résulter « du développement des institutions et du concours des intelligences », oubli qui ne peut aboutir qu'à l'absolutisme, car « après avoir supprimé toutes les volontés particulières », celles-ci devant se dissoudre dans la communauté intégrale, Cabet « les concentre dans une individualité suprême, qui exprime la pensée collective et, comme le moteur immobile d'Aristote, donne l'essor à toutes les activités subalternes.

Ainsi, par le simple développement de l'idée, l'on est invinciblement amené à conclure que l'idéal de la communauté est l'absolutisme ». D'ailleurs, dans une perspective de ce genre, la communauté ne sera plus que

« l'idée économique de l'État, poussée jusqu'à l'absorption de la personnalité et de l'initiative individuelle » {292}. Chose plus singulière encore,

> *la communauté systématique, négation réfléchie de la propriété, est conçue sous l'influence directe du préjugé de la propriété et c'est la propriété qui se retrouve au fond de toutes les théories des communistes. Les membres d'une communauté, il est vrai, n'ont rien en propre ; mais la communauté est propriétaire, et propriétaire non seulement des biens, mais des personnes et des volontés {293}.*

La tentation autoritaire n'est pas seulement le fait du despotisme. Comme on le voit, elle peut resurgir à l'insu des défenseurs de la liberté. Il faut prendre garde qu'un mouvement démocratique, qui se pose en antithèse de l'esprit bourgeois, n'aboutisse finalement à un simple retournement de pouvoir. Cabet et les communistes, en prétendant ramener toutes les libertés particulières au droit de la collectivité, ne pourraient réaliser rien de plus en effet que ce que Proudhon appelle la *démocratie compacte*, où tout est indifférencié et privé de vie. Cependant, d'après Proudhon, si la démocratie n'est pas encore parvenue à sortir de l'impasse où elle reste plongée, la faute en incombe principalement à Rousseau.

Contre Rousseau

Rousseau lui paraît responsable de tous les déséquilibres politiques qui ont agité la France depuis la Révolution française jusqu'au second Empire. En substituant « la politique des instincts à celle des principes, en calquant son gouvernement sur celui de l'absolutisme », sous l'inspiration de la théorie rousseauiste, la démocratie a sombré dans le totalitarisme, avant de succomber une nouvelle fois, le 2 décembre 1851. Toutes les conceptions politiques unilatérales risquent fort de conduire à la révolution.

On peut dire qu'à peu près tous les principes politiques ont déjà été appliqués par le législateur au cours de

l'histoire. Or, l'expérience prouve que, quel que soit le principe choisi – communauté des citoyens comme à Sparte, droit de propriété comme à Rome, centralisation du pouvoir à la façon de Richelieu, ou encore suffrage universel comme le veut Rousseau –, dès l'instant qu'un principe prime tous les autres, le système est faussé, car il y a alors une tendance fatale « à l'absorption, à l'épuration, à l'exclusion, à l'immobilisme, partant à la ruine. Il n'est pas une révolution dans l'humanité qui ne puisse facilement s'expliquer par là {294} ».

Aussi, seule une politique reposant sur l'idée dialectique de pluralisme, puisque, aussi bien dans la nature que dans la société, tout ce qui existe ou se crée résulte « de la combinaison d'éléments opposés et de leur mouvement {295} », rendra possible la réalisation d'un progrès véritable. L'ordre et la justice sociale n'ont jamais été le résultat d'une synthèse imposée du dehors aux éléments opposés.

Au contraire, leur combinaison demande à être maintenue à tout prix. Chaque fois, il s'agit de rendre plus intime le jeu des contraires, jamais de le résoudre définitivement. C'est ce qui fait dire à Proudhon que l'ordre doit être cherché dans *l'anarchie*. Il pense que, loin d'être synonyme de désordre, d'absence d'organisation, l'anarchie « est la forme de gouvernement dont nous nous approchons tous les jours ».

Et pourtant Proudhon est loin de minimiser le poids de l'autorité gouvernementale sur les hommes. À en juger selon les apparences, les hommes semblent bien ne pouvoir se passer de gouvernement. Mais s'il en a été ainsi jusqu'à nos jours, rien ne prouve qu'il en sera de même perpétuellement. Au XIXe siècle, un changement de perspective s'annonce. En opposition à la forme autoritaire de gouvernement, qui a prévalu à peu près constamment au cours de l'histoire, les sociétés humaines tendraient de

plus en plus, si l'on en croit le Bisontin, vers des formes politiques dans lesquelles le droit et la liberté deviendront un jour l'objet essentiel des préoccupations sociales.

Depuis 1789, on sait que, de même que la notion de propriété, celle de gouvernement n'est pas immuable. Il s'agit avant tout de dépouiller cette vieille idée de gouvernement de tout présupposé transcendant. L'édifice politique et social s'explique entièrement par les relations interhumaines. Proudhon utilise lui aussi le terme de *contrat*, mais son contractualisme est évidemment très éloigné de celui de Rousseau, qu'il accuse même, dans *l'Idée générale de la révolution au XIX*e *siècle*, de n'avoir « rien compris au contrat social » {296}.

Selon Proudhon, le contrat social est une idée « exclusive de celle de gouvernement ». Le pacte social n'a pas pour but d'instituer une autorité extérieure aux contractants. C'est une convention *inter pares*, destinée à augmenter la liberté des associés, non pas à la restreindre. Le contrat est un acte par lequel des individus de chair et d'os conviennent d'organiser *entre eux*, dans une certaine mesure et pour une durée déterminée, des *échanges*.

Cela signifie que le contrat social instaure, entre des hommes libres et égaux de plein droit, des relations de réciprocité et de stricte équité. Ce pacte se circonscrit donc à l'intérieur du groupe social, sans qu'il soit nécessaire que les participants remettent entre les mains d'un tiers (le souverain) une partie de leur liberté naturelle.

Le contrat social introduit et garantit une multitude de rapports entre les personnes. Proudhon reproche à Rousseau de s'en être tenu aux seules relations politiques entre les citoyens *, négligeant les points fondamentaux du contrat, pour ne s'intéresser qu'aux questions secondaires : « Faut-il dire que de ces conditions essentielles, indispensables : la liberté absolue du contractant, son intervention directe, personnelle, sa signature donnée en

connaissance de cause, l'augmentation de liberté et de bien-être qu'il doit y trouver, Rousseau n'en a compris et respecté aucune {297}. »

** Le titre complet de l'ouvrage de Rousseau étant d'ailleurs : Du Contrat social ou Principes du droit politique.*

En effet, Jean-Jacques ne souffle mot de la *matière* du contrat, de son contenu réel. Seule l'intéresse la *forme* du pacte, dont le but serait l'installation d'un arbitre, chargé de maintenir l'ordre et la justice entre les citoyens, ce qui fait dire à Proudhon :

> *En vérité, citoyen de Genève, vous parlez d'or. Mais avant de m'entretenir du souverain et du prince, des gendarmes et du juge, dites-moi donc un peu de quoi je traite ? Quoi ! vous me faites signer un acte en vertu duquel je puis être poursuivi pour mille contraventions à la police urbaine, rurale, fluviale, forestière, etc. ; me voir traduit devant les tribunaux, jugé, condamné pour dommage, escroquerie, maraude, vol, banqueroute, dévastation, désobéissance aux lois de l'État, offense à la morale publique, vagabondage ; et dans cet acte, je ne trouve pas un mot, ni de mes droits, ni de mes obligations ; je ne vois que des peines {298} !*

Proudhon remarque donc que l'auteur du *Contrat social* ne parle jamais de *mes droits* ni de *mes devoirs*. Quelles promesses nous sommes-nous faites, mes concitoyens et moi ? Faute de le faire connaître, « votre pénalité est un excès de pouvoir ; votre état juridique, flagrante usurpation ; votre police, vos jugements et vos exécutions, autant d'actes abusifs {299} ». Dans de telles conditions, mon engagement équivaut à un véritable blanc-seing. Et Proudhon apostrophe ainsi Rousseau :

> *Vous qui avez si bien nié la propriété, qui avez accusé avec tant d'éloquence l'inégalité des conditions parmi les hommes, quelles conditions, quel héritage m'avez-vous fait dans votre République, pour que vous vous croyiez en droit de me juger, de me mettre en prison, de m'ôter la vie et l'honneur ? Déclamateur perfide, n'avez-vous tant crié contre les exploiteurs et les tyrans que pour me livrer ensuite à eux sans défense {300} ?*

Rousseau définit de la façon suivante la raison d'être du pacte social : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant {301}. »

Proudhon est d'accord. Ce sont bien là les conditions du contrat social, mais elles ne valent que pour la défense et la protection des personnes et des biens. Fondamentalement protectionniste, le pacte ainsi défini ignore tout de l'acquisition et de la transmission des biens. Il passe sous silence tous les rapports concrets réels entre les hommes. Il fait abstraction du travail, des échanges, de l'éducation, etc., en un mot tout ce qui constitue la vie sociale véritable.

Proudhon pense que la grande erreur de Rousseau a été de croire que l'individu seul est bon et que la société le déprave. À partir de cette « supposition mensongère, spoliatrice, homicide », il n'a pu aboutir qu'à une forme de gouvernement qui met *la loi au-dessus de l'homme*, et cela de son propre aveu. Autrement dit, le droit social est subordonné à une transcendance nouvelle. Au lieu que la loi soit faite pour l'homme, c'est l'homme qui est fait pour la loi.

Il va jusqu'à considérer la théorie de Rousseau comme le rempart des classes possédantes : « … le contrat social, d'après Rousseau, n'est autre chose que l'alliance offensive et défensive de ceux qui possèdent contre ceux qui ne possèdent pas {302}. »

« Pacte de haine », « monument d'incurable misanthropie », « coalition des barons de la propriété, du commerce et de l'industrie contre les déshérités du prolétariat », « serment de guerre sociale », etc., les invectives pleuvent sur le *Contrat social* du « vertueux Jean-Jacques », sa bête noire. Profitant d'une certaine

obscurité de ce texte difficile, Proudhon n'a aucun mal à y relever des ambiguïtés et des contradictions.

Par exemple, après nous avoir présenté le peuple comme seul souverain, affirmant que la loi doit exprimer la volonté de tous, Rousseau abandonne subrepticement ce principe, lorsqu'il en vient à substituer la volonté de la majorité à la volonté générale. Puis, sous prétexte qu'une nation n'a pas le loisir de s'occuper constamment de la chose publique, l'auteur du *Contrat social* « revient par la voie électorale, à la nomination de représentants ou mandataires qui légifèrent au nom du peuple et dont les décrets auront force de loi {303} ».

Si bien que, au lieu d'une transaction personnelle et directe, relative à ses intérêts, le citoyen a seulement la possibilité de choisir ses arbitres à la pluralité des voix, ce qui permet à Rousseau de rouvrir une porte à la tyrannie, après l'avoir rendue respectable en la faisant dériver du peuple souverain.

> *On peut toujours, dit Proudhon, faire servir la collectivité abstraite du peuple au parasitisme de la minorité et à l'oppression du grand nombre. C'est, en un mot, à l'aide d'une supercherie savante, la légalisation du chaos social ; la consécration, basée sur la souveraineté du peuple, de la misère {304}.*

En bref, le contrat selon Rousseau, non seulement est loin de faire disparaître les rapports de subordination, mais risque encore de les aggraver, en les dissimulant derrière l'écran de la démocratie.

Égarée par Rousseau, la pensée sociale a pu heureusement être rétablie par Saint-Simon qui a pressenti la fin du gouvernement des hommes, en passe d'être remplacé, selon lui, par l'administration des choses. Il faut que les institutions politiques se perdent dans « l'organisme industriel ».

Évidemment, à l'aube de l'ère industrielle, Proudhon, tout comme les saint-simoniens et Auguste Comte, ne

pouvait prévoir l'avènement du pouvoir technocratique et du totalitarisme bureaucratique, aussi implacable qu'insidieux, cette tunique de Nessus des sociétés industrielles avancées du XXe siècle, où le despotisme politique ingénu du césarisme pur et dur d'autrefois a fait place à toutes les formes anonymes et douceâtres d'un pouvoir omniprésent mais introuvable.

Ce que Proudhon retiendra surtout du saint-simonisme, c'est d'avoir eu l'intuition que « l'époque actuelle est une époque de transition » et que la société est en marche vers la négation du gouvernement. Il pense, pour sa part, que si le XVIIIe siècle « n'avait pas été dérouté par le républicanisme classique, rétrospectif et déclamatoire de Rousseau », on aurait pu parvenir, « par la voie juridique », c'est-à-dire en développant l'idée de contrat, à cette négation du gouvernement. « Cette négation, nous dit Proudhon, Saint-Simon l'a déduite de l'observation historique et de l'éducation de l'humanité. Je l'ai conclue à mon tour. […] Point d'autorité, point de gouvernement, même populaire : la Révolution est là {305}. »

Malgré cela, la critique proudhonienne de l'État a beaucoup moins secoué l'opinion de l'époque que sa critique du régime de la propriété et l'importance que Proudhon a accordée dans son œuvre aux questions économiques a pu, en son temps, faire un peu oublier le penseur politique. Aujourd'hui, au contraire, c'est sa critique anarchiste de toutes les formes de l'autorité qui nous intéresse au premier chef.

Critique de l'autorité

Proudhon nous prévient : la critique de l'autorité qu'il présente ne vient pas de lui. C'est celle des peuples eux-mêmes. Inscrite dans l'évolution historique, elle représente « la pensée des siècles, le jugement du genre humain {306} ». Depuis *l'absolutisme* des origines, le pouvoir a dû

reculer sans cesse, faire des concessions sous la pression des peuples, réclamant toujours davantage de liberté. Optimiste, Proudhon en conclut que le terme final, fatidique et déjà perceptible, de l'irréversible processus historique, sera l'anarchie « entendue dans tous ses sens {307} ».

Jusqu'ici, on a toujours mis en avant une prétendue nécessité de l'État, en tant que seule garantie de l'ordre social. Il existerait, entre la notion de gouvernement et celle d'ordre un lien de causalité irréversible et nécessaire, le gouvernement étant la cause, l'ordre étant l'effet. Voilà l'éternelle antienne.

De surcroît, on a l'habitude de mettre en avant l'inégalité naturelle des hommes et la prétendue impossibilité d'accorder les intérêts, les idées et les sentiments, pour justifier l'intervention de l'État. Or, c'est faire d'un problème à résoudre prétexte à tyrannie. Confiant dans son mutuellisme, Proudhon s'exclame :

> *Qui donc, pasteurs des peuples, vous autorise à penser que le problème de la contradiction des intérêts et de l'inégalité des facultés ne peut être résolu ? Que la distinction des classes en découle nécessairement ? Et que, pour maintenir cette distinction, naturelle et providentielle, la force est nécessaire, légitime ? J'affirme au contraire, et tous ceux que le monde appelle utopistes, parce qu'ils repoussent votre tyrannie, affirment avec moi que cette solution peut être trouvée {308}.*

Certains ont cru découvrir cette solution soit dans la communauté, soit dans l'association, ou même dans la « série industrielle ». Proudhon la trouve dans *l'organisation contractuelle des forces économiques*. Le primat proudhonien de l'économie réapparaît ici. Du reste, il est le premier à reconnaître que toutes ces solutions ne sont encore que de simples hypothèses, mais il pense que rien ne prouve qu'aucune d'entre elles ne soit vraie. Dès l'instant qu'un contrat bilatéral réussit à s'établir, dans la liberté et l'équité, entre deux cosignataires, pourquoi n'en

serait-il pas de même pour un contrat passé entre des millions d'individus ?

Bien sûr, le gouvernement promulgue des lois qui sont censées limiter sa propre autorité, en même temps qu'elles règlent les relations des citoyens entre eux, cherchant ainsi à se définir comme le premier serviteur d'une raison, divine ou populaire, qui transcende les individus, n'appartenant à personne en propre, ce qui faisait dire à Rousseau que, dans un système démocratique, le citoyen, obéissant à la loi, n'obéit qu'à lui-même.

Malheureusement, la plupart du temps, la loi a été faite sans mon assentiment, en tout cas sans aucun accord explicite de ma part et malgré le préjudice qu'elle peut me causer. En fait, « l'État ne traite point avec moi, il n'échange rien : il me rançonne. Où donc est le lien, lien de conscience, lien de raison, lien de passion ou d'intérêt, qui m'oblige ? {309} ».

Aussi Proudhon conteste-t-il résolument la validité des lois gouvernementales, « toiles d'araignées pour les puissants et les riches, chaînes qu'aucun acier ne saurait rompre pour les petits et les pauvres, filets de pêche entre les mains du Gouvernement {310} ». On vient nous parler de lois *simples* et peu nombreuses.

Impossible ! L'État est irrésistiblement entraîné à s'occuper de tout, à légiférer sur tout, alors qu'une seule loi suffirait, qui peut s'énoncer le plus simplement, le plus naturellement du monde : *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse : faites à autrui comme vous désirez qu'il vous soit fait*. Or, de toute évidence, un tel principe n'est plus une loi. « C'est la formule élémentaire de la justice, la règle de toutes les transactions {311}. »

Par conséquent, la simplification extrême de la législation renvoie à l'idée de *contrat*, qui est la négation de l'idée d'autorité. Puisqu'une seule loi est vraiment

nécessaire : le respect d'autrui et de soi-même, elle est la condition suffisante à l'établissement du contrat social. Promulguer cette loi entraînerait la fin des gouvernements… « Qui vous empêche, demande Proudhon, de la donner tout de suite cette simplification {312} ? » La question reste posée.

Rappelons de nouveau que, l'idée de *contrat*, que Proudhon oppose à celle d'instauration autoritaire de la vie de société, reste très éloignée du contractualisme classique. Chez Rousseau, par exemple, le contrat social ne fait qu'exprimer un point de vue d'intellectuel citadin. Proudhon pense plutôt en « campagnard ». Il se garde bien d'expliquer la société d'une manière abstraite et logique.

Le pacte social n'est pas non plus, d'après lui, le résultat d'un calcul égoïste. Ce qui nous pousse à vivre avec nos semblables, c'est simplement un courant de sympathie qu'on peut voir déjà à l'œuvre chez les animaux {313}. Proudhon comprend la sociabilité comme une manifestation primitive de la vie. Un fait de *nature* plutôt que de *culture*.

*

Dans sa politique, il semble bien que Proudhon ait considéré l'anarchie, avant tout, comme le fil conducteur de la révolution. En effet, pour lui, la perspective révolutionnaire est quelque chose qui rappelle la *République des fins*, selon Kant, sans jamais donner l'impression d'être un système complet comparable, par exemple, au marxisme qui, lui, se veut à la fois conception du monde, méthode d'interprétation des relations sociales et théorie de la réalité, en même temps que pratique révolutionnaire. Rien d'étonnant puisque, aux yeux de Proudhon, l'anarchie recouvre « tous les faits qui relèvent exclusivement de l'initiative individuelle {314} ».

Le principe fédératif

L’idée proudhonienne d’une fédération est une application de la *mutualité* et de la *solidarité* sociales. Bien entendu, l’initiative individuelle ne doit et ne peut disparaître. Mais notre époque est telle que même l’activité individuelle a besoin, pour se développer, de prendre appui sur la collectivité.

> *Il faut donc qu’une partie au moins des forces individuelles soit groupée, qu’elles forment par leur union des organismes puissants, reliés entre eux. C’est là un principe désormais compris de tout le monde, du peuple aussi bien que de la bourgeoisie, du paysan et de l’ouvrier comme du capitaliste {315}.*

L’idée de justice

Cette idée représente sûrement la pierre angulaire de la philosophie de Proudhon. En effet, on la trouve à la racine de son inspiration la plus profonde, la plus intime. Il dit lui-même se sentir entraîné irrésistiblement par la passion de la justice. Elle est son Dieu. Il s’avoue d’ailleurs absolument incapable de fournir une justification raisonnée de ce qu’il considère chez lui comme une véritable religion {316}.

Ensuite, d’un point de vue moins subjectif, plus général, il voit dans l’idéal de justice la force principale qui meut le monde moderne. En tout cas, pour tout ce qui a trait à la justice, il n’admet pas qu’il y ait quelque chose à apprendre au peuple, qui la connaît d’instinct.

Condition suprême de la vie sociale, la justice se définirait comme « la formule même de la société {317} ». Sans elle, toute cité se corrompt inexorablement et ne tarde pas à s’écrouler. La justice préside à la religion, à la science, à l’art même, qui ne subsistent que grâce à elle.

Cette notion clé peut se concevoir de deux manières différentes. Soit comme une obligation venue au moi de l’extérieur, soit comme une faculté personnelle, exprimant la dignité individuelle de l’homme en société. Nous aurons ainsi une justice qualifiée par Proudhon soit de transcendante soit d’immanente. Laissant de côté la justice transcendante, qui lui paraît relever de la foi religieuse et du système de la Révélation, Proudhon ne retient que le système de la justice immanente, c’est-à-dire celui que la Révolution cherche à faire triompher.

D’après cette théorie, l’être humain, à partir d’un état primitif de sauvagerie, est capable de produire la société par le développement spontané de sa nature. Ce n’est que par abstraction qu’on peut considérer l’homme à l’état isolé

et soumis aux seules lois de son égoïsme. Nous l'avons déjà fait remarquer, la sociabilité est bien l'état naturel de l'humanité. L'altruisme et la sympathie sont les caractères essentiels du fonds primitif de la nature humaine.

L'homme est prédéterminé à l'existence collective, parmi les autres. C'est la raison pour laquelle il ressent, en lui-même et pour autrui tout à la fois, ce qui fait sa dignité d'homme. Il éprouve alors intimement « le principe d'une moralité supérieure à son individu {318} ». Ce principe, souligne Proudhon, l'homme le découvre en lui. Il lui est consubstantiel et immanent.

Exprimant l'essence de l'homme et de la société, il est « la forme propre de l'âme humaine, forme qui ne fait que se préciser et se perfectionner de plus en plus par les relations que fait naître chaque jour la vie sociale {319} ». On peut dire qu'aux yeux de Proudhon, qui fait alors allusion à la *Raison pratique* de Kant, la justice représente une véritable forme *a priori* de la conscience politique.

Bien entendu Proudhon conçoit la justice indépendamment de toute acception religieuse : « La justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine : c'est lui faire tort que de la rapporter, de près ou de loin, directement ou indirectement à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité {320} ». La prépondérance de l'esprit de justice date de la Révolution française, affirme Proudhon. C'est depuis l'époque révolutionnaire que l'idée de justice, que chacun porte en soi, a investi la vie sociale, en y prenant place définitivement.

Ajoutons que malgré l'animosité professée par l'auteur de *La Justice dans la Révolution et dans l'Église* à l'égard des doctrines de Rousseau, Proudhon pense que « la Justice étant le produit de la conscience, chacun se trouve juge, en dernier ressort, du bien et du mal et constitué en autorité vis-à-vis de lui-même et des autres {321} », ce qui semble bien être une réminiscence de la *Profession de Foi du*

Vicaire savoyard {322}, dépouillée bien entendu de la religiosité diffuse que Rousseau avait pu mettre dans ce texte célèbre : « Conscience ! Conscience ! Instinct divin […] juge infaillible du bien et du mal… »

Par conséquent, dans la philosophie de Proudhon, le concept de justice se situe au point d'intersection de la subjectivité, exprimée par la loi morale qui est en nous, d'une part, et de l'objectivité, d'autre part, manifestée dans le droit social, selon un rapport de réciprocité et de complémentarité.

Ce rapport mutuel introduit – ou du moins permet d'en espérer la réalisation – un équilibre harmonieux dans la société, entre l'individu et le collectif. Pour cela, la révolution, dont le but essentiel est de réaliser la Justice dans l'histoire, devra éviter un double écueil : la dépersonnalisation du communisme et l'isolement de l'individualisme monadique.

Manifestation de l'absolu en nous, l'idée de justice sert de point de rencontre entre le sensible et l'intelligible, le réel et l'idéal, les formes pures de la pensée et l'expérience. « Sa formule régit le monde entier. » Plus qu'une pure notion abstraite, la justice est un *fait*, et surtout une *force* agissante, à travers la conscience des hommes qui peuvent, grâce à elle, saisir des rapports, des équivalences et des équations. De la même façon que, dans la nature, tout concourt à l'équilibre, de même, dans la société, les relations des hommes entre eux se règlent sur la justice dont les gens du peuple ont un sens inné, affirme Proudhon.

Proudhon et Hegel

La conception proudhonienne du monde traduit un sens profond de la diversité des hommes et des choses. La philosophie de Proudhon repose sur une vision pluraliste et antinomique de la réalité. L'antagonisme n'est pas un

accident. C’est la loi universelle. Que ce soit dans la nature ou dans la société, des forces opposées et en expansion sont à l’œuvre.

Une pluralité d’éléments irréductibles et antagonistes composent le monde physique et le monde moral. La loi, maintes fois formulée, de cet antagonisme universel, a conduit Proudhon à l’idée d’un enchaînement dialectique. Cependant, après avoir reçu indirectement l’influence de Hegel, il a refusé la dialectique et le monisme du philosophe allemand et il a élaboré une théorie originale dérivée de son propre pluralisme.

À la dialectique ternaire hégélo-marxiste, Proudhon oppose l’idée d’une dialectique binaire, ou plutôt multinaire. Il rejette absolument la *synthèse*, troisième terme de la dialectique hégélienne et moment de la réconciliation des contraires, qui lui paraît inutile et même dangereuse. La synthèse est « gouvernementale », comme il dit. Selon sa propre conception, le maintien des contraires en tant que tels est indispensable à la vie, faute de quoi la totalité dialectique sombrerait dans le néant.

En fait, les termes antithétiques se « balancent ». Leur équilibre ne provient pas de l’intervention d’un troisième terme. Il résulte simplement de leur action et réaction mutuelles. Proudhon prend comme exemple la pile électrique, dont les deux pôles, positif et négatif, s’opposent sans se détruire. De même, dans la nature et dans la société, il n’existe pas de « résolution » des contraires. Proudhon insiste là-dessus :

> *L’antinomie est une loi de la nature et de l’intelligence, un phénomène de l’entendement ; comme toutes les notions qu’elle affecte, elle ne se résout pas ; elle reste éternellement ce qu’elle est, cause première de tout mouvement, principe de toute vie et évolution, par contradiction de ses termes ; seulement elle peut être balancée, soit par l’équilibration des contraires, soit par son opposition à d’autres antinomies {323}.*

Là où Hegel compte trois termes, Proudhon pense qu’il n’en existe en réalité que deux. Contrairement à l’auteur de

la *Phénoménologie de l'Esprit*, Proudhon ne pense pas historiquement. Au lieu d'un développement historique ternaire orienté vers une fin, la parousie de l'Esprit absolu, il conçoit le réel plutôt comme un conglomérat de forces antagonistes.

C'est cet antagonisme même qui les constitue en tant que réalités autonomes, en tant que *séries*, selon la terminologie de Proudhon, et qui concourt à la cohésion de l'ensemble. C'est ce va-et-vient qui fait qu'il y a un univers. Si bien que plutôt qu'un déroulement *vers*, nous avons chez lui un tissu de relations *avec*. En somme, dans la métaphysique du Bisontin, plus sociologue qu'historien, *l'être* l'emporte sur le *devenir*.

Il est bon de préciser que Proudhon connaissait de la philosophie hégélienne ce qu'on pouvait en savoir dans la France du milieu du XIXe siècle. Certes, il a beaucoup discuté de l'hégélianisme à Paris avec Marx, mais ignorant la langue allemande, sa connaissance de Hegel était superficielle et de seconde main {324}.

Proudhon et Marx

Au cours de différents séjours qu'il fit à Paris, de février à avril 1844, puis de septembre de la même année au mois de février 1845, Proudhon eut l'occasion de fréquenter, parmi les révolutionnaires étrangers, Bakounine et Marx. Herzen raconte dans ses *Mémoires* qu'il arrivait à Proudhon et Bakounine de poursuivre des discussions passionnées durant la nuit entière {325}.

Évoquant cette période vingt ans plus tard, Marx prétendra avoir initié Proudhon à la philosophie de Hegel au cours de leur rencontre : « En 1844, pendant mon séjour à Paris, j'entrai en relation personnelle avec Proudhon […] Nous eûmes de longues discussions qui se prolongeaient souvent toute la nuit et je l'infectais, à son grand dam, d'un hégélianisme qu'il ne pouvait étudier, car il ignorait

l'allemand {326}. » Les relations des deux hommes cessèrent après l'expulsion de Marx, en 1845, et à la suite de la publication en 1847 de *Misère de la philosophie* {327}.

Karl Marx avait tout d'abord éprouvé de la considération pour le Bisontin, son aîné de neuf ans. Après leur rupture, il ne cessera de porter sur Proudhon des jugements sévères et sans nuance. L'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?* Se verra traiter de défenseur des intérêts des classes moyennes, artisans et paysans, d'apologiste de la petite propriété, de petit-bourgeois incapable de dépasser le dilemme capitalisme-socialisme par préjugé de classe, etc.

Marx soutenait même que, dès son premier mémoire sur la propriété, en dépit d'un titre tapageur, la position de Proudhon apparaissait déjà comme contradictoire puisque, d'un côté, il faisait le procès de la société d'un point de vue petit-paysan et plus tard petit-bourgeois français, et de l'autre côté, il cherchait à appliquer le mètre-étalon transmis par les socialistes {328}.

Toujours selon Marx, Proudhon, naturellement enclin à la dialectique, n'aurait absolument rien compris à la dialectique scientifique. Il se serait avéré incapable de surmonter ses propres contradictions et celles de sa classe, le petit-bourgeois étant « la contradiction faite homme {329} ». Proudhon catalogué une fois pour toutes !

Sans rechercher à se prononcer sur le bien-fondé du point de vue de Marx qui emploie parfois un ton des plus injurieux à l'égard de Proudhon {330} (celui-ci le lui rend bien qui le traite de « ténia du socialisme »), il est certain que tout un monde séparait les deux hommes. Marx a voulu élaborer une méthode *scientifique*, la science objective étant le seul moyen pour lui de comprendre la réalité matérielle et d'interpréter l'histoire.

Tout en accordant une importance essentielle à l'économie, comme nous avons pu le souligner plus haut,

Proudhon, quant à lui, ne s'est jamais départi d'un point de vue *moral* dans sa critique des institutions et dans son interprétation de l'histoire.

Proudhon petit-bourgeois et pur représentant de l'idéologie des classes moyennes ? À la lumière de toute une expérience historique, on peut répondre aujourd'hui que le marxisme – de Marx et de ses successeurs – a trop minimisé le rôle politique effectif des classes moyennes et surtout de la paysannerie dans le déroulement de l'histoire. Les déboires des régimes communistes à propos de l'agriculture sont encore dans toutes les mémoires.

Si l'on peut admettre sans difficulté que les contradictions du système capitaliste et la lutte de la classe qui en a résulté ont pu constituer, pendant plus d'un demi-siècle, le moteur de l'histoire, il ne faut pas pour autant oublier que l'affrontement du prolétariat et de la bourgeoisie n'a jamais été un combat singulier, en champ clos et en tête à tête. La lutte des classes se situe en fait dans un ensemble donné qui lui sert de support et de « masse ».

Plusieurs éléments intermédiaires, d'autres groupes sociaux plus ou moins définissables, considérés à tort comme de simples survivances marginalisées ou appelées à disparaître, selon le schéma marxiste classique, interviennent d'une manière parfois décisive dans l'évolution des sociétés. Tous ces éléments sociologiques non dépassés – et peut-être indépassables – (petite-bourgeoisie, classes des petits propriétaires) ou en formation (par exemple la classe montante du secteur tertiaire, les « cols blancs ») ont conservé une grande pesanteur historique.

Ces groupes ne sont pas inertes ni sociologiquement neutres et leur rôle, le plus souvent passif et négatif, a toujours infléchi, retardé, voire faussé le jeu dialectique des contraires. En bref, la lutte des classes n'a jamais été un

duel. Les classes antagonistes ne constituent pas, à elles seules, toute la substance de l'histoire.

Si bien que Proudhon, si on admet qu'il fut bien le porte-parole des classes moyennes, n'en reste pas moins représentatif d'une classe sociale réelle et, à ce titre, plutôt que de l'opposer à l'auteur du *Capital*, on peut dire qu'il complète le point de vue trop exclusif de Marx, en lui donnant une dimension supplémentaire, dont on mesure aujourd'hui toute l'importance.

PROUDHON ET LA PENSÉE DE DROITE

Certaines, parmi les conceptions de celui qu'on considère comme « le père de l'anarchisme » ne sont pas acceptées unanimement dans les milieux anarchistes. Le maintien de la propriété privée, destinée, selon Proudhon, à contrebalancer le pouvoir de l'État, son refus du communisme, sa critique de la démocratie et de la Révolution française, son culte de la famille et son image de la femme, tout cela ne pouvait manquer de provoquer quelques réticences chez les libertaires.

Par surcroît, la sympathie que des représentants de la droite française ont souvent manifestée pour ses idées a pu passer pour compromettante. De ce fait, la gauche révolutionnaire a parfois adopté, face à Proudhon, une attitude comparable à celle des surréalistes « prenant congé » de Rimbaud, à partir de 1929 *.

** On se souvient de la sentence prononcée par Breton à l'encontre de Rimbaud : « Il est coupable devant nous d'avoir permis, de ne pas avoir rendu tout à fait impossibles certaines interprétations déshonorantes de sa pensée, genre Claudel {331}. »*

Maurice Barrès

L'écrivain lorrain de la terre et des morts a été particulièrement sensible à beaucoup de traits de caractère du Franc-Comtois, jugé représentatif de la psychologie et des vertus françaises, dont l'auteur des *Déracinés* s'est fait le chantre, après le culte du moi.

> *Le socialisme de Proudhon, écrivait-il en 1894, parce qu'il combine notre sensibilité nationale et l'hégélianisme, satisfait ou intéresse profondément les Français qui ne parviendront jamais à se plier sur le collectivisme*

allemand ou le terrorisme russe, car ces deux dernières conceptions sont significatives de races étrangères {332}.

L'Action française

Il faut reconnaître que l'Action française a toujours revendiqué Proudhon comme un de ses « maîtres ». D'après Charles Maurras, il « eut l'instinct de la politique française {333} ». C'est pour cela qu'il figure en bonne place, aux côtés de Maistre, Bonald, Rivarol, Balzac, Courier, Sainte-Beuve, Taine, Renan, Fustel de Coulanges, Le Play, les Goncourt et Veuillot, dans *Les Maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle*, de Louis Dimier {334}, qui pense que l'on trouve, dans l'œuvre de Proudhon, « d'éclatants fragments, de magnifiques lumières de bon sens, de hautes raisons, d'instinct social profond », qui seraient chez lui, l'expression de la contre-révolution. Et l'historien royaliste de conclure :

Loin qu'ils aient de moindres titres à l'authenticité et à l'aveu de la plume qui les traça, ces morceaux composent au contraire ce qu'il y a de plus fortement pensé, de plus éloquemment écrit dans tout l'œuvre de Proudhon. Si quelque part il a été lui même, il faut avouer que c'est en ces endroits-là {335}.

Parmi les thèses proudhoniennes, la défense du droit d'héritage, corollaire du droit de propriété individuelle, emportait évidemment l'adhésion des traditionalistes. Louis Dimier cite à ce sujet un passage de la *Théorie de l'impôt* de Proudhon, qui rappelait dans son ouvrage être de ceux qui ont beaucoup réfléchi sur la propriété, la famille et la succession, sans en ignorer le moins du monde les abus.

Pourtant, après une étude des plus attentives du problème, il était « resté convaincu que le principe de transmission héréditaire, donné d'abord par la nature ou l'instinct paternel, est en même temps une des meilleures lois de l'économie, de l'administration et de la police des sociétés ».

Il ajoutait que « ce n'est pas de ce côté que nous autres, gens de labeur, qui vivons au jour la journée et n'avons pas d'héritage à recueillir ou à laisser, devons chercher des réformes ». Au contraire, « il nous importe à tous, […] aux exhérédés comme aux possessionnés de la civilisation, de rendre de plus en plus inviolable, le principe familial et héréditaire ». {336}

Léon Daudet, à son tour, avec toute la chaleur qui l'envahissait lorsqu'il parlait de ceux qu'il aimait, proclamait son admiration pour Proudhon :

> *Une âme forte et trempée dans l'adversité et la misère, qui furent son lot ici-bas ; et un cœur à la fois ample et discret, affectueux et grave, d'une sonorité, d'une palpitation magnifique. Ce prince des révolutionnaires […] est aussi en morale un grand traditionnel […]. Il fut, il est encore, par son impétuosité, la verdeur de sa langue et des éclairs d'un bon sens intrépide, un stimulant. Il semble, à la lecture de quelques-uns de ses écrits, et surtout de sa correspondance, que l'on boive un de ces vins vigoureux et chauds, tels qu'il les aimait et qui vous donne, comme on dit, du cœur au ventre {337}…*

Il faut dire que, dans leur combat contre la démocratie bourgeoise, les théoriciens d'Action française rejoignaient parfois la critique libertaire déjà formulée par un Stirner ou un Proudhon contre une société prétendue « libérale », société « atomisée » dans laquelle les individus, arrachés à leur milieu naturel, familial et régional, au seul bénéfice d'une société artificielle, n'étaient plus que des entités abstraites, dépersonnalisées et désocialisées, livrées sans défense à une bureaucratie étatique aussi lointaine qu'indifférente, au nom d'une liberté verbale toute théorique.

D'autre part, Camelots du roi, syndicalistes et anarchistes, souvent réunis dans une lutte commune menée contre l'État bourgeois et capitaliste (et pour cela objets de la même répression) se retrouvaient parfois dans les prisons de la République. Comme l'a bien vu l'historien Eugen Weber :

Dans les prisons et les commissariats, les Camelots arrêtés avaient sympathisé avec les syndicalistes et [les] anarchistes, qui eux aussi se trouvaient appréhendés à cause de leurs convictions. La camaraderie de cellule, où tous les partis s'assemblaient autour d'un jeu de cartes et où l'on apprenait les chants de combat les uns des autres, persistait après la sortie de prison. Le rapprochement forcé, non seulement leur permettait d'apprécier la solidité de l'adversaire, mais encore mettait en évidence une communauté de vues insoupçonnée, même si elle n'était que superficielle {338}.

Le même Eugen Weber nous apprend que plusieurs représentants de la gauche extrême, notamment l'anarchiste Miguel Vigo-Almereyda, « étaient à tu et à toi » avec les royalistes. Lors de la première d'une pièce de Gustave Téry, homme de gauche fondateur de *L'Œuvre*, les royalistes furent invités.

À l'entracte, on put voir Almereyda, Merle et Victor Méric (qui créa *La Guerre sociale*, avec Gustave Hervé) « bavarder jovialement avec Maurice Pujo et une demi-douzaine de Camelots. Daudet était là également, et beaucoup de révolutionnaires se trouvèrent assis à côté de Camelots du roi {339} ».

Sous le gouvernement de Vichy, l'École des cadres d'Uriage, fondée en juillet 1940 et patronnée par Henri Massis, n'était pas maurrassienne. Néanmoins ses dirigeants, Pierre Dunoyer de Segonzac et P.H. Chombart de Lauwe, étaient des anciens de l'Action française. Au programme de l'École figuraient Péguy, Maurras et Proudhon, « maîtres de la politique française {340} ».

Le Cercle Proudhon {341}

Fondé au mois de décembre 1911, le Cercle comptera au nombre de ses fondateurs et animateurs deux anciens syndicalistes révolutionnaires, Édouard Berth, (qui deviendra communiste en 1920) et Marius Riquier, inspirés par Georges Sorel, en compagnie de six maurrassiens, Georges Valois, Henri Lagrange, Gilbert Maire, René de Maran, André Pascalon et Albert Vincent.

Ce groupe de recherches rassemblera, sous le signe de l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?,* syndicalistes et nationalistes. Les membres du Cercle Proudhon étaient d'accord pour considérer la démocratie comme « la plus grande erreur du siècle passé », comme le pire régime d'exploitation et l'instrument du capitalisme, la destruction de ce système abhorré étant l'impératif numéro un.

La femme

S'il est un point de vue susceptible d'aller à l'encontre des idées modernes, dans notre monde occidental, c'est sûrement la conception proudhonienne de la nature et du rôle de la femme dans la société. Proudhon, qui a laissé un ouvrage sur ce sujet : *La Pornocratie ou les Femmes dans le temps modernes* {342}, commence par l'admiration : « La femme est belle. » Elle est

> *celle que l'univers adore, que l'enfance ne peut regarder sans extase, la vieillesse sans soupirer. [...] La beauté est la vraie destination du sexe. C'est sa condition naturelle, son état. En principe, il n'y a pas de femme laide ; toutes jouissent, plus ou moins, de cette beauté indicible que le peuple appelle beauté du diable, et il dépend de nous que les moins favorisées se rachètent toujours par quelque charme.*

Jusqu'ici, rien de trop choquant pour les féministes sourcilleux, sinon peut-être cette propension à cantonner la femme dans la sphère de l'idéal, pour en faire un objet d'adoration sans doute, mais un « objet » tout de même. Là où les choses se gâtent sûrement, c'est lorsque Proudhon, privé de la lecture du *Deuxième Sexe*, affirme tout de go que l'égalité des sexes est un « sophisme », qui « s'accrédite à certaines époques de fatigue, d'épuisement, surtout *d'oppression* et *d'exploitation* ; quand la masse des mâles a été transformée en bêtes de somme ; quand l'iniquité rend le travail peu lucratif, la vie difficile, le mariage périlleux, la génération onéreuse, la famille impossible ».

Il ajoute que « la femme qui s'éloigne de son sexe, non seulement perd les grâces que la nature lui a données, sans acquérir les nôtres, mais retombe à l'état de femelle… » Nietzsche dira plus tard qu'en se « virilisant », la femme perd tout son pouvoir sur l'homme.

Le point de vue traditionaliste de Proudhon sur les femmes s'explique en grande partie par son culte de la famille, dont la femme a représenté à ses yeux le centre de vie, la vocation naturelle de celle-ci étant finalement pour lui le mariage et la maternité, ce qui, de nos jours, comme on s'en doute, ne peut qu'aggraver considérablement son cas…

Antisémitisme

Proudhon était antisémite. Ses notes et ses carnets laissent transparaître toute sa haine des juifs {343}. Se risquer à réfléchir sur l'antisémitisme d'un homme « de gauche » français du milieu du XIXe siècle entraîne inévitablement un long détour. Après Auschwitz, il n'est plus possible de *penser* le phénomène raciste. Jusqu'à la dernière guerre, l'antisémitisme pouvait à la rigueur passer pour une doctrine de combat, pour une opinion polémique exprimant une attitude politique face à la société et à l'histoire, donc classable et définissable, au même titre que la xénophobie, le nationalisme, la haine de classe, etc., susceptible par conséquent d'une analyse et d'une critique objective.

Même s'il pouvait donner lieu à des actes de violence, il faisait partie de l'arsenal idéologique de la politique, comme le socialisme ou le fascisme, sans plus, bien que moralement condamnable. Or, depuis 1945, il n'en est plus de même. L'antisémitisme n'est plus une *idéologie*. Il est devenu une *névrose* chez les Occidentaux. Traumatisée par l'holocauste du peuple juif, la *psyché* européenne porte désormais en elle une tâche ineffaçable.

Le « péché vraiment capital », dont a parlé Etiemble, a été accompli. Depuis le monstrueux génocide des juifs, le racisme a pris un sens nouveau. Il apparaît comme le Mal. C'est-à-dire que la pensée ne peut plus avoir de prise sur lui. Peut-on *penser* le Mal ? Irrationnel à l'état pur, on ne pourra rien en dire. En parler, ce serait déjà y croire, donc le faire exister, l'accepter, le perpétuer et le répandre. Ceux-là mêmes qui, de nos jours, font profession d'antiracisme évoluent eux aussi, nécessairement, quoi qu'ils fassent, dans l'« univers morbide de la faute » {344}, qu'ils prétendent dénoncer.

Ils sont eux-mêmes possédés par le délire antisémite qui règle leur conduite, les obsède, les hante et contre lequel ils se débattent en essayant de le conjurer. La raison rencontre là les limites de son pouvoir. Devant le Mal *absolu*, il n'y a rien à comprendre, rien à expliquer {345}. Ici, plus que jamais, l'inconscient reste impénétrable à la conscience empoisonnée.

Cependant, avec Proudhon et son époque, même si ce n'est en aucune façon l'innocence édénique, nous en sommes encore à la période *d'avant* la faute. Au siècle dernier, l'antisémitisme est monnaie courante, à droite comme à gauche et dans toutes les couches de la population. La ligne de partage sur la question juive, entre une droite nationaliste, antijuive par esprit cocardier, et une gauche retranchée derrière les Droits de l'Homme, n'apparaîtra nettement en France qu'au moment de l'affaire Dreyfus.

C'est probablement « l'Affaire » qui a provoqué la naissance d'une doctrine de droite cohérente, élaborée autour de l'Action française, suscitant par contrecoup, dans le camp adverse, la riposte de la sensibilité typiquement de gauche. Ce clivage droite-gauche, aux contours bien définis, né de l'opposition des dreyfusards et des antidreyfusards, dominera toute la vie politique française

de l’entre-deux-guerres. La Résistance entraînera par la suite une redistribution des comportements et des rôles politiques, face à l’occupant.

En fin de compte, on ne peut manquer de souligner que la vague d’antisémitisme qui a traversé le XIXe siècle a touché toute la société française. Bourgeois et prolétaires ont été atteints par le virus. Il faut rappeler toutefois qu’à cette époque, la question juive se présentait, non pas comme une question de race ou de religion, mais comme un problème essentiellement économique et social, perçu sous l’angle de la lutte des classes. Aux yeux des prolétaires et des petites gens, l’image du juif se confondait facilement avec celle du capitaliste.

Le juif, c’était la haute banque, c’était Fould, c’était Rothschild, dans l’esprit des classes populaires exploitées. Dans ces conditions, il n’y a pas à s’étonner de voir les saint-simoniens, Fourier, Proudhon, Blanqui, pour ne citer qu’eux, s’abandonner à un antisémitisme plus politique et social que véritablement racial. Sans que ceci excuse le moins du monde cela, on a même pu déceler des formes déclarées d’antisémitisme chez Karl Marx {346}.

VIII

L'ANARCHISME RÉVOLUTIONNAIRE : MICHEL BAKOUNINE (1814-1876)

LES ANNÉES DE FORMATION (1814-1861)

Enfance et jeunesse

Michel Alexandrovitch Bakounine est né en 1814, à Premoukhino, près de Tver (par la suite Kalinine), au nord-ouest de Moscou, dans une famille noble. Son père, Alexandre Mikhailovitch Bakounine, seigneur de la terre de Premoukhino et maître de douze cents serfs, était un homme cultivé. Après avoir fait ses études en Italie, à l'université de Padoue, il exerça des fonctions diplomatiques à Naples et à Paris.

D'esprit curieux et de tempérament libéral, il avait lu avec plaisir les philosophes français du XVIIIe siècle. Mais le spectacle de la chute de la royauté française devait lui faire rejeter les idées de cette époque. L'âge de la retraite venu, Alexandre Mikhailovitch se retira à la campagne, pour y mener l'existence paisible d'un propriétaire terrien éclairé et volontiers paternaliste. C'est ainsi que, préoccupé d'améliorer le sort des moujiks, il rédigea, à l'intention de ses serfs, une sorte de « constitution ».

Dans sa précocité, le petit Michel semble avoir ressenti profondément que son bonheur d'enfant de riche reposait sur l'injustice sociale, si on en croit ce qu'il devait écrire plus tard : « Mon existence matérielle, intellectuelle et morale était fondée sur une injustice criante, sur l'immoralité absolue […] *Mon père avait la pleine*

conscience de cette immoralité, mais homme pratique, il ne nous en parlait jamais {347}. »

Cette première expérience des rapports humains nous permet de mieux comprendre l'attitude de Bakounine enfant et adolescent, telle qu'il nous la dépeint lui-même :

« J'aimais les bons et le bon, et je détestais les méchants. Je m'indignais et je me révoltais contre toute cruauté et contre toute injustice. Je crois même que l'indignation et la révolte furent les premiers sentiments qui se développaient en moi {348}… »

La mère de Michel, Varvara Alexandrovna Mouraviev, ayant mis au monde onze enfants, Alexandre Mikhailovitch s'employa activement à donner une éducation à sa nombreuse progéniture. Parents, précepteurs et instituteurs entreprirent l'instruction de Michel et de ses frères et sœurs. Bakounine put ainsi apprendre les langues étrangères, qui tenaient une place importante dans cet enseignement familial {349}.

Ainsi donc, l'enfance de Bakounine lui fit connaître la paix et l'aisance, au sein d'une famille unie et traditionaliste. Pourtant, le bonheur de Michel, déjà gâté par l'expérience quotidienne de l'injustice sociale, fut encore perturbé par une véritable inclination incestueuse de l'adolescent pour sa sœur Tatania.

On a pu voir, dans ce penchant incestueux, la clé du destin révolutionnaire de Bakounine, comme le remarque Henri Arvon : « Nombreux sont ceux qui ont voulu découvrir dans ce sentiment trouble la motivation souterraine de la révolte totale qui dresse Bakounine contre tout ce qui entrave les forces instinctives et spontanées de la vie {350}. »

Bakounine n'est encore qu'un enfant (il est âgé de onze ans), lorsque se produit un événement politique qui pèsera sur son orientation future et sur celle de toute l'intelligentsia russe : l'échec de la révolte des

Décembristes. Cette conspiration se termina le 26 décembre 1825 par la fusillade de la place du Sénat à Pétersbourg et les instigateurs du mouvement furent exécutés ou déportés.

Parmi les exilés figuraient quatre membres de la famille maternelle de Michel, les Mouraviev {351}. L'écrasement des Décembristes, aux velléités constitutionnelles, face à l'absolutisme tsariste, a marqué, en Russie, la fin de l'influence des idées politiques françaises. Bien plus tard, en 1870, Bakounine reviendra sur cet événement et il écrira, dans *La Science et l'Action révolutionnaire* :

> *Après les Décembristes, le libéralisme héroïque de la noblesse cultivée se transforma en un libéralisme livresque, un doctrinarisme plus ou moins savant et, naturellement, d'autant plus impuissant... Des cimes de la suffisance métaphysique on commença à considérer toutes les velléités révolutionnaires, tous les essais d'une courageuse protestation publique comme autant de forfanteries enfantines. J'en parle en connaissance de cause, car emporté que je fus par l'hégélianisme, je participais moi-même à ce péché {352}.*

Dès lors, la pensée française céda le pas, en Russie, à la philosophie classique allemande. Cette orientation nouvelle de l'intelligentsia russe vers l'Allemagne a été exprimée, sous une forme dithyrambique, par Biélinski, dans ses *Adieux aux Français*, en 1837 :

> *L'Allemagne, voilà la Jérusalem de l'humanité moderne, voilà où les regards doivent se tourner avec espérance, voilà d'où viendra de nouveau un Christ qui, cette fois, ne sera pas traqué, couvert de plaies et couronné d'épines, mais rayonnant de gloire. Le christianisme a été jusqu'ici une vérité contemplée, en un mot : la religion. Dorénavant, il doit être une vérité connue : la philosophie {353}.*

À quatorze ans, Bakounine quitte les siens pour entrer à l'école d'artillerie de Pétersbourg {354}.

Le jeune officier d'artillerie s'ennuie. Il essaie de remplir la vie de garnison par des lectures. Cela lui donne l'occasion de s'initier à la philosophie en lisant un opuscule de Vénévitinov, intitulé, à la mode du XVIIIe siècle : *Lettre à la Comtesse N. N. sur la philosophie*. Envoyé en mission à

Tver, près de chez lui, Bakounine en profite pour revenir à Premoukhino.

Oubliant son service, il ne songe plus du tout à rejoindre son poste et se fait porter malade. Son père finit par accepter de solliciter, auprès des autorités, la mise à la retraite de son fils. C'est ainsi qu'en 1835 Bakounine abandonne définitivement la carrière militaire. Il prend alors la décision de partir pour Moscou suivre les cours de l'université. L'aventure commençait.

Dans son livre sur Bakounine, Benoît-P. Hepner {355} estime qu'on peut distinguer quatre périodes dans la biographie intellectuelle de Bakounine. Une période russe, autour du cercle intellectuel animé par Stankévitch, au cours de laquelle l'ancien officier subit fortement l'influence des idéalistes allemands. Cette première période interrompue par le départ de Bakounine pour Berlin, en 1840, se prolonge jusqu'en 1842, date de sa rupture définitive avec la philosophie spéculative.

Une seconde période qui va de 1842 à 1849, est marquée par la fréquentation des radicaux allemands, par l'agitation révolutionnaire, avec la participation active de Bakounine aux révolutions : Paris en février 1848, Prague en juin 1848, Dresde en mai 1849. Cette période se termine par son arrestation et son extradition. La troisième période s'étend de 1850 à 1861. Au cours de son incarcération, il rédigera, à la demande du tsar Nicolas Ier, une *Confession*, texte qui ne sera connu qu'après la Révolution bolchevique.

Déporté en Sibérie, il réussira à s'évader, en 1861, par le Japon et les États-Unis. Enfin, au cours d'une quatrième période, et jusqu'à sa mort, en 1876, Bakounine prendra part à l'insurrection lyonnaise, en septembre 1870, et il se consacrera à la propagande révolutionnaire, en Italie et en Espagne, tandis que sa lutte contre Marx, à l'intérieur de l'AIT, l'amènera à élaborer sa doctrine de l'anarchisme révolutionnaire.

Les cercles moscovites

Après « l'ère française », la jeunesse intellectuelle russe connut un engouement extraordinaire pour la philosophie allemande. Dans l'un de ces petits cénacles, le Groupe des Jeunes des Archives, formé dans les années 1820 et composé surtout de jeunes fonctionnaires du ministère des Affaires étrangères, installé à Moscou, la pensée allemande faisait l'objet d'études passionnées {356}.

Après l'affaire des Décembristes, ces réunions prirent fin. Grâce à l'opuscule de Vénévitinov, qui avait participé aux réunions des Jeunes des Archives, Bakounine commença par s'enthousiasmer pour Schelling. Mais il devait rencontrer à Moscou un homme qui allait avoir beaucoup d'influence sur l'évolution de ses idées philosophiques : Nicolas Stankévitch. Le jeune Stankévitch, qui devait mourir à l'âge de vingt-sept ans, penseur d'un très grand rayonnement, se lia d'amitié avec Bakounine et lui fit lire la *Critique de la Raison pure* de Kant.

Toutefois, Bakounine s'attacha davantage à l'étude de Fichte, dont il traduisit même quelques petits ouvrages. Mais c'est la lecture de Hegel qui devait avoir sur lui la plus profonde influence. Et, après le départ de son ami Stankévitch pour Berlin, Bakounine qui, après une crise morale, estime avoir retrouvé une vie nouvelle, grâce à Hegel, fait figure d'hégélien au sein de son petit cénacle. À cette époque, il note dans son journal :

> *Vivre, c'est comprendre. Le mal n'existe pas, tout est bien, la limitation seule est un mal. Tout est vie de l'esprit, tout est pénétré par l'esprit, il n'y a rien en dehors de l'esprit. L'esprit est la connaissance absolue, la liberté absolue, l'amour absolu et, par conséquent, la béatitude absolue. Tout ce qui est accidentel n'est pas vrai, mais fallacieux et fortuit. Par sa conscience, l'homme se libère de tout ce qui est fortuit et gratuit, et elle le ramène de la finitude dans sa substance infinie… Plus l'homme est vivant et plus la réalité est vivante pour lui. Ce qui est réel est raisonnable. L'esprit est la puissance absolue, la source de toute-puissance. La réalité est sa vie, donc elle est toute-puissante… La réalité est la volonté de Dieu. En poésie, en religion et enfin en philosophie s'accomplit le grand acte de la réconciliation de l'homme avec Dieu {357}.*

En pleine fièvre hégélienne, Bakounine entreprend alors une traduction des Discours académiques de Hegel et rédige une introduction, dans laquelle il fait preuve d'un bel optimisme idéaliste, dont le texte que nous venons de citer n'est qu'un échantillon. À cette époque, Bakounine trouve chez Hegel la réconciliation de la pensée et du réel et, dans ce premier écrit, il oppose la philosophie de sa nouvelle idole, qui s'attache à la réalité vivante, à « l'illusionnisme » du XVIII[e] siècle français.

Dans cette recherche de la réalité, il se rencontre d'ailleurs avec d'autres intellectuels, tel Biélinski, qui rend, lui aussi, à cette époque, le même culte à la réalité : « Je regarde la réalité que j'ai tant méprisée jadis et je tremble… parce que j'ai compris son caractère rationnel, parce que je comprends qu'il ne faut rien en retirer, qu'il ne faut rien en blâmer {358}. »

Il est évident que cette interprétation de l'hégélianisme encourageait le conservatisme et la divinisation du fait accompli, ce qui faisait dire à Herzen : « En raisonnant de la sorte, on arrive à prouver que le monstrueux despotisme sous lequel nous vivons est tout à fait rationnel et doit exister {359}. » À quoi Biélinski répondit d'ailleurs qu'il en était bien ainsi.

Berlin

En 1840, Bakounine se rend à Berlin. Il y suivra les cours de l'Université. Dans la capitale prussienne, c'est alors la période pendant laquelle les disciples de Hegel s'efforcent de continuer l'œuvre du maître. Le pouvoir commence d'ailleurs à trouver dangereuse la philosophie de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

À tel point que Frédéric-Guillaume IV, vers la fin de 1841, fera appel à Schelling, vieillissant et acquis à la réaction, pour contrebalancer par son enseignement l'influence de la philosophie hégélienne, jugée décidément inquiétante.

C’est entre 1840 et 1842 que les dispositions de Bakounine pour l’esprit de révolte vont s’affirmer. Il commence par s’adonner avec passion aux études philosophiques, ainsi qu’il nous l’apprend dans sa *Confession* :

> *Pendant la première et au début de la seconde année de mon séjour à l’étranger, je restai éloigné, ainsi d’ailleurs qu’antérieurement en Russie, de toutes les questions politiques, que je méprisais même, les considérant du point de vue de la philosophie abstraite ; mon indifférence pour ces questions allait si loin que je n’avais jamais envie d’ouvrir un journal. Mais j’étudiais les sciences, plus spécialement la métaphysique allemande, dans laquelle je me suis plongé exclusivement, presque jusqu’à la folie ; et nuit et jour, je ne voyais rien d’autre que les catégories de Hegel {360}.*

L’époque berlinoise devait entraîner, chez Bakounine, un changement radical de perspective et le voir bientôt passer à des conceptions révolutionnaires, après l’abandon de la philosophie théorique. Installé à Berlin, Bakounine annonce, dans une lettre du 3 septembre 1841 : « Cette année, je suivrai la logique chez Werder, la révolution philosophique chez Schelling, l’histoire moderne chez Ranke {361}. »

Karl Werder, représentant de la droite hégélienne, s’intéressait surtout à des problèmes esthétiques et littéraires. D’abord influencé par ce professeur, Bakounine finit par s’éloigner de lui. Werder représentait trop la pensée purement spéculative aux yeux de Bakounine, dont la « conversion » était toute proche :

> *D’ailleurs, dit-il dans sa Confession, l’Allemagne elle-même m’a guéri de la maladie philosophique qui y prédominait ; après avoir étudié de plus près les problèmes métaphysiques, je n’ai pas tardé à me convaincre de la nullité et de la vanité de toute métaphysique : j’y cherchais la vie, mais elle ne contient que la mort et l’ennui ; j’y cherchais l’action et elle n’est qu’inactivité absolue. Cette découverte fut largement facilitée par mes relations personnelles avec des professeurs allemands, car il n’y a rien de plus borné, de plus méprisable, de plus ridicule que le professeur allemand ou que l’Allemand en général ! Quiconque connaît de plus près la vie allemande ne peut plus aimer la science allemande ; car la science allemande n’est que le produit pur de la vie allemande et elle occupe, parmi les sciences réelles, la même place que les Allemands eux-mêmes parmi les peuples vivants. À la fin, je l’ai prise en grippe et j’ai cessé de m’en occuper. Ainsi, étant guéri de la métaphysique allemande, je n’étais*

cependant pas guéri de la soif du nouveau ni du désir et de l'espoir de trouver pour moi, en Europe occidentale, un objet d'études favorables et un grand champ d'activités {362}.

La rencontre d'Arnold Ruge fut très probablement l'événement qui aida Bakounine à franchir le pas décisif qui allait le faire passer de la droite à la gauche hégélienne, de la spéculation à la *praxis*. En 1876, Ruge racontera la visite que lui fit Bakounine à Dresde :

C'est à corps perdu que Bakounine se jeta dans le mouvement intellectuel allemand des années trente et quarante, après qu'à Berlin il eut connu non seulement la philosophie hégélienne, mais qu'il se fut approprié également la dialectique vivante, cette âme créatrice de l'univers. Il me rendit visite à Dresde où je publiais les Annales allemandes, se mit d'accord avec moi sur la transformation de la théorie abstraite en pratique et sur la révolution imminente {363}.

Bakounine donna un article aux *Annales allemandes*, sous le pseudonyme de Jules Elysard : « La Réaction en Allemagne ». Dans ce texte, il remarque en premier lieu qu'aujourd'hui tout le monde admet que le problème et l'avènement de la liberté sont bien des thèmes essentiels de la politique. Aucun parti n'ose plus rejeter ouvertement le principe de la liberté. En revanche, beaucoup d'individus continuent secrètement à ne point croire à ce principe.

Il s'agit surtout de particuliers occupant des postes importants, hommes d'âge et d'expérience. De tels individus ont pu, dans leur jeunesse, faire preuve de libéralisme théorique avec ostentation. Mais aujourd'hui que l'élan de la jeunesse leur fait défaut, ils préfèrent se retrancher derrière leur « expérience », qui n'est qu'un prétexte pour masquer leur incapacité à vouloir et à agir.

Bakounine ne juge pas utile de les prendre au sérieux. Ils ne sont pas plus dignes d'intérêt que les aristocrates ou les représentants de la classe moyenne, qui lui paraissent voués à la mystification, par une totale impuissance à s'élever au-dessus de leurs préjugés ou de leurs intérêts immédiats.

Parmi les contre-révolutionnaires, seuls les vrais réactionnaires méritent l'attention, estime Bakounine. Il range dans cette catégorie les politiciens conservateurs, les juristes de l'école historique et les disciples de Schelling, qui essayait d'opposer sa philosophie de la Révélation, qualifiée de « positive », à la philosophie de Hegel, désignée comme « négative ».

Pour Bakounine, l'existence du parti de la réaction, prépondérant en Europe, est très utile au parti démocratique, lequel doit affronter la réalité telle qu'elle est, pour aboutir à une transformation du monde. Selon lui, la force du bloc réactionnaire est une nécessité historique.

Elle ne provient pas de la faiblesse du principe démocratique, encore incapable de se hausser jusqu'à la conscience affirmative de son principe. Le parti démocratique n'existe encore, pour l'instant, qu'en tant que négation de la réalité présente, ce qui a pour effet de le maintenir pour le moment en dehors de la Totalité de la Vie. C'est-à-dire que les démocrates, alors qu'ils prétendent embrasser et totaliser tout, ne forment rien d'autre qu'un parti.

En tant que parti, ils représentent seulement quelque chose de particulier, de négatif, en opposition à l'autre pôle, positif celui-là. Bakounine pense que toute la portée et toute la puissance du négatif consistent en la destruction du positif. Mais le négatif doit périr avec le positif, dans sa forme de pure négation, pour renaître ensuite dans la plénitude vivante.

Cette régénération du parti démocratique ne se présentera pas comme un simple changement quantitatif, comme un élargissement de son existence défectueuse d'aujourd'hui, ce qui amènerait un aplatissement général, mais bien comme une transformation qualitative, « une révélation vivante et vivifiante, un ciel nouveau et une force nouvelle, un monde juvénile et beau, dans lequel toutes les

dissonances actuelles se confondront pour faire place à une unité harmonieuse », écrit pathétiquement Bakounine.

Cette opposition des contraires, du parti démocratique et du parti réactionnaire, du négatif et du positif, doit conduire à leur affrontement, et Bakounine croit qu'il serait « vain de chercher à guérir l'imperfection du parti démocratique par une réconciliation apparente avec le positif.

Le négatif et le positif sont des éléments incompatibles et contradictoires. Le négatif n'existe qu'en tant qu'il s'oppose au positif et qu'il est destiné à le détruire {364} ». Et Bakounine attaque alors ceux qu'il appelle les « positivistes conciliateurs ». Selon lui, dans l'opposition des contraires, il y a un primat du négatif, moment dialectique essentiel :

> *Le positif est nié par le négatif et inversement. Qu'y a-t-il donc de supérieur aux deux ? L'action négatrice elle-même, la précipitation vers la chute, la destruction passionnée du positif, encore qu'il essaierait de se dissimuler sous le masque du négatif. C'est seulement dans cette forme de la destruction totale que le négatif gagne sa raison d'être et acquiert sa justification absolue…*

On comprend alors que le parti des médiateurs, que le centrisme juste-milieu, puisse être considéré comme dangereux par Bakounine. En effet, par son rôle antidialectique, il freine le mouvement de l'Histoire, qui ne saurait progresser sans une opposition accentuée entre des contraires.

> *Que font les médiateurs ?… Ils voient comme nous que notre époque est une époque d'opposition, ils nous concèdent que ce déchirement interne est mauvais, mais au lieu d'accentuer cette opposition pour en faire naître une réalité nouvelle positive et organique, ils s'efforcent de la perpétuer, sous sa forme actuelle, précaire et médiocre […] Ils enlèvent à l'opposition l'esprit agissant qui l'anime, afin de pouvoir l'utiliser à leur gré. La grande contradiction des temps présents ne leur apparaît pas comme la force déterminante, à laquelle tout homme doit se soumettre sans réserve pour participer à la vie, mais comme un pur jeu de l'esprit {365}.*

Bakounine porte la négation à l'absolu, se laissant emporter par un véritable lyrisme eschatologique :

> *En France et en Angleterre, des sociétés socialistes et religieuses se forment, totalement étrangères et opposées au monde politique d'aujourd'hui, organisant leur vie sur des bases encore inconnues. Le peuple, la classe déshéritée qui comprend la plus grande partie de l'humanité, prend partout une attitude menaçante ; elle commence à réclamer l'exercice pratique des droits qui sont reconnus par tout le monde... Oh ! L'atmosphère est lourde, elle porte la tempête dans ses flancs ! [...] Le Royaume de Dieu est proche ! [sic] Nous disons aux positivistes : ouvrez vos yeux, laissez les morts enterrer les morts et comprenez enfin qu'il n'y a pas lieu de chercher l'esprit éternellement jeune dans les ruines du passé. Et nous appelons les conciliateurs à se libérer de leur pauvre et aveugle sagesse, à renoncer à leur prétention théorique et à leur peur d'esclavage qui assèche leur âme et paralyse leurs mouvements. Confions-nous à l'esprit éternel qui ne détruit ni ne supprime que parce qu'il est la source créatrice de toute vie. La passion de la destruction est en même temps celle de la création {366}.*

La « vocation de la révolte » commence ainsi à se préciser chez Bakounine. Elle ira sans cesse en s'affirmant. Dans ses *Souvenirs*, Richard Wagner, qui fut son compagnon d'émeute à Dresde, en 1849, parle de lui en ces termes :

> *Il n'avait en vue que la destruction et rien que la destruction [...]. Cet anéantissement de toute civilisation excitait son enthousiasme... Nous n'avions à nous préoccuper que d'une chose : d'où viendrait la force destructrice ? [...] En guise de consolation, le révolutionnaire expliquait que le monde nouveau se reconstituerait de lui-même {367}.*

Il faut dire que l'automne 1848 à Berlin fut l'un des pires moments de l'existence de Bakounine, ce qui contribua fortement à exaspérer sa rancœur contre le monde entier. Démuni d'argent, sans amis, soupçonné d'être un agent provocateur, traqué par la police, Bakounine a connu là une période extrêmement difficile. Il reparlera de cette époque pénible dans sa Confession : « Je devins méchant, misanthrope, fanatique, prêt à me jeter dans n'importe quelle entreprise hardie pourvu qu'elle ne fût pas infâme ; tout mon être n'était plus qu'obsession révolutionnaire et passion destructrice {368}. »

Bakounine refusait d'ailleurs de voir au-delà de la destruction révolutionnaire : « Et bien souvent j'ai dit aux Allemands et aux Polonais, lorsqu'on discutait en ma présence des formes futures du gouvernement : *Notre mission est de détruire et non pas de construire ; ce sont d'autres hommes qui construiront, meilleurs que nous, plus intelligents et plus frais* {369}. »

Premiers combats

Après la parution de son article, Bakounine pouvait difficilement rester en Allemagne. Aussi avec Arnold Ruge et le poète Georg Herweg, va-t-il s'installer en Suisse, à Zurich, où il fréquente les cercles communistes et mazziniens. Le tailleur Wilhelm Weitling (1808-1871), réfugié en Suisse depuis 1842, aura une grande influence sur le Russe. En février 1844, Bakounine se rend à Bruxelles et, au mois de mai de la même année, il arrive à Paris.

Dans la capitale française, il peut se lier d'amitié avec de nombreux proscrits : des réfugiés allemands, groupés autour des *Annales franco-allemandes*, la très éphémère revue de Ruge. Il y a là Herweg, le grand Heinrich Heine (1797-1856) et Karl Marx. À cette époque, les relations de Bakounine et de Marx sont plutôt bonnes {370}.

Bien entendu le séjour parisien de Bakounine lui permit de faire la connaissance de plusieurs intellectuels français, comme Emile de Girardin, Ledru-Rollin, Lamennais, Michelet, E. Quinet et George Sand. Il s'était si bien acclimaté que c'est lui qui devait servir de mentor à Engels, lors de la venue de ce dernier à Paris. Mais le Russe se lia surtout avec Proudhon. Dans sa *Confession*, il parlera de « l'utopiste Proudhon, qui n'en est pas moins, sans aucun doute, un des Français les plus remarquables de notre temps {371} ».

Mais à la suite de son discours au banquet des Polonais, le 29 novembre 1847, Bakounine est expulsé de France. À cette occasion, le représentant du tsar à Paris chercha d'ailleurs à le présenter comme un agent provocateur à la solde du gouvernement russe. M. Kisileff, représentant de la Russie à Paris, devait répondre à la demande d'informations du gouvernement sur Bakounine : « C'est un homme qui n'est pas dépourvu de talent et que nous avons utilisé. Mais cette fois il est allé trop loin et nous ne pouvons plus tolérer son séjour à Paris. » Le même Kisileff, au surplus, cherchera à répandre le bruit, parmi les émigrés polonais, que Bakounine était un *agent* {372}.

Bakounine se trouvait donc en Belgique lorsque éclata en France la révolution de février 1848. Il se précipita aussitôt à la frontière. La voie de chemin de fer étant détruite, c'est à pied qu'il parvient à regagner Paris, après trois jours de route. Il nous a laissé un récit remarquable de l'atmosphère qui régnait à Paris, pendant cette première phase de la révolution de quarante-huit, mois de « griserie pour l'âme » durant lequel il dort peu, fréquentant assemblées, réunions, clubs, cortèges, promenades ou démonstrations.

« C'était une fête sans commencement et sans fin [...] Cette fièvre générale ne se trouvait pas médiocrement entretenue et renforcée par les nouvelles arrivant des autres parties de l'Europe... Il semblait que l'univers entier fût renversé ; l'incroyable était devenu habituel, l'impossible possible, et le possible et l'habituel insensés {373} ».

Au coude à coude avec les masses, étroitement mêlé au peuple, Bakounine vit alors des journées inoubliables. Dans cette liesse révolutionnaire, il peut enfin donner libre cours à son populisme :

> *J'eus donc ainsi l'occasion de voir les ouvriers et de les étudier du matin au soir [...] Jamais et nulle part, dans aucune autre classe sociale, je n'ai trouvé autant de noble abnégation, ni tant d'intégrité vraiment touchante, de délicatesse dans les manières et d'aimable gaîté unie à pareil héroïsme*

que chez ces simples gens sans culture, qui ont toujours valu et qui vaudront toujours mille fois mieux que leurs chefs {374} !

Dans son exaltation, il voit poindre à l'horizon l'avènement d'une société démocratique. Le 13 mars 1848, il écrit dans la *Réforme* :

Les hommes pratiques de l'ancien régime sont devenus aujourd'hui des utopistes, et l'utopie d'hier est désormais la seule chose possible, raisonnable, praticable. Cette utopie c'est la démocratie pure, absolue, pour la France comme pour toute l'Europe [...] Le mouvement révolutionnaire ne s'arrêtera que lorsque l'Europe tout entière, sans en excepter même la Russie, sera devenue une république démocratique confédérée. C'est impossible ! dira-t-on. Mais qu'on y prenne garde ! Ce mot n'est pas d'aujourd'hui, il est d'hier {375}...

Si Bakounine connut, en février 1848, « les meilleurs jours de sa vie », comme le dit Herzen, une fois les journées d'émeutes passées, il se trouva beaucoup moins à sa place. Selon le mot de Caussidière, Bakounine faisait merveille le premier jour d'une révolution, mais dès le lendemain, on avait envie de le fusiller. Aussi, probablement pressés de se débarrasser d'un allié fort encombrant, ses compagnons facilitèrent son départ.

Muni de 2 000 francs, avancés par le gouvernement provisoire, le Russe fut envoyé en mission en Allemagne, alors en pleine effervescence révolutionnaire, depuis les soulèvements de Vienne et de Berlin, en mars 1848. Au début de juin 1848, on le retrouve au Congrès slave de Prague. Mais il ne parvient pas à faire approuver son « panslavisme révolutionnaire » par les congressistes. Cependant, le 12 juin, une insurrection préparée par des étudiants tchèques ayant éclaté, Bakounine prend une part active à la lutte.

Après l'échec de cette tentative, il quitte précipitamment la ville. C'est à ce moment que des bruits calomnieux recommencent à circuler au sujet du Russe. Compromis par son amitié avec le comte Jacques Tolstoï, qu'il avait beaucoup fréquenté lors de son séjour à Paris, et qui venait

d’être identifié comme un indicateur du gouvernement russe, Bakounine se voit de nouveau suspecté par Engels, qui fait part de ses doutes à Marx, absent de France. Le 6 juillet 1848, la *Neue Rheinische Zeitung* publie la note suivante :

> *À propos de la propagande slave, on nous a affirmé hier que George Sand se trouvait en possession de documents qui compromettaient fortement le Russe banni Michel Bakounine et le représentaient comme un instrument ou un agent de la Russie, nouvellement enrôlé, auquel on attribue la part principale dans la récente arrestation des malheureux Polonais. George Sand a montré ces papiers à quelques-uns de ses amis {376}.*

Réaction immédiate de Bakounine, qui envoie un démenti à un journal de Breslau et écrit à George Sand pour obtenir les explications de la romancière, laquelle proteste énergiquement, le 20 juillet, auprès du journal de Karl Marx, qui publie sa lettre : « Je n’ai jamais possédé la moindre preuve des insinuations que vous cherchez à accréditer contre M. Bakounine. Je n’ai donc jamais été autorisée à émettre le moindre doute sur la loyauté de son caractère et la franchise de ses opinions. J’en appelle à votre honneur et à votre conscience pour l’insertion immédiate de cette lettre dans votre journal {377} *. »

Cette ténébreuse affaire pèsera lourdement sur les relations entre Bakounine et Marx, déjà peu faits pour s’entendre.

** L’insertion de la protestation de G. Sand était accompagnée d’un commentaire de Marx : « Nous avons rempli ainsi le devoir de la presse d’exercer sur les hommes publics une stricte surveillance et nous avons donné en même temps par là à M. Bakounine l’occasion de dissiper un soupçon qui avait été véritablement émis dans certains cercles parisiens {378}. »*

Le 1er mai 1849, des troubles se produisent à Dresde. Bakounine prend part aux émeutes, en compagnie de Richard Wagner. Sur la prompte intervention des troupes prussiennes, le mouvement échoue. Wagner réussit à

gagner Weimar, puis la Suisse, tandis que Bakounine, arrêté, est incarcéré à la forteresse de Königstein, en Saxe, et condamné à mort, avant de voir sa peine commuée en détention perpétuelle. Au mois de juillet 1850, Bakounine est transféré à Prague.

L'Autriche le réclamait. Après un an de prison à Prague, nouveau transfert à Olmütz, où il tente de se suicider en avalant des allumettes. En mai 1851, nouvelle condamnation à mort, cette fois par la justice autrichienne. Sa peine sera de nouveau réduite à la prison à vie. Enfin, dans l'espoir d'obtenir de Bakounine des renseignements sur le mouvement révolutionnaire polonais, le tsar Nicolas Ier demandera l'extradition de l'ancien officier russe. Le 11 mai 1851, Bakounine est emprisonné au sinistre ravelin Alexis de la forteresse Pierre-et-Paul de Pétersbourg. Avec habileté le tsar le laisse au secret pendant deux mois.

La Confession

Après deux mois de solitude, Bakounine reçoit un beau jour la visite, dans son cachot, du prince Orlov, colonel de gendarmerie, venu lui faire savoir que son maître, le tsar, invitait le révolutionnaire à lui écrire « comme un fils écrirait à son père spirituel ». Bakounine accepte de rédiger une confession.

Ce document restera ignoré jusqu'au moment où le gouvernement soviétique fera procéder au dépouillement des archives tsaristes. Il sera publié en 1921 {379}. Le texte de la *Confession* se présente sous la forme d'un cahier d'une centaine de pages, écrites de la main de Bakounine. Un second document existe, reproduisant le manuscrit autographe, destiné à Nicolas Ier et annoté de sa main.

Dans cet écrit surprenant, Bakounine raconte sa jeunesse et son itinéraire, en essayant de s'expliquer et de se

justifier. Son récit tient à la fois du plaidoyer et de l'autocritique et le détenu passe de l'orgueil à l'humilité. Il se montre parfois soucieux de son honneur de révolutionnaire : « Du naufrage complet que j'ai subi, je n'ai sauvé qu'un seul bien : mon honneur, et la conviction que nulle part, ni en Saxe ni en Autriche, je n'ai jamais trahi, dans le but de me sauver ou d'adoucir mon sort {380}. » Ailleurs, nous le voyons exalté et persuasif, quand, par exemple, il brosse pour le tsar un tableau coloré du Paris des barricades, en février 1848 (voir *supra*).

Du fond de sa cellule, il se risque même à critiquer ouvertement le despotisme russe : « En Russie, toutes les maladies pénètrent à l'intérieur et rongent la constitution même de l'organisme social. Le moteur essentiel en Russie, c'est la peur, et la peur détruit toute vie, toute intelligence, tout mouvement noble de l'âme. Il est dur et douloureux de vivre en Russie pour quiconque aime la vérité {381}. »

Cela n'empêche pas Bakounine de se montrer parfois plein d'humilité : « Sire ! Je suis un grand criminel et je ne mérite pas de grâce ! » Il signe : « le criminel repentant » et « un criminel suppliant ». On peut dire que toutes les contradictions de Michel Bakounine se reflètent dans ce document sur lequel il serait difficile de porter un jugement définitif {382}.

La déportation

En 1854, Bakounine est transféré de Pétersbourg à la forteresse de Schlüsselbourg, sur les rives du lac Ladoga. Le prisonnier commence à craindre que les années de réclusion n'entament son énergie physique et morale. Il était devenu obèse et avait perdu toutes ses dents sous les atteintes du scorbut. Il redoutait surtout de perdre la force de haïr et de voir s'affaiblir en lui ses capacités de révolte, sous l'effet débilitant d'une détention abrutissante trop prolongée.

En 1855, Alexandre II succède à son père Nicolas Ier. Michel adresse alors une supplique au nouveau tsar, qui décide de déporter le captif en Sibérie. Après une brève entrevue avec les siens à Premoukhino (son père était mort et sa mère avait déjà obtenu l'autorisation de rendre visite à son fils à Schlüsselbourg), Bakounine arrive à Tomsk (23 mars 1857).

Installé dans cette ville, le révolutionnaire épouse une jeune Polonaise, Antonia Kviatkowska, fille d'un employé des mines d'or, qui recevait le proscrit chez lui. James Guillaume prétend que cette union ne fut qu'un mariage blanc. Grâce à la protection d'un de ses parents : son cousin le comte Mouraviev, gouverneur de la Sibérie orientale, Bakounine obtient son transfert à Irkoutsk.

L'évasion

D'abord employé dans une compagnie de navigation, puis dans la société des mines d'or, Michel avait le droit de circuler dans le pays à peu près librement et, pour ses voyages d'affaires, il disposait assez facilement d'un laissez-passer. Profitant d'un séjour à Nicolaievsk, il fausse compagnie à son chef de mission et s'embarque pour le Japon. Au mois d'octobre, il débarque à San Francisco. « Bakounine est libre », annonce alors *Kolokol*, le journal d'Herzen. Après une équipée rocambolesque de cinq mois, Michel arrive à Londres, le 14 décembre 1861, prêt pour de nouvelles luttes.

L’ACTION POLITIQUE
(1862-1876)

Aidé financièrement par Herzen et entouré de proscrits slaves, Bakounine suivait attentivement, depuis Londres, les affaires de son pays. L’évadé de Sibérie espérait encore que de nouvelles réformes allaient intervenir dans la Russie d’Alexandre II qui, par l’acte du 19 février 1861, venait d’abolir le servage, affranchissant d’un seul coup près de vingt-trois millions d’individus. Mais les espérances du réfugié politique furent vite déçues.

Cherchant vainement à entrer en contact avec le mouvement Terre et Liberté, la société secrète révolutionnaire constituée à Pétersbourg par Tchernychevsky {383}, Bakounine se lance, après le soulèvement polonais de 1863, dans des entreprises extravagantes. Dans le but de provoquer une révolte en Finlande, il se rend à Stockholm, d’où il s’embarque, en compagnie d’une poignée de Polonais décidés à tenter un débarquement sur les côtes baltes, afin de prendre à revers les troupes russes aux prises avec la Pologne insurgée.

Cette étrange équipée se termine… à Copenhague. L’affaire a pour effet de brouiller les révolutionnaires slaves avec Bakounine, qu’ils accusent d’être responsable de l’échec de leur tentative. Cependant, Antonia, sa jeune femme, ayant fini par venir le rejoindre, Michel s’installe avec elle en Italie, les pays latins ayant toujours exercé sur lui la plus grande attirance.

En 1864, nouveau voyage de Bakounine à Stockholm, puis à Londres. Dans la capitale britannique, il reprend contact avec Marx et se voit proposer d’entrer dans l’Association internationale des travailleurs, fondée dans cette ville le 28 septembre 1864.

L’Alliance

Après une tentative pour prendre la direction des sociétés secrètes italiennes, puis pour s’imposer au premier congrès de la Paix et de la Liberté, qui débute à Genève le 9 septembre 1867 (auquel participèrent Victor Hugo, Edgar Quinet, Louis Blanc, Pierre Leroux, Jules Simon, les frères Reclus, John Stuart Mill et Giuseppe Garibaldi), Bakounine fonde, en 1868, avec les minoritaires du deuxième congrès de la Ligue de la Paix et de la Liberté, tenu à Berne, l’Alliance internationale de la démocratie socialiste, tout en demandant son adhésion à l’AIT, demande qui finit par être acceptée.

Mais Bakounine est très vite suspecté d’activité fractionnelle au sein de l’Internationale. Le 27 juillet 1869, Marx écrit à Engels : « Ce Russe, cela est clair, veut devenir le dictateur du mouvement ouvrier européen. Qu’il prenne garde à lui. Sinon, il sera officiellement excommunié {384}. » Réponse d’Engels : « Si ce maudit Russe pense réellement à se placer, il est grand temps de le mettre hors d’état de nuire {385}. » L’affrontement se préparait.

Fédéralisme ou centralisme ?

Esprit organisé et méthodique, Karl Marx cherchait à doter le mouvement prolétarien d’une doctrine scientifique rigoureuse et d’une organisation ouvrière bien coordonnée. Il était parvenu à rejeter toute alliance avec les mazziniens ou les groupements démocratiques bourgeois comme la Ligue pour la Paix et la Liberté. L’entrée de Bakounine et ses partisans dans l’AIT constituait à ses yeux une nouvelle menace pour l’unité du mouvement ouvrier.

Les adversaires du « centralisme » de Marx se rassemblèrent autour de Bakounine, qui préconisait un « fédéralisme » des organisations locales, dotées d’une large autonomie. De plus, le Russe, adepte de « cet

excellent et bienfaisant désordre » issu de l'action spontanée, menait à l'intérieur de l'Internationale une activité et une propagande anticentralisatrice que Marx ne pouvait tolérer.

Celui-ci était persuadé que le fédéralisme bakouninien ne manquerait pas de multiplier dangereusement les divergences et d'entraîner le mouvement prolétarien dans l'irréalisme et l'inefficacité d'un « aventurisme » sans espoir. Pour lui, la force des travailleurs ne pouvait résider que dans leur union.

Les échecs de 1848 provenaient avant tout du manque de coordination pratique et théorique de la classe ouvrière européenne, qui avait agi en ordre dispersé, sans préparation et sans direction. Dans ces conditions, on comprend à quel point Bakounine pouvait paraître dangereux à Marx, pour l'avenir de l'AIT.

Prétendant maintenir sa propre organisation, l'Alliance, comme « complément nécessaire de l'internationale », Bakounine par surcroît tirait à boulets rouges sur ceux qui croyaient pouvoir organiser « par le haut » la classe ouvrière – en l'occurrence Marx – alors que, proclamait-il, « le peuple ne peut être heureux et libre que lorsqu'il est organisé par en bas, au moyen de ses propres associations, autonomes et entièrement libres, et que, sans la supervision d'aucun tuteur, il crée sa propre vie ». Deux conceptions du monde irréconciliables se heurtaient. Antithèse doctrinale que venait encore aggraver l'antagonisme naturel de deux tempéraments.

Dans sa biographie de Marx, Isaiah Berlin a souligné tout ce qui devait provoquer fatalement l'exclusion de Bakounine de la Ire Internationale :

> *Le bakouninisme, aux yeux de Marx, menait à la dissipation de l'élan révolutionnaire, à l'ancien héroïsme, romanesque, noble et futile, riche en saints et en martyrs, mais vite écrasé par un ennemi plus réaliste ; il ne pouvait qu'aboutir à une période de faiblesse et de désillusion susceptible de faire reculer le mouvement de plusieurs décennies. Marx ne sous-*

estimait pas l'énergie révolutionnaire de Bakounine et son pouvoir de stimuler l'imagination humaine : c'est du reste pour cette raison qu'il le jugeait une force explosive, dangereuse et capable de semer le chaos partout où il passait. La cause des ouvriers reposerait sur un volcan si on laissait Bakounine et ses partisans jeter le trouble dans les rangs de leurs défenseurs. Après quelques années d'escarmouches décousues, Marx se résolut à passer ouvertement à l'offensive. Elle se termina par l'expulsion de l'Internationale de Bakounine et de ses partisans {386}.

Ce ne sont évidemment pas les relations compromettantes que Bakounine entretint à cette époque avec le jeune Serge Netchaev, venu le voir en Suisse à deux reprises, qui pouvaient consolider la position de l'anarchiste russe et augmenter son crédit moral auprès de ses compagnons de lutte.

En effet, impressionné par la personnalité fascinante de celui que l'on peut qualifier d'ingénieur du terrorisme et qui reste la figure la plus étrange du monde révolutionnaire, Bakounine aurait collaboré avec Netchaev à la rédaction du fameux *Catéchisme du révolutionnaire*, d'attribution incertaine {387}.

De plus, on a reproché à Bakounine de s'être prêté aux manœuvres malhonnêtes de son jeune compagnon, décidé à s'emparer de la direction de *Kolokol*, le journal d'Herzen, après la mort de celui-ci. Dans cette affaire, Netchaev n'hésita pas à employer des procédés relevant de l'intimidation et de l'abus de confiance.

Enfin, alors que Bakounine s'efforçait de mener à son terme une traduction en langue russe du *Capital*, travail qui lui avait été commandé par l'éditeur Poliakov et pour lequel il avait déjà touché une avance de plusieurs centaines de roubles, Netchaev l'engagea vivement à cesser de perdre son temps à de pareilles « vétilles » [*sic*], alors que la « Cause » avait surtout besoin d'hommes décidés à agir {388}.

Comme Bakounine lui faisait observer qu'il avait reçu un acompte de son éditeur pour sa traduction, Netchaev lui répliqua qu'il se chargeait de faire taire Poliakov. Il envoya

alors à un certain Lioubavine, qui avait servi d'intermédiaire entre Bakounine et Poliakov, une lettre d'injures et de menaces, sans avertir Bakounine des moyens choisis pour se débarrasser de l'éditeur. De tels procédés ne pouvaient manquer de nuire à la réputation de Bakounine, même s'il n'en était responsable que par défaut.

Ultimes combats

En 1870, Bakounine prit part à la tentative de soulèvement qui eut lieu à Lyon. Ce fut sa dernière grande aventure. Le conflit avec Marx s'amplifiait. Déjà, au Congrès de l'AIT, en 1869, Wilhelm Liebknecht {389} avait accusé Bakounine d'être à la solde de la police. Au Congrès de La Haye (septembre 1872), qui marqua la scission des « autoritaires » et des « antiautoritaires », Marx réussit à faire exclure Bakounine de l'Internationale par 27 voix contre 7.

> *Il est prouvé par un projet de statut et des lettres signées Bakounine que ce citoyen a tenté et peut-être réussi à fonder en Europe, une société appelée l'Alliance, ayant des statuts complètements différents de ceux de l'Association internationale des Travailleurs ; que le citoyen Bakounine s'est servi de manœuvres frauduleuses tendant à s'approprier tout ou partie de la fortune d'autrui, ce qui constitue le fait d'escroquerie ; qu'en outre, pour ne pas devoir remplir ses engagements, lui ou ses agents ont eu recours à l'intimidation. {390}*

Comme on le voit, la dernière partie de la condamnation fait allusion aux actes délictueux accomplis par Netchaev qui rejaillissent sur Bakounine.

Après « les décrets de ce néfaste Congrès de La Haye, incarnation par trop complaisante et fidèle des théories et de la pratique marxiennes », selon ses propres termes, Bakounine put enfin attaquer de front son adversaire et il ne s'en priva guère. Citons par exemple un texte de 1872, dans lequel Bakounine, après avoir dénoncé l'avènement d'une « dictature universelle… dans le clan de la démocratie socialiste », reproduisant « sous des formes

nouvelles » le rêve des plus grands despotes de l'histoire, attaque avec violence le centralisme de Marx :

> *Prétendre qu'un groupe d'individus, même les plus intelligents et les mieux intentionnés, seront capables de devenir la pensée, l'âme, la volonté dirigeante et unificatrice du mouvement révolutionnaire et de l'organisation économique du prolétariat de tous les pays, c'est une telle hérésie contre le sens commun et contre l'expérience historique, qu'on se demande avec étonnement comment un homme aussi intelligent que M. Marx a pu le concevoir {391} ?*

Bakounine remarque plus loin que pareil autoritarisme pourrait à la rigueur se rencontrer chez quelques despotes rêvant d'hégémonie universelle. Mais comment supposer une prétention de ce genre de la part d'un vrai révolutionnaire, d'un défenseur du prolétariat, luttant pour l'émancipation des masses ?

Est-il possible de vouloir se poser, comme le fait Marx, « en directeur et en arbitre suprême de tous les mouvements révolutionnaires qui peuvent éclater dans différents pays » et de prétendre assujettir les travailleurs de tous ces pays « à une pensée unique, éclose dans son propre cerveau ? »

Sans nier l'esprit révolutionnaire de son rival allemand, Bakounine avoue ne pas comprendre comment un authentique révolutionnaire (encore qu'il émette quelques réserves sur la sincérité de Marx) n'ait pas été capable de voir,

> *que l'établissement d'une dictature universelle, collective ou individuelle, d'une dictature qui ferait en quelque sorte la besogne d'un ingénieur en chef de la révolution mondiale, réglant et dirigeant le mouvement insurrectionnel des masses de tous les pays, comme on dirige une machine, que l'établissement d'une pareille dictature suffirait à lui seul pour tuer la révolution, pour paralyser et pour fausser tous les mouvements populaires.*

Pourrions-nous imaginer, poursuit Bakounine, qu'un individu ou un groupe d'individus, quel que soit d'ailleurs son génie, parvienne « à embrasser et à comprendre l'infinie multitude d'intérêts, de tendances et d'actions si

diverses dans chaque pays, dans chaque province, dans chaque localité, dans chaque métier » ?

Dans de telles conditions, il n’est pas possible d’admettre qu’un congrès international puisse imposer au prolétariat un directoire investi de pouvoirs dictatoriaux, « avec le droit inquisitorial et pontifical de suspendre des fédérations régionales, d’interdire des nations entières au nom d’un principe soi-disant officiel et qui n’est autre que la propre pensée de M. Marx, transformée par le vote d’une majorité factice en une vérité absolue {392} ».

Mais les forces du vieux lutteur déclinaient. Usé, Michel Bakounine annonçait à ses amis de la Fédération jurassienne dissidente sa décision d’abandonner la lutte à leurs côtés, le 12 octobre 1875, et se tournait alors vers les affaires politiques italiennes. Installé à Locarno par Carlo Cafiero, il ne tarda pas à se brouiller avec l’anarchiste italien et il partit pour Lugano. Décidément très malade, Bakounine se traîne péniblement jusqu’à Berne, pour voir son ami le docteur Vogt et il succombe dans cette ville, le 1er juillet 1876.

Il était nécessaire de s’étendre avec quelque détail sur la vie tumultueuse et agitée de Michel Bakounine, car l’existence de l’anarchiste russe nous aide à mieux comprendre le sens de son œuvre théorique, si abondante et si variée, qu’il nous faut maintenant examiner.

Présupposés philosophiques

Dialectique. Bakounine a laissé une œuvre composée au fil des événements historiques et politiques. Ses écrits théoriques, souvent improvisés à la hâte tout au long d'une existence débridée et pleine de passions, reflètent exactement la personnalité de leur auteur. Chez cet homme d'instincts et d'émotions violentes, c'est bien le vécu immédiat qui conditionne directement la théorie.

Car la spontanéité, qui tient la place que l'on sait dans ses thèses politiques, n'est jamais pour lui un simple concept opératoire. D'où le caractère forcément disparate d'une doctrine qui exprime les fluctuations d'un tempérament capable de vibrer intensément à toutes les sollicitations de la vie et prompt à réagir aux contingences du monde extérieur.

L'auteur *d'Étatisme et anarchie* a développé ses conceptions dans de multiples ouvrages, brochures, opuscules, lettres, pamphlets, articles, etc. Il s'agit, la plupart du temps, d'écrits de circonstance, rédigés dans la fièvre de l'instant, quelquefois inachevés. Mais ce que sa pensée perd en cohésion et en rigueur logique, elle le gagne sûrement en authenticité et en force persuasive.

L'œuvre théorique de l'anarchiste russe a beau avoir été éclipsée par celle de Marx, son rival, cela ne signifie point que Bakounine ne fut qu'un bohème agité, doublé d'un penseur médiocre et superficiel. Certes, la doctrine bakouninienne comporte des faiblesses et des naïvetés indiscutables, qui lui permettent difficilement de supporter la comparaison avec le sérieux scientifique du rationalisme marxien.

N'empêche qu'il est bon de se souvenir que la pensée de Bakounine et celle de Marx ont eu des origines communes :

la philosophie de Hegel. Car malgré la rupture de Bakounine avec la philosophie allemande, survenue de bonne heure chez un jeune homme surtout avide d'action révolutionnaire, la pensée bakouninienne, tout comme celle de Marx, demeurera profondément marquée par la conception dialectique de la réalité, laissée en héritage aux théoriciens révolutionnaires par l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Friedrich Engels disait du Russe : « […] il faut le respecter, il a compris Hegel. »

Dans son article de 1842, publié dans les *Annales allemandes*, Bakounine interprète déjà la vie politique en hégélien. Il présente la réalité politique comme un tout dialectique se développant selon le principe de la lutte des contraires, sous l'effet de la puissance du négatif. La lutte à mort engagée entre le parti de la réaction et celui de la démocratie est une nécessité dialectique. En accord sur ce point avec la plupart des hégéliens de gauche, notamment Edgar Bauer, Bakounine a vu dans l'exaspération des contradictions entre deux extrêmes, se conditionnant réciproquement dans leur lutte, le plus court chemin vers la liberté.

En effet, le véritable obstacle à l'avènement de la révolution n'est absolument pas la réaction brutale et déclarée, celle qui ose se montrer à visage découvert, laquelle ne fait au contraire que renforcer la combativité de sa propre négation, mais c'est le parti du « juste milieu », qui vient fausser le jeu antithétique des forces qui s'affrontent, en atténuant leur opposition dynamique, et dont la présence sur la scène politique rend possible une pseudo-synthèse qui perpétue l'ordre existant et freine l'évolution, en empêchant le renversement qualitatif qui doit transformer la société.

On voit que la puissance du négatif tient la plus grande place dans la pensée bakouninienne. L'anarchiste russe ne variera jamais sur ce point. Pour lui, le facteur essentiel de

la vie politique et de l'histoire, c'est la négation. Poussant jusqu'à ses dernières conséquences cette notion hégélienne, il en arrive à proclamer le caractère créateur de la destruction.

Toutefois, contrairement à Marx qui laisse prévoir un dépassement historique des contradictions et des aliénations de la société capitaliste, Bakounine semble maintenir l'idée d'une mobilité infinie du réel, l'univers n'étant pour lui « qu'une histoire sans limites, sans commencement et sans fin ». Cet héraclitéisme s'explique d'ailleurs par une tendance, naturelle à Bakounine, à assimiler l'unité aux forces de mort et à définir la vie comme multiplicité essentielle, la négation s'identifiant dans son esprit avec le mouvement même de la vie qui ne connaît que des processus de différenciation.

Primat de la vie. La philosophie de Bakounine est une exaltation constante de la vie, avec pour contrepartie une grande méfiance à l'égard de « la science {393} ». La spontanéité jaillissante et le savoir organisateur sont posés comme deux termes antithétiques. Un choix exclusif peut seul résoudre cette antinomie.

Pareille attitude mentale ne pouvait manquer de se trouver encore accentuée par le conflit de Bakounine et de Marx ; ce dernier personnifiant, à un degré presque provocateur, aux yeux du théoricien antiautoritaire, toutes les qualités intellectuelles qui manquaient le plus à sa propre nature : l'esprit d'organisation systématique, renforcé par toute la rigueur doctrinale et quelque peu hautaine du savant sûr de lui.

L'idée d'un gouvernement « scientifique » des hommes répugne profondément à Bakounine. D'abord seule une science achevée serait susceptible d'organiser la société. Ensuite, un groupe social qui se soumettrait à des lois établies à son usage par des « savants », sans qu'il soit apte

à comprendre pleinement par lui-même le caractère rationnel d'une telle législation venue d'en haut, sombrerait aussitôt dans la plus ridicule des vénérations : la superstition du Savoir.

Car il faut noter que, selon Bakounine, la connaissance scientifique ne permet pas de saisir ce qu'il appelle « l'être intime » des choses. Il ne s'agit pas dans son esprit de quelque retour déguisé à des conceptions métaphysiques traditionnelles : opposition de la chose en soi et du phénomène, de l'essence et de l'apparence, etc. Le philosophe libertaire prend bien soin de nous prévenir. Lorsqu'il parle de la réalité intime d'une chose, il entend par là :

> *[…] le côté le moins essentiel, le moins intérieur, le plus extérieur, et à la fois le plus réel et le plus passager, le plus fugitif des choses et des êtres : c'est leur matérialité immédiate, leur réelle individualité, telle qu'elle se présente uniquement à nos sens, et qu'aucune réflexion de l'esprit ne saurait retenir, ni aucune parole ne saurait exprimer {394}.*

Dans ce même texte, qui est de 1870, Bakounine esquisse une critique « matérialiste » – le fragment que nous venons de citer en témoigne suffisamment – de la connaissance et du langage, critique qui sera renouvelée quelques années plus tard, avec le retentissement que l'on sait par Bergson, mais au profit du spiritualisme cette fois.

Bakounine poursuit, en reprenant une observation de Hegel. Il s'agit de cette particularité de la parole humaine, jugée capable d'exprimer seulement des généralités et non pas l'existence immédiate des choses, qui ne nous serait donnée que par nos sens. Bakounine insiste :

> *Tout ce que vous pourrez dire d'une chose pour la déterminer, toutes les propriétés que vous lui attribuerez ou que vous trouverez en elle, seront des déterminations générales, applicables, à des degrés différents et dans une quantité innombrable de combinaisons diverses, à beaucoup d'autres choses. Les déterminations ou descriptions les plus détaillées, les plus intimes, les plus matérielles que vous pourrez en faire, seront encore des déterminations générales, nullement individuelles. L'individualité d'une chose ne s'exprime pas {395}.*

Cependant, le point de vue de Bakounine ne se laisse pas ramener purement et simplement aux considérations habituelles d'une banale critique antiscientiste. En effet, le « procès » de la connaissance scientifique tend le plus souvent, chez ceux qui l'ont instruit, à démontrer que la science n'est pas le seul savoir possible, et à prétendre qu'il existe, en marge de ce qui relève effectivement et exclusivement d'une investigation proprement scientifique, des objets d'un autre ordre et des méthodes d'un type différent, relevant d'un mode de connaissance particulier.

C'est ainsi que la critique bergsonienne cherchera à retrouver un moyen de connaissance approprié aux phénomènes de la vie et de la conscience. D'après Bergson, la connaissance intuitive seule nous donnerait des certitudes immédiates, tout aussi « positives », dans le domaine de l'esprit, que les certitudes médiates que nous livre la connaissance conceptuelle, dans le domaine de la matière. Or, la critique de Bakounine, beaucoup plus radicale, semble avoir un sens tout à fait différent.

Pour Bakounine, il ne s'agit pas seulement de valoriser un type de connaissance autre que l'intelligence conceptuelle articulée. D'autant plus qu'on trouve plusieurs passages de ses écrits où, comme tous les anarchistes révolutionnaires, il souligne l'importance du savoir et de la science, comme facteur essentiel de l'émancipation du prolétariat. Ce qu'il cherche à montrer, c'est la distance qui sépare la pensée de l'être : « La science comprend la pensée de la réalité, non la réalité elle-même, la pensée de la vie, non la vie {396}… » Cela ne veut pas dire qu'il mette en cause uniquement la connaissance scientifique.

Sa critique porte aussi bien sur la pensée en général, car, selon lui, dans la mesure où la pensée est nécessairement *autre chose* que la réalité qu'elle pense, l'essence du réel demeure étrangère à l'esprit. L'Absolu selon Bakounine, c'est la Vie créatrice : vie naturelle, vie sociale, que l'esprit

reste incapable de dominer totalement, lui qui n'est qu'une des fonctions de la vie parmi les autres. La vie « précède toujours la pensée », écrivait-il, en 1873, dans *Étatisme et anarchie* {397}.

La liberté. Chez Bakounine, liberté et vie sociale sont deux notions inséparables. Ce n'est que dans la société que la liberté humaine peut trouver un sens et un contenu. Mais avant de pouvoir songer à se libérer, l'homme est d'abord un produit de son milieu. Bakounine insiste énormément sur l'influence du milieu social. Aussi, l'idée de solidarité joue un rôle capital dans sa doctrine sociale.

Il estime que la loi de solidarité est « la première loi humaine », la seconde loi étant la liberté. « Ces deux lois s'interpénétrent, et, étant inséparables, elles constituent l'essence de l'humanité. Ainsi la liberté n'est pas la négation de la solidarité ; au contraire, elle en est le développement et, pour ainsi dire, l'humanisation {398}.

L'anarchisme bakouninien est donc un socialisme. Bakounine rejette en effet l'individualisme classique. Plus exactement, il refuse de poser abstraitement l'individu, de le considérer à part, de le séparer de l'ensemble collectif. Au contraire, il insiste fortement sur l'interdépendance mutuelle qui existe entre la masse et les individus, chaque individu étant, pour lui, à la fois producteur et produit de la volonté et de l'action collectives.

Il se plaît d'ailleurs à rappeler que la suppression de cette action réciproque, qui va de la masse à l'individu et de l'individu à la masse, équivaudrait à la mort de la société. Pour lui, revendiquer la liberté des masses n'entraîne aucune limitation des « influences naturelles » que les individus peuvent exercer sur la société. Bakounine nous dit que ce qu'il vise, c'est seulement l'abolition « des influences artificielles, privilégiées, légales, officielles {399} ».

Non seulement Bakounine refuse de se laisser enfermer dans l'alternative fallacieuse individu-société, mais encore il soutient que ma liberté dépend de celle de tous. Il faut que ma liberté personnelle soit reconnue par tous les autres, ce qui n'est possible que si les autres sont, eux aussi, des hommes libres. Comme on le voit, il existe une opposition irréductible entre l'anarchisme révolutionnaire et collectiviste de Bakounine et le point de vue de Stirner, sur le problème de la liberté.

On peut citer sur ce point quelques passages particulièrement significatifs : « Aucun peuple ne saurait être complètement et solidairement libre dans le sens humain de ce mot, si l'humanité tout entière ne l'est pas {400} ». […] « Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres {401} » […] « La liberté des individus n'est point un fait individuel, c'est un fait, un produit collectif.

Aucun homme ne saurait être libre en dehors et sans le concours de toute l'humaine société. Les individualistes, ou les faux frères que nous avons combattus dans tous les congrès des travailleurs, ont prétendu, avec les moralistes et les économistes bourgeois, que l'homme pouvait être libre, qu'il pouvait être homme, en dehors de la société, disant que la société avait été fondée par un contrat libre d'hommes antérieurement libres {402}. »

Évidemment, cela n'empêche pas Bakounine, dans son programme politique, d'accorder un primat absolu à la liberté sur l'organisation, aucune contrainte extérieure centralisatrice ne devant intervenir, à la base, dans le jeu, supposé naturellement harmonieux, de la spontanéité créatrice des hommes vivant en collectivité. L'anarchisme rejoint parfois le libéralisme classique.

Religion et morale

La religion. L'athéisme de Bakounine se présente sous le double aspect d'un rationalisme et d'un humanisme. En effet, on peut retenir chez lui deux arguments principaux en faveur de la non-existence de Dieu, posés en forme de dilemme. Le premier est d'ordre cosmologique. « Dieu est, donc il n'y a point de lois naturelles et le monde présente un chaos. Le monde n'est pas un chaos, il est ordonné en lui-même, donc Dieu n'existe pas {403}. »

Le second argument est celui qui a servi de point de départ à toute la tradition de l'humanisme athée. Il s'agit de l'alternative de la toute-puissance divine et de la liberté humaine : « Dieu est, donc l'homme est esclave. L'homme est libre, donc il n'y a point de Dieu. – Je défie qui que ce soit de sortir de ce cercle, et maintenant, choisissons {404}. »

Athée, Bakounine considère néanmoins la religion comme une erreur historique nécessaire, voire bénéfique pour l'humanité car, pour lui, le mensonge sacré a grandement contribué à faire sortir les hommes de la bestialité. La religion a vu, en effet, le premier éveil de la raison humaine, affirme-t-il, quoique « sous la forme de la divine déraison », et c'est bien « sous le joug humiliant et pénible de la divinité », joug qu'il est nécessaire, à présent, de briser, que l'humanité a pu commencer l'apprentissage de la liberté.

À propos des origines du fait religieux, on peut constater que les analyses bakouniniennes du processus d'aliénation religieuse sont calquées sur celles de Feuerbach. La religion, fille de la peur, se développe grâce à la faculté humaine d'abstraire. L'homme est un animal capable d'obéir à ses propres créations mentales. Son intelligence possède une telle puissance d'abstraction qu'elle lui permet de réunir en un seul et même concept des représentations empiriques les plus diverses.

C’est ainsi que la pensée humaine pose l’unité de l’Univers, unité qu’elle transpose ensuite au-delà du monde, en Dieu, point culminant de notre faculté d’abstraire. Dieu est *l’abstractum* absolu, comme dit Bakounine. Cette création fantastique de notre esprit va s’enrichir de toutes les réalités terrestres, dont elle n’est que le fantôme abstrait, pour réapparaître ensuite à la conscience religieuse, comme le Maître et le Créateur de la totalité du réel.

« D’où il résulte que Dieu c’est le spoliateur absolu, et que – l’anthropomorphisme étant l’essence même de toute religion – le ciel, séjour des dieux immortels, n’est rien qu’un infidèle miroir qui renvoie à l’homme croyant sa propre image renversée et grossie {405}. »

Cependant, aux yeux de Bakounine, l’aliénation religieuse entraîne des conséquences bien plus importantes encore.

> *Car l’action de la religion ne consiste pas seulement en ceci qu’elle prend à la terre les richesses et puissances naturelles et à l’homme ses facultés et ses vertus, à mesure qu’il les découvre dans son développement historique, pour les transformer dans le ciel en autant d’attributs ou d’êtres divins. En effectuant cette transformation, elle change radicalement la nature de ces puissances et de ces qualités, elle les fausse, les corrompt, leur donnant une direction diamétralement opposée à leur direction primitive.*

C’est ainsi que la raison humaine, le seul organe que nous possédions pour reconnaître la vérité, en devenant raison divine, se fait incompréhensible pour nous et s’impose aux croyants comme la révélation de l’absurde. C’est ainsi que le respect du ciel se traduit en mépris pour la terre, et l’adoration de la divinité en dénigrement de l’humanité…

Mais c’est surtout la justice qui se trouve dénaturée par sa transformation en justice divine, laquelle, redescendant du ciel sur la terre, prend la forme théologique de la grâce en se répandant inévitablement sur les plus forts. De sorte

qu’elle ne fait que semer, parmi les hommes, la violence et les privilèges. Toutes les inégalités « consacrées par le droit historique », en découlent fatalement {406}.

Enfin, après Hegel et comme Feuerbach, Bakounine pense que le christianisme a porté l’essence de la religion à sa perfection.

La morale. Il va sans dire que Bakounine nie la validité de l’idéalisme moral, toujours fondé sur des principes abstraits transcendants. Il n’est pas question de reconstruire quelque nature humaine idéale. Pour lui, tous les systèmes de vie pratique, élaborés *a priori* par les théoriciens de la morale ou de la politique, planent dans le vide idéologique, au-dessus du monde réel.

Et l’anarchiste russe raille tous ces maîtres à penser qui prétendent doctement « élever » le peuple jusqu’aux sommets de leur propre idéal moral qui repose d’ailleurs le plus souvent sur l’exploitation bien réelle des masses, lorsqu’il n’y contribue pas directement. Bakounine estime que le point de départ aussi bien que les ultimes conséquences de toutes ces « abstractions splendides » ont toujours été, depuis l’origine des temps, l’exploitation du travail des masses.

D’après lui, « toutes les splendeurs de la civilisation chrétienne, Église, État, prospérité matérielle des nations, science, art, poésie, tout cela n’a-t-il pas eu pour cariatide l’esclavage, l’asservissement, la misère des millions de travailleurs qui constituent le vrai peuple {407} ? ».

On rencontre ici, chez Bakounine, un sentiment profondément et douloureusement éprouvé par l’intelligentsia russe – des populistes à Tolstoï – fondé sur la conscience que la culture qui est la leur est un privilège injuste, reposant entièrement sur l’exploitation et la misère du peuple, de tous ceux qui en sont privés. D’où l’idée

culpabilisante que la culture, étant toujours entachée d'injustice, est un péché qui doit être expié.

En réalité, les masses populaires, qui seules intéressent Bakounine, n'ont de leçons à recevoir de personne, quant à leurs intérêts véritables, puisqu'elles représentent toute la substance de la vie sociale, politique et morale. Dans de telles conditions, le rôle des théoriciens, même révolutionnaires, ne peut se borner qu'à formuler les aspirations diffuses de la masse, jamais de prétendre les créer.

La masse des travailleurs, le peuple, la multitude donnent la vie à la société en constituant son potentiel. De plus, c'est en elle qu'il faut chercher tous les éléments de la pensée moderne. Bakounine prétend qu'une pensée qui ne prend pas racine dans le peuple, qui n'est pas « la fidèle expression des instincts populaires » est une pensée « mort-née ». Bakounine reste très éloigné de la conception marxiste d'un parti conçu comme guide et avant-garde du prolétariat.

Pour lui, le rôle des théoriciens et des intellectuels révolutionnaires « n'est pas celui de révélateurs, de prophètes, d'instructeurs et de docteurs… ni de créateurs, mais seulement d'accoucheurs de la pensée enfantée par la vie même du peuple ». La seule chose dont le peuple a besoin, c'est que ses aspirations, « aussi inconscientes que puissantes », qu'il porte confusément en lui, soient exprimées clairement. Tel est le sens de cette maïeutique politique {408}.

Or, visiblement, le peuple est matérialiste dans ses aspirations. Si l'on en croit Bakounine, le désir le plus profond des masses modernes, c'est d'abord « l'émancipation matérielle et économique ». Ce matérialisme populaire, tant décrié par ces idéalistes qui, « au nom de la dignité humaine », proclament bruyamment leur croyance au libre-arbitre, tout en fondant l'autorité

« sur les ruines de toute liberté », et par tous ceux qu'on trouve « toujours en flagrant délit de matérialisme pratique » {409}, va droit à l'essentiel et dévoile brutalement l'injustice et l'exploitation.

Car, interroge Bakounine, « que fait donc le peuple en posant cette terrible question économique ? Il attaque toute cette civilisation, qui l'a trop longtemps asservi, dans sa base réelle. Il force les idéalités éternelles à tomber du ciel, soit théologique soit politique, sur la terre de la vie réelle et à se transformer en des réalités vivantes et fécondes pour le peuple {410} ». Il faut donc réhabiliter les appétits naturels de l'homme et le véritable idéal moral doit chercher les bases réelles dans la nature animale de l'humanité, dont la nature sociale n'est qu'une émanation.

Dans le domaine de la morale privée, Bakounine préconise la libre disposition de soi-même. En ce qui concerne les rapports de l'homme et de la femme, il réclame l'égalité des sexes, la substitution du « mariage libre » à la famille légale (fondée sur le droit civil et la propriété), la liberté sexuelle « condition *sine qua non* de la sincère moralité » {411}.

Quant aux enfants, « ils n'appartiennent qu'à leur future liberté », n'étant la propriété ni de leurs parents ni de la société. En attendant, Bakounine pense que la société, dont l'avenir dépend de l'éducation et de l'instruction des enfants, a le droit et le devoir de veiller sur eux {412}.

L'État et l'anarchie

État et société. Contre l'individualisme abstrait du XVIIIe siècle et le libéralisme idéaliste, le collectivisme anarchiste de Bakounine affirme la « socialité » essentielle de l'homme. Nous avons vu que, pour un révolutionnaire comme lui, la situation de l'homme se définit par une solidarité de fait avec son milieu social, solidarité et liberté représentant, à ses yeux, deux notions inséparables.

Mais si la vie en société reste, pour les hommes, une nécessité naturelle indépassable, l'État, lui, n'est qu'une institution historique et transitoire qui, d'après Bakounine, ne présente pas le même caractère de nécessité pour l'homme, contrairement à ce que l'on imagine généralement.

On sait que l'objection principale faite contre l'anarchie consiste à prétendre qu'aucune vie sociale ne serait possible sans organisation étatique. En réponse à cet argument, Bakounine rétorque que si les intérêts des hommes nous semblent incompatibles – ce qui nous conduit à en déduire logiquement que, sans l'État, la guerre de tous contre tous se rallumerait pour la possession des biens et pour la défense de soi – on ne fait que renverser les données du problème.

Notre erreur consiste à ne voir dans l'État qu'un simple arbitre, dont la raison d'être serait de faire appliquer la loi équitablement et de corriger les imperfections d'une nature humaine foncièrement mauvaise. Or, d'après Bakounine, ce n'est pas du tout quelque antagonisme naturel ou social, dressant les hommes les uns contre les autres, qui a déterminé l'existence de l'État.

Tout au contraire, c'est l'existence de l'État qui se trouve à l'origine de cet antagonisme réputé à tort primitif. Car, si des luttes ont toujours dressé les hommes les uns contre les autres, c'est parce que l'État a constamment sacrifié les intérêts du plus grand nombre au profit d'une minorité privilégiée. En tant qu'instrument de classe, il a provoqué la lutte des classes en consacrant et en organisant l'injustice.

Par conséquent, la prétendue nécessité de l'État, comme garantie de la liberté de tous, n'est qu'un leurre, un mensonge politique, renforcé par le mensonge théologique, lorsqu'on eut imaginé la doctrine chrétienne du péché

originel. Quant à l'argument de l'intérêt commun, Bakounine refuse de le prendre en considération.

À ceux qui répondraient que l'État, qui représente l'intérêt de tous, ne retranche une partie de la liberté de chacun que pour lui en assurer le reste, il réplique que ce « reste », qui est peut-être la sécurité, n'est sûrement pas la liberté. « La liberté est indivisible, dit-il, on ne peut en retrancher une partie sans la tuer tout entière. Cette petite partie que vous retranchez, c'est l'essence même de ma liberté, c'est le tout. »

Et il ajoute que « par un mouvement naturel, nécessaire et irrésistible, toute ma liberté se concentre précisément dans la partie, si petite qu'elle soit, que vous en retranchez. C'est l'histoire de la femme de Barbe-Bleue {413}… » Une question se pose ici. Pouvons-nous dire qu'un État « démocratique » est encore une négation de la liberté ?

> *Et pourquoi pas ? Cela dépendra absolument de la mission et du pouvoir que les citoyens abandonneront à l'État. Un État républicain, fondé sur le suffrage universel, pourra être très despotique, plus despotique même que l'État monarchique, lorsque sous 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 {414}.*

D'ailleurs, c'est justement à partir de cette dangereuse fiction de la souveraineté collective, que l'absolutisme jacobin a pu proclamer l'autorité absolue de l'État-Nation. Selon Bakounine, le principal responsable de l'étatisme moderne n'est autre que Rousseau qui représente à ses yeux « le vrai type de l'étroitesse et de la mesquinerie ombrageuse, de l'exaltation sans autre objet que sa propre personne, de l'enthousiasme à froid et de l'hypocrisie à la fois sentimentale et implacable, du mensonge forcé de l'idéalisme moderne ».

Et Bakounine n'hésite pas à considérer Jean-Jacques « comme le vrai créateur de la moderne réaction. Il fut le prophète de l'État doctrinaire, comme Robespierre, son digne et fidèle disciple, essaya d'en devenir le grand prêtre

{415} ». Si bien que, pour Bakounine, la théorie du contrat social, en dépit de ses apparences libérales, mène tout droit vers « l'absolue domination de l'État ».

Critique de la doctrine du contrat social. Bakounine est d'avis que la théorie contractualiste oublie la réalité *sociale* au profit de l'État. Puisque la vie en société est « le mode naturel d'existence de la collectivité humaine », elle n'exige aucun contrat préalable. Ce sont les mœurs et les habitudes traditionnelles qui président à la vie sociale et non pas la législation.

La société évolue lentement sous l'impulsion d'une infinité d'initiatives individuelles et non pas par la pensée et la volonté du législateur. S'il est possible de parler de lois qui règlent les rapports sociaux, ce sont les lois *naturelles* qui gouvernent la société « à son insu ». Elles sont « inhérentes au corps social, comme les lois physiques sont inhérentes aux corps matériels ». On ne connaît qu'une faible partie de ces lois, bien qu'elles aient gouverné la société humaine depuis toujours, « indépendamment de la pensée et de la volonté des hommes » qui ont composé cette société.

De ce fait, il faut distinguer avec soin ces lois naturelles et les lois politiques ou juridiques. Or, l'idée de contrat social repose justement sur leur confusion. Là où il n'existe qu'une symbiose naturelle des hommes, on croit voir le résultat d'un imaginaire contrat primitif que les hommes auraient passé consciemment et volontairement {416}.

Contrairement à la société, l'État n'est pas « un produit immédiat de la nature ». Il a donc fallu rendre compte de son établissement. Pour les uns, l'État est une création divine. Pour les autres, il résulterait d'une libre convention humaine. Cependant, nous dit Bakounine, dans un cas comme dans l'autre, l'État domine et absorbe complètement la société.

Dans la perspective absolutiste, cette absorption est facile à comprendre, car « une institution divine doit nécessairement dévorer toute organisation naturelle ». En revanche, elle semblera beaucoup plus étonnante de la part de défenseurs de la thèse individualiste et contractualiste, qui aboutit pourtant au même résultat.

Bakounine signale que, dans la théorie contractualiste, la réalité sociale disparaît bel et bien comme telle. En effet, les tenants de cette doctrine nient l'existence « d'une société antérieure au contrat ». De plus, « selon ce système, la société humaine ne commence qu'avec la conclusion du contrat ». Dans ces conditions, la société, étroitement définie par la réalisation effective du pacte, se trouve de ce fait implicitement confondue avec l'État, grave confusion que Bakounine cherche à éviter à tout prix.

Comme nous le voyons, toute la philosophie politique de l'auteur *d'Étatisme et anarchie* repose sur la distinction fondamentale de la communauté sociale, naturelle et nécessaire, et de l'État, unité artificielle qui ne s'explique que par le sacrifice des libertés. C'est d'ailleurs une manière de voir qui caractérise l'anarchisme et que Proudhon faisait sienne, ainsi que nous l'avons déjà constaté.

Le socialisme. Dans le mouvement qui va de Babeuf à Proudhon, Bakounine distingue deux écoles socialistes. La tendance « révolutionnaire » représentée par Étienne Cabet et Louis Blanc ; la tendance « doctrinaire » par Saint-Simon et Fourier. Tous ces précurseurs eurent le grand mérite de jeter les bases d'une critique scientifique et systématique de l'organisation sociale. On leur doit également d'avoir osé porter des coups décisifs au christianisme, « au nom de la réhabilitation de la matière et des humaines passions ».

Malheureusement, l'esprit autoritaire et dogmatique fut leur principal défaut.

Les choses allaient changer avec Proudhon. Bakounine nous fait part de toute son admiration pour le Bisontin :

> *Fils d'un paysan, et dans le fait et d'instinct cent fois plus révolutionnaire que tous ces socialistes doctrinaires et bourgeois, il s'arma d'une critique aussi profonde et pénétrante qu'impitoyable, pour détruire tout leur système. Opposant la liberté à l'autorité, contre ces socialistes d'État, il se proclama hardiment anarchiste, et à la barbe de leur déisme ou de leur panthéisme, il eut le courage de se dire simplement athée, ou plutôt avec Auguste Comte positiviste. Son socialisme à lui, fondé sur la liberté tant individuelle que collective, et sur l'action spontanée des associations libres n'obéissant à d'autres lois qu'aux lois générales de l'économie sociale, découvertes ou qui sont à découvrir par la science, en dehors de toute réglementation gouvernementale et de toute protection de l'État, subordonnant d'ailleurs la politique aux intérêts économiques, intellectuels et moraux de la société, devait plus tard par une conséquence nécessaire aboutir au fédéralisme {417}.*

Bakounine éprouvera toujours une grande admiration pour Proudhon, partageant la haine de celui-ci à l'égard de Rousseau et du jacobinisme centralisateur, tout en restant parfaitement conscient des erreurs de *Qu'est-ce que la propriété* ?. C'est ainsi qu'il a pu reconnaître le bien-fondé de certaines critiques sévères adressées par Marx à l'« idéaliste incorrigible » que fut Proudhon, selon les propres termes du Russe.

Il est certain que le fédéralisme de Bakounine doit beaucoup au mutuellisme proudhonien. Dans son programme fédéraliste, l'anarchiste révolutionnaire prévoit une libre association des individus dans les communes (la commune constituant la cellule-mère de la vie politique), des communes dans les provinces, des provinces dans les nations, des nations dans les États unis d'Europe et, plus tard, dans le monde entier. Autonomie à tous les niveaux de cette fédération, au sein de laquelle la liberté prime l'organisation. Bakounine écrit :

> *Nous reconnaissons [la liberté] comme l'unique fondement et comme l'unique créateur légitime de toute organisation, tant économique que*

politique, nous protesterons toujours contre tout ce qui ressemblera, de près ou de loin, au communisme et au socialisme d'État {418}.

Les individus aussi bien que les associations, quel que soit leur objet, devront toujours jouir d'une liberté absolue {419}.

On pourrait s'étonner de voir Bakounine faire une place à la « nation » dans son système fédéraliste. Mais il s'est clairement expliqué sur la question du nationalisme et du patriotisme. Pour lui, la patrie est bien une réalité. Le sentiment patriotique des masses est une attitude naturelle. Loin de reposer sur une simple abstraction, il résulte au contraire de l'attachement physique et biologique que les peuples et les individus éprouvent pour le milieu géographique et humain qui les a façonnés.

C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Bakounine que le vrai patriotisme ne peut envelopper qu'un espace réduit aux dimensions empiriques du milieu où l'on vit. C'est avant tout une expérience concrète vécue. Cela signifie que la patrie et l'État sont deux choses à ne pas confondre.

Si la « nationalité » est, comme l'individualité, un fait naturel, donc légitime et respectable, l'État, au contraire, n'est rien de plus qu'une « fiction métaphysique ». Bien entendu, on a voulu transformer ce « fait naturel », en « principe » universel abstrait, « dérivatif opposé par la réaction à l'esprit de la révolution [qui] n'exprime rien que les prétendus droits historiques et l'ambition des États » {420}.

À propos de la question nationale, on peut relever, chez Bakounine le déraciné, beaucoup d'intérêt pour tout ce qui rattache l'homme à sa terre. Il est même important de constater que ses tendances slavophiles lui ont fait comprendre la nécessité d'une action commune des ouvriers et des paysans, dans la lutte révolutionnaire.

Il déplore que l'ouvrier citadin, « plus éclairé que le paysan », ait tendance à le regarder de haut, ce qui se

traduit chez le travailleur de la terre, qui se sent méprisé, par de la colère et de la haine, au préjudice de la révolution. Le peuple s'en trouve divisé, alors qu'aucun intérêt contraire n'existe entre les ouvriers et les paysans. Ce qui les sépare n'est jamais qu'un « immense et funeste malentendu, qu'il faut faire disparaître à tout prix {421} ».

Bakounine insiste beaucoup sur ce point.

> *Il ne s'agit donc pas d'en vouloir aux paysans, ni de les dénigrer, il s'agit d'établir une ligne de conduite révolutionnaire qui tourne la difficulté et qui non seulement empêcherait l'individualisme des paysans de les pousser dans le parti de la réaction, mais qui au contraire s'en servirait pour faire triompher la révolution. Rappelez-vous bien, chers amis et répétez-vous-le cent fois, mille fois dans la journée, que de l'établissement de cette ligne de conduite dépend absolument l'issue : le triomphe ou la défaite de la révolution {422}.*

Les paysans aiment la terre qu'ils travaillent. Il faut donc qu'ils sachent que la révolution les fera maîtres du sol : « […] la terre, propriété de tout le peuple, ne doit être possédée que par ceux qui la cultivent de leurs bras {423} ».

Bakounine accorde donc beaucoup plus d'importance que Marx au rôle de la paysannerie dans les luttes révolutionnaires. Il lui arrive même de soutenir que la classe des paysans possède un potentiel révolutionnaire supérieur à celui du prolétariat industriel.

La révolution anarchiste. En premier lieu, Bakounine veut que l'on comprenne que révolution signifie inexorablement guerre, guerre civile. Comme il le dit, les révolutions « ne sont pas un jeu d'enfant. » Elles détruisent, mais pas plus que la réaction, s'empresse-t-il d'ajouter.

« *Oui, ce sera la guerre civile* », s'exclame Bakounine, qui s'étonne que la guerre civile soit tant redoutée {424}, lui qui n'hésite pas à y voir, dans un grand élan romantique, le réveil des vertus assoupies {425}.

Pour réaliser leur objectif essentiel, la destruction de toutes les formes de l'autorité (symbolisée par la pire de toutes, le pouvoir de l'État), la stratégie à employer par les anarchistes révolutionnaires devra tabler, partout et toujours, sur la spontanéité des masses, axiome fondamental de la philosophie politique bakouninienne.

Surtout, les révolutionnaires se garderont d'instaurer la justice et l'égalité au détriment – même provisoire – de la liberté. S'affirmant comme un chaud partisan de l'égalité économique et sociale, sans laquelle la liberté ne serait qu'un vain mot et la justice, la dignité humaine, la moralité, le bien-être et la prospérité autant de mensonges, Bakounine met résolument la liberté au premier plan. Aussi, il pense ingénument « que l'égalité doit s'établir dans le monde par l'organisation spontanée du travail et de la propriété collective des associations productrices librement organisées » et non pas « par l'action suprême et tutélaire de l'État ».

Comme il le souligne, c'est là le point qui divise principalement les socialistes ou collectivistes révolutionnaires des communistes autoritaires partisans de l'initiative absolue de l'État. En effet, ainsi qu'il le rappelle, « l'égalité sans la liberté, c'est le despotisme de l'État, et l'État despotique ne saurait exister un seul jour sans avoir au moins une classe exploitante et privilégiée : la bureaucratie, puissance héréditaire comme en Russie et en Chine, ou de fait comme en Allemagne {426}… ».

On comprend alors aisément la méfiance de Bakounine à l'égard de l'idée d'un éventuel exercice du pouvoir par le parti ou la classe révolutionnaire. D'où ces remarques de l'anarchiste russe, qui prennent aujourd'hui un sens prémonitoire :

> *Dans l'État populaire de M. Marx nous dit-on, il n'y aura point de classe privilégiée. Tous seront égaux, non seulement au point de vue juridique et politique mais au point de vue économique. Au moins on le promet […]. Il n'y aura donc plus de classe privilégiée, mais un gouvernement, et,*

remarquez-le bien, un gouvernement excessivement compliqué, qui ne se contentera pas de gouverner et d'administrer les masses politiquement, comme le font tous les gouvernements aujourd'hui, mais qui encore les administrera économiquement, en concentrant en ses mains la production et la juste répartition des richesses {427}.

Bakounine nie catégoriquement qu'il soit nécessaire que le prolétariat, après s'être emparé de l'appareil de l'État, l'utilise à son profit comme instrument révolutionnaire pour liquider la classe bourgeoise. Pour lui, l'État, institution antirévolutionnaire répressive par définition, ne saurait être maintenu un seul instant, une fois accomplie la révolution, sous quelque prétexte que ce soit. C'est ici que se situe le point de rupture de l'anarchisme révolutionnaire et du marxisme.

De toute évidence, avec la polémique Marx-Bakounine, se trouvait posé brutalement le grand dilemme stratégique de la révolution socialiste. Cette opposition dépassait infiniment la simple querelle idéologique et la rivalité de deux individualités. À partir de 1917, ce problème théorique, passé dramatiquement au plan de la pratique réelle, ouvrira une série de crises au sein du prolétariat international, dont personne ne pouvait prévoir l'issue, ni même l'évolution. Et aujourd'hui moins que jamais !…

*

Michel Bakounine doit beaucoup à Hegel et, comme Max Stirner, il a surtout retenu de la philosophie hégélienne l'idée de la puissance du négatif. Il existe cependant une différence essentielle entre le Russe et l'auteur de *L'Unique*. Chez Stirner, comme on a déjà eu l'occasion de le voir, la négation reste contenue dans les limites de la *pensée* dialectique, en tant que procédé spéculatif et critique de libération de soi. Dans la conception stirnérienne, c'est la *conscience* individuelle qui apparaît comme la source véritable de la négation, puisque c'est à

elle, et à elle seule, qu'il appartient de nier ce qui aliène le moi.

Rien de semblable chez Bakounine, pour qui le négatif, devenu force impersonnelle aux dimensions métaphysiques universelles, va s'éloigner du plan de la dialectique du sujet et de l'objet, de la relation de la conscience et du réel, pour se poser en dialectique objective à l'œuvre à l'intérieur de toute réalité. Cette fois, la contradiction ne résulte plus, comme dans l'idéalisme stirnérien, d'une confrontation, d'une antithèse relationnelle, éprouvée par la pensée humaine, seule en face de l'autre et des choses du monde.

Elle cesse d'apparaître comme conscience de contradiction, pour se changer en contradiction en soi. Chez Bakounine comme chez Proudhon, c'est le jeu infini des contraires qui constitue l'univers. Dès lors, on peut dire que la contradiction, l'opposition dialectique, devenant constitutive de toute réalité, se trouve du même coup portée à l'absolu. D'où cette mystique de la négation destructrice qui se rencontre chez Bakounine.

Si Stirner a constamment maintenu la contradiction au niveau de la dialectique de la pensée et de la réalité, du moi et des choses, c'est parce qu'il n'a jamais voulu s'écarter du plan existentiel, de la sphère du vécu.

On remarquera que Sartre sera amené lui aussi, sans doute pour les mêmes raisons que Stirner, à rejeter les conceptions d'Engels relatives à la dialectique de la nature, en contestant la validité de la notion de *contradiction objective*, de contradiction inscrite dans le monde matériel externe, le *Néant* ne pouvant, selon lui, trouver un statut ontologique en dehors de la réalité humaine, puisqu'il pense que c'est par elle que la négation vient au monde {428}.

Avec Stirner et Bakounine, le combat contre la transcendance, mené par les jeunes hégéliens, s'achève. Max Stirner cherche à se délivrer de l'essence de l'Homme,

au profit du moi irremplaçable et solitaire. L'Homme-Dieu de Feuerbach doit disparaître, tout comme a disparu le Dieu-Homme du christianisme.

Ces fantômes dissipés, Stirner croit que le sujet va enfin pouvoir récupérer en lui l'Absolu et devenir l'Unique. Quant à Bakounine, ce n'est pas le moi individuel comme tel qui l'intéresse, mais le collectif humain, lequel ne pourra être sauvé qu'en se réinstallant dans la spontanéité créatrice de la vie. Cependant, aux yeux de l'un comme de l'autre, en dépit de l'alternative qui subsiste de la liberté égoïste (Stirner) et de la liberté pour tous (Bakounine), c'est l'homme qui est désormais posé comme l'être suprême.

IX

L’ÉVANGÉLISME LIBERTAIRE DE TOLSTOÏ (1828-1910)

« Si, au moins, je pouvais souffrir pour mes idées, l’impression qu’elles produiraient serait tout autre. »

Léon Tolstoï.

LA VIE

Iasnaïa Poliana

Lev Nikolaïevitch Tolstoï est né en 1828 {429} au domaine familial d’Iasnaïa Poliana. Il n’avait que deux ans quand sa mère mourut, en mettant au monde une fille. Son père, Nicolas Ilitch Tolstoï, devait mourir subitement en 1837. C’est Tatiana Alexandrovna Yergolskaïa, « tante Toinette », cousine éloignée de Nicolas Ilitch (il l’avait aimée jadis, mais n’avait pu l’épouser car elle était sans fortune), qui servit de mère aux enfants.

Le petit Léon, comme ses frères et sœurs, reçut l’éducation traditionnelle des jeunes boyards. Il vécut son enfance et son adolescence entouré de nombreux domestiques, de serfs et de serves attachés au service de la famille. À cinq ans, l’enfant avait son précepteur allemand, puis à neuf ans, un précepteur français.

Toute une population bariolée, au rôle mal défini, gravitait dans la propriété et dans le village, depuis le conteur aveugle qui venait, le soir, raconter des fables dans la chambre de la grand-mère paternelle, en échange d’un

bol de soupe, en passant par Anna Ivanovna, la centenaire qui se souvenait de Pougatchev {430}, jusqu'à Mitenka, le petit bâtard, demi-frère des enfants Tolstoï, que le comte, leur père, avait eu d'une serve, à laquelle, selon la coutume, ses parents l'avaient uni, dans un but « hygiénique », quand il avait seize ans {431}.

En 1836, le moment était venu pour Nicolas et Serge, les frères aînés de Léon, de commencer leurs études. La famille Tolstoï quitte alors la campagne pour Moscou. Puis nouveau départ en 1841, pour Kazan sur la Volga. Une tante des enfants, qui demeurait dans cette ville, étant chargée de la tutelle des orphelins.

Kazan

Léon Tolstoï, contrairement à ses frères, fut un étudiant médiocre. À l'université de Kazan, après avoir commencé ses études à la section des langues orientales, il s'inscrivit à la faculté de droit. Il en sortit sans son diplôme de licence. Il ne parvenait pas à s'astreindre à l'étude des matières du programme qu'il ne craignait pas d'ailleurs de mettre en question, proclamant notamment avec effronterie la vanité des études historiques. En 1847, il retourne au pays.

Officier du tsar

Le jeune propriétaire terrien fait des séjours à Pétersbourg et à Moscou. Son *Journal* nous renseigne sur ses frasques chez les tsiganes, où l'entraîne irrésistiblement une nature sensuelle, et sur ses pertes inquiétantes au jeu. Son frère aîné Nicolas, lieutenant d'artillerie, venu en congé pour Noël 1850, réussit à persuader Léon de l'accompagner dans sa garnison du Caucase et, au début de l'année 1854, après un long séjour dans ce pays où il se plaisait beaucoup, Tolstoï, admis à l'examen d'officier, est envoyé au bord du Danube.

L’expérience de la guerre commençait pour lui. Après la Roumanie, il fut affecté sur sa demande en Crimée, où l’armée franco-anglaise avait mis le siège devant Sébastopol. Il sera profondément impressionné par le courage et l’abnégation du soldat russe, du moujik combattant, sacrifié et négligé par ses chefs {432}. La chute de Sébastopol lui fit verser des larmes {433}.

Voyages

Léon Tolstoï quitte l’uniforme en 1857 et effectue des voyages à l’étranger. À Paris, il séjourne rue de Rivoli, en appartement meublé où il est le voisin de Tourgueniev. Il visite les musées, fréquente les théâtres, les concerts, va au cirque, suit des cours en Sorbonne et au Collège de France. Il flâne dans les rues, rencontre des Russes. Le spectacle d’une exécution capitale devait provoquer en lui un profond écœurement.

Après Paris, la Suisse. Il y restera trois mois et demi. Puis Baden, où il perd son argent à la roulette, Darmstadt, Francfort, Dresde, Berlin et Stettin. Il regagnera Pétersbourg par la mer. Deux ans plus tard, il voyagera de nouveau en Allemagne. À Berlin, Tolstoï, qui a fondé une école pour les moujiks à Iasnaïa, s’intéresse à l’enseignement populaire.

En 1861, il éditera d’ailleurs à ses frais une revue pédagogique intitulée *Iasnaïa Poliana*. Cette publication lui vaudra d’être dénoncé comme possesseur d’une imprimerie clandestine. C’était l’époque où circulaient des brochures et des tracts révolutionnaires. La police vint perquisitionner chez lui, ce qui mit le maître en fureur.

Sonia

En 1862, Léon Tolstoï, âgé de trente-quatre ans, épouse une jeune fille de dix-huit ans, Sophie Andréievna Bers (Sonia). Union aussi féconde (la comtesse mit treize enfants

au monde) qu'orageuse, lorsque Sonia voulut défendre son époux contre lui-même et préserver le patrimoine familial menacé par les conceptions idéalistes de Tolstoï.

Les deux époux ont tenu, chacun de leur côté, un journal. Sonia avait la charge de recopier les manuscrits de son mari. C'est sur elle que pèsera bientôt la responsabilité de la gestion du domaine. Elle devra lutter avec toute son énergie contre des disciples abusifs, qui prendront peu à peu de l'ascendant sur Tolstoï.

La conversion

Malgré tout le confort d'une existence de propriétaire terrien, Tolstoï se sent gagner par un sentiment d'incomplétude et il s'abandonne à une quête mystique qui l'entraîne d'abord, durant deux années, à une pratique religieuse assidue : assistance aux offices à l'église du village, confessions, communions, jeûnes, adoration des icônes, prosternations face contre terre, etc., pensant retrouver la foi des simples et la religion des moujiks.

Mais le 30 septembre 1879, il note dans son *Journal* : « L'Église, depuis le IIIe siècle, n'est que mensonges, cruautés, impostures {434}. » Il se lance alors dans des recherches bibliques et théologiques. C'est la rupture avec l'Église orthodoxe ; Tolstoï sera excommunié. En 1882, il participe au recensement de la population de Moscou. Cette plongée dans le monde des miséreux, dans les asiles des quartiers pauvres, ne pouvait que donner un élan à son humanitarisme.

La secte

En 1883 un personnage qui aura une influence déterminante sur l'écrivain va entrer dans la vie de Tolstoï. Il s'agit de Vladimir Grigorievitch Tchertkov. De famille aristocratique, ancien militaire, sorti de l'École des Cadets, cet esprit sectaire et dominateur allait s'imposer au maître

d’Iasnaïa. Avec ce disciple, Tolstoï fonde une maison d’édition en 1885 : Posrednik (L’Intermédiaire). Un vent d’austérité souffle alors sur le domaine. Propagande anti-tabac. Les paysans sont invités à ne plus boire.

Léon se met au régime végétarien. Et lui, l’homme à la nature si exigeante, prêche la chasteté, condamnant les rapports amoureux, y compris entre époux. La maison se remplit bientôt d’un ramassis de prétendus disciples. On voit défiler à Iasnaïa une foule d’individus déchus. Certains viennent même s’installer chez le grand homme, pour vivre à ses crochets, ce qui fera dire à Sonia : « Comme c’est étrange ! Les gens qui n’ont réussi à rien dans la vie, les dévoyés, les simples d’esprit, les imbéciles se ruent vers les doctrines de Léon {435} ! »

Action sociale

Au cours de l’hiver 1891-1892, la Russie connut une famine épouvantable. Tolstoï, Sonia et leur famille participèrent activement aux secours et s’employèrent à collecter des fonds, organisant cantines et réfectoires. En février 1892, une centaine de cantines de secours aura été créée. Tolstoï écrivit dans la revue *Questions de philosophie et de psychologie* un article intitulé : « Sur l’aide aux affamés », dans lequel il stigmatisait l’incurie de l’administration russe devant le fléau.

L’article ayant été reproduit dans la presse étrangère, Tolstoï fut accusé de calomnie envers son pays, voire de menées révolutionnaires. Le pouvoir politique voyait d’un mauvais œil qu’on côtoyât d’aussi près la misère du peuple. Le gouverneur de la province de Riazan allait jusqu’à écrire à ce propos : « Ces gens qui se dévouent pour le peuple, en s’attirant la sympathie publique, font naître un courant d’idées peu désirables. Si le Christ lui-même revenait sur la terre, je l’enverrais sous bonne garde aux pays lointains {436}. »

Excommunié

Le 22 février 1901, le Saint Synode de l'Église orthodoxe prononça l'excommunication de Tolstoï. Cette sanction provoqua une tempête de protestations dans tout le pays. À Moscou, les étudiants organisèrent des manifestations que la police dut disperser. Lettres et dépêches affluèrent à Iasnaïa. La même année, l'écrivain fut gravement malade et on craignit pour sa vie. Rétabli, il passa sa convalescence en Crimée, puis rechuta.

En 1903, la santé revenue, Tolstoï, excellent cavalier, pouvait faire de longues promenades à cheval. La guerre russo-japonaise, l'émeute de Pétersbourg, suivie du massacre du peuple entraîné par le pope Gapone devant le Palais d'Hiver, la défaite de la Russie, les troubles de Moscou, tous ces événements assombrirent le vieillard, que la répression, inaugurée par Stolypine, bouleversa profondément.

La fin

Exilé en Angleterre, l'inévitable Tchertkov obtint en 1907 l'autorisation de rentrer en Russie. Depuis l'Angleterre, où il avait transporté les manuscrits du maître, c'est lui qui dirigeait la propagande du « tolstoïsme », jouant le rôle de fondé de pouvoir, traitant avec les éditeurs et s'occupant des traductions étrangères des ouvrages de Tolstoï.

À son retour, il eut même le front de vouloir contrôler les écrits de Tolstoï, jusqu'à ce que, suspecté par l'Okhrana, la police tsariste, il soit expulsé du gouvernement de Toula, ce qui l'obligea à se retirer près de Moscou. Le 28 août 1908 fut célébré à Iasnaïa Poliana le quatre-vingtième anniversaire du prophète. Invité au Congrès mondial de la Paix qui devait se tenir à Stockholm en 1909, Tolstoï, fatigué, renonça à ce voyage.

Dans son *Journal*, Tolstoï note plusieurs fois son intention de « s'en aller ». Une nuit, en secret, il part, accompagné

du docteur Makovicki, sous prétexte de se rendre au couvent de Chamardino, où sa sœur Macha est religieuse. De là, Tolstoï et Makovicki, rejoints par la fille de l'écrivain, Alexandra, accompagnée d'une amie, prennent le train pour Rostov sur le Don. En cours de route, Tolstoï, à bout de forces, grelottant de fièvre, et ses compagnons de voyage, descendent à la station d'Astapovo. C'est là, dans cette petite gare perdue, qu'il meurt, le 7 novembre 1910 {437}.

Le prophète

René Le Senne {438} range Tolstoï dans la famille caractérologique des « passionnés tourmentés prophétiques », aux côtés d'un saint Augustin, d'un Pascal et d'un Nietzsche. Le trait commun de ceux-ci est de connaître généralement dans leur vie deux périodes distinctes. Après s'être abandonnés durant leur jeunesse aux plaisirs d'une vie mondaine, parfois dissolue, jusqu'à la satiété, survient à un moment de leur existence une crise de conscience et la mise en question de leur vie, jusque-là dépourvue de sens et d'unité, pour aboutir enfin à une conversion et à la découverte d'un idéal qu'ils s'emploieront désormais à répandre avec toute l'énergie de leur âme passionnée.

Chez ces tempéraments exceptionnels, le moi finit bientôt par ne faire qu'un avec la vocation. Comme le remarque Le Senne, « ces passionnés se préoccupent plus ou moins consciemment de dégager et de proposer une signification impérative de la vie, qu'à la manière des prophètes, ils prêchent aux hommes comme règle imprescriptible d'une vie supérieure » {439}.

C'est le cas de Nietzsche, par exemple, qui après avoir fait sien le pessimisme de Schopenhauer, s'est transformé en prophète de la régénération de l'homme, en annonçant l'avènement du Surhomme. Quant à Tolstoï, on l'a vu renoncer à n'être qu'un homme de lettres, pour chercher à vivre – sans d'ailleurs aller jusqu'au bout de son idéal – selon l'Évangile, prêchant la non-violence et, à la fin de sa vie, ne voulant plus écrire que pour les moujiks {440}.

La renommée du prophète d'Iasnaïa Poliana, devenu la gloire de son pays, fut immense. Il recevait quotidiennement du monde entier une montagne de

courrier qui nécessitait le travail de trois bureaux de poste. À Iasnaïa, se pressait dès le matin une foule de visiteurs, de solliciteurs ou de simples curieux, attirés par la réputation du grand homme vieillissant, parfois fatigué par cette notoriété tapageuse {441}.

Une religion nouvelle

Après sa conversion, Tolstoï a prêché la religion du Christ, mais dépouillée de ses mystères et de ses dogmes, ce qui l'a même conduit, dès 1879, à rédiger une critique de la théologie dogmatique et à traduire les Évangiles, s'intéressant à leur concordance. Toutefois, soucieux avant tout de morale pratique, il a adopté une interprétation du christianisme qui laissait délibérément de côté la connaissance de la nature divine et l'espoir en la vie éternelle. « Dieu est Dieu précisément parce que je ne puis me figurer son être entier. D'ailleurs, ce n'est pas un être. Dieu est loi et puissance », écrivait-il {442}.

Un certain fonds de paganisme lui faisait croire en la possibilité toute *terrestre* du bien. Pour lui, la religion se confondait avec la morale et son principe essentiel pouvait se ramener à l'amour de Dieu, c'est-à-dire du Bien, de la Vie et du prochain, amour réglé par la raison, indispensable à toute conduite morale. Sa religion, simplifiée au maximum, se résumait à cinq commandements :

1 – Ne pas se mettre en colère (principe que Tolstoï avait sûrement beaucoup de mal à observer !) ;

2 – ne pas commettre d'adultère ;

3 – s'abstenir de prêter serment ;

4 – ne pas résister au mal par la violence ;

5 – n'être l'ennemi de personne (condamnation de la guerre).

Ces préceptes extrêmement simples ne doivent en aucune façon nous interdire de connaître le bonheur. Selon Tolstoï, pour vivre heureux il suffit, en premier lieu, de

vivre en communion avec la nature, donc à la campagne si on en a la possibilité. Aux yeux du riche boyard qu'il a été, le confort n'apparaissait pas comme une condition du bonheur. Il allait jusqu'à prétendre que seule la pauvreté permet d'accéder à un bonheur véritable. Pour son bon équilibre il convient d'exercer un travail manuel.

Mettant ce principe en pratique, Tolstoï a voulu apprendre à confectionner des bottes en cuir. Bien entendu, une vie de famille (toujours de préférence à la campagne) et des relations « conviviales », comme on dirait aujourd'hui, avec les gens, représentent les formes élémentaires d'une existence heureuse. Enfin, une bonne santé et une mort sans souffrance sont indispensables. Sur ce dernier point, Tolstoï pense que le simple paysan se trouve favorisé.

Il oppose constamment la doctrine chrétienne, telle qu'il la comprend, à ce qu'il nomme la doctrine du monde. Mais il faut bien reconnaître que dans sa recherche ascétique de la perfection morale et religieuse transparaît une grande part de nostalgie et de regrets, consécutive à beaucoup de tentatives avortées vers un idéal rêvé.

En effet, le prophète d'Iasnaïa s'est souvent montré velléitaire et contradictoire. Beaucoup de ses échecs, quand il a voulu mettre en pratique ses idées, s'expliquent par une certaine incapacité à faire passer dans la réalité un idéal aussi exigeant que le sien.

La propriété

Tolstoï s'accorde avec Proudhon pour voir dans la propriété un vol. Il la juge incompatible avec le christianisme. Dans l'enseignement de Jésus, il a surtout retenu *l'ébionisme*, la doctrine évangélique selon laquelle seuls les pauvres (*ébionim*) et les déshérités seront sauvés. Il est écrit : *Heureux, vous qui êtes pauvres, car le royaume des cieux est à vous*. Et : *Malheur à vous riches, car vous*

avez votre consolation {443}. Selon l'Ancien Testament, donner aux pauvres, c'est prêter à Dieu {444}. Comme beaucoup d'intellectuels, Tolstoï a été attiré toute sa vie par le peuple, par les paysans, mais il n'a jamais réussi à trouver le vrai contact avec les simples.

Quoi qu'il en soit, il pense que la terre, élément naturel au même titre que le soleil, les fleuves ou la mer, ne doit être la propriété de personne. Tolstoï, pourtant propriétaire d'un vaste domaine, adopte le vieux proverbe russe : « La terre n'appartient à personne, elle appartient à Dieu. » Hobereau nanti, il n'hésite pas à considérer la propriété foncière comme un crime.

L'argent

L'argent représente pour lui la clé de la violence et du pouvoir. Il perpétue les privilèges. C'est lui qui corrompt la fraternité humaine. Le juge est payé pour condamner le voleur ou la prostituée, dont les « crimes » résultent fatalement pour beaucoup d'une organisation sociale injuste. Le bureaucrate est payé pour percevoir des impôts sur le travail et cet argent servira à entretenir l'oisiveté des grands ou sera employé à fabriquer des armes pour la guerre. Le prêtre est payé pour prêcher la résignation aux pauvres, etc.

Le gouvernement

Toujours les hommes ont cru que le pouvoir de l'État existait pour leur bien et chacun admet que l'anarchie serait le pire des maux. En réalité, cette croyance universellement répandue ne suffit pas à prouver qu'une société sans État ne soit pas viable. Tolstoï partage ici le point de vue de Proudhon. Il ne pense pas que l'État soit une chose nécessaire et qu'il sera toujours indispensable à l'humanité. Cette conviction est commune à tous les anarchistes.

Révolté par le despotisme tsariste, Tolstoï éprouvait une haine farouche envers le pouvoir étatique et toutes les formes de gouvernement. Il n'était pas loin de considérer les dirigeants politiques comme une bande de fainéants ou de malfaiteurs. La pauvreté et l'ignorance du peuple russe lui ont toujours inspiré une immense pitié. Aussi, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, a-t-il cherché à instruire les moujiks de son domaine, en créant des écoles.

Passionné par les questions d'enseignement, éditeur d'une revue pédagogique, il est l'auteur d'ouvrages scolaires écrits spécialement pour eux et pour leurs enfants. On peut même le considérer comme un précurseur des méthodes d'enseignement non directives. Il était fermement persuadé que l'ignorance du peuple était entretenue par les classes dirigeantes, avec la complicité de l'Église. D'ailleurs, à ses yeux, l'organisation sociale repose entièrement sur la violence et la répression.

On dit toujours que, sans coercition, la vie sociale sombrerait inévitablement dans un chaos qui amènerait à coup sûr le règne des plus forts. Mais, – et c'est là la réponse que les libertaires opposent à ce genre d'argument – n'est-ce pas plutôt le pouvoir étatique qui engendre la haine et provoque ce désordre qu'il est censé empêcher ? N'est-ce pas l'autorité et le despotisme qui créent une situation conflictuelle, explosive et génératrice de révolutions en maintenant par la force les inégalités et les injustices, au seul bénéfice des possédants ?

De plus, Tolstoï croit pouvoir constater une sorte de partage des pouvoirs entre les instigateurs et responsables de la violence de l'État et ceux qui n'en sont que les simples exécutants. En effet, ce n'est pas le juge ayant prononcé la sentence de mort qui devra exécuter le condamné de sa propre main.

Le général qui commande à la guerre n'aura jamais à procéder lui-même au massacre de l'ennemi. L'autorité qui commande et l'autorité subalterne qui exécute se situent aux deux extrémités de la chaîne sociale. Mais elles sont inséparables. Comme deux complices, elles dépendent l'une de l'autre et elles se renforcent réciproquement.

Antimilitarisme

Ancien officier, Tolstoï a eu dans sa jeunesse une expérience directe de la guerre, au Caucase et en Crimée, ce qui l'avait déjà amené à s'interroger. Il s'étonnait beaucoup de voir des chrétiens s'entretuer de la sorte sans repentir {445}. Mais c'est au cours de la seconde partie de sa vie que Tolstoï deviendra résolument antimilitariste. D'abord pour lui, un vrai chrétien doit refuser de porter les armes. Il se demande pourquoi des hommes qui se prétendent libres, dans tous les pays qui se disent civilisés, acceptent le service militaire, c'est-à-dire le devoir de tuer ou de se faire tuer.

Il ne comprend pas que des gens de bien puissent raisonnablement faire entrer leurs enfants dans les écoles militaires. Son horreur de la violence et de la guerre lui fait même dire que tous les médias et tous les crimes perpétrés durant un siècle par des individus poussés par la passion, sont loin d'atteindre – en nombre et en intensité – toutes les destructions et tous les massacres d'une seule année de guerre.

L'un des fils de Tolstoï nous rapporte ainsi les conceptions antimilitaristes du patriarche d'Iasnaïa Poliana :

> *Tous les jeunes gens élevés d'après la doctrine de l'Église surnommée chrétienne se rendant chaque année, à terme fixe, dans les bureaux de conscription et sous la direction des prêtres, renoncent à Jésus. Jésus a dit : Prends ta croix et suis-moi. Personne ne bouge. Mais un homme galonné qui a la fantaisie de dire : – Prends ta carabine et marche à une mort certaine, accompagnée de maintes souffrances, – et tout le monde accourt. Au lieu des haines nationales qu'on nous inspire sous le drapeau*

de patriotisme, il faut enseigner aux enfants l'horreur et le mépris des carrières militaires, diplomatiques et politiques qui servent à diviser les hommes ; il faut les enseigner à considérer comme un signe de sauvagerie la division des hommes en États politiques, la diversité des lois et des frontières ; que massacrer des étrangers inconnus sans le moindre prétexte est le plus horrible des forfaits dont est capable l'homme tombé au dernier degré de la bête {446}.

L'argumentation du pacifisme anarchiste tient tout entière dans ces propos et cette conception s'accorde parfaitement avec la philosophie de l'histoire développée par Tolstoï dans *Guerre et paix* {447}. En effet, dans son chef-d'œuvre, Tolstoï cherche à nous faire voir que, dans le déroulement des grands événements historiques, on a toujours tendance à accorder trop d'importance au rôle des grands personnages, chefs militaires ou dirigeants politiques, sans se rendre compte que le véritable sujet de l'histoire, c'est le peuple, par son abnégation et par son héroïsme muet.

C'est ainsi que Napoléon lui semble un simple jouet du destin, une marionnette dont on a démesurément exagéré l'importance. En fait, n'eût-il pas existé, quelqu'un d'autre serait apparu à sa place. Pour Tolstoï, c'est bien la masse populaire, l'âme des simples, des obscurs, des sans-grade – et plus précisément, dans son esprit, l'innombrable peuple russe – qui représentent le facteur historique essentiel et décisif.

Ceux qui connaissent la Russie comprendront facilement ce sentiment. Mis en présence du peuple de ce pays, quel est l'étranger qui ne s'est pas senti envahi par un certain « populisme ». Le peuple russe, c'est *quelqu'un*.

Naturellement, le pacifisme de Tolstoï ne pouvait manquer de lui faire admirer la secte des Doukhobors, dont les membres, à la façon des anabaptistes, refusaient obstinément les obligations militaires. Aussi, en 1898, décide-t-il de leur verser le montant de ses droits d'auteur sur *Résurrection*, de manière à participer aux frais de leur

émigration en Amérique, le gouvernement canadien étant disposé à concéder des terres dans la région du Saskatchewan à la secte, persécutée par les autorités russes. Trop content de se débarrasser de ces irréductibles, le gouvernement russe ne cherchait d'ailleurs absolument pas à s'opposer à leur départ {448}.

Tolstoï et l'anarchie

Si l'anarchisme d'inspiration chrétienne a pu parfois jouer un rôle non négligeable dans certains pays étrangers, notamment en Russie, on peut dire qu'il n'a jamais réussi à trouver audience en France. {449}

Déjà Élisée Reclus, dans une lettre de 1898, du vivant même de Tolstoï, avait fait quelques réserves sur le maître d'Iasnaïa et sur sa doctrine :

> *Il y a là quelque chose qui ne me paraît pas clair [...] j'éprouve une si belle admiration pour le génie descriptif de ce grand écrivain, pour la hauteur et la noblesse de ses idées, pour la claire et triomphante logique de ses arguments contre l'État, que je ne voudrais à aucun prix exprimer la gêne morale que j'éprouve en constatant la situation oblique dans laquelle les circonstances de la famille et du milieu ont placé Tolstoï. Il conseille directement, avec véhémence, à tous ses lecteurs de refuser le service militaire et tous autres moyens d'oppression. Mais, s'il est cordonnier et paysan, il est comte aussi ; et s'il proteste contre les lois et conseille aux autres de leur désobéir, il s'y conforme lui-même ; ou, du moins, s'il ne paie pas ses impôts, il accepte qu'on les lui paie... Ce que Tolstoï ne fait pas, combien de tolstoïsants l'ont fait : ceux qui peinent dans les cachots ou qu'on a tués, sous les verges {450} !*

Jean Maitron rappelle d'ailleurs que la délicate question de l'anarchisme de Tolstoï a fait l'objet, en 1900, à Paris, lors du Congrès ouvrier révolutionnaire international, d'une étude spéciale, présentée par le groupe des Étudiants socialistes révolutionnaires internationalistes (ESRI) {451}. La conclusion de ce travail est nette. Si le tolstoïsme s'avère utile par sa critique de l'orthodoxie religieuse et de l'autorité politique, il est pourtant dangereux « en ce qui concerne les moyens d'affranchissement qu'il préconise et l'idéal à atteindre ».

Tout bien considéré, l'auteur de *Guerre et paix* « est peut-être un excellent chrétien de la primitive Église, c'est certainement un grand écrivain et un grand penseur, mais ce n'est, en aucun cas, un anarchiste communiste et révolutionnaire {452} ». Sans doute. Encore qu'il soit bon de reconnaître que le prophète d'Iasnaïa n'a jamais revendiqué cette qualité.

X

LE COMMUNISME ANARCHISTE DE KROPOTKINE (1842-1921)

LE PRINCE ANARCHISTE

Enfance

Le prince Pierre Alexéiévitch Kropotkine est né à Moscou en 1842. Appartenant à une des plus anciennes familles aritocratiques de Russie, il passa son enfance dans le vieux quartier des Écuyers, résidence moscovite de nombreuses familles nobles, qui seront remplacées au fil des ans par des bourgeois enrichis. Propriétaire foncier, son père possédait sur ses terres douze cents âmes.

Dans son autobiographie {453}, Kropotkine nous a laissé un tableau très vivant de la condition des serfs et des relations qui ont pu exister dans l'ancienne Russie entre les maîtres et les serviteurs en cette lointaine époque paternaliste, avec ce mélange de familiarité et de dureté impitoyable. Le récit du départ, à la belle saison, de toute la maisonnée pour Nikolskoïé, la propriété familiale, à la plus grande joie des enfants Kropotkine, est plein de fraîcheur et ne manque pas de pittoresque.

En 1846, les deux frères, Alexandre et Pierre, perdent leur mère, atteinte de tuberculose {454}.

L'école des Pages

Pierre et son frère reçurent une première éducation de leurs précepteurs, selon la coutume aristocratique. Un Russe et un Français. Le Français, M. Poulain leur parla un jour de la Révolution et le petit Pierre en fut profondément marqué, lui qui écrira plus tard *La Grande Révolution*.

Alexandre, l'aîné, quitta la maison paternelle en 1852, envoyé à l'école des Cadets, située à quelques kilomètres de Moscou.

Puis, en 1857, Pierre partit à son tour. Il entrait à l'école des Pages, à Saint-Pétersbourg. Brimades difficiles à supporter, chahuts mémorables, selon les traditions des grandes écoles. Les deux frères entretenaient une correspondance suivie et Alexandre, passionné par l'économie politique, demanda à son cadet de faire une enquête statistique sur la foire de Nikolskoïé, expérience qui donna l'occasion à Pierre Kropotkine d'avoir un premier contact avec le peuple et, grâce à ce travail, il fut frappé par le bon sens et le solide jugement du paysan russe. Cela lui fera dire que :

> *Si vous parlez au paysan russe avec simplicité en partant de faits concrets – et cela est vrai des campagnards et tous pays – je sais par expérience qu'il n'est pas de théorie, empruntée au monde scientifique, social ou naturel, que vous ne puissiez exposer à l'homme d'intelligence moyenne, si vous la comprenez vous-même d'une façon concrète {455}.*

Cette enquête de sociologie rurale lui fit connaître également l'esprit égalitaire du paysan. Humble et soumis devant son seigneur ou face à un représentant de l'autorité, le paysan russe s'entretiendra avec les mêmes personnages d'égal à égal pour peu qu'il s'agisse de questions ayant trait au travail agricole ou à la vie rurale. En tout cas, rien de semblable, chez le paysan, à la servilité qu'on peut rencontrer, par exemple, chez le petit fonctionnaire devant ses supérieurs. Par la force des choses, le moujik se soumet à l'autorité, mais il ne l'adore pas. Tel est l'enseignement que Kropotkine a pu retirer de son étude statistique parmi le peuple des campagnes.

À l'école des Pages, Kropotkine s'intéressa beaucoup à l'histoire et il sut faire son profit de l'enseignement scientifique qui y était dispensé, parfois par d'excellents professeurs : physique, chimie et mathématiques supérieures, matières qui convenaient à ses goûts et à ses

aptitudes. Bien entendu les programmes de l'école comportaient aussi l'étude du droit et des sciences militaires (stratégie, fortifications, artillerie, histoire des campagnes, etc.).

Un programme aussi chargé laissait tout de même place aux distractions et Kropotkine fréquentait assidûment le musée de l'Ermitage et ses riches galeries de peinture. Au chapitre des amusements, il se souvient des parties de bateau sur la Néva ou dans le golfe de Finlande avec les pêcheurs, sans oublier la musique d'opéra, dont il était friand, et qui a joué un grand rôle dans sa culture, comme dans celle de tout bon Pétersbourgeois de l'époque.

La Sibérie

À sa sortie de l'école, ses études achevées, malgré l'opposition de son père qui rêvait pour lui d'une carrière plus brillante, Kropotkine, plutôt que de choisir d'entrer dans la Garde impériale ou dans quelque autre corps prestigieux, demanda à être affecté en Sibérie, dans une unité de Cosaques. Il pensait trouver dans ce lointain pays récemment annexé un vaste champ de recherches et d'études scientifiques. Il ne devait pas être déçu.

Les cinq années passées en Sibérie lui permirent d'abord d'acquérir une profonde connaissance de la vie des hommes. En sillonnant cet immense pays, en voiture, en bateau et plus souvent à cheval, sa santé s'en trouva fortifiée. Surtout, écrit-il, ce genre de vie en pleine nature lui apprend « combien l'homme a besoin de peu de choses dès qu'il sort du cercle enchanté de la civilisation conventionnelle ». En effet,

> *muni de quelques livres de pain et de quelques onces de thé dans un sac, d'une marmite et d'une hachette suspendues au pommeau de sa selle et d'une couverture placée dessous, qu'il étendra au bivouac sur un lit de branches de sapin fraîchement coupées, un homme se sent étonnamment indépendant, même au milieu de montagnes inconnues, couronnées de bois épais et couvertes de neige {456}.*

Rien de comparable assurément avec la vie à laquelle on voulait le destiner, parmi les fastes de la Cour impériale.

Enfin, le séjour à des milliers de kilomètres de la capitale fit comprendre à Kropotkine « l'impossibilité absolue » de faire quelque chose d'utile pour le peuple par l'intermédiaire de « la machine administrative ». Il a vu que le vrai ressort de la vie sociale, c'est toujours le travail en commun des hommes. Telle est la conclusion de son expérience sibérienne et sa doctrine anarchiste doit sûrement beaucoup à cette dernière constatation.

Et il affirme que toutes les observations directes qu'il a pu faire dans ce lointain pays lui ont fait sentir « l'importance du rôle joué par les masses inconnues dans tous les grands événements historiques, même pendant la guerre ». Il en arriva à partager la conception exprimée par Tolstoï dans *Guerre et paix*, au sujet du rôle historique respectif des chefs et de la masse anonyme {457}.

Dans le même temps, Kropotkine se livra là-bas à d'importants travaux géographiques (traversée de la Mandchourie, relevé cartographique du Soungari, affluent du fleuve Amour, découverte d'un passage entre les mines d'or de la province de Yakoutsk et la Transbaïkalie).

Retour à Saint-Pétersbourg

La répression de l'insurrection polonaise de 1863 devait rappeler à Kropotkine et à son frère le rôle que le pouvoir politique fait jouer parfois à l'armée. L'un et l'autre auraient d'ailleurs refusé de marcher contre les Polonais. Aussi, Pierre et Alexandre, lequel se trouvait également en Sibérie, décidèrent-ils de quitter la vie militaire, au grand mécontentement de leur père, et ils rentrèrent tous les deux en Russie.

À son retour, Pierre s'inscrivit à l'université de Pétersbourg. Il allait pouvoir enfin se consacrer aux études. Il opta pour la section mathématique de la faculté des

sciences, tout en continuant ses recherches géographiques, notamment en apportant des conceptions orographiques nouvelles sur l'Asie orientale, corrigeant les théories d'Alexandre de Humboldt.

Il devint même secrétaire de la section de géographie physique de la Société géographique de Russie. Cependant il refusa le poste de secrétaire de cette société qui lui avait été proposé. Des projets d'expéditions arctiques ne purent aboutir, mais il fut envoyé en mission scientifique en Finlande.

Premier voyage à l'étranger

À Zurich, Kropotkine rencontra de nombreux étudiants et étudiantes russes et il s'affilia à une des sections locales de l'AIT, avant de partir pour Genève, centre important du mouvement internationaliste. Il se rendit ensuite à Neufchâtel où il passa une semaine chez les horlogers de la Fédération jurassienne, rebelle à l'autorité du Conseil général de l'AIT, que dominaient Marx et Engels. En Suisse, il sympathisa avec James Guillaume et fit la connaissance de plusieurs réfugiés de la Commune. C'est dans les montagnes du Jura que Kropotkine fut définitivement gagné à la cause de l'anarchie.

Activité clandestine et arrestation

En regagnant Pétersbourg, il réussit à introduire en contrebande des livres et des brochures révolutionnaires et sa carrière de militant révolutionnaire commença, dans le cercle Tchaïkovsky. Sous le nom de Borodine, vêtu d'une peau de mouton comme un paysan, il parcourt pendant deux ans les quartiers populaires de la capitale, discutant avec les travailleurs, surtout les tisserands, et il fait aussi de la propagande révolutionnaire dans les campagnes.

Arrêté en 1874, après avoir été interrogé au siège de la IIIe section de sinistre mémoire, institution policière alors

omnipotente, il fut incarcéré dans la forteresse Pierre-et-Paul où furent gardés en captivité tant d'écrivains et de révolutionnaires : Dostoïevski, Bakounine, Tchernychevsky, Pisarev, Netchaev, etc.

Au bout de deux ans, Kropotkine fut transféré à la prison du tribunal pour l'instruction de son affaire. Mais sa santé ayant été altérée par la détention, il fut hospitalisé. Une fois rétabli, il réussit à s'enfuir de l'hôpital militaire. Muni d'un faux passeport, il traversa alors la Finlande, prit un bateau pour la Suède puis s'embarqua en Norvège pour Hull.

L'exilé

Débarqué sous le nom de Lévachov, Kropotkine, évitant Londres où les agents du gouvernement russe fourmillaient, s'installa à Édimbourg, avec l'intention de s'établir en Europe occidentale.

> *Je fus bientôt entraîné, nous dit-il, par le tourbillon du mouvement anarchiste, qui se propageait alors dans l'Europe occidentale, et je sentis que je serais plus utile ici pour aider le mouvement à trouver sa véritable expression, que je pouvais l'être en Russie {458}.*

En Grande-Bretagne, il put gagner sa vie en écrivant des articles dans quelques revues. En correspondance avec James Guillaume, il gagna la Suisse, se fixa à La Chaux-de-Fonds et devint l'un des animateurs de la Fédération jurassienne, aux côté des Suisses (James Guillaume) et des horlogers Schwitzguébel et Spichiger. Il rencontra également Élisée Reclus et des communards exilés, ainsi que les Italiens Cafiero et Malatesta. Il nous décrit ainsi son action politique :

> *Une vie pleine d'activité, comme je l'aimais, commença alors pour moi. Nous tenions de nombreuses réunions, distribuant nous-mêmes nos annonces dans les cafés et dans les ateliers. Une fois par semaine nous avions nos réunions de section, où avaient lieu les discussions les plus animées, et nous allions aussi prêcher l'anarchisme aux assemblées convoquées par les partis politiques. Je voyageais beaucoup, visitant et soutenant d'autres sections {459}.*

Délégué au congrès socialiste international de Gand, il dut quitter précipitamment la Belgique pour échapper aux poursuites. Passé en Angleterre, il séjourna à Londres avant de repartir pour Paris où, après l'écrasement de la Commune, le mouvement socialiste commençait à renaître de ses cendres. À Paris, il fit la connaissance de Tourguéniev, dont il admirait beaucoup les écrits.

À l'époque, plusieurs attentats contre des têtes couronnées permirent aux gouvernements européens d'en attribuer la responsabilité aux anarchistes de la Fédération jurassienne, accusant le gouvernement suisse de donner asile aux agitateurs et aux révolutionnaires. Aussitôt, les membres de la Fédération furent poursuivis ou privés de leur emploi.

Disposant de la somme de vingt-trois francs, Kropotkine lance alors à Genève, en février 1879, un nouveau journal : *Le Révolté*, destiné à remplacer *L'Avant-Garde* de Paul Brousse, interdit par le gouvernement fédéral. *Le Révolté* obtint du succès. Il prit par la suite le titre de *Temps nouveaux* à Paris. Le petit groupe de libertaires réussit même à mettre en route sa propre imprimerie : L'Imprimerie jurassienne.

En Russie, après l'assassinat d'Alexandre II, en 1881, fut fondée une ligue secrète destinée à protéger le tsar contre le terrorisme. Cette organisation deviendra l'Okhrana. Une autre association secrète, la Sainte-Ligue, fut créée par le frère du tsar, le grand-duc Vladimir, dans le but de faire exécuter les exilés russes considérés à Pétersbourg comme les instigateurs des attentats révolutionnaires. Kropotkine figurait sur la liste des condamnés à mort. Un « très haut personnage de Russie » le prévint de sa condamnation, lui donnant même le nom de la femme envoyée de Saint-Pétersbourg à Genève pour mettre au point son assassinat.

À son retour de Londres, où il avait assisté à un congrès anarchiste, tenu en juillet 1881, Kropotkine fut expulsé de

la Confédération helvétique. Il s'installa alors avec sa femme à Thonon.

À la fin de 1882, l'industrie lyonnaise de la soie traversait une crise très grave, provoquant une grande agitation dans le monde ouvrier de la ville et plusieurs attentats à la bombe furent commis. Plusieurs dizaines d'anarchistes furent arrêtés et la presse réclama l'arrestation de Kropotkine considéré comme le chef des agitateurs. Arrêté, le Russe fut jugé avec les autres anarchistes et condamné à plusieurs années de prison, sous l'inculpation d'appartenir à l'AIT interdite.

D'abord emprisonné à Lyon, Kropotkine sera ensuite transféré à la centrale de Clairvaux. Dans l'ancien monastère cistercien, fondé au XIIe siècle par saint Bernard, il put bénéficier d'un régime relativement libéral {460}. Il eut la possibilité d'écrire, de recevoir des visites et même de cultiver un petit jardin. À Clairvaux, Kropotkine organisa des cours pour ses codétenus. Enfin, à la mi-janvier 1886, il fut amnistié et s'installa en Angleterre, collaborant à la revue *Nature*, au *Times*, et œuvrant à la création de *Freedom*.

En 1897, Kropotkine partit pour les États-Unis donner une série de conférences. Il y retournera en 1902. Après avoir, en 1899, manifesté son hostilité à la guerre des Boërs menée par la Grande-Bretagne, il adopta, au moment de la guerre de 1914-1918, une attitude qui lui attira une sévère critique de la part des libertaires qui refusaient de faire un choix entre les États capitalistes belligérants, et surtout celle de son vieil ami Malatesta {461}. Inspirateur du *Manifeste des Seize*, Kropotkine avait pris violemment parti pour la cause des alliés contre l'Allemagne {462}.

Le retour

En 1917, Kropotkine regagna la Russie. Il refusa avec indignation le portefeuille ministériel que lui proposa

Kerensky. Après la prise de pouvoir par les bolcheviks, Lénine qui admirait l'œuvre de Kropotkine, notamment *La Grande Révolution*, aurait souhaité voir Kropotkine se rallier au nouveau régime. Mais le vieil anarchiste refusa. Cela ne l'empêcha pas d'ailleurs de défendre la révolution et de condamner l'aide étrangère apportée en Russie aux contre-révolutionnaires.

Le 8 février 1921, il s'éteignit à Dmitrov, près de Moscou. À l'occasion de ses obsèques, le 13 février, à Moscou, Kamenev donna l'ordre de libérer exceptionnellement quelques anarchistes emprisonnés et, dans l'immense cortège accompagnant la dépouille de Pierre Kropotkine au cimetière de Novo-Dievitchi, on vit flotter une dernière fois le drapeau noir.

Une place, un quai de la Moskova, une station de métro et une rue du vieux Moscou portent le nom de l'anarchiste. Il est vrai que Bakounine lui-même a aussi sa rue, dans le quartier nord-est de la ville, aux alentours de la rivière Iaouza. Humour involontaire ? La rue Bakounine prolonge la rue Karl-Marx.

Science et anarchie

Homme de science, Kropotkine estimait nécessaire de donner à l'anarchisme des bases scientifiques. Loin d'être utopique, l'idée d'une société anarchiste est ce qu'il nomme « un idéal de société » et son rôle est assez comparable à celui de l'hypothèse dans la démarche du savant. Pour lui, la marche de l'humanité vers l'anarchie transparaît d'ailleurs déjà dans l'évolution historique et, sur ce point, Kropotkine partage l'optimisme de Proudhon, qui affirmait que les sociétés du monde moderne tendent vers de plus en plus de liberté.

Kropotkine définit sa doctrine comme un « anarchisme communiste ». Mais c'est un communisme libre, très éloigné du communisme collectiviste vulgaire. En effet, l'anarchiste russe ne croit guère aux « communautés » vivant en marge, repliées sur elles-mêmes, celles qui se présentent comme des contre-sociétés. Pour lui, toutes ces collectivités artificielles ne peuvent que s'étioler dans leur isolement et elles ne tardent pas à dégénérer.

De même, il évite l'emploi du terme trop galvaudé de « socialisme ». À une époque où chacun tient à se présenter comme « socialiste », il est bon, pense-t-il, de rappeler que ce qui distingue le vrai socialisme du socialisme de contrebande, c'est l'abolition de l'État comme impératif politique numéro un et, en matière économique, la suppression du salariat, dans l'immédiat et non pas dans 2000 ans !

Production et consommation

Voulant redéfinir l'économie, Kropotkine rejette la notion de valeur-travail, telle que Ricardo, Marx et Proudhon l'ont définie. Selon sa propre conception, le problème central de

la vie sociale et de l'économie n'est pas le travail, mais la consommation. En effet, il considère les besoins comme primordiaux par rapport à la production. Cette manière de voir lui a attiré de nombreuses critiques, que Malatesta résumera ainsi :

> *[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 simple de concevoir le communisme et la plus apte à plaire à la foule, et en même temps la plus primitive et réellement la plus utopique {463}.*

En fait, concernant le rapport production-consommation, les critiques ont laissé échapper ce qui fait l'originalité et la profondeur de la conception kropotkinienne. En réalité, ce que Kropotkine préconise, c'est tout simplement l'avènement, à l'occasion de la révolution, d'une « société de consommation », au sens fort de l'expression. L'intérêt de son point de vue c'est d'avoir bien compris que, primitivement, les hommes ont produit pour consommer. Ils fabriquaient les objets dont ils avaient besoin.

Or, le capitalisme a perverti cette finalité naturelle. En effet, dans le système capitaliste, ce ne sont plus les besoins réels de tous qui commandent la production, mais le profit de quelques-uns. Aussi la révolution devra-t-elle régler de nouveau la production sur la consommation. Si, une fois la révolution accomplie, le travail continuait à primer les besoins, le socialisme ne serait que le prolongement caricatural du capitalisme.

Quant au principe de la prise au tas, Kropotkine l'énonce de la façon suivante : « Prise au tas de ce qu'on possède en abondance ! Rationnement de ce qui doit être mesuré, partagé {464}. » Il prend l'exemple des bois et des prés communaux à la campagne, et de l'eau dans les villes. Ces biens ne sont la propriété de personne en particulier, pourtant chacun peut les utiliser librement.

Les hommes cherchent le bonheur. Voilà une idée qu'ignorent trop souvent les doctrines politiques. Kropotkine rappelle que le but suprême de la vie en société, c'est de donner à tous, après le pain, le loisir. Société de consommation, société de loisirs, l'anarchiste russe y pensait déjà. « En travaillant cinq à quatre heures par jour jusqu'à l'âge de 45 à 50 ans, écrivait-il, l'homme pourrait produire aisément tout ce qui est nécessaire pour garantir l'aisance à la société {465}. »

Kropotkine reviendra là-dessus à propos de la question de la rémunération des travailleurs. L'abolition du salariat représentant l'un des objectifs essentiels de la révolution, une nouvelle manière de rémunérer le travail devra être inventée. Il trouve que, dans leur perspective « révolutionnaire », les socialistes autoritaires restent très éloignés de la suppression du salariat.

L'appropriation collective des moyens de production (la terre, les entreprises industrielles, les immeubles, etc.) qu'ils envisagent ne changera malheureusement rien à la condition des travailleurs. L'État remplacera simplement le patron et les ouvriers continueront à être payés selon le travail fourni. Or, une juste évaluation de la quantité – et surtout de la qualité – du labeur de chacun est strictement impossible.

En effet, remarque Kropotkine, on ne peut opérer aucune distinction exacte parmi les œuvres de chaque participant. « Les mesurer par les résultats nous mène à l'absurde. Les fractionner et les mesurer par les heures de travail nous mène aussi à l'absurde. » Comment procéder ? Il faut « placer les besoins au-dessus des œuvres, et reconnaître le droit à la vie d'abord, à l'aisance ensuite, pour tous ceux qui prendront une certaine part à la production » {466}. Kropotkine sait que l'homme ne vit pas seulement de pain. Le travail n'est pas une fin en soi.

Danger de la division du travail

Kropotkine est loin de partager l'engouement des économistes bourgeois pour la division du travail. « Vive la division du travail ! Voilà la vraie mine d'or pour enrichir la nation ! » Disait Adam Smith {467}. Sismondi et J.-B. Say devaient comprendre par la suite que la division du travail enrichissait surtout les riches, pendant que les travailleurs se trouvaient réduits à un rôle abrutissant, alors que la société aurait eu besoin d'ouvriers intelligents et inventifs. Il est vrai que l'ouvrier sans qualification, réduit à une tâche machinale et parcellaire, est plus facile à remplacer, le patron pouvant ainsi imposer plus facilement ses conditions.

Le pire, c'est que les socialistes eux-mêmes acceptent la division du travail. Si on leur parle de l'organisation de la société post-révolutionnaire, ils se prononcent en faveur du maintien de la spécialisation et de la division du travail : – Vous fabriquiez des pointes d'épingle avant la révolution ?

Eh bien, vous continuerez à faire des pointes d'épingle après la révolution. Bien sûr, vous ne travaillerez que cinq heures par jour à en fabriquer – soit ! Mais vous ne ferez que des pointes d'épingle toute votre vie ! Vous êtes né pour ce travail, comme Pasteur est né pour vacciner les gens contre la rage. « La révolution vous laissera l'un et l'autre à vos emplois respectifs {468}. »

La mécanisation universelle, la « taylorisation » généralisée ne sont-elles pas l'idéal du capitalisme ? « C'est l'enfant servant une machine qu'il ne peut et ne doit comprendre, et des surveillants qui le mettent à l'amende, si son attention se relâche un moment [...] La division du travail, c'est l'homme étiqueté, estampillé pour toute sa vie {469}. » Ne va-t-on pas jusqu'à rêver d'une division du travail et d'une spécialisation par nations (le blé d'Ukraine, la draperie belge, etc.), voire par régions (les soieries lyonnaises, les dentelles d'Auvergne, etc.) ?

Perpectives révolutionnaires

Naturellement, Kropotkine se rend parfaitement compte du caractère minoritaire de l'anarchisme. Mais pour lui le nombre importe peu. Il s'agit avant tout de savoir si les idées libertaires vont dans le sens de l'évolution de l'esprit humain. Et, comme Proudhon, il est persuadé que l'histoire est en marche vers une plus grande liberté.

Ceci se confirmerait à propos « de l'individu, du groupe producteur et consommateur, de la commune, du groupement, de la fédération libre {470} ». D'après lui, cette évolution vers la liberté serait particulièrement sensible dans les pays latins.

L'anarchisme et le communisme, qui lui paraissaient traduire les aspirations du siècle, lui semblent exprimer l'esprit du peuple, parce que ce ne sont pas des spéculations abstraites, conçues par de purs intellectuels. Au contraire, ce sont des idées simples, « nées des entrailles même du peuple. Elles sont l'énoncé de ce que pensent et disent l'ouvrier et le paysan, lorsque, sortis un jour ou l'autre de la routine quotidienne, ils se mettent à rêver un meilleur avenir {471} ».

Évidemment, une révolution anarchiste aura du mal à réussir et à se maintenir dans un seul pays, à cause de la menace extérieure des autres nations, qui chercheront à étouffer le foyer révolutionnaire, et du danger intérieur représenté par la bourgeoisie contre-révolutionnaire. Aussi, Kropotkine pense que

> *la révolution sociale ne pourra triompher qu'à condition de se propager par toute l'Europe [...] La solidarité internationale de tous les travailleurs, voilà une des conditions sine qua non du triomphe de la révolution {472}.*

Ce postulat de l'internationalisme, formulé par Kropotkine dans un article du *Révolté* (31 mars 1888), est à rapprocher évidemment de la thèse que Trotski reprendra à satiété. Dès qu'un mouvement révolutionnaire éclate quelque part, il faut donc que les anarchistes s'emploient

activement à en provoquer d'autres ailleurs et ils chercheront à étendre au maximum le mouvement insurrectionnel.

Vu sous cet angle, il est certain que la révolution sociale se présente comme « une longue suite de mouvements se succédant les uns aux autres, sans autre lien entre eux que le but à atteindre {473} ». Kropotkine reste donc très éloigné du schéma marxiste d'un développement historique logiquement déterminé, se produisant rationnellement dans le temps et susceptible d'être déchiffré.

Le déclenchement de la révolution, tel que l'imagine l'anarchiste russe, ferait plutôt penser au mouvement brownien, cette agitation sans ordre apparent qui saisit les microparticules matérielles plongées dans un liquide.

> *L'exemple est contagieux, dit-il. Les actes, du reste, ne s'accomplissent que lorsque les idées sont dans l'air et disséminées partout. À un mouvement étouffé dans une localité, dix autres répondent le lendemain. Les uns seront vaincus complètement, d'autres obtiendront les concessions, d'autres encore surviendront qui s'imposeront et, de défaites en victoires, l'idée poursuivra son chemin, jusqu'à ce qu'elle se soit imposée définitivement. Il ne peut pas y avoir de période transitoire. La révolution sociale est une route à parcourir, s'arrêter en chemin équivaudrait à retourner en arrière. Elle ne pourra s'arrêter que lorsqu'elle aura accompli sa course et aura atteint le but à conquérir : l'individu libre dans l'humanité libre {474}.*

En tout cas, aux yeux de Kropotkine, la révolution possède un sens essentiellement constructif. Il est loin de partager à ce sujet l'idée bakouninienne de destruction créatrice. Dans l'action révolutionnaire, ce serait tromper les hommes et soi-même, dit-il dans *La Science moderne et l'Anarchie*, que de proclamer : « Détruisons d'abord le capitalisme, ou bien l'autocratie, et nous verrons après ce que nous allons mettre à leur place {475}. » Avec l'esprit scientifique qui est le sien, Kropotkine pense que la pratique révolutionnaire ne saurait se passer d'objectifs précis et d'une conscience claire des moyens à employer {476}.

Populisme

Comme la plupart des intellectuels russes révolutionnaires de son époque, Kropotkine attribue aux peuples un rôle historique quasi exclusif :

> *Ce ne sont pas les sociétés secrètes, ni même les organisations révolutionnaires, qui portent le coup de grâce aux gouvernements, écrit-il. Leur fonction, leur mission historique, c'est de préparer les esprits à la révolution. Et lorsque les esprits sont préparés – les circonstances extérieures aidant –, la dernière pousse vient, non pas du groupe initiateur, mais de la masse restée en dehors des ramifications de la société {477}.*

L'histoire et l'étude scientifique du développement des sociétés et des institutions nous apprennent en effet que les coutumes et les usages que les hommes ont établis pour s'entraider et se défendre, furent élaborés par l'action collective diffuse et anonyme des peuples. La coutume précède la loi. D'autre part, toutes les législations anciennes ou actuelles, ont toujours contenu deux éléments : un élément coutumier, issu de la vie collective, reconnu utile par tous, et un élément d'autorité, destiné à renforcer le pouvoir.

Notre civilisation repose sur l'antagonisme de deux tendances. Dans nos sociétés, on peut constater la présence d'une tradition « romaine », autoritaire et centralisatrice, aux prises avec une tradition « populaire », de tendance fédéraliste et libertaire. Aujourd'hui, où on se trouve, d'après Kropotkine, « à la veille de la révolution sociale », le conflit de ces deux traditions vieilles comme le monde devient de plus en plus aigu.

Et Kropotkine pense que l'anarchisme ne fait en somme que reprendre à son compte le choix « qui poussa les hommes, au XIIe siècle, à s'organiser sur les bases de la libre entente, de la libre initiative de l'individu, de la libre fédération des intéressés. Et nous laissons les autres se cramponner à la tradition impériale, romaine et canonique {478} ».

Kropotkine trouve très important la constitution des communes. Celles du Moyen Âge lui ont toujours paru exemplaires. Au début de la Révolution française, Paris donna le signal d'un mouvement communaliste qui devait gagner une partie de la province. Kropotkine admire le caractère spontané, populaire et antibureaucratique de la formation de ces foyers révolutionnaires répandus dans toute la France. Il voit dans ce mouvement communal un développement naturel des institutions humaines, quand elles ne sont pas le produit de l'autorité centralisatrice.

> *C'est ainsi que se sont bâties toutes les grandes villes, nous dit-il ; on les voit encore se bâtir de cette façon. Ici, un groupe de maisons et quelques boutiques à côté : ce sera un point important de la future cité ; là une ligne qui se dessine par à peu près : ce sera une des grandes rues futures. C'est l'évolution anarchique, la seule que l'on voit dans la libre Nature {479}.*

Bien entendu la commune, telle qu'il la conçoit, n'a rien à voir avec les municipalités modernes. Aujourd'hui, les communes sont issues du système représentatif, alors que la commune révolutionnaire est une émanation directe de la volonté populaire. C'est là toute la différence.

Selon le véritable esprit libertaire, Kropotkine considère la commune comme la cellule fondamentale des sociétés. Les gens qui appartiennent à une même commune, proches les uns des autres, se connaissent et cette proximité rend possible, à l'intérieur de cette unité sociologique encore à l'échelle humaine, l'instauration de relations démocratiques, en permettant aux citoyens de s'organiser eux-mêmes librement, dans la seule instance sociopolitique fondée sur l'autonomie.

Marxisme et anarchisme

Kropotkine reproche à Marx d'avoir cru que, si l'État a pu à l'origine contribuer à l'accumulation du capital, le développement capitaliste actuel aurait lieu sous l'effet des lois économiques seules, conditionnant les formes de l'État.

En fait, « à aucune époque de son existence, affirme Kropotkine, l'État n'a cessé et ne cessera d'intervenir en faveur de celui qui possède » {480}. C'est là son origine véritable, « sa raison d'être, sa mission historique ».

Il faut dire que Kropotkine rejette tout autant le libéralisme classique. Le prétendu *laisser-faire* des économistes libéraux, que pourfendent les social-démocrates, *n'a jamais existé*, puisqu'il est de la nature de l'État de contrôler, d'aider et de maintenir la vie économique au profit du capital.

La neutralité de l'État est bien la pire des illusions. L'anarchiste russe accuse de dogmatisme l'économie marxiste, en stagnation contrairement à l'économie bourgeoise qui a progressé. De plus, il reproche aux marxistes de s'en tenir à une socialisation des moyens de production entre les mains de l'État, alors que, selon lui, l'organisation du socialisme ne pourrait en aucune façon faire intervenir des structures étatiques sans conduire à un despotisme nouveau.

Après la révolution, c'est la masse des travailleurs qui devra organiser des formes nouvelles de liberté. Vouloir pour cela utiliser la machine de l'État est une erreur capitale. Ici, la conception libertaire s'oppose absolument aux idées de la social-démocratie et du marxisme. Par essence, tout État est contre-révolutionnaire. Tous les anarchistes s'accordent sur ce point.

Un marxiste dira que l'action spontanée des masses a besoin d'être organisée. C'est ainsi qu'il justifie le maintien d'un État populaire issu de la révolution. Invariablement l'anarchiste lui répondra que ce prétendu État n'est populaire que de nom, qu'il est l'autorité, c'est-à-dire le tombeau de la liberté du peuple. Comment la liberté pourrait-elle sortir de cet organe maudit de contrôle et de coercition ?

Dialecticiens, les marxistes sont persuadés que le Bien peut sortir du Mal, que la liberté surgira de son contraire. En devenant populaire, l'État changerait de signe. Le négatif deviendrait positif. *Absolutistes*, les anarchistes contestent ce tour de passe-passe dialectique. Pour eux, l'État c'est le Mal. Quoi qu'on fasse. Non seulement il ne produira jamais rien de positif, mais encore il corrompra nécessairement les révolutionnaires. Même Bakounine, pourtant familier de la dialectique hégélienne, partagera cette manière de voir.

Étatisme et social-démocratie

La révolution doit rester l'affaire des masses. Kropotkine insiste :

> *Quant aux nouvelles formes de la vie qui commenceront 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. […] Tout ce que l'on peut, c'est en deviner les tendances essentielles et leur déblayer le chemin. C'est ce que nous tâchons de faire.* {481}

La révolution ne doit pas se borner à la conquête du pouvoir. Tout ce qui touche au pouvoir est dangereux et Kropotkine pense que l'entrée des socialistes dans un gouvernement bourgeois ne peut qu'être fatal à leur socialisme. À son retour en Russie, après la révolution de février, nous savons qu'il refusera l'offre de Kérensky lui proposant de faire partie du gouvernement.

Les socialistes étatistes s'imaginent pouvoir résoudre le problème social en agissant à l'intérieur du système capitaliste, par la voie électorale et parlementaire. En réalité leur participation ne fait que faciliter l'instauration de monopoles d'État. Kropotkine fait remarquer : « Le service de la poste ou des chemins de fer aux mains de l'État actuel, dirigé par des ministères nommés par la Chambre, n'est pas l'idéal que nous visons. Nous n'y

voyons qu'une nouvelle forme de salariat et d'exploitation {482}. » Donc, refus du principe des « nationalisations ».

Les anarchistes doivent chercher à réaliser un transfert direct, dès aujourd'hui, des moyens de production aux mains des travailleurs. Surtout, recommande Kropotkine,

> *nous devons bien prendre garde de ne pas transférer ces moyens de subsistance et de production dans les mains de l'État bourgeois actuel. Alors que les partis politiques socialistes réclament dans toute l'Europe la prise de possession des chemins de fer, du sol, des mines de fer et de charbon et (en Suisse par exemple) des banques et du monopole des alcools, par l'État bourgeois tel qu'il est aujourd'hui, nous voyons dans cette prise de possession de la richesse commune par l'État bourgeois un des plus grands obstacles à ce qu'un jour la richesse sociale passe aux mains des travailleurs, producteurs et consommateurs. Nous y voyons le moyen de renforcer le capitaliste, d'augmenter sa force dans la lutte contre l'ouvrier révolté {483}.*

La révolution et les paysans

En 1793, nous dit Kropotkine, les grandes villes françaises connurent une famine qui fut fatale à la Révolution. Les paysans, une fois en possession des terres seigneuriales, refusèrent de livrer leur blé contre des assignats sans valeur. Ils le stockèrent en attendant une hausse des prix ou le retour à la monnaie d'or. La répression contre les accaparateurs ne put venir à bout de cette grève des campagnes.

Ce n'est pas en envoyant des commissaires du peuple contre les paysans pour leur faire rendre gorge, comme le fit la Convention, ou en expédiant des agents de la Tchéka dans les campagnes pour les forcer à ravitailler les villes, qu'on peut empêcher la disette. Au lieu d'offrir au paysan du papier monnaie sans valeur ou des « bons de travail », il faudrait que l'industrie des villes lui fournisse, en échange de son blé, des produits et des instruments dont il a besoin mais qu'il ne peut acheter à cause de leur prix élevé.

Ce retour au troc {484} impliquera évidemment une transformation profonde de la production industrielle.

Kropotkine ne le nie pas, mais l'obstacle ne lui paraît pas insurmontable, à condition que la priorité soit donnée aux biens de consommation et de première utilité {485}.

Il est vrai que Kropotkine estime que l'agriculture a besoin de la proximité des usines pour prospérer, car le travail agricole moderne ne peut se passer de machines, d'outillage, de moyens de transport que l'industrie met à sa disposition. L'anarchiste russe y voit une preuve supplémentaire de l'interdépendance de tous les travailleurs. N'oublions pas l'importance que joue la notion d'entraide dans sa morale et dans sa sociologie.

L'entraide

En dépit de son idée d'une perpétuelle division historique entre la tradition autoritaire et la tendance libertaire, Kropotkine n'a pas voulu s'en tenir à la conception darwinienne de la lutte pour la vie, pas plus qu'à la notion marxiste de la lutte des classes. En effet, l'antagonisme ne représente pas, pour lui, le seul moteur de l'évolution. Au contraire, il accorde une importance essentielle à la coopération, au dévouement, à l'entraide.

Après tout, ce sont là des facteurs aussi « biologiques », aussi « sociologiques » que l'égoïsme ou l'agressivité. Si ce ne sont pas les seuls facteurs de l'évolution, ils n'en jouent pas moins un rôle capital dans l'existence. C'est l'oubli, au moins momentané, de son égoïsme primitif, qui permet à l'être d'accéder aux formes supérieures de la vie. On ne conçoit pas de société, humaine ou animale, sans entraide. Elle se trouve à l'origine de toutes les institutions. Et Kropotkine note que l'histoire,

> *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 {486}.

Ensuite seulement on pourra évaluer leur importance respective. En tout cas, la bourgeoisie, en se serrant les coudes, a compris depuis longtemps l'intérêt de l'entraide.

Kropotkine et la guerre

Au cours de la Grande Guerre, Kropotkine choisit délibérément le camp des alliés contre l'Allemagne. Bakounine, volontiers slavophile et anti-allemand, lors du conflit franco-prussien de 1870-1871, avait déjà proclamé que le triomphe de la Prusse et la défaite de la France retarderaient d'un demi-siècle le progrès en Europe. Au sujet de l'attitude de Kropotkine, les opinions divergent : chauvinisme ? Trahison de l'idéal anarchiste ? Essayons de préciser sa position.

Une dizaine d'années avant la guerre, il s'était déjà prononcé par avance en faveur de la France : « Si la France est envahie par quelques puissances militaires, écrivait-il, le devoir des révolutionnaires n'est pas de se croiser les bras et de laisser carte blanche à l'envahisseur. Il est de commencer la révolution sociale, et de défendre le territoire de la révolution pour la continuer {487}.

Et celui qui écrira *La Grande Révolution* de poursuivre :

... Je ne fais pas de sentimentalisme à l'égard de la France, j'y ai été condamné à la prison, je suis encore sous le coup d'un décret d'expulsion. [...] Eh bien, si la France était envahie par les Allemands, je regretterais une chose. C'est qu'avec mes soixante ans passés je n'aurais probablement pas la force de prendre un fusil pour la défendre. [...] Non pas comme soldat de la bourgeoisie, bien entendu, mais comme soldat de la révolution, dans les légions franches des révolutionnaires, pareilles à celles des garibaldiens et des francs-tireurs de 1871 {488}.

Pourquoi cette préférence ? Parce que la France c'est 1789 et 1797, 1848 et 1871, « tandis que l'Allemagne n'a pas encore fini d'abolir son régime féodal {489} ».

Par surcroît, Kropotkine a toujours fait preuve d'hostilité à l'encontre des socialistes allemands, opposant leurs préoccupations électoralistes et leurs tendances au centralisme bureaucratique, à l'esprit fédéraliste qui, selon lui, animerait les travailleurs des pays latins. C'est ce qui lui faisait écrire dans ses *Mémoires* :

> *Lorsque la guerre de 1870 eut abouti à la défaite complète de la France, lorsque l'insurrection de la Commune de Paris eut été écrasée et que des lois draconiennes dirigées contre l'Association eurent interdit aux ouvriers de France d'en faire partie [...] les Allemands s'efforcèrent de modifier la méthode et le but du mouvement socialiste tout entier. « La conquête du pouvoir politique dans les États existants » devint le mot d'ordre du groupe qui prit le nom de « social-démocratie ». Les premiers succès électoraux de ce parti aux élections du Reichstag allemand firent naître de grandes espérances [...] L'idéal socialiste de ce parti perdit graduellement son caractère de mouvement qui devait être déterminé par la masse des travailleurs organisés ; il visa l'exploitation des industries par l'État – C'était en fait, le socialisme d'État, c'est-à-dire le capitalisme d'État {490}.*

Finalement, l'activité tout entière de la social-démocratie allemande fut dominée par des considérations électorales et on en arriva même à dédaigner le mouvement syndical, à désapprouver les grèves « avec plus d'animosité encore que [...] la presse capitaliste ».

Kropotkine note encore que l'organisation centrale de l'AIT était dirigée par « deux Allemands, Engels et Marx », si bien que « le conseil devint la citadelle de la nouvelle tendance des social-démocrates ; tandis que les fédérations latines recevaient leur inspiration de Bakounine et de ses amis {491}.

Pour toutes ces raisons, Kropotkine, en 1916, se fit l'instigateur du *Manifeste des Seize* (appelé ainsi par erreur. Il y eut quinze signatures). Dans ce texte, les signataires revendiquaient leur attachement à la cause des alliés, désignés comme le parti de la résistance, face à l'agression de l'impérialisme allemand.

> *... Nous, anarchistes ; nous, antimilitaristes ; nous, ennemis de la guerre ; nous, partisans passionnés de la paix et de la fraternité des peuples, nous*

nous sommes rangés du côté de la résistance et n'avons pas cru devoir séparer notre sort de celui du reste de la population. […] sans doute, malgré les meurtres, nous n'oublions pas que nous sommes internationalistes, que nous voulons l'union des peuples, la disparition des frontières. Et c'est parce que nous voulons la réconciliation des peuples, y compris le peuple allemand, que nous pensons qu'il faut résister à un agresseur qui représente l'anéantissement de tous nos espoirs d'affranchissement {492}…

Cette déclaration à propos de la conduite à tenir en présence de cette guerre devait faire éclater le mouvement anarchiste international. D'autant plus que, un an auparavant (le 12 février 1915), un autre manifeste :

L'Internationale et la guerre, signée par trente-quatre anarchistes, dont Emma Goldman et Errico Malatesta, avait au contraire marqué un refus catégorique de faire quelque différence morale entre les États en guerre, et souligné la vanité de prétendre déterminer la responsabilité de l'une ou l'autre des nations belligérantes, niant absolument la possibilité de distinguer les guerres offensives des guerres défensives {493}. À tous ceux qui parlaient de défense de la civilisation, il était répondu :

La civilisation ? Qui donc la représente, en ce moment ? Est-ce l'État allemand, avec son militarisme formidable et si puissant qu'il a étouffé toute velléité de révolte ? Est-ce l'État russe, dont le knout, le gibet et la Sibérie sont les seuls moyens de persuasion ? Est-ce l'État français, avec Biribí, les sanglantes conquêtes du Tonkin, de Madagascar, du Maroc, avec le recrutement forcé des troupes noires ? La France qui retient dans ses prisons, depuis des années, des camarades coupables seulement d'avoir parlé et écrit contre la guerre ? Est-ce l'Angleterre qui exploite, divise, affame et opprime les populations de son immense empire colonial ? Non. Aucun des belligérants n'a le droit de se déclarer en état de légitime défense {494}.

En présence de la guerre, certains anarchistes ont d'ailleurs évolué dans leur opinion, tel Jean Grave, pourtant signataire du *Manifeste des Seize*, qui avait écrit dans *La Bataille syndicaliste* du 16 décembre 1914 : « Le tort de nombre de nos camarades a été, pour justifier leur participation à la guerre, de dépasser la mesure et de venir nous parler de la défense de nos droits, de notre liberté, de

comparer la situation présente à celle de 1792, et de parler du souffle de liberté qui a dressé l'Europe contre l'Allemagne {495}. »

D'autres anarchistes allaient devenir partisans acharnés de l'union sacrée. « Debout pour la liberté universelle ! » écrivait Charles Malato dans le même journal, glorifiant les soldats des armées alliées, espérant qu'ils apporteront la liberté « aux peuples éveillés… à la pointe de leurs baïonnettes ». Le 8 août 1914, Charles Albert exhorta les ouvriers à partir « sans amertume » et « sans regrets », puisqu'ils étaient appelés à combattre pour la défense de la terre française et pour la révolution {496}. De la difficulté de rester antimilitariste et pacifiste en temps de guerre !

Kropotkine et le bolchevisme

Rentré en Russie après la première révolution de février 1917, Kropotkine refusa d'entrer dans le gouvernement de Kérensky, qui l'invita à la conférence de Moscou. Il développa alors ses idées dans la presse anarchiste et publia ses ouvrages. Dans le bouillonnement idéologique de l'époque, il créa une ligue fédéraliste et il rencontra Makhno. C'est le moment où des conférences et des congrès anarchistes se déroulent dans le pays. Mais bientôt, l'activité des libertaires commencera à inquiéter le parti bolchevik.

Après octobre, Lénine aurait souhaité voir Kropotkine adhérer à sa politique. Les deux hommes se rencontreront, sans résultat. Kropotkine adressera des lettres de critique à Vladimir Ilitch. Les relations des anarchistes avec le nouveau pouvoir iront en se dégradant (attentat anarchiste à Moscou en septembre 1919, liquidation des makhnovistes par l'Armée rouge en novembre 1920). Kropotkine malade s'éloigne de la vie active non sans avoir noté que : « Quelque chose de grand est arrivé en Russie, qui sera le début de choses plus grandes un peu partout {497}. »

Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Il fut l'un des premiers à faire preuve de méfiance à l'égard du nouveau pouvoir et un passage de sa première lettre à Lénine prend aujourd'hui un sens prophétique : « Si la situation actuelle se poursuit, le mot même de "socialisme" deviendra une malédiction, comme cela se passa en France avec le mot "égalité" après quarante ans de jacobinisme {498}. »

En définitive, comme semble le montrer une publication posthume, Kropotkine est mort avec l'immense regret d'avoir vu son communisme, le *communisme-anarchiste*, pour lequel il avait lutté toute sa vie, se dégrader dans son pays en un *communisme-matérialiste* très éloigné de l'idéal révolutionnaire et des généreuses utopies historiques. Ce texte dans lequel il exprimait son point de vue sur la révolution russe et le triomphe du marxisme, en comparant celle-ci aux révolutions du passé, mérite d'être cité :

> *… En dépit des merveilleux actes de sacrifice accomplis par les révolutionnaires russes dans la période préparatoire, en dépit du haut idéal social qui les anima, nous voyons que finit par prendre le dessus une doctrine qui, au cours de ces dernières années, a peu à peu pénétré toute notre vie, la doctrine du matérialisme économique. Cette doctrine n'est point entendue dans le sens que lui donnaient en France les organisations blanquistes quand elles s'appelaient « communistes-matérialistes ». Par communisme ils n'entendaient pas celui de groupes monastiques, celui des jésuites paraguayens ou des colonies d'esclaves, mais un communisme de facto, donnant à tous non seulement le bien-être, mais l'indépendance morale…*
>
> *Cela fut considéré comme utopique et remplacé par l'idée de la révolution sociale, entendue comme le déchaînement des passions individuelles des surhommes, stirnériens ou nietzschéens. C'est en cette absence d'un idéal plus élevé et plus enthousiasmant que réside toute la différence entre la révolution russe et celles qui l'ont précédée. Il reste une seule chose, une seule espérance de vie, c'est que la révolution n'ait pris ce caractère que sous l'influence délétère des dernières années de l'absolutisme et que la mentalité saine du peuple russe reprenne le dessus, en se libérant ainsi du mal qui menace d'ôter toute force à la révolution elle-même et de la rendre inféconde {499}.*

Après trois quarts de siècle de centralisme bureaucratique, les récents événements survenus à l'Est et

l’éclatement de la ci-devant URSS auront finalement donné raison (pour combien de temps ?) au vieil anarchiste, qui écrivait en 1920 dans sa *Lettre aux ouvriers occidentaux* : « L’avenir de ce qui fut l’Empire russe est dans la direction d’une fédération d’unités indépendantes {500}. » Boris Eltsine serait-il un lecteur de Kropotkine ?

XI

PROPAGANDE ANARCHISTE ET RÉVOLUTION
ERRICO MALATESTA
(1853-1932)

LA JEUNE ITALIE

L’unité

Errico Malatesta est né le 14 décembre 1853 à Santa Maria Capua Vetere, près de Naples, dans une famille de la moyenne bourgeoisie. En ce temps-là, Naples était encore la capitale du royaume des Deux-Siciles, sous le règne de son souverain Ferdinand II. Au moment des luttes pour l’unité italienne, Garibaldi livra bataille aux armées des Bourbons près de Santa Maria.

Après la capitulation de Gaète (13 février 1861) et la fuite de François II qui succédait à son père Ferdinand, le premier parlement italien, réuni à Turin, le 14 mars 1861, allait voter la constitution du Royaume d’Italie. Victor-Emmanuel II, le roi de Sardaigne, recevait la couronne d’Italie. Venise resterait aux mains de l’Autriche jusqu’en 1866, tandis que la Rome pontificale ne serait intégrée au nouvel État qu’en 1870.

Alors que les troupes garibaldiennes jouaient un rôle militaire important, l’un des principaux artisans de l’unité italienne avait été Mazzini (1805-1872), le fondateur du mouvement patriotique *La Giovine Italia*, qui eut une influence profonde sur la jeunesse.

Toutefois, le programme social du grand patriote se résumait dans la formule : « Dieu et le peuple. » De plus, ayant formellement condamné la Commune de Paris, Mazzini s’aliéna bientôt la nouvelle génération

révolutionnaire {501}. En 1868, Mazzini s'était opposé à l'entrée de Malatesta, encore adolescent et suspecté de socialisme, à l'Alliance universelle républicaine {502}.

Début de l'anarchisme italien

L'unité réalisée, des aspirations nouvelles commencèrent à se manifester en Italie. Contrairement à Mazzini, pour qui les questions politiques primaient les solutions sociales, un Carlo Pisacane, influencé par les idées proudhoniennes, avait déjà posé les jalons d'un socialisme de tendance libertaire, plusieurs années avant l'indépendance de la péninsule.

Il envisageait une organisation sociale fondée sur la libre association, qu'il considérait comme « l'avenir prochain de l'Italie et peut-être de l'Europe {503} ». Malheureusement, Pisacane trouva la mort en 1857, au cours d'une tentative insurrectionnelle pour libérer le sud de l'Italie.

À partir de 1865, date de l'installation de Bakounine à Naples, quelques-uns de ceux qui avaient pris part aux luttes pour l'unité se regroupèrent. L'association Justice et Liberté, créée en 1867, diffusera les idées libertaires et internationalistes, ainsi que les conceptions de Bakounine, parmi les travailleurs.

En 1869, année de la création d'une section italienne de l'AIT, Malatesta s'inscrit à la Faculté de médecine de Naples. Enthousiasmé par la Commune de Paris, il adhère ensuite à l'Internationale. En 1873, l'AIT subira la répression du pouvoir. Il lui faudra se reconstituer clandestinement en Italie sous le nom de Fédération ouvrière napolitaine.

Malatesta en deviendra le secrétaire et se chargera même de rédiger son programme. Son activité politique l'ayant rendu indésirable dans l'université, il abandonnera ses études de médecine et commencera sa longue carrière

de militant anarchiste aux côtés de Michel Bakounine et Carlo Cafiero.

Tentatives insurrectionnelles

À la conférence nationale de Rimini (4-6 août 1872), la réunion des sections italiennes de l'AIT vit la participation de Cafiero, Malatesta et Andrea Costa (qui devait par la suite passer au parlementarisme). Il fut décidé de rompre avec le conseil général de l'Internationale et de se séparer des autoritaires. La riposte d'Engels ne se fit pas attendre. Sous prétexte que seule la section de Naples remplissait les conditions d'adhésion à l'Internationale, il déclara, au nom du conseil général, qu'il n'existait aucune fédération italienne de l'AIT.

Néanmoins, au congrès antiautoritaire de Saint-Imier (septembre 1872), Costa, Malatesta et Bakounine feront partie de la délégation italienne. On sait que l'anarchisme prit forme à travers les résolutions de ce congrès. À partir de là, la fédération italienne devait chercher à réaliser la révolution sociale par la voie insurrectionnelle, sur le modèle de la Commune de Paris, malgré le terrible échec de mai 71.

Entre 1873 et 1877, des insurrections vont éclater dans plusieurs régions d'Italie. Au cours de cette période d'activisme intense, on verra fleurir un grand nombre de publications révolutionnaires {504}. En 1873, les libertaires italiens durent entrer dans la clandestinité pour échapper à la répression. À cette époque, la fédération italienne de l'AIT comptait plus de 26 000 adhérents, répartis surtout dans les régions agricoles.

Un soulèvement était prévu pour la nuit du 8 au 9 août 1874, en Romagne, en Toscane ; dans les Marches et en Campanie, ainsi qu'en Calabre et en Sicile {505}. Mais la police ayant eu vent du mouvement qui se préparait, elle put prendre les devants et opérer de nombreuses

arrestations. L'affaire fut étouffée dans l'œuf. Après le fiasco de cette tentative insurrectionnelle, il fut question de revenir aux méthodes légales de propagande et à l'action syndicale.

Pourtant, l'idée d'un soulèvement populaire ne fut pas abandonnée. Malatesta estimait en effet que l'Internationale ne pouvait s'empêcher de se solidariser avec ceux qui se révoltaient, son rôle étant même de prendre la tête des actions subversives populaires, voire de les provoquer. Ce fut alors la folle équipée de la « Banda del Matese ».

Un coup de main spectaculaire ayant été décidé, les monts du Matese furent choisis comme théâtre d'opération. Malatesta, Cafiero et Ceccarelli participèrent à l'expédition, dont le but était surtout de frapper l'opinion. Le pouvoir, averti du projet, envoya aussitôt les carabiniers. Les « insurgés » parviendront à proclamer l'anarchie dans quelques villages de montagne, entre Campobasso et Benevento, abolissant la propriété privée et les taxes, brûlant quelques archives. Ils ne purent faire davantage. Ceccarelli raconte :

> *Partisans de la propagande, persuadés que la révolution doit être provoquée, nous faisions acte de provocation [...] Notre objectif ne pouvait être une ville, nous devions chercher à rôder dans les campagnes le plus possible, prêchant la guerre, insistant sur le brigandage social, occupant les petites villes et accomplissant les actes révolutionnaires possibles, pour aller là où notre présence était plus particulièrement requise [...] Nous déclenchâmes le mouvement dans la précipitation, réduits d'un tiers par rapport aux effectifs prévus. Sans carte, étrangers à la région (les paysans n'avaient pu nous rejoindre), sans connaissance des lieux, parlant presque tous un dialecte incompris dans le Matese, et ne comprenant pas celui de la région, à une saison où la montagne était hostile, notre bande était condamnée dès sa naissance [...]*
>
> *Nous disperser ne nous aurait pas sauvé de l'arrestation, et si quelques-uns pouvaient se tirer d'affaire, c'était Cafiero, Malatesta et moi-même ; nous étions les seuls à parler le dialecte napolitain, de plus nous connaissions les routes. Mais cela nous aurait fait trop penser au vieux scénario des « chefs » qui abandonnent leurs partisans dans l'embarras. Nous restâmes donc. Peu de temps après, la troupe arriva et nous arrêta.*

Ainsi la Banda del Matese avait vécu, après avoir tenu la campagne pendant cinq à six jours, vaincue non par les soldats mais par la faim, la neige et la pluie {506}.

Malgré le piteux échec de l'expédition du Matese, l'affaire eut tout de même un grand retentissement dans le public (c'était l'effet recherché). Le procès des inculpés, en 1878, défendus avec brio par l'avocat libertaire Saverio Merlino, se termina par un acquittement. Surtout, le programme de l'Internationale avait pu être exposé, en long et en large, au cours de l'audience.

Quoi qu'il en soit, l'affaire du Matese devait clore la période des tentatives insurrectionnelles improvisées, sporadiques et désordonnées. En Italie, une nouvelle stratégie révolutionnaire allait bientôt être suivie par les anarchistes.

Le propagandiste

Ce que Malatesta avait compris désormais était que l'action révolutionnaire avait absolument besoin d'une prise de conscience populaire et que, dans ce domaine, l'exemple individuel ne pouvait avoir qu'un effet très limité. Un travail de propagande idéologique s'imposait donc. Se déprenant du « romantisme », Malatesta va alors parcourir inlassablement l'Italie et les pays étrangers, portant la bonne parole dans le monde entier, participant parfois aux révoltes et aux actions révolutionnaires locales.

On le rencontre à Alexandrie, à Beyrouth et à Smyrne. Ensuite en Roumanie. À Genève, il fait la connaissance de Kropotkine. Puis c'est la Belgique. À Londres, il assiste, en 1881, au Congrès international socialiste. L'année suivante, il retourne en Égypte où il prend part au soulèvement des Égyptiens contre l'Angleterre. Il rentre en Italie en 1883 et il fonde un journal à Florence : *La Question sociale*. Grâce à ses compétences médicales d'ancien carabin, il s'emploie à soigner les malades, pendant l'épidémie de choléra qui sévit à Naples en 1884, avant de repartir pour Londres.

L'année suivante, il s'embarque pour l'Argentine. À Buenos Aires, il monte un atelier de mécanique avec Agenore Natta, chez qui il avait appris le métier, en 1874 à Florence. Puis, avec quelques compagnons, Malatesta se fait chercheur d'or, dans la région du détroit de Magellan, espérant acquérir des moyens financiers pour mener à bien la propagande anarchiste. En 1889, il regagne Londres, où il rencontre Max Nettlau qui deviendra son biographe. Passant par Nice à son retour d'Argentine, il avait fondé dans cette ville le journal *L'Associazione*, dans lequel il définissait ainsi son programme anarchiste :

Propagande par l'écrit, par la parole et par les actes contre la propriété, contre les gouvernements, contre les religions ; susciter l'esprit de révolte au sein des masses ; combattre le parlementarisme… saisir toutes les occasions, tous les événements économiques, politiques, judiciaires, pour amener le peuple à s'emparer des biens {507}…

Au cours des années suivantes, Malatesta parcourt l'Espagne où il donne des conférences. Désordres, violences, attentats vont se multiplier en Italie. Révoltes en Sicile, insurrection du Lunigiana. La répression se met en place. Le président du Conseil du gouvernement italien, Francesco Crispi, sorti indemne d'une tentative d'assassinat le 16 juin 1894, s'écrie dans un discours prononcé trois mois plus tard : « Des plus noirs recoins de la terre a surgi une secte infâme qui écrit sur son drapeau *Ni Dieu ni maître*. Unissons-nous pour combattre ce monstre et écrivons sur notre bannière : Avec Dieu, avec le Roi, pour la patrie {508} ! »

Le 22 septembre 1894, toutes les associations ouvrières, socialistes et anarchistes sont dissoutes par le gouvernement, décision qui complétait les lois antianarchistes, promulguées le 19 juillet. En 1899, trois décrets viendront limiter le droit de réunion et d'association, ainsi que la liberté de la presse. En cas de grève, les services publics pourront être mobilisés.

De 1899 à 1900, Malatesta séjourne aux États-Unis et à Cuba. Il y prononce plusieurs conférences. Après 1900, pendant une trentaine d'années, l'anarchiste italien redouble d'activité : participation aux congrès, à la semaine rouge d'Ancône et aux grèves avec occupations d'usines de 1920, direction du quotidien anarchiste *Umanità Nova*, dont le premier numéro est daté du 26-27 février 1920. Après l'installation du fascisme en Italie, Malatesta passera ses dernières années à Rome, étroitement surveillé par la police. Il mourut le 22 juillet 1932 âgé de 79 ans.

L'internationalisme de Malatesta

La solidarité par-dessus les frontières de tous les travailleurs, face à l'internationale de *fait* des capitalistes (on parlerait aujourd'hui des « multinationales ») est bien l'un des idéaux majeurs du prolétariat organisé (*prolétaires de tous les pays unissez-vous*). Malatesta a donc été amené à s'expliquer sur la question de l'internationalisme et du patriotisme. Il pense que c'est seulement en cherchant à établir des liens avec ceux des autres pays que les travailleurs parviendront à se soustraire à l'autorité et aux partis bourgeois de leur nation.

Pour lui, c'est l'internationale qui donne, à ceux qui « campent dans la nation », selon l'expression d'Auguste Comte, à ceux qui n'ont pas de patrie parce qu'on ne leur a jamais permis d'en avoir une, la conscience d'appartenir à une classe, un programme et une politique propre {509}. C'est cela le patrimoine des travailleurs.

Parlant de son évolution personnelle, Malatesta, écrivant à Max Nettlau, reconnaît avoir été mazzinien dans sa jeunesse, par conséquent républicain et patriote. On se souvient qu'il avait demandé à entrer dans l'organisation mazzinienne (*l'Alleanza Repubblicana Universale*), mais sa demande ayant été repoussée, il alla chez les bakouninistes. À ce sujet, il a donné au même Max Nettlau des précisions importantes :

> *Vous vous trompez, je crois, en pensant que nous restions, au fond, « Italiens dans le sens de Mazzini » et que la rupture que Bakounine préconisait nous déplaisait. Je crois que « l'antipatriotisme », le sentiment international a toujours été une caractéristique bien marquée de tous les internationalistes italiens, comme des espagnols [...] Ce qui n'empêche pas de rendre justice aux nobles intentions des martyrs du « risorgimento » italien, au même titre qu'aux lutteurs pour la liberté de n'importe quel pays {510}.*

L'internationalisme représente donc sans conteste un caractère essentiel de l'attitude libertaire. Aussi les anarchistes ont-ils cherché à entrer dans la IIe Internationale, fondée par les social-démocrates et les

socialistes parlementaires, à Paris, en 1889. Mais ils seront mis à la porte et se verront exclure des congrès suivants (Bruxelles, Zürich et Londres). C'est seulement en 1907 (25-31 août), qu'aura lieu à Amsterdam, à l'initiative de la Fédération des communistes libertaires de Hollande, le premier congrès anarchiste international.

Malatesta qui y figura a donné une série d'articles relatifs à ce congrès dans *Temps nouveaux* {511}. Parmi eux, on trouve des remarques intéressantes sur la question si controversée de l'organisation anarchiste, où il veut démontrer la vanité de l'opposition classique des « individualistes » et des « sociétaires », notions qu'il juge tout à fait relatives. Il insiste au contraire sur la solidarité réelle de tous les anarchistes.

En fait, n'importe quelle organisation libertaire vise la libération de l'individu, cependant qu'on chercherait en vain un individualiste assez farouche pour ne pas reconnaître, d'une façon ou d'une autre, la nécessité de quelque organisation. Derrière ces deux notions qu'on trouve contradictoires, Malatesta ne voit qu'une simple querelle de mots. Nous aurons l'occasion de revenir sur son point de vue.

Pour Malatesta, le cadre national apparaît bien trop étroit pour le combat mené par les travailleurs, car il éprouve profondément le sentiment d'une mission historique du prolétariat, en élargissant le mouvement ouvrier aux dimensions de l'universel :

> *Avec l'Internationale, dit-il, fondée sur l'initiative de quelques hommes qui, à cette époque, comprenaient le vrai sens de la question sociale et la nécessité de soustraire les travailleurs à la direction des partis bourgeois, commença une ère nouvelle. Les travailleurs qui avaient toujours été une force matérielle au service d'autres hommes, bien ou mal intentionnés, apparurent alors comme le facteur principal de l'histoire du monde. En luttant pour leur propre émancipation, ils savaient lutter pour le bien de tous, pour le progrès humain, pour la fondation d'une civilisation supérieure {512}.*

Toutefois, le combat mené par le prolétariat, érigé en classe universelle, doit encore s'accomplir au jour le jour, sur le terrain régional et national. Les événements d'Ancône et, plus tard, le mouvement des grèves avec occupation des lieux de travail en 1920, auquel Malatesta prendra part, illustrent parfaitement cette situation.

1914 : la semaine rouge d'Ancône

Le grand port de l'Adriatique constituait un terrain des plus favorables à l'action révolutionnaire. La crise économique et le chômage y sévissaient. Les mouvements de grève étaient fréquents et, dans la province des Marches, des occupations de terres par les paysans avaient eu lieu.

En 1897-1898, Malatesta avait publié à Ancône *L'Agitazione*. En 1913, en prévision des événements qui se préparaient, il quitte Londres pour venir s'installer dans la ville, où il dirigera un périodique de propagande anarchiste : *Volontà*. Un rapport de police fait état de sa présence et de son activité dans la cité adriatique {513}.

Depuis la fin de 1913, Ancône était le théâtre d'une agitation politique intense. L'Union syndicale italienne (USI), d'inspiration révolutionnaire, y avait tenu son congrès en décembre. Au mois de mai 1914, le congrès du Parti socialiste italien eut lieu également à Ancône, congrès au cours duquel un nommé Benito Mussolini avait pris la parole avec véhémence. Un autre congrès, celui du Parti républicain, auquel Malatesta et plusieurs de ses compagnons furent conviés, s'était déroulé dans la même ville.

Le point de départ du mouvement révolutionnaire d'Ancône a été une campagne menée pour la libération de deux anarchistes emprisonnés depuis trois ans. Dans une caserne de Bologne, l'un d'eux, Augusto Masetti, jeune soldat, avait tiré au cri de « Vive l'anarchie ! » un coup de

fusil et blessé le colonel qui haranguait les troupes en partance pour la Libye. Dans le but d'éviter un procès, Masetti était interné dans un hôpital psychiatrique.

Le 7 juin, la police ouvrait le feu sur les manifestants, tuant trois personnes ; l'incident déclencha une véritable insurrection dans la ville et des grèves éclatèrent dans les Marches et en Romagne. Le 9 juin, une grève générale fut décidée dans l'Italie tout entière. Plusieurs grandes villes se trouvèrent alors aux mains de la population et le gouvernement se trouva débordé par la vague insurrectionnelle qui secouait le pays.

Mais, sur l'intervention des socialistes réformistes et modérés, le mouvement perdit peu à peu de son ampleur et, le 14 juin, tout était rentré dans l'ordre. Après un dernier article paru dans la *Volontà* du 20 juin, dans lequel il proclamait sa confiance en l'avenir de la révolution, Malatesta réussit à quitter l'Italie pour regagner son exil londonien.

1920 : la révolution manquée {514}

En 1914, la lutte menée par les anarchistes contre la guerre et leur volonté hautement proclamée de transformer le conflit militaire en combat révolutionnaire de libération des peuples, les avaient voués à la répression. Emprisonnés, relégués, exilés, réfractaires ou déserteurs, les anarchistes italiens s'étaient trouvés exclus, pour plusieurs années, de la scène politique.

Une fois la paix revenue en Europe, le mouvement libertaire parvint petit à petit à reprendre corps. Dans l'euphorie de l'après-guerre, les anarchistes purent même bénéficier un certain temps d'une tolérance relative, aussi bien de la part du pouvoir que des autres formations de gauche.

Du 12 au 14 avril 1919, se tint à Florence le premier congrès anarchiste du retour à la paix. Il permit la

constitution de l'Union anarchiste italienne (UAI) et la résolution fut prise de créer au plus tôt un organe de presse. Une souscription fut ouverte dans ce but. Dix mois plus tard, *Umanità Nova* allait enfin voir le jour.

À Londres, Malatesta ayant réussi à obtenir à grand-peine son passeport, regagna l'Italie, prêt à reprendre la lutte. À soixante-six ans, il n'avait rien perdu de sa combativité, maugréant de se voir si souvent exagérément encensé par ses amis, un peu trop enclins selon lui à rappeler son âge.

Dans la presse de gauche, *Umanità Nova* fit bientôt autorité, si l'on peut se permettre l'emploi de ce mot. Filippo Turati, un socialiste modéré, remarquait au sujet du quotidien anarchiste :

> *La classe ouvrière passe en ce moment un mauvais quart d'heure de contagion anarchiste. Désormais l'Avanti [le journal du parti socialiste] est quasiment boycotté, et les ouvriers ne lisent plus que Umanità Nova, qui dépasserait les 100 000 exemplaires. Les habitués de la bourse du travail et les voyageurs des trams au petit matin l'affirment, car on n'y trouve plus d'ouvriers sans Umanità Nova en mains {515}.*

Le 29 février 1920, Malatesta tient un meeting à Milan à l'issue duquel un affrontement avec les carabiniers entraîne la mort d'un invalide de guerre et d'un traminot. En signe de protestation, un mot d'ordre de grève générale est donné pour le 1er mars. C'est ce jour-là qu'est lancée l'idée de l'occupation des usines, la grève générale étant jugée de peu d'efficacité.

Malatesta et les anarchistes, Armando Borghi et les syndicalistes révolutionnaires de l'USI, deviennent aussitôt les plus chauds partisans de cette méthode. Dans un article d'*Umanità Nova*, Malatesta fera remarquer que les grèves de protestation étaient devenues à la longue des armes bien émoussées, n'émouvant plus personne, pas plus ceux qui les font que ceux qui sont visés par elles.

À tel point qu'il suffirait que la police ait l'habileté d'éviter les provocations pour que la grève ressemble à une

journée fériée. Aussi il était temps d'employer d'autres moyens de lutte que la grève pure et simple, et l'appropriation des usines lui semblait une méthode révolutionnaire d'avenir « parce qu'elle correspond au but final du mouvement ouvrier, et constitue une gymnastique qui prépare à l'expropriation générale et définitive {516} ».

Au congrès de Bologne, deuxième congrès national de l'UAI (1er-4 juillet 1920), la question de l'occupation des usines fit l'objet d'un rapport de l'anarchiste turinois Maurizio Garino. Ce texte est intéressant parce qu'il marque clairement la distance qui sépare les *conseils d'usines*, émanations des travailleurs en tant que producteurs, et les *soviets*, instances de finalité politique.

> *On a confondu, dit le rapport, le conseil d'usine avec le soviet. Il est utile de répéter que, tandis que le premier encadre tous les producteurs sur le lieu de travail, dans le but de gérer les moyens de production, le deuxième est l'organe politique par lequel les communistes autoritaires entendent exercer leur pouvoir {517}.*

Le mouvement des occupations d'usines devait débuter le 31 août 1920 et se développer dans toute l'Italie au début du mois de septembre. Malatesta participa activement aux meetings tenus dans les entreprises occupées. En octobre, après l'un de ces meetings, qui se termina par l'affrontement sanglant des manifestants avec la police, Malatesta et les collaborateurs *d'Umanità Nova* sont écroués. En mars 1921 Malatesta et Borghi seront acquittés.

La révolution manquée sera suivie de la montée du fascisme. Après la bombe du théâtre Diana de Milan, le 23 mars 1921, attentat anarchiste qui fit de nombreuses victimes dans le public, acte de terrorisme aveugle que Malatesta désapprouvera formellement {518}, des groupes fascistes saccagèrent le siège *d'Umanità Nova*. Quelques semaines après, à Pise, l'imprimerie de *L'Avvenire Anarchico* subit le même sort. Après la marche sur Rome

au mois d'octobre 1922, le fascisme s'installe. Malatesta est arrêté. *Umanità Nova* disparaît.

Sous l'œil des fascistes

Les désordres avaient atteint leur point culminant en Italie dans les années 1919-1920. Les affrontements entre manifestants et forces de l'ordre, au cours de cette période, auraient coûté la vie à 460 personnes {519}. Mais, après l'échec des grèves et des occupations d'usines, la mésentente commença à régner à l'intérieur des forces de la gauche italienne.

La politique menée par le gouvernement bolchevik (répression du soulèvement de Cronstadt, préparation de la NEP, décisions du IIIe congrès de l'Internationale) allait semer la discorde dans le mouvement ouvrier et on assista au reflux de la révolution mondiale et à une restabilisation du capitalisme.

Le pouvoir mussolinien installé, Malatesta refusa de quitter l'Italie, où il se trouva évidemment réduit au silence et à l'inaction, participant néanmoins à *Estudios sociales*, que son ami Luigi Fabbri dirigeait à Montevideo, ainsi qu'à *Pensiero e Volontà*, journal clandestin, ou à des publications étrangères comme *Le Réveil* de Genève. Dans une lettre à Sébastien Faure, il dépeint ainsi son existence de quasi-prisonnier :

> *Mes moindres mouvements sont épiés, les mouchards ne me quittent pas, ma correspondance est filtrée ; si je reçois une visite, si, dans la rue, quelqu'un me salue ou me parle, enquête et rapport de police suivent immédiatement et, parfois, compromettent les personnes avec lesquelles je suis en relation. C'est une situation intolérable et j'en souffre cruellement [...] Et pourtant, je ne veux pas quitter Rome, Mussolini n'est pas immortel ; le régime abominable que la dictature fasciste fait peser sur l'Italie ne peut se prolonger indéfiniment ; un jour viendra – prochain peut-être – où cet odieux régime s'effondrera. Eh bien ! Je veux être là {520}.*

L’organisation

Malatesta théoricien et homme d’action a été amené à réfléchir sur la question de l’organisation, cette pierre d’achoppement de l’anarchisme. Tout en reconnaissant que ceux qui se réclament de l’anarchisme se partagent ordinairement en partisans et adversaires de l’organisation, et sans prétendre le moins du monde apporter une solution définitive à ce vieux et délicat problème, il a surtout voulu approfondir l’idée d’organisation, pour essayer de mieux la faire comprendre.

Tout d’abord, une certitude : l’homme est par nature un être social, incapable de subsister isolément. Vivre, c’est donc s’organiser, soit librement, en plein accord avec ses semblables, soit passivement et sous la contrainte, en subissant un ordre créé et imposé par d’autres individus ou groupes d’individus, constitués en classe dirigeante pour exploiter la masse. Partant de là, les anarchistes individualistes, réfractaires à toute forme d’organisation, n’ont voulu retenir que la seconde éventualité : l’organisation imposée.

En un mot, ils ont confondu organisation et pouvoir. Or, en réalité une collectivité organisée, sans autorité qui la coiffe et sans coercition, n’a absolument rien d’impossible. Sans doute, il arrive fréquemment qu’une organisation collective libre engendre le pouvoir des chefs, mais Malatesta pense que lorsque des anarchistes s’avèrent incapables de se grouper et de parvenir à s’entendre sans l’intervention d’une autorité supérieure, c’est qu’ils ne sont pas encore suffisamment… anarchistes.

Avant d’avoir la prétention d’établir l’anarchisme dans le monde, peut-être conviendrait-il de se montrer capable de vivre soi-même anarchiquement. C’est-à-dire que, pour

savoir s’organiser librement, il est indispensable de posséder un haut degré de conscience libertaire {521}.

Finalement, loin de dériver inexorablement vers le pouvoir ou de sécréter l’autorité, une organisation anarchiste solide apparaît plutôt comme une protection naturelle contre le despotisme. Et à ceux qui objecteraient que l’obligation de régler sa conduite sur celle des autres et de coordonner son action avec eux risque fort d’entraver les libres initiatives individuelles, Malatesta répond que c’est au contraire en coopérant avec les autres que l’individu peut donner toute la mesure de ses capacités d’initiative, autrement dit de sa liberté.

Dans sa conception de l’organisation d’une société anarchiste, Malatesta reprend le même schéma que Bakounine : groupes autonomes et indépendants, fédération de groupes, fédération de fédérations. En tout cas, il estime qu’aucune émancipation des travailleurs ne peut se concevoir sans qu’ils parviennent d’abord à s’organiser pour lutter ensemble contre les oppresseurs et les exploiteurs qui, eux, ont toujours su se serrer les coudes.

Évidemment, l’anarchiste italien se rend bien compte des difficultés pour arriver à faire admettre aux anarchistes individualistes l’intérêt de l’organisation pour lutter efficacement et il sait qu’un patient travail d’éducation et de propagande sera nécessaire et que seule l’habitude d’agir en commun pourra créer les indispensables liens de solidarité.

Partis et syndicats

Sachant pertinemment que ni les anarchistes tout seuls, ni les autres partis de gauche pris isolément, ne peuvent espérer faire la révolution, Malatesta se déclare partisan d’un front unique. Il faut donc que l’entente se fasse entre anarchistes et socialistes.

Toutefois, si une lutte en commun des anarchistes et des autres partis peut et doit durer tant qu'il y aura un ennemi à abattre, dans le cas où un parti politique accéderait au gouvernement, après la prise du pouvoir, les anarchistes le considéreraient aussitôt comme un adversaire déclaré. Dans un article *d'Umanità Nova*, Malatesta précise :

> *Nous avons toujours recherché l'alliance de ceux qui veulent faire la révolution, pour pouvoir abattre la force matérielle de l'ennemi commun. Mais nous avons toujours hautement proclamé que cette alliance ne devait durer que le temps de l'acte insurrectionnel. Et qu'immédiatement après ou même éventuellement, si c'est possible et nécessaire, pendant l'insurrection, nous chercherions à traduire en actes nos idées en nous opposant à ce que se constitue tout gouvernement, tout centre autoritaire {522}.*

Malatesta s'est également prononcé sur un autre sujet important, celui des relations de l'anarchisme et du syndicalisme, en réponse au rapport que Pierre Monatte avait présenté, en 1907, au congrès anarchiste d'Amsterdam. Ce que Malatesta reproche à Monatte, c'est d'en arriver à croire que le mouvement syndical se suffit à lui-même, comme moyen pour faire triompher la révolution et pour permettre l'avènement d'une société libertaire.

En fait, d'après Malatesta, un syndicat a beau se dire révolutionnaire, il n'en fait pas moins partie du système économique et politique capitaliste, en tant qu'organisation contenue dans les limites de la légalité et, par conséquent, obligée de lutter dans le cadre de l'État bourgeois. Sûrement indispensable à l'amélioration de la condition matérielle et sociale des travailleurs, aussi bien qu'à la conquête de « quelques libertés », le syndicalisme, pris en lui-même, ne pourra jamais aboutir aux ultimes solutions radicales que vise l'anarchisme.

Il va sans dire que Malatesta n'a jamais prétendu que les anarchistes devaient faire cavalier seul et se tenir à l'écart du mouvement ouvrier. Simplement, il estime que leur

participation ne doit jamais leur faire perdre de vue la propagande et l'action libertaires.

Le plus grave danger qui menace les syndicats, c'est la création de fonctions rémunérées et la bureaucratisation des actions militantes. L'anarchiste qui accepte un poste de « permanent » salarié dans un syndicat est perdu pour la cause de l'anarchie {523}. Et Malatesta compare la position de l'anarchiste qui devient permanent syndical à celle du socialiste élu député.

D'autre part, il tient à souligner que l'organisation ouvrière, la grève locale ou générale, le boycott, l'action directe et le sabotage, voire l'insurrection, ne sont jamais que des moyens. La fin, c'est l'anarchie. Or, il est certain que le but à atteindre dépasse de beaucoup les intérêts d'une classe, puisque le véritable objet de l'anarchisme n'est autre que la libération de l'humanité tout entière {524}.

Face à la guerre

La Première Guerre mondiale donna l'occasion à Malatesta de faire preuve d'un pacifisme intransigeant. Il n'a jamais cherché à évaluer, comme certains anarchistes ont prétendu le faire, le degré de responsabilité et la moralité de l'un ou l'autre camp. Dès la mi-février 1915, paraissait à Londres un manifeste antimilitariste et antibelliciste, publié en français, en anglais et en allemand, signé par trente-six militants anarchistes de diverses nationalités, dont Errico Malatesta. Ce texte, intitulé *L'Internationale anarchiste et la Guerre*, condamnait sans appel le conflit sanglant qui ravageait l'Europe, en renvoyant dos à dos l'Allemagne et les Alliés, frappés de la même réprobation morale.

Nous avons déjà vu qu'en 1916 le *Manifeste des Seize*, inspiré par Kropotkine, s'étant prononcé en faveur de la cause des Alliés, Malatesta avait lancé un pamphlet dans

lequel il s'en prenait vivement aux compagnons, dont il jugeait l'attitude vraiment incompréhensible, n'hésitant pas à les traiter *d'anarchistes de gouvernement*. Regrettant de désavouer quelques-uns de ses vieux amis et camarades de combat, il jugeait leur choix incompatible avec l'idéal anarchiste.

Que des républicains, des socialistes, des travaillistes se laissent aller à faire cause commune avec l'État capitaliste, rien d'étonnant à cela. Mais comment admettre pareille conduite de la part de libertaires de bonne foi ? D'ailleurs, prendre parti pour la France et l'Angleterre contre l'Allemagne ne pouvait que contribuer au renforcement de l'État dans ces pays. De plus, pour résister à l'armée allemande, on était conduit à vouloir une armée franco-anglaise encore plus forte. De fil en aiguille on finissait par devenir militariste. D'autre part, les anarchistes pouvaient-ils accepter le renforcement de l'autorité de l'État et la mise en sommeil des libertés démocratiques traditionnelles que la guerre impose ?

On en était réduit à installer chez soi le régime autoritaire stigmatisé chez l'adversaire. Bref, le combat mené par la France et l'Angleterre, pas plus que le militarisme allemand, ne pourraient, sans compromission déshonorante, être soutenus moralement par des anarchistes dignes de ce nom.

Malatesta et le bolchevisme

Les anarchistes ne manquèrent pas de saluer octobre 1917 comme l'aube d'une libération de la classe ouvrière. Par la suite, la mise en œuvre en Russie de la politique du parti unique, la dictature installée au nom du prolétariat et la répression frappant les anarchistes russes devaient les amener à réviser leur point de vue. Malatesta, à la direction *d'Umanità Nova*, commença par observer une

certaine circonspection devant les nouvelles alarmantes qui filtraient à propos de ce qui se passait à Moscou.

D'un autre côté, l'anarchiste italien tenait à prendre ses distances par rapport aux réactionnaires, voulant éviter de mêler sa voix au concert des vulgaires diffamateurs de la Russie. Enfin, au cours des années révolutionnaires de 1919-1920, l'anarchisme italien, engagé dans la lutte anticapitaliste aux côtés des autres formations de gauche, était tenté de faire bloc avec les socialistes et les syndicalistes séduits par les événements de Russie.

En mai 1921, parut à Ancône le livre de Luigi Fabbri, *Dictature et Révolution* {525} qui prenait nettement position sur l'attitude à adopter par les anarchistes face au léninisme. À la suite de Fabbri, Malatesta donna une série d'articles à *Umanità Nova*, mettant à son tour les choses au point.

Il rappelait qu'une vraie révolution est d'abord *sociale*, qu'elle ne saurait se borner à un simple changement *politique*, et que, de toute façon, la liberté est la seule voie révolutionnaire à suivre. Ensuite, il insistait sur le fait que les dangers qui menacent une révolution tiennent autant aux risques internes de dégénérescence qu'à l'action manifeste de tous les réactionnaires.

Lorsqu'il fut question de la reconnaissance du gouvernement soviétique par l'Italie, Malatesta estima qu'il n'appartenait pas aux anarchistes de soutenir une demande tout à fait contraire à leur programme antiétatique {526}. D'ailleurs, le gouvernement bolchevik ne tarda pas à entamer une politique résolument antianarchiste. Les anarchistes, traqués, furent accusés de menées contre-révolutionnaires et souvent assimilés aux délinquants de droit commun.

L'UAI demanda en vain des comptes à Moscou, par l'intermédiaire de l'Internationale communiste, au sujet de ce qui se passait en Russie. Finalement, tout en proclamant

sa solidarité avec le peuple russe, Malatesta déclara sans détour son opposition au régime bolchevique. Dénonçant violemment la politique « centralisatrice et autoritaire » du Parti communiste russe, il ne pouvait cependant s'empêcher d'exalter l'importance historique de la révolution de 1917, que le nouveau régime était en train de confisquer au peuple {527}.

En 1922, Malatesta rencontrera à La Spezia Herman Sandomirsky, anarchiste russe allié au bolchevisme, venu en Italie en qualité de membre de la délégation russe à la conférence de Gênes, lequel invitait les anarchistes à se ranger sous la bannière du parti de Lénine. Répondant à ce transfuge de l'anarchie, Malatesta se prononcera publiquement sur les rapports du mouvement anarchiste et de la Révolution russe.

Il reprochera à Sandomirsky d'avoir renié l'idéal anarchiste en faisant cause commune avec « un gouvernement qui a fusillé certains de nos compagnons et en retient encore tant en prison » {528}. Finalement, Malatesta en arriva à assimiler purement et simplement la dictature bolchevique, « au moins sous différents aspects », au fascisme. {529}

En 1924, à la mort de Lénine, Malatesta, rédigeant la nécrologie du chef révolutionnaire écrivait :

> *Lénine est mort. Nous pouvons avoir pour lui cette espèce d'admiration forcée qu'arrachent aux foules les hommes forts [...]. Lénine a été un tyran, même s'il avait les meilleures intentions du monde ; c'est l'étrangleur de la Révolution russe, et nous qui ne pouvions l'aimer vivant, nous ne pouvons pas le pleurer mort. Lénine est mort. Vive la liberté {530}.*

Spécificité et universalité de l'anarchisme chez Malatesta

Le mouvement anarchiste a une dette considérable envers Errico Malatesta. Ce lutteur infatigable, à la fois théorien et homme d'action ; sachant éviter ce dogmatisme

qui vient si souvent déparer les thèses de plus d'un penseur libertaire, a su exprimer lumineusement la nature profonde de l'anarchie et ce qui fait sa particularité par rapport à d'autres mouvements populaires, tout en laissant apparaître le fil, parfois ténu, qui relie l'anarchisme aux partis démocratiques.

On sent bien que l'anarchie n'est pas pour lui une idéologie politique, conçue comme mieux adaptée que les autres à la recherche de la liberté. Il y voit au contraire la manifestation de ce qui reste de liberté en chacun de nous, cherchant à se répandre au-dehors et à se matérialiser sous l'impulsion de la volonté humaine. Aussi la révolution est-elle essentiellement *libération* et, à ce titre, elle vaut pour tous les hommes.

Quatrième partie

EN MARGE DE L'ANARCHIE

XII

PACIFISME ET ANTIMILITARISME

LOUIS LECOIN
(1888-1971)

Né dans le Cher, issu d'une famille très pauvre, de parents illettrés, tour à tour ouvrier jardinier, employé du bâtiment, correcteur d'imprimerie et, bien entendu, journaliste, Louis Lecoin a été certainement la plus belle figure de l'anarchie et du pacifisme de notre époque. Cet homme aussi combatif que généreux a passé douze longues années de sa vie dans les prisons françaises.

Il connut le Dépôt, la Santé, Clairvaux, le Cherche-Midi, Poissy, Bicêtre, Albertville et plusieurs camps d'internement. À celui de Monge, en Auvergne, il sera employé à casser des cailloux en 1918. Il passera devant toutes les juridictions : correctionnelle, assises, tribunaux militaires, sans que jamais sa conscience d'homme libre et de réfractaire fléchisse devant le pouvoir. Durant toute son existence, il n'a cessé de lutter contre la guerre et l'esprit militaire.

Jeune recrue, en octobre 1910, son régiment est envoyé pour briser une grève des cheminots. Lecoin refuse de marcher contre les grévistes, ce qui lui vaut sa première condamnation. Six mois de prison. Démobilisé en 1912, il gagne Paris, où il prend contact avec les milieux libertaires. Il devient secrétaire de la Fédération communiste anarchiste, faisant preuve d'une grande activité.

Accusé de préparer le sabotage de la mobilisation en cas de guerre, de provocation au vol, au meurtre, au pillage, et d'association de malfaiteurs (ce dernier chef d'accusation fut finalement abandonné), Lecoin ne tarda pas à être

arrêté et condamné à cinq ans de réclusion. À sa sortie de prison, la guerre n'était pas finie. Lecoin refusa à deux reprises de rejoindre son corps. Il fut de nouveau condamné. Par la suite, il allait pouvoir donner la mesure de son courage et de sa détermination, à l'occasion de deux affaires qui eurent un grand retentissement en France et dans le monde entier.

Trois anarchistes espagnols, militants de la CNT : Ascaso, Durutti et Jover, avaient quitté l'Espagne pour se réfugier en Argentine. De là, ils s'étaient rendus à Paris, dans le but de monter un attentat contre le roi d'Espagne Alphonse XIII, dont on annonçait la visite officielle en France. Appréhendés et inculpés de port d'armes prohibées, ceux qu'en Espagne on appelait les trois mousquetaires se trouvèrent aussitôt menacés d'extradition, l'Argentine les réclamant pour un assassinat à Buenos Aires dont on les accusait.

Louis Barthou, le garde des Sceaux, était prêt à livrer les trois hommes. Lecoin constitua pour leur défense un Comité du droit d'asile. La Ligue des droits de l'homme fut alertée. Édouard Herriot, saisi de l'affaire, fit surseoir à l'extradition. « La justice française mise en échec par une bande de voyous », titra la presse argentine. Pour éviter une interpellation à la Chambre, le gouvernement Poincaré préféra élargir les trois anarchistes espagnols.

L'autre grand combat mené par Lecoin – le mouvement en faveur de Sacco et Vanzetti – ne devait malheureusement pas connaître la même réussite : Il eut beau remuer ciel et terre, les deux Italiens furent exécutés le 23 août 1927. Lecoin devait trouver un moyen bien à lui de marquer sa réprobation.

Quinze jours après l'exécution, *l'American Légion*, regroupant les anciens combattants américains de la guerre de 14-18, tenait son premier congrès à Paris, au Trocadéro. Lecoin décida de tenter quelque chose à cette

occasion, pour frapper l'opinion. Ecoutons-le raconter lui-même son intervention :

> *L'envie me prend de troubler ce faux accord, de rompre cette harmonie superficielle, de rappeler aux congressistes qu'on a assassiné chez eux sans qu'ils en soient émus.*
>
> *Il va falloir tromper la surveillance des policiers qui me suivent de près depuis quelque temps et me guettent, la nuit, à l'entrée de mon jardin. Je partirai de ma demeure avant l'aube en enjambant fenêtre et clôtures, pour déboucher dans une rue parallèle à la mienne.*
>
> *Me voici dans la salle du congrès. J'ai truqué pour y pénétrer. J'ai coupé mes moustaches. J'ai mis une paire de lunettes, je suis couvert de décorations et je suis muni de l'invitation officielle. La police, sur les dents, dévisage les arrivants. Des policiers hauts gradés m'ont salué militairement au passage.*
>
> *Sans l'avoir cherché, je me trouve placé au milieu des délégués du Massachusetts, province où souffrirent et périrent Sacco et Vanzetti. Je tends le dos à l'idée que tout à l'heure ces forts gaillards vont exercer sur moi la vigueur de leurs muscles.*
>
> *Le congrès va commencer. Le président de l'American Légion ouvre la bouche… Il va parler… Le silence est total… Alors je me lève et, par trois fois, d'une voix retentissante, je clame : Vivent Sacco et Vanzetti ! Stupeur à la tribune officielle. Dans la salle, curiosité seulement. Mes voisins ne cillent pas. On m'arrête {531}.*

Embarras du préfet de police Jean Chiappe. Comment traiter pareil récalcitrant ? En attendant, Lecoin est envoyé à la Santé où il se retrouve en compagnie de Doriot, Marty et Duclos. Le juge désigné pense d'abord à le poursuivre pour port illégal d'uniforme et de décorations. Finalement, Lecoin est inculpé… d'apologie de meurtre ! Mais devant la pression de l'opinion et du fait de l'énormité d'une pareille accusation, Lecoin sera relâché une semaine plus tard.

Au moment du conflit espagnol, Lecoin mit sur pied le Comité pour l'Espagne libre, bientôt élargi en Solidarité internationale antifasciste (SIA). En 1939, à la déclaration de guerre, Lecoin, âgé de cinquante et un ans, n'était plus mobilisable. Ses amis et lui décidèrent alors de porter un grand coup. Ils rédigèrent un tract, le firent signer, avant

de l’imprimer clandestinement et de le répandre dans le public à 100 000 exemplaires.

Plus de trente personnes sollicitées donnèrent leur signature à *Paix immédiate* parmi lesquelles Alain, Marcel Déat, Henri Poulaille, Marceau Pivert, Henri Jeanson, Jean Giono. Par la suite, plusieurs signataires allaient se désolidariser de Lecoin, souvent d’une manière indigne.

Arrêté et incarcéré, Lecoin faillit être passé par les armes, selon le désir d’Édouard Daladier. Après la débâcle de 1940, on évacua les prisonniers dans différents camps et Lecoin fut déporté en Algérie, à Bossuet. Enfin gracié, il était à Paris le 3 septembre 1941.

En 1948, parut le premier numéro de *Défense de l’Homme*, revue mensuelle qu’il venait de créer. En décembre de la même année, Lecoin y fit paraître un article intitulé « Amnistie pour les nôtres, amnistie pour les leurs, amnistie pour tous ». Condamnant les épurations sauvages de la Libération et les persécutions qui se prolongeaient, le vieil anarchiste réclamait l’élargissement de *tous* les prisonniers, y compris les internés pour fait de collaboration. « Jamais, disait-il, je ne pourrai m’acharner sur l’homme blessé, sur l’homme à terre – se serait-il montré le plus haïssable alors qu’il se tenait debout {532}. » Son respect de la vie et de la liberté des hommes n’était pas à sens unique.

Toutefois, l’entreprise la plus extraordinaire que ce diable d’homme est parvenu à mener à bien, dans un effort héroïque, est sans conteste d’avoir réussi à obtenir l’élaboration et la promulgation du statut des objecteurs de conscience.

Désemparé par la mort subite de sa compagne, il connut la tentation du désespoir. Aussi, c’est peut-être « pour se sauver lui-même », comme il l’avouera, qu’il prit la décision de se lancer dans une campagne pour que cesse l’emprisonnement illimité des objecteurs de conscience. La

défense des objecteurs commença au début de 1957. La loi ne sera promulguée que le 23 décembre 1963, après des péripéties dramatiques.

Au moment où l'affaire fut engagée, quatre-vingt-dix objecteurs étaient incarcérés. Les plus nombreux étaient des Témoins de Jéhovah. On comptait deux athées, deux catholiques et deux protestants. L'Alsacien Edmond Schaguéné, le plus ancien, totalisait déjà neuf ans de prison !

Louis Lecoin liquida tous ses biens afin de réunir l'argent nécessaire à la fondation d'un journal. Il reçut une aide financière de quelques amis et plus de soixante-dix peintres (parmi lesquels Vlaminck, Bernard Buffet, Van Dongen, Atlan, Lorjou, Grau Sala, Kischka {533}) lui firent cadeau d'un tableau que Lecoin mit en loterie. L'hebdomadaire *Liberté* put ainsi paraître le 31 janvier 1958.

Le Comité de patronage du Secours aux objecteurs de conscience était composé des personnalités suivantes : André Breton, Ch.-Aug. Bontemps, Bernard Buffet, Albert Camus, Jean Cocteau, Jean Giono, Lanza del Vasto, Henri Monier, l'abbé Pierre, Paul Rassinier, le pasteur Roser, Robert Treno. Secrétaire général : Louis Lecoin. Secrétaire adjoint : Pierre Martin. Tous les députés recevaient *Liberté* en service gratuit et une majorité favorable à un statut légal des objecteurs commençait à se dessiner à la Chambre.

Le 15 septembre 1958, le ministre des Armées, anticipant sur l'éventuelle adoption d'un statut, décidait de libérer les objecteurs ayant accompli cinq ans d'emprisonnement effectif, sans qu'on puisse de nouveau les appeler sous les drapeaux. Neuf objecteurs dont Schaguéné retrouvaient ainsi la liberté. Mais l'affaire était loin d'être terminée.

Louis Lecoin, Alexandre Croix et Albert Camus se mirent au travail pour élaborer un projet de statut, à l'adresse du

gouvernement. Leur projet citait un texte de 1793, dans lequel le Comité de salut public – bien qu'il soit difficile de taxer les Conventionnels de quelque excès de pacifisme – n'hésitait pas à reconnaître le droit à la non-violence chez les anabaptistes {534}.

Toutefois, du fait de la conjoncture politique (guerre d'Algérie, malaise de l'armée) et d'une sourde opposition de certains politiciens, les choses traînaient en longueur. Lassé des atermoiements et des faux espoirs, Louis Lecoin, âgé de soixante-quatorze ans, commença une grève de la faim, le 1er juin 1962, après avoir adressé une lettre au président de la République. Cette grève de la faim allait durer vingt-deux jours.

Pendant vingt-deux jours, le vieux libertaire refusera de se nourrir tant qu'il n'aura pas la certitude du dépôt, par le gouvernement, d'un projet de loi sur les objecteurs. Son état de santé se dégrade, ses amis sont inquiets et de Gaulle lui-même confiera à son entourage : « Je ne veux pas voir mourir Lecoin. »

Enfin, le 23 juin, le pacifiste, au bord du coma, est avisé que le gouvernement va déposer le projet de loi attendu depuis cinq ans. Le petit homme avait triomphé de la pesanteur du pouvoir et du militarisme. L'Histoire retiendra qu'un statut des objecteurs de conscience aura été établi, en France, sous l'autorité du général de Gaulle. « Il y a des généraux bien singuliers », aurait pu chanter l'ami Brassens.

Bien sûr, le statut des objecteurs, passé au laminoir parlementaire, ne fut pas celui que Lecoin et les pacifistes avaient souhaité. Les amendements et les édulcorations du texte en diminuèrent considérablement la portée. Néanmoins, même si c'était une victoire à la Pyrrhus, le principe était désormais admis de cesser de traiter les objecteurs de conscience comme des délinquants.

En 1964, un comité se forma pour demander que le Prix Nobel de la Paix soit attribué à Louis Lecoin, mais le vieil anarchiste se dévoua une fois de plus, en retirant sa candidature, pour ne pas diminuer les chances du pasteur Martin Luther King. Lecoin mourut sur la brèche. Un an avant sa mort, secrétaire du Comité pour l'extinction des guerres, il adressa un télégramme de protestation au général Franco, au moment du procès de Burgos.

JEAN GIONO
(1895-1970)

À la différence du pacifisme de Lecoin, la haine de la guerre chez Giono ne découle d'aucune idéologie sous-jacente. Giono n'appartenait à aucun parti. Il n'était pas anarchiste. Son pacifisme est d'origine affective, traumatique, au sens freudien du terme. Il repose tout entier sur une expérience individuelle vécue.

La fin de son roman autobiographique *Jean le Bleu* nous laisse supposer qu'il a pu succomber, comme beaucoup, à l'exaltation patriotique ambiante, lorsque la jeunesse de 1914, encore ignorante de ce qui l'attendait, partait « la fleur au fusil », ne sachant pas encore que l'ère du guerrier héroïque, du *miles gloriosus*, n'était plus qu'un souvenir livresque : « Il me fut facile de partir à la guerre sans grand émoi, tout simplement parce que j'étais jeune et que, sur tous les jeunes hommes, on faisait souffler un vent qui sentait la voile de mer et le pirate {535}. »

Cette idée que le pouvoir abuse facilement de la disposition naturelle des jeunes à rêver d'aventures et à se laisser prendre au piège de l'héroïsme militaire revient souvent sous la plume de Giono, qui s'emploie à détruire l'image du héros belliqueux aux qualités viriles. Pour lui, « la guerre est l'entreprise humaine qui a le moins besoin de virilité », parce qu'elle repose « sur l'obéissance passive, absolue et infinie, aux ordres et aux contrordres des chefs {536} ». D'ailleurs, « la guerre est toujours conçue, préparée et déclenchée par des vieillards, des financiers et des politiciens, c'est-à-dire précisément par des hommes qui regrettent leur virilité perdue {537} ».

Marqué à jamais par son expérience du front, Giono n'a pu perdre le souvenir de ce qu'il a vu et éprouvé pendant

quatre ans.

> *Je ne peux pas oublier la guerre, écrit-il. Je le voudrais. Je passe des fois deux jours ou trois sans y penser et brusquement, je la revois, je la sens, je l'entends, je la subis encore. Et j'ai peur. […] Vingt ans ont passé. Et depuis vingt ans, malgré la vie, les douleurs et les bonheurs, je ne me suis pas lavé de la guerre. L'horreur de ces quatre ans est toujours en moi. Je porte la marque. Tous les survivants portent la marque {538}.*

Dans ses écrits pacifistes, Giono préfère nous parler de la guerre, telle qu'il l'a vécue, en s'adressant à l'imagination des hommes, plutôt qu'à leur raison, à laquelle il ne croit guère. Et il le fait avec toute sa puissance d'évocation. Ce qu'il veut, c'est nous faire « sentir l'odeur des morts ». Il nous montre « les ventres crevés », les cadavres disloqués, « fantômes boueux aux yeux mangés par les oiseaux », les corps des camarades tués, en putréfaction nauséabonde. Il veut que nous entendions les gémissements des blessés couverts de sang.

Toutes ces images atroces doivent s'inscrire dans notre esprit, puisqu'elles ne peuvent pas s'incruster dans notre chair. Beaucoup mieux que n'importe quel raisonnement logique, elles démontreront que la guerre moderne est loin d'être « fraîche et joyeuse », mais prosaïquement hideuse, sale, répugnante, dégradante et absurde. Giono veut exorciser les images d'Epinal. Plus de fanfares, de drapeaux claquant au vent.

Finis les « Suivez mon panache blanc » et les « Tirez les premiers, Messieurs les Anglais » de la guerre en dentelle. Il faut comprendre que la guerre, c'est la boue, les poux, les rats, la vermine, avec pour dénouement une mort obscure et solitaire, dépourvue de signification et de panache, dans la glaise collante des tranchées. Malheureusement, les hommes sont aveugles.

> *Ils ne voient plus qu'il n'y a pas de héros, que les morts sont tout de suite oubliés, que les soldats sont cocus, qu'il ne reste plus après les guerres que des manchots, des boiteux, des culs-de-jatte et des visages affreux dont les femmes se détournent, qu'après la guerre celui qui vit c'est celui*

qui n'a pas fait la guerre ; qu'après la guerre tout le monde oublie la guerre et ceux qui l'ont faite {539}.

Comme toute la génération sortie meurtrie de cette guerre inhumaine, de Louis-Ferdinand Céline aux surréalistes, Giono a vu en 14-18 la faillite d'une civilisation. Pour lui aussi, malgré son apolitisme, c'est le capitalisme qui représente le principal responsable des guerres et il a voulu opposer à la civilisation « antinaturelle » et technique (on n'employait pas encore le mot de technocratie), génératrice de la course au profit et du culte de l'argent, la civilisation paysanne, vieille comme le monde, la seule d'après lui qui repose sur la grandeur et la liberté individuelle.

Il pense que la grande erreur du monde moderne, c'est d'avoir tourné le dos à cette civilisation paysanne, civilisation mère, civilisation éternelle. On a cru pouvoir diminuer la peine des paysans et faire leur bonheur par l'emploi de moyens techniques. Sans vouloir à toute force dire que la technique ne peut pas, dans une certaine mesure, aider au travail de la terre, Giono affirme que la technique, telle que la comprend « la civilisation antinaturelle », ne peut pas être seulement une aide pour les paysans. Elle cache autre chose. En tout cas, dit-il, c'est à cause d'elle qu'un « désespoir à goût de fer » s'est installé sur la terre {540}.

On s'en doute bien, pareille apologie de la vie paysanne deviendra l'un des principaux griefs, mis en avant à la Libération, par les ennemis de Giono. On l'accusera d'avoir inspiré l'idéologie du gouvernement de Vichy résumée dans la célèbre formule : « La terre, elle, ne ment pas. » Il lui sera également reproché d'avoir publié sous l'Occupation, ce que d'ailleurs plusieurs de ses censeurs – et non des moindres – avaient fait eux aussi. Un article, donné par Giono à *La Gerbe* d'Alphonse de Chateaubriant, finira de le

compromettre. Il sera incarcéré d'août 1944 à février 1945 {541}.

Le paysan de Giono, c'est l'homme naturel, essentiel. Pour lui, « être paysan c'est être exactement à la mesure de l'homme {542} ». Il représente la sagesse. Le travail de la terre est le seul vrai travail : celui qui fait vivre et n'a besoin d'aucun intermédiaire. Le paysan est l'homme de la paix, l'anti-héros. Le héros peut mourir, mais il tue les hommes. Le paysan, lui, les fait vivre en leur donnant la nourriture.

C'est pourquoi Giono a pensé que les paysans, qui sont les vrais maîtres de la vie, pourraient arrêter toutes les guerres. Ils sont les seuls à pouvoir le faire. Et, en 1938, à l'approche du second conflit mondial, dans sa *Lettre aux paysans sur la pauvreté et la paix*, Giono trouve un ultime espoir dans la grève des subsistances. S'adressant aux paysannes, il les exhorte à ne pas prendre la relève, comme elles le firent si bien en 14-18.

> *Allons, paysannes du monde entier, éclairez un peu ce sombre abattoir où l'on égorge vos hommes. Pourquoi continueriez-vous à fournir du pain à leurs bouchers ? Vous avez la famine à votre disposition : affamez les parlements et les états-majors jusqu'à ce qu'il soit indispensable de renvoyer vos hommes aux champs comme on a renvoyé les ouvriers à l'usine. [...] Vous pouvez même empêcher qu'on pense à la guerre. Vous qui ne savez pas écrire vous pouvez écrire la phrase la plus puissante et la plus noble de tous les temps : Les paysannes soussignées s'engagent en cas de guerre à détruire le stock de blé qui sera en leur possession et à ne plus cultiver la terre que pour leur propre nourriture {543}.*

Et les ouvriers ? Giono ne pense pas que l'on puisse compter sur eux pour « tuer la guerre ». Surtout en voyant, comme il disait, « l'image que le parti communiste faisait des ouvriers » {544}. Une phrase comme celle-là devait peser lourd au moment des règlements de compte de la Libération.

Dans l'entre-deux-guerres, la France n'était pas encore déruralisée. Le paysan n'était pas, comme aujourd'hui, un « exploitant agricole » ultra-mécanisé, endetté et assisté,

livré impuissant à une économie de marché qui le dépasse et dont il ne peut plus se dégager. Le paysan de Giono, c'est celui qu'il connaissait : le paysan des montagnes de sa Haute-Provence natale, pauvre, mais libre et fièrement autarcique.

Quant au monde ouvrier, Giono le connaît mal. Il a surtout retenu le fait que les ouvriers ont pu être maintenus ou renvoyés à l'usine, à l'arrière, pour les besoins de l'industrie de guerre et de la défense nationale, alors que les paysans, maintenus au front, allaient payer le plus lourd tribut au massacre.

Contrairement aux révolutionnaires qui croient qu'il importe de libérer d'abord le prolétariat si on veut supprimer les guerres, Giono est persuadé que le prolétariat ne pourra pas être libre tant que la guerre sera possible. Pour lui, « la possibilité de la guerre est le nœud de toutes les chaînes, de tous les esclavages. Il ne faut pas séparer le prolétariat de l'idée de paix. C'est la grande idée libératrice ; il n'y en a pas d'autres {545} ». En tout cas, il ne saurait exister aucune corrélation entre la guerre et la liberté.

La guerre n'est jamais libératrice. Comment penser qu'on puisse défendre sa liberté par la guerre, alors que toute guerre commence par une perte totale de la liberté ? « Ce que vous voulez protéger, s'exclame Giono, vous le perdrez d'abord tout de suite ; vous ferez la guerre par surcroît, pour rien. Toutes les guerres ont été faites pour rien {546}. » À ceux qui objecteraient que cette perte de liberté n'est que provisoire et qu'elle cesserait après la victoire, il réplique aussitôt : « Méfiez-vous des mots ; la victoire de qui {547} ? »

L'année 1935 a vu la naissance de la communauté du Contadour, au pied de la montagne de Lure. L'association, liée aux Auberges de Jeunesse et à l'Abbaye, créa, à Pâques 1936, les *Cahiers du Contadour*. À la veille de la guerre,

Giono continua la lutte pacifiste (messages aux jeunes pour défendre leur liberté et la paix, télégrammes au gouvernement). Il apprit avec soulagement les accords de Munich.

En juin 39, il écrit *Recherche de la pureté*, préface aux *Carnets de moleskine* de Lucien Jacques, publiés dans les *Cahiers du Contadour*. À la déclaration de guerre, Giono rédige un tract pacifiste. Louis Lecoin se rend au Contadour pour présenter son tract *Paix immédiate*. Giono étant absent, sa signature figurera sans qu'il ait été prévenu. À la mobilisation, Giono se laissera incorporer à Digne. Le 16 septembre, il y était arrêté et conduit à Marseille, au Fort Saint-Nicolas.

Les véritables mobiles qui ont amené Giono le pacifiste à répondre à l'appel de mobilisation, ainsi que les motifs de son arrestation n'ont jamais été vraiment tirés au clair {548}.

ANTIPATRIOTISME ET ANTIMILITARISME

Après la défaite de 1871, un énorme courant de chauvinisme déferla sur la France. Dans le pays, amputé de l'Alsace et de la Lorraine, l'esprit de revanche pénétra toutes les couches de la population. Dès leur plus jeune âge, les enfants des écoles devaient être préparés à leur rôle de futurs soldats, comme en témoignent les manuels scolaires de l'époque. Prenons l'exemple d'un livre de lecture courante fort répandu dans les classes : *Tu seras soldat*, récits et leçons patriotiques d'instruction et d'éducation militaires, par Émile Lavisse, capitaine au 8e bataillon de chasseurs à pied.

Dans l'avant-propos, l'auteur s'exprime ainsi : « En apprenant aux enfants les misères endurées par les soldats français, prisonniers de l'Allemagne, en leur parlant des souffrances de la patrie, en répétant à chaque page ce que nous a coûté l'invasion allemande, j'ai voulu toucher leur cœur et fortifier en eux *l'amour du pays*. » L'adversaire est donc nommément désigné. Le manuel contient un exposé de l'organisation de l'armée française et son auteur dit avoir voulu « montrer aux écoliers que l'armée de la France est forte, bien organisée, et faire naître dans leur âme la *confiance*. »

Effectivement, l'armée française, écrasée par une armée prussienne mieux organisée et mieux commandée, avait le plus grand besoin de retrouver la confiance des Français, meurtris par une défaite inattendue, dont ils cherchaient les responsables. Le capitaine Lavisse poursuit : « En expliquant la noble mission de l'armée, en prouvant son utilité, sa nécessité, en racontant les exemples de discipline et de dévouement donnés par ses officiers et ses soldats, j'ai voulu apprendre aux enfants à l'aimer et les préparer à bien remplir leur devoir sacré, *le service militaire* {549}. »

On ne peut guère tenir rigueur à cet officier-pédagogue d'avoir ainsi exprimé sans fard et loyalement son idéal et ses intentions et, somme toute, en termes mesurés. Il n'en était pas de même chez certains hommes de plume au nationalisme exacerbé et obsessionnel. Le 1er mai 1891 une exposition de l'art international avait lieu à Berlin. Sur l'invitation de leurs confrères allemands, des peintres français devaient s'y rendre et exposer leurs toiles. La réaction de Paul de Cassagnac, directeur de *L'Autorité*, nous offre un bel échantillon de l'attitude des revanchards de cette époque :

> *Nous avons à nos flancs une plaie saignante, écrivait ce polémiste de droite, une plaie qui ne guérira jamais, et que nous ne craignons pas d'aviver encore, avec l'espoir farouche de saintes représailles. Comment des peintres français pourront-ils accrocher des tableaux aux murs de Berlin, sans penser à l'Alsace et à la Lorraine, qui gémissent sous un joug de fer ? […] Les peintres français qui persistent dans leur regrettable résolution d'aller fraterniser avec ces Prussiens grossiers qui, en matière d'art, ne se sont signalés que par le vol de nos pendules [sic], feraient peut-être bien de prendre garde à la manifestation de l'opinion publique {550}.*

À la longue, on comprend que des propos de ce genre ne pouvaient manquer de provoquer quelques ripostes, surtout dans les milieux littéraires. C'est ainsi que Remy de Gourmont (1858-1915), érudit paisible sans convictions politiques marquées, excédé par tout ce tapage cocardier, publia en mars 1891, dans le *Mercure de France*, un pamphlet qui devait lui coûter sa place d'attaché à la Bibliothèque nationale, *Le Joujou patriotisme* {551}.

Dans ce bref article, Gourmont interpelle les revanchards. S'il faut absolument, comme ils le proclament bruyamment, reprendre les deux provinces perdues, d'ailleurs « antérieurement chipées », il n'y a qu'à se précipiter dès aujourd'hui aux frontières. Sinon, taisons-nous. Que la France cesse de pleurnicher, comme elle le fait depuis vingt ans, semblable à « une fillette qui a laissé tomber sur le bon côté sa tartine de confiture ». Autrefois,

quand la France était encore « une nation spirituelle et de haute allure », on savait être vaincu sans remâcher éternellement sa rancune.

Gourmont s'en prend à ce virus nouveau, appelé patriotisme, cette « sottise suprême » qui pousse les Français à se donner le ridicule de considérer les Allemands comme un peuple barbare, oubliant un peu trop légèrement qu'un poète comme Jules Laforgue ou un artiste de la valeur d'Odilon Redon, méconnus en France, ont été appréciés et aidés outre-Rhin. Le patriotisme bien compris devrait commencer par l'achat des œuvres des hommes de talent de son propre pays, plutôt que de les laisser mourir de faim.

D'autre part, c'est bien en Allemagne – sans même qu'il soit question de musique ou de philosophie – qu'on trouve de grands professeurs de philologie romane et d'ancien français qui en remontreraient à nos propres spécialistes. L'érudition est allemande. Remy de Gourmont reste persuadé que la culture de la France et celle de l'Allemagne se complètent admirablement. Aussi se sent-il incapable d'éprouver de la haine pour le peuple allemand et il conclut en écrivant : « S'il faut d'un mot dire nettement les choses, eh bien : – Nous ne sommes pas patriotes. »

À dire vrai, dans cet article qui fit tant de bruit, Gourmont visait seulement les revanchards professionnels, les excités. Un homme d'études comme lui, que la bêtise et les vantardises indisposaient, était persuadé que la République des Lettres ignorait absolument les frontières et les patries.

Un Georges Darien (1862-1921) se montrera beaucoup plus virulent dans *La Belle France*, parue en 1901 {552}. Darien, de son vrai nom Adrien, connu surtout pour son livre *Le Voleur* (1897), était passé devant le Conseil de Guerre, en 1883, pour insubordination, lors de son service

militaire, et on l'avait envoyé en Tunisie aux compagnies disciplinaires. Il en avait ramené la matière de son livre *Biribi, discipline militaire*, paru en 1890, qui provoqua quelques remous. Darien collabora à diverses feuilles anarchistes, *Le Roquet, L'En-Dehors, L'Ennemi du Peuple.* Il créa même un hebdomadaire éphémère : *L'Escarmouche*.

Dans *La Belle France*, Darien dénonce, sur un ton extrêmement violent, la tendance des Français à exploiter leurs défaites, de manière à pouvoir s'attribuer la supériorité morale des victimes. *Gloria victis* ! « Si vous voulez avoir droit au respect de tous, en France, s'exclame-t-il, commencez par vous faire battre. » Une exception cependant : quand il s'agit des combattants de la Commune.

Ceux-là n'ont inspiré que la haine et le mépris des bons citoyens. « Ce n'étaient point des professionnels du meurtre ; ils n'avaient lutté que pour une idée. » C'est pourquoi ils ont pu être fusillés en masse « par les héros qui venaient de faire campagne outre-Rhin ». Le seul vaincu glorieux, « c'est le vaincu en culotte rouge, à panache et à galons d'or. Il est fier d'être vaincu et on lui dit qu'il a raison d'être fier ».

Quant aux revanchards civils, journalistes, publicistes ou membres des ligues patriotiques, Darien les considère comme de ridicules matamores, des fiers-à-bras va-de-la-gueule, qui exploitent à des fins politiques, et à leur seul profit, le ressentiment du peuple français. Comme Remy de Gourmont, Darien déplore de voir la transformation du Français, devenu, depuis la défaite, « larmoyant, solennel et sentencieux ». En effet, « autrefois, dit-il, après leurs déroutes, les Français savaient fredonner les refrains spirituels, d'une jolie gouaillerie ; aujourd'hui, ils psalmodient des complaintes pleurnichardes et béates ».

Darien pense que d'authentiques faits d'armes héroïques comme la charge des cuirassiers à Reichshoffen-

Morsbronn, ont trop fait oublier la catastrophe que fut la guerre franco-prussienne et la responsabilité des militaires dans la défaite.

> *Ébloui par les apothéoses adroitement prodiguées à des faits partiels, le peuple ne songea même pas à demander raison de leurs actes aux auteurs de la catastrophe, écrit Darien. Ils purent revenir d'Allemagne le front haut, plumes au chapeau et galons à la manche ; provoquer, par leur insolence, l'explosion de la Commune ; se livrer à la répression sauvage que réclamait la conservation de leur prestige ; cacher l'infamie de leurs capitulations de Metz, de Strasbourg, de Sedan et de Paris sous l'ignominie de leurs victoires du Père-Lachaise et des Buttes-Chaumont ; devenir les plus cruels et les plus inintelligents des despotes {553}.*

Darien se considère comme un sans-patrie, mais ce n'est pas un état qu'il revendique, c'est une condition qui lui est imposée. Car il pense qu'à tous ceux qui ne possèdent rien, comme lui, on a volé la patrie. Toutefois, parallèlement aux critiques des essayistes et aux peintures réalistes de la vie militaire par des romanciers, tels Abel Hermant avec *Le Cavalier Miserey* (1887), Lucien Descaves, avec *Sous-Offs* (1889) ou Zola, dans *La Débâcle* (1892), de fortes tendances antipatriotiques et antimilitaristes se sont manifestées en France, à cette époque.

La loi de recrutement du 16 juillet 1889 avait supprimé le volontariat, qui permettait jusqu'alors aux jeunes gens diplômés de ne faire qu'un an de service, moyennant le versement de la somme de 1 500 francs. Les jeunes intellectuels se trouvaient donc désormais soumis aux vicissitudes du droit commun, ce qui risquait d'augmenter encore davantage le mécontentement à l'égard de l'institution militaire. Jeunes poètes et anarchistes partageaient souvent l'idée que les patries doivent disparaître.

Laurent Tailhade s'étonne que la patrie, « cette vieille idole anthropophage », tienne encore debout. *L'Égalité, Le Père Peinard, La Révolte* de Gustave Hervé, qui signe fréquemment : « un sans-patrie », cherchent à montrer que l'idée de patrie doit être combattue. On incite les soldats à

la rébellion, à un moment où débute en France la propagande par le fait. L'année 1886 voit même la création d'une Ligue des antipatriotes.

Au début de 1891, de nombreux incidents antimilitaristes se produisent à Marseille, Grenoble, Saint-Étienne et Saint-Denis, lors du tirage au sort pour le service militaire. Des conscrits quittent la salle du conseil de révision en criant : « À bas la patrie », et insultent le drapeau tricolore. La même année, un soldat de marine, meurtrier de son capitaine au nom de l'anarchisme, est condamné à mort.

Plus près de nous, les surréalistes renoueront parfois avec l'antipatriotisme de la Belle Époque. Leur *Lettre à Paul Claudel* en est un bon exemple :

> *[…] Nous saisissons cette occasion pour nous désolidariser publiquement de tout ce qui est français, en paroles et en actions. Nous déclarons trouver la trahison et tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, peut nuire à la sûreté de l'État, beaucoup plus conciliable avec la Poésie que la vente de « grosses quantités de lard » pour le compte d'une nation de porcs et de chiens {554}.*

Le pacifisme et l'antimilitarisme sont beaucoup plus souriants – et peut-être de ce fait plus efficaces – dans des publications comme *Le Crapouillot* de Jean Galtier-Boissière ou *Le Canard Enchaîné*, de bonne tradition voltairienne. La satire de l'esprit cocardier et du militarisme a parfois atteint son sommet dans certains poèmes d'humour et d'irrespect de Jacques Prévert (« Les peuples sont liés par les liens sacrés du carnage »), comme *La Bataille de Fontenoy* {555}, *Tentative de description d'un dîner de têtes à Paris-France* {556} et surtout *Le Temps des noyaux* :

> *Lorsqu'avec un bon sourire dans le métropolitain/poliment vous nous demandiez/deux points ouvrez les guillemets/descendez-vous à la prochaine/jeune homme/c'est de la guerre dont vous parliez/mais vous ne nous ferez plus le coup du père Français/non mon capitaine/non monsieur un tel/non papa/non maman/nous ne descendrons pas à la prochaine/ ou nous vous descendrons avant {557}…*

Dans la France actuelle, l'antimilitarisme a trouvé un support nouveau chez les dessinateurs. Au moment de la guerre d'Algérie, Siné avait pris les paras pour têtes de turc habituelles. Cabu appartient à la génération nouvelle. Parmi les chansons pacifistes de qualité, on peut citer *Le Déserteur* de Boris Vian et *Quand un soldat* de Francis Lemarque. Elles viennent s'ajouter à celles du folklore (*Giroflé, Girofla, J'avions reçu commandement, Je me suis t'engagé, Le Soldat mécontent*, etc.).

*

Les temps ont changé et l'armée s'est modernisée, américanisée. Certes, la caserne n'a pas disparu, mais les jeunes recrues ont des allures plus… civiles. Au musée l'adjudant Flick. On peut se déclarer objecteur de conscience (merci Lecoin), partir en coopération et même se faire réformer assez facilement, sans être montré du doigt dans son quartier.

Dans la Cosmopolis européenne, où personne ne croit plus sérieusement à la guerre, les patries éclatent. Un patriotisme régional prend le relais. On ne crie plus *Vive la France*, mais *Viure au Païs*. C'est beaucoup moins redoutable, les régions n'ayant pas d'armée !

Aussi, l'antimilitarisme d'autrefois ne trouve plus ses vieux adversaires. Les traîneurs de sabre se sont recyclés dans les missiles. Le danger est beaucoup plus lointain et pour cette raison bien plus grave. Il ne s'agit plus de lutter contre de vieilles culottes de peau. L'arme atomique fait peser une menace sur la vie tout entière. À tel point que le militarisme de papa paraît presque un innocent passe-temps en comparaison de la *thanatocratie* universelle qui s'installe sur la planète.

XIII

GAUCHES SAUVAGES

LE SITUATIONNISME

Il y a trente-six ans, naissait le situationnisme. C'est en effet en 1957 que fut fondée l'Internationale situationniste par un groupe d'artistes d'avant-garde, adeptes de « l'art expérimental », et de jeunes intellectuels influencés par le dadaïsme et le surréalisme, qui reprenaient à leur tour – en le politisant et en le radicalisant – le « changer la vie » d'Arthur Rimbaud. Les situationnistes ont commencé à se faire connaître en 1964 par la publication, en Espagne, de bandes dessinées politico-érotiques. L'année suivante, des membres de l'Internationale situationniste étaient arrêtés au Danemark, sous l'inculpation d'actes terroristes.

Mais les situationnistes se manifestèrent surtout dans les universités, préparant le terrain à mai 1968, notamment à l'université de Strasbourg, où ils éditèrent une brochure qui circula beaucoup dans les facultés de l'époque : *De la misère en milieu étudiant*. Ayant provoqué des incidents, parfois joyeusement ubuesques à Strasbourg, quelques étudiants situationnistes parmi les plus remuants furent « transférés » par l'administration universitaire à Nanterre, qui deviendra, à partir du 22 mars 1968, le foyer et le bastion de la révolte étudiante.

Les situationnistes se présentaient comme porteurs de l'esprit moderne, face aux idéologies classiques, réputées hors d'âge. Ils se sont attachés à remettre violemment en question la culture (en ce temps-là, la « révolution culturelle » était à l'ordre du jour) de nos « sociétés spectaculaires marchandes ». Surtout, ils affirmaient énergiquement que la révolution politique, dont tout le

monde parlait, sans doute pour ne pas avoir à la faire, devrait produire des « situations » nouvelles, faute de quoi elle s'avérerait banalement répétitive et sans raison d'être.

Ils se livrèrent à une critique systématique de la vie quotidienne, pour en dévoiler les multiples aliénations, l'existence humaine se limitant de plus en plus, d'après eux, à une simple *survie*. Ce que disait Marx, à propos des conditions de vie du prolétariat, tendrait en effet à s'appliquer de plus en plus à l'ensemble de la population, dans nos sociétés « crépusculaires ».

Soucieux avant tout des relations concrètes entre les individus, les situationnistes ont voulu réhabiliter la subjectivité étranglée dans le carcan des forces sociales, économiques, politiques et idéologiques figées, ce qui n'a pas manqué de les faire traiter de petits-bourgeois par les marxistes de toutes nuances.

Influencés par la néo-psychanalyse et les thèses de Wilhelm Reich (dont se recommandaient de nombreux gauchistes, dans les années soixante) ils en ont appelé au feu d'artifice de tous les désirs et réclamé la libération sexuelle. Iconoclastes, ils se sont signalés par des actes provocateurs d'inspiration surréaliste, cultivant avec recherche l'irrespect et le blasphème (désignant le Christ comme « le crapaud de Nazareth »), et injuriant copieusement leurs têtes de turc.

Le principal théoricien du mouvement fut Guy Debord. Dans son livre, *La Société du spectacle*, écrit sur un ton grand seigneur et dans un style de la plus somptueuse abscondité, développé en une succession de paragraphes numérotés d'une grande densité, cet auteur a pris le relais de la critique que Ludwig Feuerbach avait dirigée sur l'aliénation religieuse, et il l'a étendue à l'ensemble des formes psychologiques ou sociales.

D'ailleurs, Debord cite en épigraphe de son ouvrage un passage significatif de la préface de Feuerbach à la 2e

édition de *L'Essence du christianisme*, où le philosophe allemand affirmait que « notre temps… préfère l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être {558} ». Si Feuerbach pense que « c'est le faux semblant qui est l'essence de notre temps {559} », pour Debord, « toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de *spectacles*. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation {560} ».

Partout, la représentation se substitue au monde réel. L'attitude naturelle fait place à des conditions *hypnotiques*. Le monde ayant cessé d'être « directement saisissable », la vie, l'existence concrète vécue se dégrade « en univers spéculatif ». L'immédiat disparaît. C'est alors le règne des médiations devenues *indépendantes*.

La philosophie elle-même n'a jamais pu dépasser la conscience « théologique » et l'illusion religieuse se reconstitue matériellement à travers le spectacle, puisque l'antique aliénation religieuse, qui a poussé les hommes à projeter leurs propres pouvoirs dans un au-delà fantastique, se transforme en séparation de l'homme et de son monde, vécue ici-bas.

La rupture qui existait entre le monde divin et le monde profane se situe désormais à l'intérieur du monde humain, dont l'unité est perdue. « Ainsi c'est la vie la plus terrestre qui devient opaque et irrespirable {561}. »

En ces années où régnaient encore sans arrière-pensée toutes les certitudes béates de l'expansion économique et l'espoir d'un développement quantitatif illimité de la production, Debord apercevait déjà la faille du système, décelant avec lucidité la rançon d'une croissance économique qui libérait peut-être les sociétés industrielles « de la pression naturelle qui exigeait leur lutte immédiate

pour la survie », mais sans leur permettre de « se libérer de leur libérateur ».

En fait, l'indépendance de la marchandise s'est étendue à l'ensemble de l'économie sur laquelle elle règne. S'il est vrai que l'économie transforme le monde, elle « le transforme seulement en monde de l'économie {562} ». Dans la société du spectacle, la marchandise a totalement investi la vie sociale, extensivement et intensivement. « Dans les lieux les moins industrialisés, son règne est déjà présent avec quelques marchandises vedettes et en tant que domination impérialiste, par les zones qui sont en tête dans le développement de la productivité {563}. »

La production capitaliste, qui a transformé le *temps réel*, le « temps cyclique » des sociétés anciennes, en « temps pseudo-cyclique », temps abstrait rationalisé et découpé artificiellement, pour le changer en marchandise, a unifié aussi *l'espace*. N'étant plus limitée par des sociétés extérieures, la surface du monde capitaliste est un univers *banalisé*, à une seule dimension.

> *L'accumulation des marchandises produites en série pour l'espace abstrait du marché, de même qu'elle devait briser toutes les barrières régionales et légales, et toutes les restrictions corporatives du Moyen Âge qui maintenait la qualité de la production artisanale, devait aussi dissoudre l'autonomie et la qualité des lieux {564}.*

L'urbanisme moderne, développement logique de la domination absolue du pouvoir, s'empare aujourd'hui de ce qui reste d'espace naturel pour le redessiner totalement afin qu'il devienne « son propre décor ». L'aménagement du territoire conduit conjointement à la liquidation de la ville et à la destruction de la campagne : « L'urbanisme qui détruit les villes reconstitue une pseudo-campagne {565}. » Actuellement, l'idée d'assigner aux paysans le rôle de « jardiniers de la nature » va tout à fait dans ce sens.

Précisons pour conclure que le spectacle n'est pas seulement « l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images ». Sans doute,

les sollicitations permanentes de l'audiovisuel et les agressions publicitaires constituent un règne des images. L'imaginaire de l'homme moderne reçoit de l'extérieur plus d'images qu'il n'en crée. Il n'est plus maître de son onirisme. Le prêt-à-porter existe même pour ses phantasmes. On imagine pour lui. Mais le spectacle est encore quelque chose de plus profond.

« Il est bien plutôt une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée {566}. »

EN MAI, FAIS CE QU'IL TE PLAÎT

1968. Un quart de siècle déjà. Comme le temps passe. *In illo tempore*… La grande peur. La jeunesse déchaînée s'amuse follement, se fabrique des souvenirs inoubliables en jouant à la révolution. On entasse des pavés dans les rues. Des gens graves et responsables qui, eux, ne jouent pas, entassent leurs lingots d'or et leurs devises fortes dans le coffre de leurs belles voitures, rescapées de l'autodafé de la rue Gay-Lussac, avant de prendre la route, direction la Suisse.

Par miracle (?), juste avant la « chienlit », le contrôle des changes venait d'être levé. CRS – SS ! Les murs ont la parole. Le lyrisme rupestre atteint son zénith. Dionysos sur la Montagne Sainte-Geneviève. Nuit et jour, chacun s'essaie à la dialectique en prenant la parole. Marx, Lénine, Trotsky, Mao et El Che ont vingt ans. Défilés. Bagarres. Hôpital Beaujon. Un premier ministre désavoue sa police… après. Grèves. Malentendu Renault-Sorbonne. Un PC sage comme une image.

À Nanterre, d'irrespectueux garnements, sans égards pour l'herméneutique, coiffent leur doyen d'une poubelle. Baden-Baden. Deux généraux se rencontrent. Le gouvernement, d'abord porté disparu, se risque à faire une réapparition. Grenelle. Réapprovisionnement en essence… Et comme tout se termine par des élections dans cet étrange pays, ingouvernable et amoureux de l'ordre tout à la fois, le pouvoir, plébiscité par une énorme majorité, sorti renforcé de l'épreuve, recommence discrètement une prudente reptation vers notre bel aujourd'hui.

Toutefois l'explosion en France de mai 1968, mouvement dont l'ampleur semble avoir énormément surpris ses

acteurs eux-mêmes, s’inscrit dans une vague d’agressivité revendicative chez les jeunes du monde entier, impulsée chaque fois par la jeunesse étudiante, de Berkeley à Djakarta, en passant par Prague et Varsovie. Aux Pays-Bas, après l’agitation déclenchée par les « Provos » d’Amsterdam contre « la civilisation de consommation », au cours de l’été 1966, de nombreuses manifestations d’étudiants et de professeurs contre la guerre du Viêt-nam se produisent en 1967 et 1968.

En Allemagne, des étudiants gauchistes provoquent des incidents au congrès social-démocrate de Nuremberg. Le 20 mars 1968, 10 000 étudiants manifestent contre l’impérialisme américain à Berlin-Ouest. En avril, après l’attentat contre Rudi Dutschke, on assiste à de violentes manifestations étudiantes contre la presse Springer. Bagarres à Berlin et à Francfort. Un étudiant est tué. L’agitation universitaire gagne l’Espagne franquiste, au mois de janvier 1968, ce qui fait dire au Caudillo, lors des premières manifestations des étudiants : « Ce n’est rien ; il faut être poulain avant d’être cheval. »

Condamnation du sociologue Alfonso Comin. Les étudiants manifestent à Madrid, Barcelone, Salamanque, Séville, Pampelune, Grenade. L’université de Saint-Jacques-de-Compostelle est occupée. En avril, fermeture des universités de Séville et Salamanque. En Italie de nombreux accrochages des étudiants avec la police font près de 300 blessés. Dans les pays de l’Est, des manifestations et des heurts avec la police se produisent en Tchécoslovaquie, en octobre 1967, et en Pologne en mars 1968. Au Japon, des affrontements extrêmement violents entre la police et les étudiants font un grand nombre de blessés au mois de mars. Échauffourées à Tel-Aviv.

Le tiers monde n’est pas épargné. En Indonésie, le report des élections provoque des manifestations étudiantes, le 18 mars, à Djarkarta. L’Amérique latine connaît en mars-

avril une période d'agitation. Le 29 mars, les étudiants manifestent à Rio de Janeiro et les bagarres font trois morts. En Afrique, de violentes manifestations étudiantes se produisent à Addis-Abeba, le 4 avril. Des incidents sanglants, au cours de protestations et de grèves universitaires, ont lieu au Sénégal. Les universités d'Algérie, du Maroc et de Tunisie sont en effervescence en février et en mars.

Cette longue liste laisse apparaître clairement le caractère international de toutes ces révoltes à peu près simultanées, dont la cause première est certainement la prodigieuse augmentation du nombre des étudiants dans le monde. Tous les pays, riches ou pauvres, ont été touchés. À l'Ouest, c'est « la société de consommation », reposant sur le gaspillage et l'injustice, avec son culte du confort matériel et intellectuel, que l'on dénonce.

À l'Est, on réclame la liberté d'expression et on conteste le caporalisme idéologique du parti au pouvoir. Les pays du Sud, eux, s'en prennent à la dictature de leur gouvernement et à l'impérialisme yankee. Partout on constate le même conflit de générations. Spontanément, une solidarité de fait s'est établie dans la jeunesse, à l'intérieur d'un même pays et sur le plan international, face à la génération précédente et contre le « mandarinat » et « l'establishment ». On conçoit que des psychanalystes aient pu y voir essentiellement la révolte contre le Père.

Il est d'ailleurs curieux de constater que, tout comme les choses se passent fréquemment dans le milieu familial, où les enfants trouvent facilement une certaine complicité auprès de leurs grands-parents, de même, en 68, les jeunes étudiants, en rupture d'autorité parentale et politique, faisaient en quelque sorte cautionner leur révolte par de grands aïeux spirituels, appartenant à peu près à la génération de leurs grands-parents. Marx et Freud (les grands barbus), Lénine et Trotsky (Mao étant plutôt un

oncle et Che Guevara un grand frère), dont les portraits ornaient les murs de la Sorbonne et tous les lieux d'où les « pères » venaient d'être délogés.

À l'origine de tous ces événements, on trouve une jeunesse en proie à un profond désir de changement, dans un monde clos où l'on se sent à l'étroit, univers dans lequel l'abondance des biens matériels (en Occident !) s'accompagne d'un vide « spirituel » (il est difficile d'employer un autre mot) vertigineux, à une époque où les vieilles recettes religieuses et idéologiques ne « répondent » plus.

En ce qui concerne la France, on a prétendu réaliser un enseignement supérieur de masse, dans un cadre vieilli, prévu à l'origine pour une petite élite intellectuelle, avec des moyens matériels dérisoires. D'où une baisse inévitable de sa qualité et une dégradation dramatique de la condition universitaire dévalorisée, que soulignait avec une grande lucidité *De la misère en milieu étudiant* : « De dispensatrices de la "culture générale" à l'usage des classes dirigeantes, les diverses facultés et écoles, encore parées de prestiges anachroniques, sont transformées en usines d'élevage hâtif de petits cadres et de cadres moyens {567}. » Obnubilés par les causes secondes, les étudiants français ont pris les « mandarins » comme boucs émissaires, dans une situation qui les dépassait infiniment les uns et les autres.

Tout a été dit sur les origines de mai-juin 68 en France, y compris l'hypothèse du « complot ». On a pu y voir la main de la CIA, cherchant à « déstabiliser » un pays dont le chef d'État était difficile à manipuler. N'oublions pas que le gouvernement français était le seul en Europe à condamner officiellement la guerre au Viêt-nam. Lors de son arrestation, un étudiant contestataire aurait été trouvé porteur, si l'on en croit Serge Hutin, d'une somme

tellement importante qu’on a pu y voir de l’argent destiné à financer la révolution {568}…

Au cours de cette période d’anarchie généralisée, il est difficile de retrouver la trace du mouvement anarchiste proprement dit. Certes, le drapeau noir a flotté bien haut en mai-juin, mais on peut se demander s’il ne s’agissait pas avant tout d’une présence symbolique, destinée à faire pendant au drapeau rouge. En vérité, s’il ne fait aucun doute que les anarchistes ont pris part aux journées de mai-juin individuellement, l’anarchisme, dissous dans la masse, ne paraît guère y avoir figuré « officiellement » en tant qu’organisation, si l’on excepte le Mouvement du 22-Mars de Cohn-Bendit.

DÉFENSEURS DE LA NATURE ET DE LA VIE

Nouveaux venus dans l'arène, les militants écologistes renouent parfois, sans le savoir, avec l'esprit libertaire. Bien entendu, cette parenté n'existe que chez les défenseurs intransigeants de l'environnement, ceux qui refusent catégoriquement d'entrer dans les arcanes du jeu politique, au moment où les *partis* écologistes constitués connaissent déjà scissions, luttes de tendances, querelles de personnes, subissant les inévitables invitations électoralistes des autres partis politiques leur proposant alliances et compromissions.

Plusieurs éléments permettent de tenter un rapprochement de l'écologie et de l'anarchisme. En premier lieu, chez les meilleurs, une volonté déclarée d'apolitisme. Plus exactement la décision d'agir *en dehors* des règles politiques établies, directement sur le terrain, sans passer par la médiation des instances parlementaires, administratives et gouvernementales, considérées en l'occurrence comme accessoires, sinon hostiles.

Ce qui n'empêche évidemment pas d'engager, s'il le faut, des procédures légales et des recours juridiques contre les abus du pouvoir. On peut remarquer également la spontanéité, le non-professionalisme et le bénévolat des défenseurs de la nature qui appartiennent rarement à la caste politique (c'est aujourd'hui de moins en moins le cas). Relevons aussi un souci constant de la vie quotidienne et le caractère concret des actions entreprises, engagées sur un point précis – par exemple le nucléaire –, et sur les lieux mêmes – au Larzac, au Serre-de-la-Fare sur la Loire, dans la vallée de la Clarée, etc.

Enfin la défense du cadre de vie, telle que la comprennent les écologistes, suppose la formation d'un véritable *contre-pouvoir* populaire, composé de simples citoyens regroupés dans des associations autonomes, d'orientations diverses (sociétés de défense de la nature, collectifs d'opposants aux projets autoroutiers, associations de quartiers, communales ou culturelles, etc.), faisant front commun, pour des objectifs précis en opposant au pouvoir leurs contre-propositions alternatives.

Il s'agit donc de libres interventions populaires – en tant que courant critique d'action et d'opinion organisé librement – dans la gestion sociopolitique, jusqu'ici apanage des élus. Autant de particularités qui donnent effectivement des allures libertaires aux mouvements écologistes. En Europe, le refus des OGM illustre parfaitement ces sursauts de l'instinct libertaire face aux pouvoirs.

Alors que les responsables politiques, toujours à l'écoute complaisante des puissances économiques et industrielles, acceptaient et cherchaient même à imposer la culture des organismes génétiquement modifiés, leur introduction – sans précaution préalable, selon une vieille habitude du pouvoir politique – s'est trouvée freinée par la seule volonté des consommateurs.

Cette réaction inattendue s'explique par la prise de conscience collective des dangers que cette nouvelle pratique techno-agricole pourrait représenter dans les domaines alimentaire et sanitaire. Donc « pas d'OGM, ni dans nos champs ni dans nos assiettes », selon la ferme résolution de José Bové, l'animateur de la résistance. Celui-ci et ses compagnons n'ont pas hésité à passer à l'action directe, dans la pure tradition anarchiste, en détruisant des semences et des plants de riz transgéniques et en opérant le démantèlement d'un établissement Mc Donald's, à

Millau, actes sacrilèges qui valurent à leurs auteurs, on s'en doute bien, de lourdes condamnations pénales.

La méfiance à l'égard de cette innovation suspecte a sans doute déjà permis d'éviter les dangers que les OGM, jusqu'à preuve du contraire, seraient susceptibles de faire courir à la santé et à la vie des consommateurs. De surcroît, cette détermination populaire, qui a fait plier le pouvoir, a permis d'écarter, au moins provisoirement, une autre menace qui échappait vraisemblablement à la connaissance du grand public. Il s'agissait tout bonnement du droit que les grandes firmes de l'industrie agrochimique internationale (Monsanto, Novartis, etc.) auraient pu s'attribuer de faire breveter à leur profit des semences OGM, devenant de ce fait *propriétaires du vivant végétal* !

Si bien que, par la force des choses, tous les problèmes écologiques arrivent à présent à des points critiques de non-retour. Cela finit par inquiéter beaucoup de monde, dans les sociétés industrielles qui portent la responsabilité de toutes les grandes catastrophes écologiques de ces dernières années, ce qui fait qu'aujourd'hui on ne lutte plus tellement pour la défense des droits politiques ou civiques, dont jouissent généralement les citoyens des démocraties parlementaires occidentales – d'où le peu d'intérêt pour la politique des partis, qui se ressemblent tous de plus en plus et dont le rôle se borne à servir d'entreprises de promotion électorale.

L'enjeu n'est plus le même. Plus grave. Plus essentiel. Ce qui est en danger, ce ne sont plus les attributs accidentels de la condition sociopolitique des hommes. C'est l'existence même de l'humanité. C'est son être biologique dans ce qu'il a de plus élémentaire, de plus essentiel qui se trouve cette fois menacé : son biotope naturel planétaire, sa nourriture, l'air qu'il respire, l'eau qu'il boit. Ces menaces sur la survie de l'espèce font renaître de lointaines angoisses religieuses oubliées, sur la fin des temps et, devant la passivité et la

complicité des États satellites des USA, l’initiative des résistances bascule du plan *politique* au plan *social,* comme cela s’est produit pour les OGM.

L'ANTIMONDIALISME

Le déséquilibre géopolitique, provoqué par l'effondrement de l'Empire soviétique a laissé les mains libres aux États capitalistes pour opérer une réorganisation du marché mondial sous la houlette des USA. La dialectique Est-Ouest ne jouant plus, le néocapitalisme triomphant peut se permettre maintenant sans aucune contrainte extérieure de pousser à la réalisation d'une concentration géo-économique totale.

D'autant plus que la Russie et la Chine ne dédaigneraient pas d'entrer dans la danse. L'impérialisme moderne prend un visage nouveau. Ce n'est plus tellement l'établissement d'un super-État mondial qui est visé, mais plutôt la création d'un supermarché des ressources et des profits. Une mainmise économique « passe » plus facilement !

À l'approche du monde unidimensionnel totalement mercantilisé qui s'annonce, au nom du « progrès », comment s'étonner que des réactions d'une violence à la mesure de tout ce qui nous attend se soient manifestées sur divers points du globe ? On remarquera que c'est au moment précis où se prépare la mise en place d'une politique économique d'ensemble, impulsée par les institutions du capitalisme financier international (Banque mondiale, FMI, OCDE, etc.), qu'on voit s'affirmer des mouvements sociaux d'envergure (grandes grèves en France, aux États-Unis, en Corée du Sud ; luttes des paysans sans terres au Brésil, contestations d'écologistes radicaux).

En plus du caractère revendicatif propre aux luttes sociales et syndicales, ces vastes mouvements ont souvent pris un aspect activiste et un *esprit offensif* inhabituel. Restées *en dehors*, à l'écart des instances politiques et

bureaucratiques officielles, ces manifestations populaires auraient sûrement ravi un Bakounine, par leur nature radicale et leur allure libertaire.

Les manifestants antimondialistes de Seattle, Nice ou Gênes ont puisé leurs forces dans le sentiment prémonitoire qu'une mondialisation de l'économie, plutôt que de faciliter et de multiplier les relations humaines internationales, comme le prétendent les tenants d'un prétendu libéralisme à vocation totalitaire, risquerait, au contraire, de nous enfermer dans un monde sans portes ni fenêtres sur l'extérieur (y aurait-il encore un extérieur ?). Dans son unité carcérale, ce monde ne serait rien de plus que le monde de l'économie. D'où le slogan répercuté par les antimondialistes : *Le monde n'est pas une marchandise*.

Disons pour conclure qu'en riposte aux tendances mondialistes de l'hypercapitalisme, il existe aujourd'hui un contrepoids « multinational » à la mondialisation et, à travers les mouvements pacifiques ou violents qui se succèdent dans le monde entier, on devine comme un regain des forces vives de l'anarchisme.

XIV

L'ANARCHO-CAPITALISME

POINTS DE DÉPART

Cette appellation, quelque peu surprenante, désigne un courant de pensée qui a connu – et qui connaît encore – un développement important aux USA. Les anarcho-capitalistes reçoivent également le nom de « libertariens » ou « libertarianistes ». Les conceptions libertariennes résultent d'une alliance du *libéralisme* économique classique et de *l'individualisme* éthico-politique. C'est dire qu'elles plongent leurs racines assez loin dans le passé.

En France, au XVIII[e] siècle, les physiocrates {569} ont postulé l'existence d'un ordre naturel, auquel il convenait de faire confiance, sans prétendre s'y substituer ou le contrarier par des règlements abusifs et maladroits. Quant aux économistes libéraux français, en s'éloignant des théories pessimistes de Ricardo et Malthus, ils reprendront à leur compte l'idée leibnizienne *d'harmonie préétablie* {570}. Bastiat intitule d'ailleurs l'un de ses ouvrages *Les Harmonies économiques* (1849).

Avec le même optimisme que les physiocrates, les économistes libéraux affirment l'existence d'un ordre providentiel. Ils pensent que les hommes sont incapables de changer les lois naturelles et celles qui régissent la vie des sociétés. Même, en supposant qu'ils puissent en changer, ils auraient tout intérêt à les conserver, parce qu'elles sont bonnes par elles-mêmes ou, si l'on préfère, les meilleures possibles.

Autre point de départ des idées libertariennes : *l'individualisme*, celui de tradition anglo-saxonne principalement, selon l'esprit de John Locke (1632-1704),

lequel voyait dans la propriété privée l'un des droits naturels fondamentaux, la conservation des *propriétés* lui paraissant la vraie finalité de la société civile. Chacun cherche en effet à maintenir ses droits naturels, c'est-à-dire ce qu'il possède en propre : sa vie, ses biens, sa liberté. L'instauration de l'état de société n'a pas d'autre origine.

Dès lors, comment accepter que le gouvernement, qui a été institué par les hommes, par contrat volontaire, dans le but de sauvegarder leurs droits naturels à la vie, à la propriété et à la liberté, puisse user de son pouvoir pour violer ces droits naturels ? S'il en était ainsi, il irait à l'encontre de sa raison d'être et se trouverait, de ce fait, en conflit ouvert avec la société, provoquant du même coup le retour à l'état de nature qu'il était justement destiné à faire disparaître.

Dans la perspective de Locke, les droits de l'individu sont absolus. Quant au gouvernement, son existence ne repose que sur un consensus. Il ne représente qu'un moyen de conservation des droits imprescriptibles des individus. En dernière analyse, c'est au peuple, c'est-à-dire à l'ensemble des individus qui ont conclu le pacte social entre eux, qu'il appartient de juger si le souverain outrepasse l'étendue de son pouvoir et le peuple reste libre d'en tirer toutes les conséquences, se révoltant s'il le faut.

Dans leurs utopies, les anarcho-capitalistes reprennent dans le fond l'opposition que le contractualisme classique avait établie, entre le statut naturel présocial et le statut « civil ». Mais contrairement aux thèses hobbiennes, pour eux, l'état de nature n'est pas une situation conflictuelle par définition – la guerre de tous contre tous. Ce serait plutôt le règne de la vraie liberté, parce que c'est un état dans lequel chacun se trouve confié à lui-même, pour défendre tous les droits qu'il possède naturellement en tant qu'être particulier.

En effet, dans l'état de nature, le droit ne dépend que de la libre initiative et de la spontanéité native de chaque sujet, sans qu'intervienne aucun arbitrage extérieur, venant prendre en charge les droits naturels de tous, pour y substituer une loi commune obligatoire. Dans l'optique libertarienne, pareil transfert des droits essentiels inhérents à la nature profonde de l'individu, en tant que sujet, entre les mains du souverain, au nom d'un intérêt général mal défini, représente finalement une simple confiscation.

À bien y regarder, le désordre et l'insécurité, qui se rencontreraient nécessairement dans l'état de nature, selon Hobbes, pourraient bien être plutôt le fait de l'organisation politique, avec ses régimes autoritaires, ses guerres, ses révolutions, ses injustices, ses misères, ses tyrannies qui accompagnent toutes les civilisations. Les hommes n'auraient-ils pas échangé le paradis de la liberté naturelle contre un enfer savamment organisé ?

Gustave de Molinari (1819-1912), qui fut le directeur du *Journal des économistes*, passe pour avoir été le premier anarcho-capitaliste. Pour lui, l'individu doit toujours pouvoir disposer librement de sa personne et de ses biens, l'intervention des gouvernements dans la production étant inévitablement néfaste.

Selon lui, il n'y a rien qui ne puisse être privatisé – la police aussi bien que la justice – car il pense que les gens sont autant capables de gouverner que l'État lui-même. Il estime qu'il suffirait d'observer les lois naturelles,

> *en aplanissant les obstacles naturels qui s'opposent à leur action, et surtout en n'y ajoutant point des obstacles artificiels, pour que la condition de l'homme soit aussi bonne que le comporte l'état d'avancement de ses connaissances et de son industrie {571}.*

SPOONER ET L'ÉTAT-GANGSTER {572}

Lysander Spooner (1808-1887) est certainement celui qui, parmi les libertariens, se rapproche le plus des anarchistes. Juriste de formation et de métier, il a voulu démontrer, par un raisonnement serré, en se plaçant sur un plan strictement juridique, le caractère illégal et criminel de l'État, toujours « selon les principes généraux du Droit et de la Raison, » expression qui revient constamment dans sa démonstration {573}.

Spooner commence par s'interroger sur la valeur de la Constitution des États-Unis que l'on croit habituellement pouvoir justifier par son caractère contractuel. Malheureusement, fait remarquer Spooner, le contrat social ne possède aucune validité juridique. En effet, pour être valable, un contrat doit être librement consenti par les parties contractantes en personne et nommément désignées, ou par leurs ayants-cause, dûment et expressément accrédités. Le contrat doit être écrit et signé.

Proudhon avait déjà insisté sur ce point : « Le contrat social doit être librement débattu, individuellement consenti, signé, *manu propria*, par tous ceux qui y participent {574}. » Surtout, il ne peut avoir d'effets, d'après Spooner, que pour ceux qui l'ont réellement passé. Il se trouve donc que la Constitution ne remplit aucune de ces conditions. On prétend qu'elle vaut pour le peuple américain tout entier, alors qu'elle émane d'une infime minorité. Tous ceux qui l'ont élaborée étant morts, ses stipulations ne peuvent lier la postérité qui n'a pu être consultée.

Les supposés contractants, à l'origine, ne disposaient d'aucun droit d'obliger leurs descendants à vivre sous cette loi constitutionnelle. À ceux qui prétendraient que la

Constitution a établi le peuple des États-Unis pour tous les temps, comme société, comme personne morale, Spooner répond qu'un groupe quelconque d'hommes, vivant à un certain moment, ne possède aucun droit de créer une personne morale perpétuelle, susceptible de lier à jamais les millions d'individus des générations futures, les obligeant à se soumettre à une loi établie par d'autres sans leur consentement.

La postérité se serait-elle liée elle-même ? On pourrait le supposer puisque le peuple vote et paie des impôts. N'y a-t-il pas un accord tacite ? À propos de tous les scrutins qui ont eu lieu selon la Constitution, Spooner estime qu'ils n'obligent ni le peuple tout entier, ni les individus pris isolément. L'acte de voter ne lie que les personnes qui votent – et seulement au moment où elles votent.

Or, en comparaison du nombre d'habitants du pays, les votants effectifs ne représentent qu'une très faible minorité. De plus, le scrutin étant secret, il est impossible de savoir, parmi les individus qui votent, quels sont ceux qui soutiennent la Constitution. Si bien que les élections ne nous donnent pas la preuve qu'il y ait quelqu'un qui la soutienne volontairement.

Quant au paiement des impôts, il ne nous donne pas davantage de preuve que la Constitution soit soutenue librement. Il s'en faut de beaucoup ! À ce sujet, Spooner se livre à une critique de la fiscalité que peu de révolutionnaires ont entreprise. Théoriquement, tous les impôts sont payés volontairement. En réalité, Spooner considère que le gouvernement agit à la façon d'un bandit de grand chemin qui me dirait : « La bourse ou la vie ! » Évidemment, le gouvernement ne m'attend pas au coin d'un bois. Il n'entreprend pas de vider mes poches sous la menace d'un pistolet.

Cela ne l'empêche pas de se conduire comme un voleur et d'une manière bien plus lâche et honteuse que le

brigand. Car le bandit de grand chemin assume personnellement la responsabilité et le danger de son crime. Il ne prétend pas avoir le droit de s'emparer de mon portefeuille, en me disant que l'argent qu'il me dérobe sera utilisé par lui dans mon intérêt. Il ne cherche pas à passer pour autre chose qu'un voleur et ne se présente point comme le « protecteur » des gens qu'il dévalise par la force.

Et puis, après avoir pris mon argent il ne s'attache pas à moi, en prétendant être mon « souverain » légitime et en me donnant des ordres, me traitant de rebelle et d'ennemi de la patrie, si je ne lui obéis pas. Or,

> *les procédés de ces voleurs et assassins qui se font appeler « le gouvernement », dit Spooner, sont exactement à l'opposé de ceux qu'utilise le bandit isolé [...] À la différence des bandits, ces gens du gouvernement ne se font pas individuellement connaître ; et par conséquent, ils n'assument pas personnellement la responsabilité de leurs actes {575}.*

C'est que le gouvernement n'est qu'une abstraction. On ne saurait par conséquent passer contrat avec un tel « incorporel » et s'engager envers lui. Ne sachant pas ce qui se cache derrière ce qu'on nomme « le gouvernement », le contribuable, en définitive, ne sait pas à qui il paie ses impôts.

Pourtant, ce supposé contrat, dont aucune juridiction n'accepterait le bien-fondé, tel que l'applique l'autorité gouvernementale, n'en sert pas moins de prétexte pour dépouiller des millions d'hommes et pour disposer arbitrairement de leur liberté et de leur vie, par l'entremise d'individus « expressément exemptés de toute responsabilité pour l'usage qu'ils font des personnes et des biens à eux livrés {576} ».

En effet, la Constitution ne prévoit-elle pas que les membres du Congrès – sénateurs et représentants – seront dispensés de rendre compte de leurs discours ou de leurs votes, concernant les lois qu'ils établissent ? Autrement dit,

le pouvoir gouvernemental se trouve entre les mains d'individus dégagés de toute responsabilité pour la façon dont ils l'exercent.

Il est vrai que ces hommes ont fait le serment de n'user de leur pouvoir que dans des limites définies. Néanmoins, puisqu'ils jouissent de l'immunité, comment s'inquiéteraient-ils de leur serment ? Leur mandat électif a beau ne durer que quelques années, le pouvoir qu'ils détiennent n'en est pas moins absolu tant qu'ils seront en fonction et ceux qui leur succéderont détiendront comme eux un pouvoir de même nature.

On dira peut-être que ces hommes qui disposent du pouvoir ont été choisis par le peuple. Il est facile de répondre. D'abord, seule une faible partie de la population est appelée à voter. Ensuite, la possibilité octroyée au peuple de choisir périodiquement des nouveaux maîtres ne peut passer pour une preuve de liberté.

Spooner s'indigne : Plutôt que de s'avouer nos maître, les politiciens ont le front de se présenter comme nos serviteurs ! Rien de plus absurde. Personne n'a le droit de se dire mon serviteur ou mon représentant et échapper à mon contrôle en étant irresponsable de ses actes devant moi. Qu'il ait été élu par moi ne change rien à l'affaire : « Si je lui ai donné un pouvoir absolu et sans responsabilité sur ma propriété, je lui ai donné ma propriété. Si je lui ai donné un pouvoir absolu et sans responsabilité sur moi-même, j'en ai fait mon maître… {577} »

Par surcroît, le caractère obligatoirement secret du mode de scrutin fait dire à Spooner que puisque les élus politiques ne peuvent connaître ceux qui les ont élus, ils ne connaîtront jamais leurs véritables mandants.

> *Le scrutin secret produit un gouvernement secret ; un gouvernement secret est une association secrète de voleurs et d'assassins. Mieux vaut encore un despotisme avoué. Le despote se présente tout seul à la face de tous et déclare : L'État c'est moi. Ma volonté est la loi. Je suis votre maître. Je prends la responsabilité de mes actes {578}.*

Selon les principes généraux du Droit et de la Raison, comme dit Spooner, toute association, toute personne morale, tout groupe organisé officiellement, pour avoir une existence légale, doit obligatoirement être constitué d'individus identifiables, capables de donner « des preuves légitimes et raisonnables » de leur appartenance au groupe. Or, souligne Spooner, aucune preuve juridiquement acceptable ne peut être fournie, relative à une collectivité ou personne morale se faisant appeler « les États-Unis » {579}.

Cela revient à dire que tous les serments prêtés à cette entité : « les États-Unis », ont été prêtés « au vent qui passe ». Par conséquent, ils ne lient en rien ceux qui les ont prononcés. Tous les traités signés au nom du peuple des États-Unis, ainsi que les dettes contractées par le gouvernement restent, pour la même raison, entachés d'illégalité.

En résumé, Spooner pense que tous les gouvernements de la terre – ceux d'hier aussi bien que ceux d'aujourd'hui – ne sont que des associations de malfaiteurs, constituées pour conquérir, dépouiller et asservir les populations. Il affirme que ce qu'il est convenu d'appeler la loi n'a pas d'autre but que de maintenir leur organisation criminelle et d'en faciliter toutes les exactions. Dans de telles conditions, la législation de l'État-bandit ne saurait obliger les individus.

L'autorité des gouvernements repose uniquement sur la force et l'intimidation. Le prétendu contrat social, qui ne correspond en rien aux règles juridiques les plus élémentaires, est nul et non avenu. Si bien que, tout comme les pactes que peuvent passer les brigands entre eux, pour perpétrer plus facilement leurs méfaits et leurs crimes, ne sauraient en aucune manière lier les honnêtes gens, de la même façon l'arsenal tout entier de la législation de l'État, « association secrète de voleurs et

d’assassins », ne peut obliger les individus à se soumettre à la caste politique.

UNIVERSITAIRES AMÉRICAINS

Aux États-Unis, où les universités constituent le fer de lance de la contestation politique, plusieurs professeurs ont illustré le mouvement libertarien.

Le philosophe Robert Nozick, professeur à l'Université Harvard, insiste sur la valeur absolue de l'individu et sur le fait que toute existence est individuelle. Il se réfère à la morale de Kant et à l'obligation de traiter un sujet comme une fin et non comme un moyen. On lira avec profit son *Anarchy, State and Utopie*, paru en 1974 {580}.

L'économiste Murray N. Rothbard {581}, comme les autres anarcho-capitalistes, part de l'idée d'un droit naturel de propriété. Selon lui, la propriété privée est un attribut essentiel de la nature humaine. Le corps de chaque individu lui appartient. La propriété de sa personne physique et morale est déterminée nécessairement par un droit naturel exclusif et inaliénable. Chaque individu possède des droits absolus sur sa vie et sur ses biens personnels.

Nul ne saurait le priver de ces droits sans son consentement. D'où le caractère foncièrement malhonnête de l'État qui s'empare, par l'impôt, d'une partie des revenus légitimement acquis par les individus. L'État, qui ne se maintient que par le « racket » fiscal, apparaît comme « une vaste organisation criminelle ». Rothbard rejoint ici Spooner. Le caractère immoral et criminel de l'État se fait encore mieux sentir lorsqu'il s'attribue le monopole de l'emploi de la force et l'autorité ultime sur tout un territoire.

Si bien que, selon Rothbard, non seulement nul n'est tenu d'obéir à l'État, mais encore tout acte dirigé contre ce Moloch peut être considéré a priori comme parfaitement

légitime et moralement recommandable, pour la bonne raison que tout ce qui amoindrit le pouvoir étatique contribue favorablement à diminuer le crime et l'agression.

Un autre universitaire libertarien, David Friedman, professeur d'économie à l'université de Chicago, considère lui aussi l'État comme « un organisme d'agression prétendument légitime {582} ». Cependant, l'État a beau être une organisation illégitime et malhonnête dans son principe, on est tenté de le considérer comme une fatalité.

Ce qui distingue les gouvernements des autres bandes d'agresseurs, c'est que les gens ont l'habitude d'accepter toutes les agressions des agents de l'État comme choses normales – et même indispensables. En effet, il est curieux de constater que la violence apparaisse toujours délictueuse et condamnable lorsqu'elle est accomplie par un simple particulier, ou un groupe de particuliers, tandis qu'on la trouve parfaitement légitime si c'est un « homme de l'État » qui en est l'auteur.

Friedman nous donne un exemple : si un malfaiteur m'attaque et se sauve en emportant mon portefeuille et que je hurle : « Au voleur ! », les témoins de la scène peuvent ou non m'aider à rattraper mon agresseur, mais ils considèrent sûrement mon appel comme raisonnable.

Maintenant, si je crie : « Au voleur ! », après qu'un fonctionnaire des contributions est venu me prévenir chez moi que mon compte bancaire est bloqué, mes voisins trouveront que j'ai l'esprit dérangé. Et pourtant, objectivement, l'employé du fisc et le voleur à la tire ont commis le même méfait, puisque l'un et l'autre s'emparent de mon bien sans ma permission.

On dira peut-être – c'est d'ailleurs l'argument officiel – que si le fisc prend mon argent, c'est dans le but de pouvoir me fournir des services, en échange de mes impôts. Mais c'est la carte forcée. On ne me demande pas si je désire ou

non profiter des services en question. On me les impose. Vol ou extorsion de fonds {583} ?

Les libertariens sont donc des individualistes anarchistes, comme cela transparaît de la définition que nous donne David Friedman :

> *L'idée centrale du libertarianisme, c'est qu'on doit laisser les gens mener leur propre vie comme ils l'entendent. Nous rejetons totalement l'idée qu'il faille protéger les gens contre eux-mêmes par la force. Une société libertarienne n'aurait pas de lois contre la drogue, le jeu, la pornographie – et pas de ceinture de sécurité obligatoire. Nous rejetons aussi l'idée que les gens auraient un droit à faire valoir sur les autres, en dehors de celui d'être laissés en paix {584}.*

Anarchistes au niveau des principes, les libertariens n'en sont pas moins de chauds partisans du système capitaliste en ce qui concerne les moyens à employer pour réaliser la société qu'ils souhaitent instaurer. Dans une société capitaliste, ce sont les particuliers, associés volontairement, qui contrôlent la plupart des choses {585}.

Pour réaliser la société anarcho-capitaliste, il conviendrait, selon eux, de remplacer *l'ordre politique*, organisé par l'État, par les lois du *marché*. Dans cette perspective, au lieu d'évaluer les droits en termes éthico-politiques, ils le seraient selon des normes économiques. Cela signifie que l'individu achèterait ses droits.

Les libertariens pensent que le consommateur, en payant pour se procurer un bien, grâce au jeu de la concurrence, achète de la qualité. Il est toujours mieux éclairé, en face du marché économique, que ne peut l'être un électeur, devant l'univers politique. Le consommateur se rend bien compte de ce qu'un produit peut valoir, alors qu'il ignore forcément ce que fera le candidat pour lequel il vote et quelle est la valeur de celui-ci.

Il s'agit alors de parvenir à une totale privatisation de l'enseignement, de la poste, de la police, des tribunaux et même de la défense nationale. L'enseignement privé représente déjà une fraction importante du système

éducatif. La poste a d'ailleurs été une affaire privée, du moins en partie, aux USA. Dans les années 1840, Lysander Spooner avait lui-même fondé un service postal, The American Letter Mail Compagny, violemment combattu par le monopole d'État, à tel point que la loi du 1er juillet 1945 finit par interdire les postes privées.

La police d'État serait remplacée avantageusement par des agences de protection privées. Friedman pense que la concurrence entre les différentes agences ne manquerait pas de fournir des services de bien meilleure qualité à leurs clients, une entreprise privée soucieuse de ses propres affaires se sentant obligée de satisfaire au mieux sa clientèle, ce qui n'est pas le cas d'un organisme d'État.

De même, plutôt que d'entamer des procédures interminables et coûteuses devant les tribunaux de la justice d'État, il vaudrait mieux s'adresser à un arbitrage privé. Le droit, comme tout le reste, deviendrait donc un produit du marché. Évidemment la difficulté serait ici de faire exécuter les sentences pénales.

Ce sont les agences de police privées qui seraient chargées de faire appliquer les jugements prononcés contre les criminels. Selon Friedman, les tribunaux d'arbitrage privés et les agences de protection présentent les mêmes avantages que peuvent avoir des systèmes commerciaux par rapport aux systèmes d'organisation socialiste {586}. Pour Friedman, le socialisme est bien la forme extrême de l'étatisme.

Cet auteur est persuadé que, contrairement à l'opinion courante, le capitalisme n'entraîne pas nécessairement l'oppression des plus pauvres. Au contraire, c'est l'État qui porte la responsabilité de l'injustice qui frappe les pauvres gens. Il estime que c'est la faute du gouvernement si les gens démunis se trouvent voués à un enseignement médiocre, à une police négligente ou vénale, à une justice inaccessible.

Bien sûr, la privatisation prévue de la défense nationale n'est pas sans poser des problèmes épineux. À ce sujet, même un esprit aussi radical que Friedman se sent obligé d'adoucir quelque peu sa façon de penser. Il reconnaît que le problème est difficile. Profondément anticommuniste, et redoutant, en bon Américain, la puissance de ce qui fut l'URSS, au moment où il écrivait son livre, il pense qu'il existe des États dans le monde qui ne cessent de faire peser une menace.

Néanmoins, l'ensemble des agences privées de défenses pourrait peut-être tenir lieu d'armée contre un agresseur éventuel. De toute façon, il imagine que, malgré leur pacifisme, les anarchistes souhaitent, eux aussi, se prémunir contre une invasion étrangère. Leur but étant l'abolition de l'État dans leur propre pays, Friedman est persuadé qu'ils n'ont pas l'intention de laisser s'installer, chez eux, un État étranger {587}.

Quoi qu'il en soit, Friedman reconnaît que, sur le point précis de la défense nationale, il convient de rester dans l'expectative. L'État est certes une organisation criminelle, mais il peut encore être utile un certain temps pour prévenir toute agression.

L'image de la société que l'anarcho-capitalisme nous propose est celle d'un ensemble d'unités économiques, s'organisant spontanément, sans autorité centralisatrice susceptible d'imposer un ordre non choisi par les citoyens-consommateurs. Il s'agit de se débarrasser du pire des monopoles, celui de l'État-Léviathan.

En tout cas, Friedman estime que, économiquement parlant, tout monopole d'État coûte « au moins deux fois plus cher » qu'il peut en coûter à n'importe qui pour produire n'importe quoi {588}. Et il ne manque pas de souligner que ce sont les plus pauvres qui souffrent les premiers de ce gaspillage et de ce surcoût improductif.

David Friedman constate que, si les marxistes prédisent le dépérissement final de l'État, ils ne disent rien de précis au sujet de la situation qui doit succéder à la révolution. Les libertaires, eux, se sont toujours efforcés de décrire ce que pourrait être une société sans État. Certes, le libertarianisme présente certaines difficultés et quelques insuffisances, mais c'est parce qu'il est loin de représenter une simple position morale, à partir de laquelle il n'y aurait qu'à déduire tout notre comportement.

Le libertarianisme constitue seulement une ébauche, fondée sur l'idée des droits individuels de propriété, « à savoir le droit sur sa propre personne, sur sa propre production, et sur ce que les autres vous offrent volontairement {589} ». L'auteur de *Vers une société sans État* ne compte pas sur une révolution pour instaurer la société anarchiste. La révolution lui semble une aventure qui ne connaît qu'une seule logique, celle du *pouvoir*, dont il faut s'emparer à tout prix {590}.

Il vaut mieux faire comprendre aux gens que l'État, contrairement à ce qu'ils s'imaginent, n'est pas du tout une nécessité. Friedman croit aux vertus de l'éducation. Il faut essayer de convaincre le public, en écrivant des livres, en prononçant des discours, en entamant des discussions et en utilisant « tous les moyens de communication disponibles {591}… ». Plus concrètement, Friedman préconise de faire ce que les institutions étatiques ont toujours fait, de manière à développer des institutions parallèles qui constitueront l'ossature de la société libertarienne à venir.

L'utopie libertarienne trouve d'ailleurs, d'après Friedman, un répondant historique dans l'Islande médiévale puisque, dans ce petit pays, le droit dépendait entièrement du *domaine privé*. Friedman ne croit pas non plus que l'existence d'un *parti* libertarien soit une chose indispensable, pas plus que des candidatures anarcho-capitalistes aux élections, sinon comme moyen intéressant

de donner de la publicité aux idées libertariennes, lesquelles, tout comme les doctrines anarchistes, font leur chemin toutes seules dans le public, n'ayant nul besoin d'une représentation politique officielle dans les instances étatiques.

Laissons à David Friedman lui-même le soin de conclure :

> *J'ai essayé de mon mieux de dépeindre des institutions vraisemblables, dans le cadre desquelles pourraient vivre des êtres humains assez voisins de nous. Il faudra un certain temps pour que ces institutions se développent, comme ce fut le cas pour nos institutions actuelles ; elles ne peuvent surgir instantanément des rêves d'un écrivain enthousiaste. L'objectif est éloigné, mais pas forcément inaccessible {592}…*

XV

LIBERTAIRES DE DROITE

Qu’il puisse exister des anarchistes situés à droite, voilà une éventualité bien difficile à faire admettre. En effet, les militants libertaires diront que l’expression « anarchiste de droite » contient une contradiction dans les termes, l’anarchisme étant, selon eux, un mouvement de gauche par définition. De la même manière, à droite, verra-t-on quelqu’un se présenter comme anarchiste ? Pourtant l’espèce a beau être rare, on peut tout de même classer certains personnages dans cette catégorie.

L’anarchiste de droite se soucie vraisemblablement assez peu de la philosophie et des philosophes, mais pour marquer d’une façon assez commode ce qui le différencie, au départ, de l’anarchiste de gauche, on remarquera que, philosophiquement parlant, la plupart des familles politiques de gauche procèdent de Hegel, *via* Marx, même si c’est par des itinéraires souvent en zigzag.

L’anarchiste de droite, lui, procéderait plutôt de Schopenhauer, esprit réactionnaire, « citoyen du monde » et rival malheureux de Hegel, qui a cherché en vain à opposer à la voie royale de la dialectique hégélienne, ouverture sur des transformations historiques révolutionnaires, sa propre conception pessimiste de la vie et de l’histoire. Le pessimisme historique semble bien être une des caractéristiques essentielles de l’anarchiste de droite qui ne croit pas que l’évolution puisse amener le progrès, n’étant guère enclin à faire confiance à la nature humaine.

LE CAS CÉLINE

Louis-Ferdinand Céline (1894-1961) mérite sûrement d'être considéré au premier chef comme un anarchiste de droite. Ses premiers romans ont d'ailleurs pu le faire passer, aux yeux des gens de gauche, pour l'un des leurs, jusqu'à ce que, à son retour d'URSS, la publication de *Mea Culpa* (1936), pamphlet dans lequel il se livre à un jeu de massacre très « célinien » du régime soviétique, l'eût coupé définitivement du PC et des compagnons de route. Par la suite, le délire antisémite de *Bagatelles pour un massacre* (1937), et de *L'École des cadavres* (1938), encore aggravé par la fuite de l'écrivain à Sigmaringen, devait faire de lui un paria des lettres françaises pour plusieurs années.

En fait de pessimisme et de peu de confiance, si quelqu'un est toujours resté fermé aux idées progressistes et à la croyance en des « lendemains qui chantent », c'est bien Céline. Avant la guerre, invité à participer à une manifestation organisée par des militants de gauche (peut-être s'agissait-il du meeting du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes du 18 décembre 1934), il répondait à Lilika Nakou :

> *La différence qui me sépare de vous, c'est que moi, je n'ai aucun espoir ! Je ne crois pas que le monde puisse devenir meilleur ! Tout ce que vous dites, vous tous, me paraît être… des bêtises ! Que fait Staline en Russie ou qu'a-t-il fait ? Les crimes les plus horribles ! Que s'est-il passé avec notre Révolution française ? D'autres crimes ! Les nobles se sont enfuis pour que puisse s'instaurer le pouvoir de l'horrible bourgeois au chapeau melon ! Au col dur et à l'adoration de l'argent ! Non ! le monde, la société est une jungle et telle elle sera toujours. Rien ne changera {593} !*

Ce n'était pas là insensibilité ou dureté de cœur. Au contraire. Seulement, la sensibilité, Céline, comme beaucoup de misanthropes, la réservait aux enfants, aux animaux, aux êtres faibles, maltraités, malheureux. Dans

Voyage au bout de la nuit, lorsque Bardamu qui soigne le petit Bébert, atteint d'une typhoïde maligne, se sent incapable d'empêcher la mort de l'enfant, il lui vient cette réflexion : « On n'est jamais très mécontent qu'un adulte s'en aille, ça fait toujours une vache de moins sur la terre, qu'on se dit, tandis que pour un enfant c'est tout de même moins sûr. Il y a l'avenir {594}. » Rappelons-nous encore l'inoubliable récit de la mort de la chienne Bessy, ramenée du Danemark en France, dans *D'un château l'autre* {595}.

En politique, Céline se voulait expressément « anarchiste jusqu'aux poils ». D'ailleurs, Sartre et Simone de Beauvoir, lecteurs du *Voyage*, l'ont considéré avant la guerre comme tel, trouvant même une certaine parenté entre « l'anarchisme » de leur jeunesse et celui de Céline.

Sartre qui plus tard l'insultera dans *Les Temps modernes*, ce qui lui vaudra la riposte de Céline : « À l'agité du bocal », avait choisi comme épigraphe à *La Nausée* une phrase de *L'Église* : « C'est un garçon sans importance collective, c'est tout juste un individu. » Tout comme les anarchistes, Céline, qui ne s'est jamais fait aucune illusion sur l'utilité des élections, ne votait pas {596}. Comment pareil rebelle aurait-il pu devenir homme de parti ? En tout cas, personne n'était plus mal disposé que ce nouveau Jérémie, pour accepter le totalitarisme moderne qu'il voyait s'installer partout.

QUELQUES AUTRES

Si des anarchistes peuvent être rangés à droite, cela ne veut pas dire qu'ils sympathisent avec la droite politique et ses doctrines. Individualistes farouches, ils se tiennent à distance de toutes les idéologies, de droite comme de gauche. S'ils sont droitiers, c'est dans la mesure où ils prennent pour cible la gauche bien pensante et ses impératifs moraux et esthétiques.

Non conformistes avant tout, ils réagissent bien plus contre l'ambiance culturelle de la société, le snobisme, l'esprit moutonnier et le parisianisme des chapelles littéraires que contre l'État, au sujet duquel ils professent un désintérêt goguenard. La critique de la machine de l'État leur paraissant un piège dangereux, ils préfèrent ne pas se risquer sur le terrain glissant de la politique. Ce n'est pas là que se situe leur territoire de chasse.

Avant la guerre, Henri Béraud, déjà, s'en était pris à Gide et au magistère intellectuel de la NRF, raillant « la croisade des longues figures » et l'esprit de sérieux des maîtres à penser de son temps. Les anarchistes de droite mènent un peu le même combat contre l'endoctrinement et la mobilisation générale des esprits, leurs armes favorites étant l'humour noir, l'ironie, le pastiche, la dérision et la caricature extrême. Dans ses films, un Jean Yanne tirera des effets en poussant à l'absurde ce qu'il considère comme la règle du jeu de la société capitaliste.

Un Michel Audiard, un Alphonse Boudard ont repris de Céline, en plus d'un certain style d'écriture, la verve bouffonne, la rigolade énorme et l'art sacrilège de dégonfler les mythes dans une seule petite phrase, avec cependant davantage de détachement et moins de douloureuse cruauté que l'auteur du *Voyage*. Céline

n’aimait guère le populo et, parfois moralisateur, il lui arrivait de rugir contre les coutumes débilitantes des prolétaires français : l’apéro, la TSF, etc.

Les anarchistes de droite, au contraire, savent exploiter avec maestria la veine du populisme, en toute sympathie et complicité. Au-delà des prétentions doctrinales et des mises en demeure pour nous obliger à entrer dans le rang, répercutées par tous ceux qui monopolisent la littérature et la presse, disposant des médias, et contre la mise en condition de l’opinion publique, ces quelques écrivains et cinéastes réputés de droite cherchent à nous restituer tout un monde pittoresque de personnages hauts en couleur, de truands et de filles.

Pour ses dialogues de film, Michel Audiard avait su trouver une riche matière dans les conversations et les répliques entendues dans les bistrots, autour du zinc, ou dans la rue, sa seule université. D’ailleurs, chez les libertaires de droite transparaît parfois une sorte d’élitisme à rebours. En effet, dans leur petit cénacle, on aime se prévaloir d’une culture primaire et de la qualité d’ancien élève de la communale. Cela avec la même fierté qu’un universitaire peut éprouver en déclinant son titre d’ancien élève de la rue d’Ulm.

À la liste de cette catégorie de libertaires, on pourrait joindre encore l’impassible Marcel Aymé : *Travelingue, Le Chemin des Écoliers, Uranus, La Tête des autres et La Traversée de Paris*, dont Claude Autant-Lara a tiré un film (avec Jean Gabin, André Bourvil et Louis de Funès), et Léo Malet des *Nouveaux Mystères de Paris* qui, lui, a beaucoup fréquenté dans sa jeunesse les milieux anarchistes (de gauche !), mais qui considère finalement le capitalisme comme la société la plus propice au développement de l’individu, se définissant assez curieusement lui-même comme « anarchiste conservateur ». Pour les nombreux amateurs de San-Antonio, *Les clés du pouvoir sont dans la*

boîte à gants est un livre qui nous ouvre, non sans une certaine profondeur, toutes les perspectives hilarantes propres à cette fameuse collection.

Cinquième partie

VIOLENCE ET ANARCHIE

XVI

TERRORISME ET NIHILISME EN RUSSIE

DU RÉFORMISME AU TERRORISME

En Russie, à partir de 1860, les luttes politiques entrent dans une phase nouvelle. Les noms d'Herzen et de Netchaev symbolisent deux époques et deux styles du combat contre le tsarisme. L'influence d'Herzen, réfugié à Londres, type d'intellectuel libéral et humaniste, pétri de culture occidentale, adversaire de la violence et partisan d'une politique réformiste, commence à diminuer en Russie où les réformes d'Alexandre II se soldent par un échec.

Contrairement à ce qu'on pouvait espérer, l'abolition du servage ne s'accompagne d'aucune distribution gratuite de terres aux paysans affranchis, ce qui provoque des troubles et des jacqueries bien vite réprimés. Le tsar se rapproche alors des grands propriétaires et de la noblesse rétrograde. Quant aux libéraux, eux-mêmes déçus dans leurs espérances, ils perdront toute audience. L'heure du radicalisme révolutionnaire avait sonné.

Les jeunes radicaux, refusant alors tout compromis avec l'ordre établi, proclamèrent que rien de positif ne pourrait se faire tant qu'on n'aurait pas détruit les fondements vermoulus de la vieille société, et que toutes les timides réformes, proposées ici et là, ne servaient, en définitive, qu'à prolonger artificiellement – et bien inutilement – un système agonisant, pour le seul profit des privilégiés.

Cependant, le mouvement révolutionnaire extrémiste n'entraîna qu'une faible minorité d'intellectuels et d'étudiants. Le radicalisme se répandit surtout dans les milieux universitaires. À la suite de protestations

estudiantines contre la politique réactionnaire du ministre de l'Instruction publique, suivies de grèves et de bagarres, le gouvernement procéda à la fermeture de l'université de Saint-Pétersbourg et de nombreux étudiants furent emprisonnés.

Mais les jeunes radicaux restaient encore isolés. Devant la montée de la violence, les libéraux modérés avaient tendance à se rapprocher du pouvoir, tandis que les couches populaires n'éprouvaient que de l'indifférence pour ces jeunes révolutionnaires qui s'étaient donné pour mission de les libérer {597}.

D'ailleurs, cette incompréhension se changeait facilement en franche hostilité et, comme la chose a été soulignée, le peuple russe qui conservait une foi intacte en la personne du tsar, n'était que trop enclin à penser qu'on ne pouvait pas être un ennemi du Souverain, sans être aussi un ennemi du peuple {598}.

À Moscou, au mois d'octobre 1861, la police avait pu charger les étudiants devant le palais du gouverneur, aux applaudissements de la population. Après le soulèvement national de 1863 en Pologne, qui amena les radicaux russes à prendre fait et cause pour les insurgés de Varsovie, et surtout à la suite de l'attentat manqué contre Alexandre II, commis le 4 avril 1866 par l'étudiant Karakozov {599}, la minorité révolutionnaire se trouva complètement déconsidérée et totalement isolée des masses populaires.

La seule issue qui s'offrit alors à ces petits groupes d'intellectuels et d'étudiants révolutionnaires, voués à la répression policière et à l'incompréhension des couches populaires encore non politisées, était l'action directe et le terrorisme. Une nouvelle période s'ouvrait.

POPULISTES ET SLAVOPHILES

Dans la vieille Russie, régnait une véritable mystique du peuple, aussi bien chez des croyants comme Dostoïevski ou Tolstoï que chez des athées comme Herzen, Bakounine et les socialistes. Il n'y eut guère qu'un Netchaev pour considérer froidement le peuple comme la matière première de la révolution.

Pour la plupart des membres de l'intelligentsia, le peuple russe, et plus particulièrement le peuple paysan (plus de 80 % de la population), détenait la clé de la justice sociale ; la révolution sortirait un jour des masses campagnardes. D'où les discussions, qui se prolongeront encore longtemps, pour savoir si la Russie devrait obligatoirement passer par une phase bourgeoise au cours de son développement, dans les mêmes conditions que l'Occident {600}. Bien entendu, les slavophiles étaient persuadés qu'un tel passage pouvait et devait être évité.

D'abord, pour eux, vouloir s'engager dans les voies politiques de la bourgeoisie risquait d'introduire en même temps le capitalisme industriel en Russie, c'est-à-dire un système appelé à détruire la classe des paysans et son organisation originale. Ensuite, en favorisant la montée de la bourgeoisie, on ne manquerait pas de laisser la porte ouverte au mercantilisme à l'occidentale, qu'un Herzen, malgré son « occidentalisme », jugeait méprisable. Et puis, les populistes slavophiles (*narodniki*) des années 70 s'intéressaient beaucoup plus à la vie des hommes qu'à l'économie. Comme dans la religion chrétienne, la question de la propriété ne leur paraissait pas le problème majeur de l'existence humaine.

LE NIHILISME

C’est Ivan Tourguéniev qui a employé le mot dans son roman *Pères et fils* (1862). Kropotkine souligne qu’il faut éviter de confondre le nihilisme avec le terrorisme.

> *Le terrorisme, dit-il, est né de certaines conditions spéciales de la lutte politique, à un moment donné de l’histoire. Il a vécu et a pris fin. Il peut renaître et disparaître encore. Mais le nihilisme a mis son empreinte sur la vie tout entière des classes cultivée de la Russie et cette empreinte persistera pendant de nombreuses années {601}.*

Le nihilisme possédait un fonds de religiosité et d’ascétisme. Il s’agissait, pour les nihilistes, de retrouver la sincérité absolue dans les relations sociales, en fuyant le mensonge et toutes les hypocrisies conventionnelles de la civilisation. Sur le plan de la culture, ils ont refusé les formes, grandes ou petites, de travestissement de la vérité. Les principaux représentants du nihilisme ont été N. G. Tchernychevsky (1828-1889), auteur du roman *Que faire* ?, Drobolioubov (1836-1861), tous deux fils de popes, et D. I. Pisarev (1840-1868). Tchernychevsky collabora au *Contemporain* (Sovremennik).

Arrêté, il connut lui aussi le ravelin Alexis, puis il fut condamné aux travaux forcés et à la relégation en Sibérie. Auteur d’une thèse d’esthétique sur les relations de l’art et de la réalité, Tchernychevsky fut également économiste, affirmant que la Russie pourrait passer directement d’une économie primitive agricole au socialisme. Quant à Pisarev, il mourut jeune, noyé dans le golfe de Riga.

D’abord animé d’une foi religieuse intense, il finit par professer un matérialisme sommaire et provocateur, dirigé à la fois contre le romantisme idéaliste allemand et l’humanisme libéral des philosophes français. Se voulant « réaliste pensant » et esprit éminemment « positif », il

affichait le plus grand mépris pour les valeurs esthétiques et intellectuelles, niant le talent poétique de Pouchkine et prétendant que toute l'œuvre d'un Shakespeare ne valait pas « une paire de bottes ».

Comme Bakounine, il accordait un rôle positif à la destruction : « Tout ce qu'on peut briser, il faut le briser ; ce qui résiste aux coups a de la valeur. Ce qui vole en éclats n'est que camelote. De toute manière, frappe à droite et à gauche ; cela ne peut faire aucun tort {602}. »

À la suite de Berdiaev, on peut sûrement découvrir beaucoup de religiosité derrière toutes les négations nihilistes :

> *Le nihilisme russe a nié Dieu, l'esprit, l'âme, les idées, les normes et les valeurs suprêmes : il doit cependant être considéré comme un phénomène religieux. […] Dans son essence et dans son fonds, il y a la vieille négation orthodoxe d'un monde qui baigne dans le mal, le sentiment du péché que comporte toute vie luxueuse, toute tentative de création dans le domaine de l'art et de la pensée. Comme l'ascétisme […] il tient pour luxe coupable l'art, la métaphysique, les valeurs spirituelles et il ajoute aussi : la religion {603}.*

Aux yeux des nihilistes, tout doit se borner à la lutte pour l'émancipation terrestre du peuple russe qui souffre. Dans le domaine des connaissances, le nihiliste veut s'en tenir à l'étude des sciences naturelles et de l'économie, jugées seules « utiles » à la cause du peuple. Le savoir *prosaïque* sera son seul domaine intellectuel.

LE TERRORISME

Dans les années 70, les révolutionnaires vont commencer à s'organiser. Après le cercle Tchaïkovsky, fréquenté à Pétersbourg par Kropotkine, *Zemlia i Volia* (Terre et Liberté), fondée par Tchernychevsky en 1862, mais presque aussitôt démantelée par le pouvoir, regroupe les partisans de la révolution {604}.

Par la suite, à l'intérieur même de *Zemlia i Volia*, quelques « radicaux » créeront un groupe activiste secret : La Liberté ou la Mort, avant qu'une scission fasse naître *Narodnaïa Volia* (La Volonté du Peuple), groupement au programme résolument terroriste. Dans ses *Mémoires d'une révolutionnaire*, Vera Figner nous parle ainsi des conditions d'adhésion à ce groupe, auquel elle a appartenu :

> *Tout membre s'engageait solennellement à consacrer ses forces à la Révolution, à oublier pour elle tous les liens du sang, les sympathies personnelles, l'amour et l'amitié ; à donner sa vie sans rien ménager ; à n'avoir rien qui lui appartînt en propre, à renoncer à sa volonté individuelle {605}.*

Ces conditions font penser au *Catéchisme du révolutionnaire*. Il est vrai que Vera Figner connaissait Netchaev et fut en relation avec lui.

Le 24 janvier 1878, Vera Zassoulitch tire sur le préfet de police de Saint-Pétersbourg, le général Trépov, qui ne sera que blessé. Le tribunal acquittera la jeune terroriste. D'autres attentats seront commis par la suite, le plus marquant étant bien-entendu l'assassinat du tsar Alexandre II, le 1er mars 1881. Six ans plus tard, quelques étudiants de Pétersbourg décident d'abattre à son tour Alexandre III, mais le complot découvert, cinq d'entre eux,

dont Alexandre Oulianov, frère de Lénine, seront pendus, tandis que deux autres sont envoyés à Schlüsselbourg.

À partir de la révolution de 1905, l'organisation de combat des socialistes révolutionnaires et les groupes anarchistes du Drapeau Noir (*Tchernoïe Znamia*) et des anarchistes-communistes commettront de nombreux attentats : 136 au cours des années 1905-1906 {606}.

PIERRE NIKITITCH TKATCHEV
(1844-1886)

Dans le concert révolutionnaire des années 1870, Tkatchev occupe une place à part, en tant que théoricien de la révolution. C'est lui qui fit connaître Marx en Russie. En 1875-1876, il publia à l'étranger la revue *Nabat* (Le Tocsin). Tkatchev s'opposait aux populistes. N'étant pas démocrate, il comptait, tout comme Blanqui, sur l'action des minorités agissantes plutôt que sur le peuple pour faire la révolution. De même, le principe anarchiste de la destruction de l'État, immédiatement après la révolution, lui semblait une erreur. Son point de vue concordait ici avec celui des marxistes.

Du moment que, dans les sociétés contemporaines, et notamment en Russie, le pouvoir de l'État concentre entre ses mains toute la force matérielle, une révolution véritable ne pourra s'accomplir qu'à une seule condition : la conquête du pouvoir de l'État par les révolutionnaires. La révolution consiste donc bien à s'emparer du pouvoir afin de transformer « l'État conservateur » en « État révolutionnaire » {607}. En 1878, il écrit que les révolutionnaires doivent abandonner « toute utopie fédérative », et en revenir « à la vieille organisation centralisée qui a plusieurs fois fait ses preuves. C'est en elle qu'est la force, c'est en elle qu'est le salut » {608}.

Avec Netchaev, Tkatchev aurait rédigé, au cours de l'hiver 1868-1869, un *Programme d'actions révolutionnaires* pour le comité de Saint-Pétersbourg. Il est l'auteur de la proclamation *Au public*. Il a peut-être inspiré le *Catéchisme du révolutionnaire*. À la fin de l'année 1873, Pierre Tkatchev quitte la Russie pour aller vivre à Paris où

il meurt en 1886, après plusieurs années passées dans un asile d’aliénés {609}.

XVII

NETCHAEV
(1847-1882)

DÉBUTS DANS LA VIE

Serge Gennadevitch Netchaev est né le 20 septembre 1847 dans la petite ville d'Ivanovo, centre textile situé au nord-est de Moscou. Son père était un ancien peintre en bâtiment devenu garçon de café. Sa mère, qui mourut alors que l'enfant n'avait que six ans, était la fille d'un serf affranchi. À l'âge de neuf ans, le petit Serge commença son apprentissage à l'usine. Il fut renvoyé pour avoir égaré une lettre qu'on l'avait chargé de porter à une localité voisine {610}.

Libéré malgré lui, le jeune Netchaev manifesta sa volonté de poursuivre des études. D'abord guidé par un instituteur, puis en se débrouillant tout seul, il parvint à accomplir sa scolarité. Ayant passé ses examens, il obtint un poste d'instituteur à l'école paroissiale de Saint-Pétersbourg. Introduit dans des cercles d'étudiants révolutionnaires, sa personnalité lui permit de dominer immédiatement ses camarades et de s'imposer comme leur chef.

Dans le but de se faire passer, aux yeux de ses compagnons, pour un personnage révolutionnaire important, il réussit à leur faire croire à son arrestation, grâce à un subterfuge aussi habile que compliqué, alors qu'il avait simplement quitté Pétersbourg pour se rendre à Moscou, avant de partir pour la Suisse afin d'y rencontrer Bakounine.

NETCHAEV ET BAKOUNINE

Netchaev arriva à Genève, chez Bakounine, à un moment où l'anarchiste, en conflit avec Marx qui combattait son influence à l'intérieur de l'AIT, caressait le projet de se tourner vers la Russie, pour y susciter un grand mouvement révolutionnaire dont il prendrait la tête. Bakounine accueillit donc avec joie son jeune compatriote, en qui il voyait un disciple. À l'instigation de Netchaev, il rédigea un certain nombre de tracts destinés aux révolutionnaires de Russie. Dans un de ces textes de propagande à l'adresse des étudiants, Bakounine exhorte ceux-ci à abandonner l'université pour faire cause commune avec le peuple :

> *… Abandonnez au plus vite ce monde condamné, ces universités, académies et écoles d'où l'on vous chasse maintenant et où l'on s'est toujours efforcé de vous tenir à l'écart du peuple. Allez au peuple ! C'est là votre vocation, votre vie, votre science. Apprenez, dans les rangs même du peuple, à servir ses intérêts et à faire triompher sa cause ! Rappelez-vous que la jeunesse cultivée ne doit être ni le professeur, ni le bienfaiteur, ni le dictateur du peuple, mais seulement la sage-femme qui l'aidera à se libérer lui-même, l'unificateur des forces et des efforts populaires {611}.*

Pour se procurer l'argent nécessaire à leur campagne de propagande en Russie, Netchaev et Bakounine s'adressèrent au vieil Herzen et à son ami le poète Ogarev {612}, dépositaires d'une somme de 20 000 francs, destinée à la cause de la révolution, remise entre leurs mains par un compatriote {613}. Herzen, qui n'éprouvait qu'antipathie pour les idées et la personne de Netchaev, commença par refuser de se dessaisir du fonds qu'il détenait.

Mais, sur l'insistance d'Ogarev, il finit par donner 10 000 francs au jeune nihiliste, qui put alors rentrer en Russie, muni d'une recommandation écrite de Bakounine le

désignant comme le représentant accrédité de la section russe de *l'Alliance révolutionnaire européenne*, organisation absolument imaginaire. Toutefois, pour Netchaev, l'essentiel était de pouvoir regagner son pays avec la caution de l'un des grands noms de la révolution internationale.

LA VINDICTE DU PEUPLE

À son retour, Netchaev, qui se faisait appeler Pavlov, reprit contact avec les milieux étudiants de Moscou, se présentant comme le responsable d'organisations révolutionnaires occultes : la Vindicte du Peuple ou la Société de la Hache. En faisant valoir la recommandation écrite de Bakounine, il ne pouvait manquer de faire impression.

Il réussit à rassembler autour de lui quelques jeunes gens pleins d'une naïve admiration pour lui, qui se soumirent facilement à sa volonté implacable. Dans le petit groupe des conspirateurs, l'étudiant I. Ivanov fut le seul à se montrer réfractaire à la discipline que Netchaev prétendait imposer aux membres de sa petite association révolutionnaire, qu'il menaçait constamment des foudres d'un Comité suprême qui n'existait que dans son imagination.

LE MEURTRE D’IVANOV

À la suite du boycott des cours d’un professeur réactionnaire (qui entraîna l’expulsion de quelques étudiants), l’université de Moscou connut une certaine agitation. Netchaev se trouva une fois de plus en désaccord avec Ivanov sur l’action à mener à cette occasion. Ce dernier ayant alors manifesté l’intention de quitter la Vindicte du Peuple, pour créer sa propre organisation, Netchaev décida de le supprimer.

Il réussit à convaincre quatre de ses compagnons de la nécessité de liquider le jeune étudiant, qui fut attiré dans un guet-apens. Netchaev aurait étranglé Ivanov de ses propres mains, avant de l’achever d’une balle de revolver dans la tempe. Leur crime accompli, les complices firent aussitôt disparaître le cadavre, en le jetant dans un étang {614}.

Mais, à la suite d’une perquisition à la librairie Tcherkessov et au domicile de son gérant, Pierre Ouspensky qui avait participé au meurtre d’Ivanov, on mit la main sur les archives de la Vindicte du Peuple et sur quantité de documents compromettants. La police était désormais en possession de la liste complète des militants du mouvement, au nombre desquels figurait Ivanov.

Le cadavre du jeune étudiant ayant été découvert au même moment, l’arrestation des membres du réseau permit d’identifier du même coup les auteurs du crime (grâce à une carte d’abonnement à la librairie Tcherkessov, trouvée dans les poches de la victime).

Après l’exécution d’Ivanov, Netchaev avait quitté Moscou pour se rendre à Pétersbourg, avec l’intention de créer une nouvelle organisation dans cette ville. Il évita ainsi l’arrestation. Ses complices firent des aveux complets et

cette affaire Ivanov devait donner lieu à un procès retentissant {615}. Cependant, malgré les recherches et la surveillance, celui que l'on commençait à considérer en Russie comme chef révolutionnaire de premier plan et comme l'agent de Bakounine, réussit à passer à travers les mailles du filet.

Déjouant les plans de toutes les polices lancées à sa poursuite, Netchaev franchit la frontière sans difficultés. Arrivé en Suisse, il fut néanmoins obligé de se cacher. En effet, pour pouvoir obtenir l'extradition du fugitif, le gouvernement tsariste le considérait officiellement comme un criminel de droit commun.

RUPTURE AVEC BAKOUNINE

Très inquiet devant le comportement de son jeune compagnon, qui commençait à lui paraître un homme dangereux à force d'intrigues et d'impostures, Bakounine finit par rompre avec Netchaev. Quittant la Suisse, ce dernier partit alors pour Londres.

Redoutant soudain que son inquiétant protégé puisse faire un usage abusif de tout ce qu'il lui avait appris imprudemment, redoutant surtout que celui-ci cherche à se recommander de lui pour pénétrer dans les milieux révolutionnaires de l'émigration londonienne, qu'il risquait fort de compromettre par sa présence et ses agissements, Bakounine mit aussitôt en garde ses amis de Londres.

Une de ses lettres, en date du 24 juillet 1870, adressée au Français Alfred Talandier, socialiste indépendant {616}, avec qui Netchaev avait déjà eu des contacts depuis son arrivée dans la capitale britannique, ne laisse aucun doute sur le revirement complet de l'anarchiste à l'égard de son ex disciple, en même temps qu'elle nous renseigne sur le personnage de Netchaev. En voici quelques extraits particulièrement significatifs :

> *Je viens d'apprendre que Netchaev s'est présenté chez vous, et que vous vous êtes empressé de lui faire connaître l'adresse de nos amis […]. Il peut vous paraître étrange que nous vous conseillions de repousser un homme, auquel nous avons donné des lettres de recommandation pour vous, écrites dans les termes les plus chaleureux. Mais ces lettres datent du mois de mai, et depuis nous avons découvert et avons dû nous convaincre de l'existence de choses tellement graves qu'elles nous ont forcé de rompre tous nos rapports avec Netchaev, et au risque de passer à vos yeux pour des hommes inconséquents et légers, nous avons pensé que c'était un devoir sacré de vous en prévenir et de vous prémunir contre lui […] Netchaev est l'homme le plus cruellement persécuté par le gouvernement russe, et […] ce dernier a couvert tout le continent de l'Europe d'une nuée d'espions pour le chercher dans tous les pays […] il n'hésite et ne s'arrête*

devant rien, et se montre aussi impitoyable pour lui-même que pour tous les autres.

Voici la qualité principale qui m'a attiré et qui m'a fait rechercher longtemps son alliance. […] C'est un fanatique dévoué mais en même temps un fanatique très dangereux et dont l'alliance ne saurait être que funeste pour tout le monde […] Il est arrivé peu à peu à se convaincre que pour fonder une société sérieuse et indestructible il fallait prendre pour base la politique de Machiavel et adopter pleinement le système des Jésuites : pour corps la seule violence, pour âme le mensonge. […] Il a trahi la confiance de nous tous, il a volé nos lettres, il nous a horriblement compromis, en un mot il s'est conduit comme un misérable. Sa seule excuse, c'est son fanatisme, […] il a fini par identifier complètement la cause de la révolution avec sa propre personne. […] C'est avec une grande peine que je m'en suis séparé, parce que le service de notre cause demande beaucoup d'énergie et qu'on en rencontre rarement une, développé à ce point. Mais après avoir épuisé tous les moyens de m'en convaincre, j'ai dû m'en séparer, et une fois séparé, j'ai dû le combattre à outrance {617}.

L’ENTERRÉ VIF

Bientôt, Netchaev quitte l’Angleterre pour séjourner quelque temps en France. Il se rend d’abord à Lyon, où il cherche à avoir des nouvelles de Bakounine, ensuite à Paris, où il s’installe dans une chambre du quartier Latin, sous le nom de Stéphane, étudiant serbe {618}. Au début de la Commune, il se trouvait toujours dans la capitale française {619}.

Finalement, abandonnant Paris, il préféra regagner la Suisse où il tenta sans succès de renouer avec Bakounine. Traqué et trahi par un agent double {620}, il fut arrêté près de Zurich. Les autorités helvétiques acceptèrent son extradition, demandée par le gouvernement tsariste. Des exilés polonais et serbes, membres d’organisations révolutionnaires, condamnèrent à mort le dénonciateur et tentèrent vainement de délivrer Netchaev, au moment de son départ pour la Russie {621}.

Le procès de Netchaev se déroula à Moscou, le 8 janvier 1873 {622}. Devant le tribunal, l’accusé tint tête à ses juges, se montrant tour à tour agressif et méprisant, se réclamant orgueilleusement de l’idéal révolutionnaire ou refusant de répondre aux magistrats, selon le cas. La peine de mort ayant été abolie en Russie, l’accusé se vit condamner à vingt ans de travaux forcés et à la déportation à vie en Sibérie {623}.

Mais le tsar décida de transformer la condamnation en réclusion perpétuelle. Netchaev fut alors transféré à Pétersbourg, à la forteresse Pierre-et-Paul, dans le sinistre ravelin Alexis, où Bakounine l’avait précédé quelques années auparavant. Il ne devait plus en sortir vivant.

Durant ses longues années de réclusion, Netchaev allait subir des traitements variables, au hasard des décisions de

l’administration pénitentiaire. À un moment, le prisonnier reçut l’autorisation d’emprunter des livres et on lui permit d’écrire. Netchaev eut ainsi la possibilité de rédiger dans son cachot des études historiques et politiques. Il composa même des écrits littéraires, dont plusieurs romans.

Selon un procédé déjà employé avec Bakounine, la police voulut l’encourager à écrire une confession. Les autorités étaient persuadées qu’un homme aux instincts de défense diminués par la solitude et la claustration se laisserait facilement aller à des confidences, dont la IIIe section ne manquerait pas de tirer profit. Mais la combinaison policière échoua. Netchaev alla jusqu’à frapper le chef de la gendarmerie venu dans sa cellule afin de l’inciter à faire ce qu’on attendait de lui {624}. À d’autres moments, Netchaev, se vit traiter avec la plus extrême cruauté.

Cependant, cet homme extraordinaire était parvenu à exercer un véritable ascendant sur ses gardiens et même à les gagner à ses propres idées. Grâce à eux, il put alors communiquer avec le monde extérieur et il prit contact avec une organisation révolutionnaire : la Volonté du Peuple. Un plan d’évasion fut mis au point.

Ce projet ne put pourtant aboutir et, cas unique dans les annales de la vie pénitentiaire, la garnison de la prison fut arrêtée pour complicité et incarcérée sur place au ravelin. Un incroyable procès devait s’ouvrir pour juger ces disciples d’un genre pour le moins inhabituel. Mais Netchaev, soumis à un régime inhumain, succomba aux mauvais traitements, à la faim et à la maladie, le 21 novembre 1882.

LE CATÉCHISME DU RÉVOLUTIONNAIRE

On peut difficilement se prononcer sur la véritable parenté de ce document, parfois attribué à Bakounine. Néanmoins, même si celui-ci a pu contribuer à la rédaction du *Catéchisme* (ce qui, d'ailleurs, ne fait guère de doute), cet écrit exprime un type de mentalité qui cadre mal avec la personnalité de Bakounine, cela malgré les contradictions de son caractère, ou plutôt en raison même de ces contradictions.

En effet, la tension logique qui se laisse deviner derrière les articles laconiques du *Catéchisme* est bien trop inhumaine pour ne pas donner l'impression que l'auteur de ce texte ne pouvait être qu'un solitaire, un homme habitué à contenir et à remâcher sa haine, face à un monde hostile, le monde des autres, avant de traduire sur le papier son ressentiment, en formules d'une sécheresse, d'une précision et d'une minutie maniaques.

Le fanatisme glacé et le pessimisme méprisant, à l'égard de la masse et de l'individu, qui se dégagent de cet écrit nous entraînent vraiment trop loin du naturalisme généreux et du vitalisme débordant de Bakounine. Pour toutes ces raisons, nous préférons considérer Netchaev comme l'auteur du *Catéchisme*.

Le Catéchisme du révolutionnaire se présente comme un recueil de règles classées sous quatre rubriques : attitude du révolutionnaire envers lui-même ; envers ses camarades ; envers la société ; enfin, attitude de la « Confrérie » des révolutionnaires envers le peuple. Le révolutionnaire lui-même ne doit exister que pour et par la révolution. Dans la guerre sans merci qu'il livre à l'État et à la société, il ne peut s'attendre à aucune pitié.

Condamné d’avance, il est prêt à subir la torture et à donner sa vie pour la cause. La destruction est sa seule science, sa seule morale. Il méprise l’opinion publique. Chez lui, tous les sentiments, toutes les valeurs de la vie s’effacent devant une seule et unique passion : la révolution.

Ses rapports avec ses camarades de combat sont entièrement déterminés par l’utilité de ceux-ci dans la pratique révolutionnaire. Si bien qu’avant de porter secours à quelque camarade, il convient de tenir compte de l’intérêt de la cause révolutionnaire et non pas de ses sentiments personnels.

Vis-à-vis de la société, la volonté de détruire reste l’impératif numéro un. Aucune hésitation, aucun regret ne sont permis au révolutionnaire. C’est pour mieux détruire l’ordre social qu’il cherche à s’introduire dans les organisations collectives, ce qui nécessite de sa part l’emploi de la ruse et de la dissimulation. La libération et le bonheur du peuple ne se réaliseront que par des moyens révolutionnaires.

Il faut donc provoquer le développement et l’extension de la souffrance du peuple, de manière à rendre intenable sa situation, pour que le soulèvement général lui paraisse la seule solution. Il ne s’agit absolument pas de remplacer une forme politique par une autre et d’instaurer un État prétendu révolutionnaire. D’ailleurs, le révolutionnaire n’a pas à se préoccuper de ce que sera la société postrévolutionnaire. Son rôle n’est pas de construire mais de détruire l’ordre existant.

Enfin, en plus du rapprochement inévitable des masses populaires, le *Catéchisme* envisage l’utilisation et la mise au service de la révolution des brigands et des hors-la-loi, dont la force destructrice constituera un renfort efficace {625}.

L’apport de Bakounine à cette œuvre est surtout visible dans la partie consacrée à l’attitude de la Confrérie envers le peuple, où l’on retrouve effectivement ses propres thèmes anarchistes mais aussi et surtout une idée qui lui était très chère : l’alliance des révolutionnaires et des brigands contre le pouvoir politique.

LA « NETCHAEVCHTCHINA »

Ce texte nous met en présence d'une attitude révolutionnaire de type « nihiliste ». L'auteur nous décrit la révolution comme une fin en soi, en lui subordonnant tout le reste.

Le caractère strictement activiste du *Catéchisme* est frappant. D'ordinaire, le révolutionnaire cherche l'action de masse. Son but étant d'aider les travailleurs à s'organiser, il s'efforce de les mobiliser et de les encadrer, idéologiquement et pratiquement, pour les aider à prendre conscience de leurs intérêts et de leurs forces, de manière à ce qu'ils puissent lutter avec efficacité pour les objectifs économiques, sociaux et politiques qui sont à atteindre. Dans cette perspective, le révolutionnaire est un homme qui a pris parti personnellement, en s'engageant dans les rangs du prolétariat. Il choisit de participer *directement* à la lutte des classes.

Le point de vue de l'auteur du *Catéchisme* est tout à fait différent. Pour lui, le rôle essentiel d'un révolutionnaire n'est plus de s'engager dans une action de masse, ni même d'aider, par les moyens intellectuels de la doctrine, de l'information ou de la propagande, les classes exploitées à prendre conscience de leur condition, encore moins de lutter aux côtés des travailleurs pour la cause révolutionnaire.

C'est du dehors que le « nihiliste » agira sur la pratique révolutionnaire. Sa méthode consistera à susciter de l'extérieur et *indirectement* des mouvements irréversibles utiles à la révolution. Il devra apprendre à jouer sur les passions dévastatrices. Il lui faudra créer des situations intenables et provoquer partout la répression. Ici, le peuple n'est plus la fin, mais le moyen de la révolution.

Plus besoin d’idéologie. Quelques idées élémentaires en tiendront lieu. La révolution est un problème de physique et les masses une source d’énergie. D’où le mépris profond de Netchaev pour les doctrinaires, pour les révolutionnaires en paroles et aussi pour les étudiants – généralement issus de la petite noblesse et de la bourgeoisie. Il était ainsi persuadé que la révolution russe ne viendrait jamais des représentants de l’intelligentsia.

LE CATÉCHISME DU RÉVOLUTIONNAIRE *

Règles dont doit s'inspirer le révolutionnaire

Attitude du Révolutionnaire Envers lui-même

1. – Le révolutionnaire est un homme condamné d'avance : il n'a ni intérêts personnels, ni affaires, ni sentiments, ni attachements, ni propriété, ni même de nom. Tout en lui est absorbé par un seul intérêt, une seule pensée, une seule passion – la révolution.

2. – Au fond de lui-même, non seulement en paroles mais en pratique, il a rompu tout lien avec l'ordre public et avec le monde civilisé, avec toute loi, toute convention et condition acceptée, ainsi qu'avec toute moralité. En ce qui concerne ce monde civilisé, il en est un ennemi implacable, et s'il continue à y vivre, ce n'est qu'afin de le détruire plus complètement.

3. – Le révolutionnaire méprise tout doctrinarisme, il a renoncé à la science pacifique qu'il abandonne aux générations futures. Il ne connaît qu'une science – celle de la destruction. C'est dans ce but et dans ce but seulement qu'il étudie la mécanique, la physique, peut-être la médecine, c'est dans ce but qu'il étudie jour et nuit la science vivante des hommes, des caractères, des situations, et de toutes les modalités de l'ordre social tel qu'il existe dans les différentes classes de l'humanité. Quant à son but, il n'en a qu'un : la destruction la plus rapide et la plus sûre de cet ordre abject.

** Nous reproduisons le Catéchisme d'après la version publiée par Hélène Iswolsky dans sa biographie de Bakounine, op. cit., pp. 235-241. Pour ce texte*

cf. également : Bakounine, Correspondance. Lettres à Herzen et à Ogarev (1860-1874), publ. avec préf. et annotations par Michel Dragomanov, tr. fr. de Marie Stromberg. Paris, Perrin, 1896. – R. Cannae, op. cit.. pp. 48-51. – A. Nataf, La Révolution anarchiste, Paris, A. Balland, 1968, pp. 209-211. – R. Payne, op. cit., pp. 222-228.

4. – Il méprise l'opinion publique. Il méprise et hait dans tous ses motifs et toutes ses manifestations la moralité sociale actuelle. À ses yeux il n'y a de moral que ce qui contribue au triomphe de la Révolution ; tout ce qui l'empêche – est immoral.

5. – Le révolutionnaire est un homme condamné d'avance. Implacable envers l'État et envers tout ce qui représente la société, il ne doit s'attendre à aucune pitié de la part de cette société. Entre elle et lui c'est la guerre incessante sans réconciliation possible, une guerre ouverte ou secrète, mais à mort. Il doit chaque jour être prêt à mourir. Il doit s'habituer à supporter les tortures.

6. – Sévère envers lui-même, il doit l'être envers les autres. Tout sentiment tendre et amollissant de parenté, d'amitié, d'amour, de gratitude et même d'honneur doit être étouffé en lui par l'unique et froide passion révolutionnaire. Il n'existe pour lui qu'une seule volupté, une seule consolation, récompense ou satisfaction – le succès de la révolution. Jour et nuit, il ne doit avoir qu'une pensée, qu'un but – la destruction la plus implacable. Travaillant froidement et sans répit à ce but, il doit être prêt à périr lui-même, et à faire périr de sa main tout ce qui empêche cet accomplissement.

7. – Le caractère du véritable révolutionnaire exclut tout romantisme, toute sensibilité, tout enthousiasme ou élan. Il exclut même la haine et la vengeance personnelles. La passion révolutionnaire étant devenue sa seconde nature, doit s'appuyer sur le calcul le plus froid. Partout et toujours, il doit incarner non pas ce à quoi le poussent ses

entraînements personnels, mais ce que lui prescrit l'intérêt de la révolution.

Attitude du Révolutionnaire
Envers ses camarades

8. – Le révolutionnaire ne peut chérir et traiter en ami que celui qui a réellement fait preuve d'une activité révolutionnaire égale à la sienne. La mesure de l'amitié, du dévouement et autres devoirs envers un camarade, est déterminée exclusivement par le degré d'utilité de celui-ci au point de vue des effets pratiques de la révolution destructrice.

9. – Nous n'avons pas à insister sur la solidarité des révolutionnaires entre eux. C'est en cette solidarité que réside toute la force de l'action révolutionnaire. Les camarades révolutionnaires qui possèdent au même degré la passion révolutionnaire, doivent autant que possible discuter en commun et résoudre à l'unanimité toutes les affaires importantes. Mais en ce qui concerne l'exécution du plan conçu, chacun doit compter autant que possible sur lui-même. Chacun doit travailler seul à la réalisation de l'action destructrice, et n'avoir recours aux conseils et à l'aide de ses camarades qu'au cas où cela serait indispensable pour le succès de l'entreprise.

10. – Chaque camarade doit avoir sous la main plusieurs révolutionnaires de seconde et de troisième catégorie, c'est-à-dire à moitié initiés. Il doit les considérer comme faisant partie du capital révolutionnaire mis à sa disposition. Il dépensera avec économie la partie du capital qui lui est échue, cherchant toujours à en tirer le plus grand profit. Il doit se considérer lui-même comme un capital, destiné à être dépensé pour le triomphe de la cause révolutionnaire, un capital dont il ne pourra disposer sans le consentement de toute la confrérie des initiés.

11. – Lorsqu'un malheur arrive à quelque camarade, et que le révolutionnaire doit décider s'il faut, oui ou non, lui porter secours, il ne devra pas tenir compte des sentiments personnels, mais uniquement de l'intérêt de la cause révolutionnaire. Aussi, devra-t-il peser d'une part l'utilité que présente le camarade en question, d'autre part la dépense des forces révolutionnaires nécessaires pour le sauver ; il prendra sa décision en conséquence.

Attitude du Révolutionnaire
Envers la société

12. – L'admission d'un nouveau membre, dont le zèle ne se serait manifesté qu'en paroles et non en action, ne peut être votée qu'à l'unanimité.

13. – Le révolutionnaire ne pénètre dans les sphères de l'État, des castes et de la société dite civilisée, et n'y vit, que dans le but de leur destruction aussi totale que rapide. Il n'est pas un vrai révolutionnaire s'il regrette quelque chose dans ce monde, si la situation et les relations d'un homme appartenant à ce monde (où tout doit lui être également haïssable) le font hésiter. Tant pis pour lui s'il a gardé dans ces sphères des relations de parenté, d'amitié ou d'amour ; il n'est pas un vrai révolutionnaire si elles peuvent faire hésiter sa main.

14. – Dans le but d'une destruction implacable, le révolutionnaire peut et doit vivre au sein de la société et chercher à paraître tout différent de ce qu'il est en réalité. Le révolutionnaire devra pénétrer partout, dans toutes les classes moyennes ou supérieures – dans la boutique du commerçant, dans l'Église, dans l'hôtel du noble, dans le monde bureaucratique, militaire, ainsi que dans celui des lettres, dans le IIIe Bureau, et même au Palais d'Hiver.

15. – Toute cette société abjecte doit, être divisée en plusieurs catégories : première catégorie : elle est condamnée à mort sans délai. Qu'on établisse une liste de

ces personnes selon le degré auquel elles peuvent être nuisibles au succès de la cause révolutionnaire, afin que ceux qui portent les premiers numéros périssent avant les autres.

16. – En établissant l'ordre de cette liste, il ne faudra pas s'inspirer des méfaits personnels de tel ou tel individu, ni même de la haine que ces méfaits ont provoquée chez le peuple. Provisoirement, ces méfaits et cette haine peuvent même être utiles, car ils aident à éveiller la révolte populaire.

Il faudra donc s'inspirer du degré d'utilité qui pourra résulter de la mort de cet individu, pour la cause révolutionnaire. Aussi, faudra-t-il supprimer en premier lieu les hommes tout particulièrement nuisibles à l'organisation révolutionnaire, ainsi que ceux dont la mort violente et subite pourra inspirer le plus de terreur au gouvernement. En privant celui-ci d'hommes fermes et intelligents, on arrivera à ébranler son pouvoir.

17. – La seconde catégorie devra précisément comprendre les hommes auxquels on confère la vie provisoirement, afin qu'ils provoquent la révolte inéluctable du peuple par une série d'actes féroces.

18. – La troisième catégorie comprend un nombre considérable de brutes haut placées et de personnalités qui, grâce à leur situation, bénéficient de la richesse, des relations puissantes, de l'influence et du pouvoir. Il faut les exploiter de toutes les manières, leur faire perdre pied, les rendre bredouilles, et en faire ses esclaves en mettant la main sur leurs vils secrets. Leur influence, leurs relations, leur pouvoir, leurs richesses et leur force deviendront ainsi un trésor inépuisable et un puissant secours pour les organisations révolutionnaires.

19. – La quatrième catégorie comprend les hommes d'État ambitieux et les libéraux de toute nuance. Il est permis de conspirer en leur compagnie et selon leur

programme, en faisant semblant de leur obéir aveuglément, tandis qu'en réalité on les asservit, on s'empare de leurs secrets, on les compromet définitivement, afin de leur couper la retraite et jeter le trouble dans l'État par leur entremise.

20. – La cinquième catégorie comprend les doctrinaires, les conspirateurs et les révolutionnaires, se livrant à de vaines palabres dans les cercles politiques et dans leurs écrits. Il faut sans cesse les pousser, les entraîner, les obligeant à faire des déclarations concrètes et dangereuses, dont le résultat sera la faillite définitive de la majorité et l'éducation révolutionnaire de quelques-uns.

21. – La sixième catégorie, fort importante, comprend les femmes, qu'il faut diviser en trois sous-catégories : les unes légères, stupides et sans âme, dont on pourra user de même que de la troisième et de la quatrième catégorie des hommes ; les autres – passionnées, dévouées, mais n'étant pas des nôtres, parce qu'elles n'ont pas encore élaboré une conception réelle, pratique et sans phrases de la cause révolutionnaire.

Il faudra en tirer parti de même que des hommes de la cinquième catégorie. Enfin, les femmes qui sont entièrement des nôtres, c'est-à-dire pleinement initiées et ayant accepté l'ensemble de notre programme. Celles-ci sont nos camarades, et nous devons les envisager comme notre plus précieux trésor, car nous ne saurions nous en passer.

Attitude de la Confrérie
Envers le peuple

22. – La Confrérie n'a pas d'autre but que l'entière libération et le bonheur du peuple – c'est-à-dire des travailleurs. Mais, convaincue que cette libération et ce bonheur ne sont possibles qu'au moyen d'une révolution populaire qui balayerait tout sur son passage, la Confrérie

contribuera de toutes ses forces et de toutes ses ressources au développement et à l'extension des souffrances qui épuiseront la patience du peuple et le pousseront à un soulèvement général.

23. – La Confrérie n'entend pas sous « révolution populaire » un mouvement réglé selon les idées de l'Occident, et qui s'arrêterait respectueusement devant la propriété et les traditions de l'ordre social, et devant ce qu'on appelle la civilisation et la moralité. Ce genre de mouvement s'est borné jusqu'ici à renverser une forme politique, afin de la remplacer par une autre et de créer l'État dit révolutionnaire.

Seule peut être salutaire au peuple une révolution qui détruira jusqu'aux racines de l'État, et supprimera toutes les traditions, les classes et l'ordre même existant en Russie.

24. – Aussi, la Confrérie n'a nulle intention d'imposer au peuple une organisation venant d'en haut. La future organisation sera sans aucun doute élaborée par le mouvement et la vie populaire elle-même – mais c'est là l'affaire des générations futures. Notre œuvre à nous est une destruction terrible, entière, générale et implacable.

25. – Aussi, en cherchant un rapprochement avec le peuple, nous devons tout d'abord nous joindre aux éléments populaires qui, depuis la fondation de l'État moscovite, n'ont pas cessé de protester non seulement en paroles, mais en actes, contre tout ce qui est lié directement et indirectement au pouvoir : la noblesse, les fonctionnaires, les corporations, le commerçant exploiteur. Joignons-nous aux brigands hardis, qui sont les seuls véritables révolutionnaires de la Russie.

26. – Fondre ces bandes en une force invincible qui détruira tout sur son passage – telle sera l'œuvre de notre organisation, de notre conspiration, tel sera notre but.

À la lecture de ce document, d'aucuns ne manqueront de s'étonner – voire de s'indigner – de voir figurer Netchaev dans la galerie des anarchistes. Il est des parentés dont on rougirait de se recommander et que l'on préfère laisser dans l'ombre. Pourtant, dans le mouvement révolutionnaire, surtout quand la violence bat son plein, l'idée anarchiste a pu connaître quelquefois des ramifications, des prolongements et même des perversions inévitables.

Netchaev représente sûrement *un cas* mais il n'est pas interdit de le situer dans le déroulement de la lutte contre le pouvoir de l'État. Dans son *Catéchisme*, au milieu d'un fatras de conceptions « machiavéliques » et « jésuitiques », on découvre tout de même, qu'on le veuille ou non, des propositions authentiquement anarchistes. Par exemple lorsqu'il veut « jeter le trouble dans l'État » (§ 19) et détruire les sphères gouvernementales (§ 13).

Tout comme les antiautoritaires, il remarque lui aussi que, jusqu'ici, les révolutions en Occident se sont bornées « à renverser une forme politique, afin de la remplacer par une autre et de créer l'État dit révolutionnaire » (§ 23). D'autre part, pour lui, il n'est pas question « d'imposer au peuple une organisation venant d'en haut » (§ 24). Son but est bien de combattre « tout ce qui est lié directement ou indirectement au pouvoir » (§ 25). Enfin, il y a son amitié pour Bakounine qu'il semblait avoir pris pour modèle.

Autant de raisons pour faire de Netchaev, sinon un anarchiste exemplaire – il n'en est évidemment pas question ici –, au moins un « compagnon de route » qui aurait mal tourné. Reste, bien entendu, le choix des *moyens* utilisés dans la *netchaevchtchina* ! Mais ceci est une autre histoire…

XVIII

LES ATTENTATS ANARCHISTES EN FRANCE

« J'aime ceux qui, incapables de faire mal à une mouche, sont susceptibles de devenir féroces au nom de l'Idée. »

Julien Benda

RUPTURE ET MARGINALISATION : LE CONGRÈS DU CENTRE

La Commune et la répression qui s'ensuivit avaient porté un coup terrible au mouvement ouvrier français. Fernand Pelloutier résumait ainsi la situation :

> *La section française de l'Internationale dissoute, les révolutionnaires fusillés, envoyés au bagne ou condamnés à l'exil ; les clubs dispersés, les réunions interdites ; la terreur confinant au plus profond des logis les rares hommes échappés au massacre : telle était la situation du prolétariat au lendemain de la Commune {626}.*

Néanmoins, un regroupement des forces prolétariennes décimées commença bientôt de s'accomplir. Des groupes libertaires se reconstituèrent. Des congrès se tinrent dans la clandestinité (Saint-Étienne, Lyon). Évidemment, la vieille opposition des autoritaires et des antiautoritaires ne tarda pas à se manifester de nouveau dans les organisations ouvrières renaissantes. Le congrès du Centre, qui eut lieu à Paris, du 18 au 25 juillet 1880, allait marquer l'isolement des anarchistes.

Au cours de ce congrès, Jean Grave développa les thèses anarchistes dures : abstention électorale, reprise par la

force des moyens de production, de la terre et du sous-sol, abolition de la propriété individuelle au profit de la société. Il insistait sur l'emploi de la violence (« à coup de fusil ») pour renverser le gouvernement, liquider l'administration, la magistrature, la police et l'armée. Menaçant du peloton d'exécution les contre-révolutionnaires et ceux qui voudraient « escamoter la révolution à leur profit », Grave proclamait que la révolution n'avait besoin que d'une « minorité agissante » {627}.

Plus tard, Jean Grave atténuera son point de vue. Au nouveau congrès du Centre, congrès régional (Paris, 22 mai 1881), la scission sera consommée. En désaccord sur la question des mandats, le congrès exigeant que les délégués se présentent en leur nom personnel, alors que les anarchistes se trouvaient mandatés au nom de leur groupe, ceux-ci se retirèrent pour tenir à part leur propre congrès, du 25 au 29 mai, auquel cent cinquante à deux cents personnes participèrent {628}. Un mouvement anarchiste autonome était né. Les anarchistes ne jugèrent pas utile d'envoyer des délégués au congrès de Reims {629}. Dans leur isolement, les anarchistes en arrivèrent presque fatalement à l'utilisation de moyens extrêmes.

LA PROPAGANDE PAR LE FAIT

C’est au cours du congrès anarchiste international de Londres (14-20 juillet 1881) que la propagande par le fait fut reconnue ouvertement. Louise Michel et Émile Pouget faisaient partie des 31 congressistes. Le programme de Vevey était repris {630}. La résolution adoptée à Londres soulignait la nécessité de « joindre la propagande par le fait » à la propagande verbale et écrite.

Le moment de la révolution générale étant jugé imminent, l’heure était venue de propager l’idée révolutionnaire « par des actes ». L’action devant être portée « sur le terrain de l’illégalité », seule voie révolutionnaire, il devenait nécessaire « d’avoir recours aux moyens qui soient en conformité avec ce but ». D’où la recommandation faite aux compagnons d’étudier soigneusement « les sciences techniques et chimiques » {631}. L’ère des attentats s’annonçait.

LA REPRISE INDIVIDUELLE

Sur le terrain de l'illégalisme, faire la part des actes délictueux, commis sous le couvert de l'action politique, et des actions relevant du simple banditisme, n'est pas toujours facile. Le pouvoir n'avait d'ailleurs que trop tendance à considérer les anarchistes comme des délinquants de droit commun. Toutefois, on est bien obligé de constater que les révolutionnaires de tous les pays, et pas uniquement les anarchistes, ont parfois été amenés à agir à l'encontre de la légalité.

Dans la Russie des années 1904-1908, les Boïeviki (les expropriateurs) se sont livrés à de fructueux coups de main, au nom de la révolution. Dans sa jeunesse, à Tiflis en 1907, Joseph Staline lui-même réussit à faire entrer dans la caisse des bolcheviks plusieurs centaines de milliers de roubles, en attaquant la voiture qui transportait l'argent du Trésor public. Boris Souvarine se plaît à rappeler qu'on fabriquait de faux billets de banque chez les bolcheviks.

En France, la série des reprises individuelles débuta le 5 octobre 1886. Clément Duval, affilié au groupe anarchiste La Panthère des Batignolles, dévalisait et incendiait l'hôtel particulier des Dames Herbelin et Lemaire, sis au 31, rue Monceau. Identifié et incarcéré, Duval, dans une lettre au *Révolté*, revendiquait le caractère politique de son cambriolage. Dans son compte rendu du procès, publié dans *L'Almanach anarchiste* pour 1892, Sébastien Faure prenait la défense « du compagnon Duval », précisant qu'il n'avait volé que pour soutenir la cause, et non pour lui-même. Clément Duval n'en fut pas moins condamné à mort, peine commuée en travaux forcés.

Duval réussira à s'évader de la Guyane et il gagnera les États-Unis.

L’Italien Pini, autre anarchiste cambrioleur, passa en jugement le 4 novembre 1890. Il déclara au tribunal ne pas être un vulgaire voleur ; il ne faisait que reprendre, dans un but social, les richesses *volées* par les bourgeois. Cherchant à disculper ses complices, Pini voulut se charger entièrement de la responsabilité des vols. Il fut condamné à vingt ans de travaux forcés et déporté à Cayenne.

Au début du siècle, une association, connue sous le nom de la bande d’Abbeville, commettait d’audacieux cambriolages dans des villas, châteaux et églises de différentes régions de France. Le 22 avril 1904, le chef de la bande et deux de ses compagnons étaient arrêtés à Abbeville. Le groupe des cambrioleurs ne comprenait pas moins d’une quarantaine d’individus. Seulement vingt-trois d’entre eux purent être appréhendés. Le chef de l’organisation s’appelait Marius Jacob. Né à Marseille en 1879, Jacob s’était embarqué comme mousse à l’âge de douze ans.

Il était devenu par la suite typographe, métier qui devait le mettre en rapport avec les milieux libertaires. Victime d’une provocation, il écopa six mois de prison et une amende. Après avoir purgé sa peine, ne parvenant pas à retrouver un emploi, il décida tout bonnement de se faire cambrioleur.

Étonnant personnage, dont Maurice Leblanc se serait inspiré pour le héros de ses romans, Arsène Lupin. Jacob avait pour principe de ne s’en prendre qu’aux biens des « parasites sociaux », magistrats, militaires, ecclésiastiques, etc., respectant la propriété des gens qui lui paraissaient utiles à la société, médecins, écrivains, etc.

Au cours d’une de ses expéditions, un cambriolage dans une maison de Rochefort, il se rendit soudain compte qu’il se trouvait chez Pierre Loti. Avec élégance, et par pur respect de la littérature, il s’en alla sans rien dérober. Une autre fois, s’apercevant qu’il était en train d’opérer chez

une personne couverte de dettes, Jacob préféra abandonner la partie {632}. Jacob et ses complices disposaient d'un matériel de cambrioleur extrêmement perfectionné. Parmi les vols de la bande, on retiendra surtout celui d'une tapisserie du XVIIe siècle, dans la cathédrale de Tours, et la prise d'un stock important de bijoux, à Paris, dans une bijouterie de la rue Quincampoix, par trois des membres de la bande qui s'étaient introduits dans les lieux par un trou pratiqué dans le plafond.

Bientôt arrêté, Marius Jacob se montra ironique, devant les assises de la Somme, se payant la tête de ses victimes venues témoigner. Par ses plaisanteries et ses reparties, il ne manqua pas d'intéresser et d'amuser le public et la presse. Comme Pini, pour innocenter ses compagnons, il revendiqua toute la responsabilité des exploits de sa bande.

Pour sa défense, il donna lecture au tribunal d'une déclaration, dans laquelle il se présentait comme un révolté et un justicier, comparant le vol à une « restitution », une « reprise de possession ». Il avait voulu faire la guerre aux riches en les attaquant à travers leurs biens. Condamné aux travaux forcés à perpétuité, Jacob passa vingt ans aux îles du Salut. Libéré en 1929, il se suicida en 1954.

RAVACHOL
(1859-1892)

Face à une féroce répression policière et à la sévérité parfois inhumaine des magistrats, les milieux anarchistes commençaient à se laisser aller à des sentiments de vengeance. L'affaire de Clichy devait justement exciter la vindicte d'un Ravachol. Le 1er mai 1891, le jour même où, à Fourmies, la troupe ouvrait le feu sur la foule, faisant neuf morts, parmi lesquels des femmes et des enfants, un défilé organisé à Clichy et auquel avaient pris part quelques anarchistes était le théâtre d'incidents graves.

Au cours de la bagarre, des agents sont légèrement blessés. Trois anarchistes, touchés assez gravement, sont traînés au commissariat de Clichy, et passés à tabac. L'affaire fut jugée devant les assises de la Seine. L'avocat général Bulot, chargé du ministère public, réclama rien de moins que la peine capitale pour les trois hommes ! Le jury se prononça pour quelques années de prison et l'un des accusés fut même acquitté.

Révolté par l'attitude des magistrats, Ravachol, de son vrai nom François-Claudius Kœningstein (d'origine hollandaise par son père, Ravachol étant le nom de sa mère), décide alors de venger les trois compagnons. Le 11 mars 1892, une première bombe explose dans l'immeuble du 136, boulevard Saint-Germain, où demeure le conseiller Benoît qui présidait les assises lors du procès de l'affaire de Clichy.

Deux semaines plus tard, ce sera le tour de la maison de Bulot, 39, rue de Clichy. Cinq personnes seront blessées et les dégâts matériels sont considérables. Ayant commis quelques imprudences, Ravachol ne tardera pas à être découvert comme l'auteur des deux attentats, dénoncé par

un nommé Lhérot, employé au restaurant Véry, boulevard Magenta.

La veille du procès de Ravachol, cet établissement allait sauter également, en représailles. L'explosion fit deux morts, mais Lhérot s'en tira indemne. On imagine dans quelle atmosphère de terreur se déroula le procès de Ravachol. Ne craignait-on pas un attentat dans l'enceinte même du Palais de Justice ?

Sur les cinq anarchistes qui se retrouvaient au banc des accusés, trois d'entre eux devaient être acquittés. Ravachol et le jeune Simon, dit Biscuit, étaient condamnés aux travaux forcés à perpétuité. Biscuit sera tué en 1894, au cours de la révolte des anarchistes au bagne. Quant à Ravachol, il devra comparaître devant les assises de la Loire pour répondre de plusieurs crimes commis dans la région, et pour la violation de la sépulture de la baronne de Rochetaillé. Condamné à mort, il sera guillotiné à Montbrison, le 11 juillet 1892.

En dépit de ses crimes, Ravachol a fortement impressionné l'opinion par certaines qualités humaines dont le terroriste avait fait preuve. C'est ainsi que, malgré sa pauvreté, il avait fait vivre sa mère, sa sœur, son frère et qu'il s'était occupé d'un neveu. Comme son maigre salaire d'ouvrier teinturier ne lui permettait pas de subvenir aux besoins de sa famille, il allait jouer de l'accordéon, le dimanche, dans un bal à Saint-Étienne.

Devant la justice, il sut se montrer généreux, désintéressé, sincère et courageux. D'ailleurs, un homme d'une parfaite droiture morale comme Élisée Reclus, interrogé au sujet de Ravachol par le journal anarchiste italien *Sempre Avanti*, n'hésitait pas à répondre :

> *J'admire son courage, sa bonté de cœur, sa grandeur d'âme, la générosité avec laquelle il a pardonné à ses ennemis. Je connais peu d'hommes qui le surpassent en générosité. Je passe sur la question de savoir jusqu'à quel point il est toujours désirable de pousser à l'extrême son propre droit, et si d'autres considérations dictées par un sentiment de solidarité humaine ne*

doivent pas le faire fléchir. Mais je n'en suis pas moins de ceux qui reconnaissent en Ravachol un héros d'une rare grandeur d'âme {633}.

AUGUSTE VAILLANT
(1861-1894)

Le 9 décembre 1893, une bombe lancée de la tribune réservée au public explose à la chambre des députés. Cet attentat spectaculaire et hautement symbolique ne fera que des blessés au nombre desquels se trouve son auteur : Auguste Vaillant. Hospitalisé, celui-ci n'avouera que le lendemain.

Vaillant a exercé de nombreux métiers. En décembre 93 il se trouve dans la misère avec sa compagne et sa petite fille Sidonie. Par son geste, il a cru naïvement contribuer à l'avènement d'une ère nouvelle. Cet attentat, plus sacrilège que meurtrier, perpétré dans le temple de la démocratie parlementaire, devait faire hurler à la mort les politiciens de tous bords. Un socialiste comme Jules Guesde pouvait écrire dans *Le Matin* :

> *Des actes comme ceux-ci sont au-dessous de toute qualification, tellement ils sont en dehors de l'humanité. Nous nous trouvons évidemment en présence de la dernière des trois catégories dans lesquelles je tenais, il y a deux ans les anarchistes : fumistes, policiers ou infirmes {634}.*

L'un des seuls journalistes à essayer de comprendre le geste de Vaillant fut Édouard Drumont (hé oui !), écrivant dans *La Libre Parole* du 10 décembre 1883 :

> *Il s'est trouvé un scélérat de plus qui n'a rien compris aux enseignements que la société nouvelle lui avait prodigués. On lui avait dit que le vol méritait les plus hautes distinctions de la Légion d'honneur quand il atteignait un chiffre considérable de millions. On lui avait montré des coquins qui avaient trafiqué cyniquement de leur mandat, rentrant triomphalement au Palais-Bourbon, pour y faire des lois *. Les lois ainsi faites n'ont pas paru respectables à cet homme insuffisamment intelligent, et hier il jetait une bombe du haut de la tribune.*

** Drumont fait probablement allusion au scandale Wilson et à l'affaire du Panama.*

Condamné à mort, Vaillant sera exécuté le 5 février 1894. Au pied de la guillotine, il devait encore s’écrier : « Mort à la société bourgeoise ! Vive l’anarchie ! »

ÉMILE HENRY
(1872-1894)

Celui-là n'était pas un prolétaire. Ce jeune homme distingué de vingt-deux ans avait reçu une éducation soignée. Il était né en Espagne où son père, condamné à mort par contumace pour avoir pris part à la Commune, s'était réfugié. Excellent élève de l'école J. B. Say, Emile Henry fut admissible au concours d'entrée à Polytechnique. Ravachol devint terroriste pour venger les compagnons victimes des brutalités policières et de l'injustice des tribunaux, à l'occasion de l'affaire de Clichy.

Vaillant voulut venger Ravachol. Emile Henry, lui, décida de faire payer sans discernement à la société française tout entière l'exécution de Vaillant et la chasse aux anarchistes organisée par le pouvoir. Un enchaînement fatal des attentats terroristes semblait se mettre en place dans la France de cette époque.

Le 12 février 1894, vers 9 heures du soir, Émile Henry, qui a longuement hésité sur le choix d'un endroit public propice à un attentat, jette une bombe dans le café Terminus, près de la gare Saint-Lazare, faisant plusieurs victimes. Après une poursuite mouvementée, au cours de laquelle il blesse encore plusieurs personnes à coups de revolver, il finit par être appréhendé. Il avoue alors avoir déposé au siège de la Société des Mines de Carmaux une machine infernale que les agents de police, alertés, avaient transportée au commissariat de la rue des Bons-Enfants, où elle explosa, causant la mort de six policiers.

Aux assises, Henry essaiera d'expliquer au jury pour quelles raisons il avait « frappé dans le tas », atteignant ainsi de paisibles consommateurs.

Pourquoi ? C'est bien simple, dit-il, – La bourgeoisie n'a fait qu'un bloc des anarchistes. Un seul homme, Vaillant, avait lancé une bombe ; les neuf dixièmes des compagnons ne le connaissaient même pas. Cela n'y fit rien. On persécuta en masse. Tout ce qui avait quelque relation anarchiste fut traqué. Eh bien ! Puisque vous rendez ainsi un parti responsable des actes d'un seul homme, et que vous frappez en bloc, nous aussi nous frappons en bloc {635}.

Au moment d'être guillotiné, le 21 mai 1894, Émile Henry eut la force de crier : « Courage camarades, vive l'anarchie ! » Deux hommes aussi différents que Maurice Barrès et Georges Clemenceau assistèrent à son exécution. Ils s'en trouvèrent l'un et l'autre profondément impressionnés. Barrès écrit dans *Le Journal* du 22 mai :

Quand la voiture, qui m'éloignait de ces scènes honteuses, fut rejointe par le fourgon du cadavre, fuyant ventre à terre vers Ivry, je vis la foule saluer celui qu'elle eût voulu écharper sur le trottoir du Terminus. La matinée du 21 a servi la révolte et desservi la société. La lutte contre les idées se mène par des moyens psychiques, non avec les accessoires de M. Deibler {636}.

Quant à Clemenceau, pourtant peu suspect de sensiblerie, il tirera cette conclusion dans un article de *La Justice* : « Le forfait d'Henry est d'un sauvage. L'acte de la société m'apparaît comme une basse vengeance. Que les partisans de la peine de mort aillent, s'ils l'osent, renifler le sang de la Roquette. Nous causerons après {637}. »

LES LOIS SCÉLÉRATES

Le 24 juin 1894, le président de la République Sadi Carnot, en visite officielle à Lyon, est poignardé par Santo Jeronimo Caserio, jeune anarchiste italien. Ayant refusé la grâce de Vaillant, le président avait reçu des lettres de menace. Trois jours plus tard, Casimir-Perier le remplacera à la tête de l'État.

Le président du Conseil Charles Dupuy, qui s'était déjà signalé en 1893 en tant que ministre de l'Intérieur, par des brutalités policières au Quartier latin et par la répression du syndicalisme à la Bourse du Travail de Paris {638}, déposa un projet de loi visant ceux qui, même sans concertation ni entente préalable, « font par un moyen quelconque acte de propagande anarchique ». Après plusieurs jours de discussion dans une atmosphère houleuse, le texte fut voté à la Chambre, par 269 voix contre 163, et au Sénat, par 205 voix contre 34.

C'était la troisième « loi scélérate ». La première avait été présentée deux jours après l'attentat de Vaillant. Elle aggravait les dispositions de la loi de 1881 sur la presse. Ce n'était plus la provocation directe, mais indirecte aux crimes qui pouvait être poursuivie. La deuxième loi, adoptée par les députés à 464 voix contre 39 (le Sénat l'accepta à l'unanimité), concernait les associations de malfaiteurs. Désormais, pourrait être réprimée la simple entente, en vue d'accomplir un délit, même en l'absence d'exécution {639}. C'était la porte ouverte à toute une série de procès d'intention.

Cet appareil judiciaire, que le gouvernement présentait comme un moyen nécessaire pour réprimer l'anarchisme, indignait l'opposition. La gauche y voyait une menace à l'encontre de tous ceux que le pouvoir en place voudrait

considérer comme dangereux, voire simplement gênants. À droite, on craignait que, sous prétexte de juguler l'anarchie, on en profite pour supprimer les journaux de l'opposition. Barrès redoutait particulièrement la docilité des magistrats, soucieux de faire carrière, d'autant plus que l'auteur des *Déracinés* les trouvait d'une bêtise « hypnotisante » !

Cette législation d'exception permit des milliers de perquisitions et d'arrestations. En matière de délit de presse, sous prétexte d'accélérer la répression, il était prévu de confier, non pas au jury, mais aux tribunaux correctionnels, la prérogative de décider si les condamnés devaient subir la relégation, à l'expiration de leur peine.

D'autre part, la loi prévoyait un emprisonnement individuel, de manière à empêcher les anarchistes de faire de la propagande dans les prisons (art. 4). L'article 5 permettait aux juges d'interdire toute publication des débats, de manière à éviter la publicité des thèses de l'anarchisme.

Caserio fut jugé par les assises du Rhône. De sa prison, il avait voulu écrire à Casimir-Perier, pour réclamer son assistance, puisque celui-ci devait en quelque sorte au jeune anarchiste son accession à la présidence de la République ! Durant le procès, comme on lui rappelait qu'il avait souvent fait part de son intention d'assassiner quelques personnalités importantes, le pape et le roi d'Italie peut-être, Caserio répondit : « Pas en même temps. Ils ne sortent jamais ensemble. » Cette réplique, on s'en doute, ne manqua pas de provoquer des rires dans la salle. Il raconta les circonstances de son attentat avec calme, disant avoir agi seul et de son propre mouvement. Mais il sera exécuté le 15 août.

LE PROCÈS DES TRENTE

À l'occasion de tous ces attentats, le gouvernement chercha à porter un grand coup. Afin d'ancrer dans l'opinion l'idée d'un véritable complot, trente anarchistes allaient être traduits en justice.

Sur les trente inculpés, vingt-six comparaîtront devant les assises de la Seine, quatre ayant réussi à échapper aux poursuites. Ils auront à répondre du délit « d'association de malfaiteurs », alors que, de toute évidence, tous ces gens très différents ne s'étaient jamais trouvés en relation les uns avec les autres. La plupart d'entre eux ne se connaissaient même pas. Pourtant, l'acte d'accusation était formel :

> *Les accusés appartiennent à une secte qui établit entre tous ses adeptes des liens de compagnonnage, qui a pour but la destruction de toute société et pour moyens d'action le vol, le pillage, l'incendie et l'assassinat. Dans cette secte chacun concourt au but suivant son tempérament et ses facultés, l'un en commettant le crime, les autres en amenant à le commettre par l'excitation et par l'assistance {640}.*

Au banc des accusés, Jean Grave et Sébastien Faure, Charles Châtel, de la *Revue anarchiste*, Matha, qui fut gérant de la feuille de Zo d'Axa *L'En-Dehors*, Philippe Ortiz, fondateur avec Malato de *La Révolution cosmopolite*, en compagnie de deux jeunes Italiens qui auraient été ses complices, Félix Fénéon, employé au ministère de la Guerre, collaborateur de *La Revue blanche*, à qui l'on reprochait ses articles de *L'En-Dehors*, poursuivi pour détention d'explosifs (Mallarmé viendra témoigner en sa faveur).

L'avocat général Bulot (toujours lui !) demanda l'application de l'article 5 de la loi du 28 juillet, permettant d'interdire la publication de l'interrogatoire de J. Grave et de S. Faure. Donnant lecture d'une brochure écrite en 1883

par Jean Grave, il pensa y trouver un plan d'action terroriste. Les conférences de Sébastien Faure lui paraissaient remplies d'appels à la violence. L'avocat de Jean Grave soulignera que le procès ne visait pas des actes, mais des idées. « Précédent redoutable ! »

Contre toute attente, à l'exception d'Ortiz, condamné à quinze ans de travaux forcés, et des jeunes Italiens, les accusés devaient tous être acquittés. *Le Temps* affirmera que « jamais ne s'était manifesté avec une force plus écrasante le lien logique et moral qui rattache la spéculation philosophique et littéraire et l'abominable propagande par le fait {641} ». Autre son de cloche à *L'Écho de Paris*, sous la plume d'Henri Bauer :

> *Ce procès aura démontré en quel désarroi s'agitent les pasteurs de ce siècle finissant. Incapables de réformes et d'améliorations matérielles, ils ne savent même pas défendre le vieux monde contre ses terribles assaillants… Ils ont compromis la répression dans une aventure dont le ridicule n'aura pas atténué l'iniquité {642}.*

Dans le courant du procès il avait été question d'un document d'après lequel Charles Dupuy, le président du Conseil en personne – et l'un des promoteurs des lois scélérates – aurait acheté *La Cocarde* et proposé de l'argent à Édouard Drumont, au temps du scandale de Panama, pour essayer de sauver les parlementaires compromis dans cette affaire. L'association de malfaiteurs n'était peut-être pas là où on la cherchait, comme le soulignera le polémiste Henri Rochefort dans *L'Intransigeant* :

> *Ils sont tout à fait exquis ces professeurs de morale et ces défenseurs de la société. Comme incarnation de la fripouille gouvernementale, on n'avait encore rien imaginé de comparable à l'association de malfaiteurs composée de Dupuy et de Lépine {643}.*

En tout cas, ceux qui croyaient être venus à bout du terrorisme se trompaient.

LA BANDE À BONNOT

Autour de 1900, deux têtes couronnées sont victimes d'attentats. L'impératrice Élisabeth d'Autriche est poignardée à Genève par Luigi Luccheni, le 20 septembre 1898. Le roi d'Italie Humbert Ier est abattu dans le Parc de Monza, le 29 juillet 1900, par Gaetano Bresci. Le 6 septembre 1910, c'est le président des États-Unis Mac Kinley qui tombe sous les balles de Léon Czolgosz. Le XXe siècle commençant voit renaître l'illégalisme sous des formes les plus tragiques.

L'Angleterre n'est pas épargnée. À Londres, des cambrioleurs réfugiés dans un vieil immeuble réussissent à tenir la police en échec. Pour les réduire, l'intervention de l'armée et de l'artillerie sera nécessaire. L'un d'entre eux, Pierrot le Peintre, parviendra d'ailleurs à s'enfuir. Plutôt que de se rendre, les autres préféreront incendier l'immeuble et ils périront dans les flammes. À propos de ce fait divers tragique, on peut lire, dans un journal de Lugano, un article plein de compréhension pour les anarchistes, signé Benito Mussolini :

> *[…] Non, la tragédie ne peut pas se mesurer au mètre de la morale courante : c'étaient donc des criminels les hommes qui sont restés carbonisés dans la maison de Sidney Street ? Étaient-ils des voleurs ? Même pas : ils ne volaient pas pour jouir, ou pour s'abrutir. Ils portaient des vêtements usés jusqu'à la corde, ils habitaient une soupente dans les quartiers les plus misérables de la métropole. Ils étaient donc anarchistes. Oui, anarchistes, mais dans le sens élastique du mot. Ils haïssaient le travail parce que le travail physique (il faut avoir le courage de le proclamer une-fois pour toutes) abrutit l'homme au lieu de l'ennoblir ; ils haïssaient la propriété parce qu'elle rend irrémédiable l'antagonisme d'individu à individu {644}…*

À Paris, *L'Anarchie* voyait dans ce drame « un bel exemple de vaillance et de résolution », en ajoutant : « Une constatation s'impose. Deux hommes ont été assez

énergiques pour tenir tête tout un jour à une véritable armée. Ils ont vendu chèrement leur peau et leur résistance aura une répercussion incalculable » {645}. En France, pendant plus de cinq mois, la bande à Bonnot, multipliant les agressions et les crimes, allait elle aussi narguer les forces de l'ordre mobilisées contre elle, en faisant régner la terreur.

Vers 1905, un personnage hors du commun s'était établi à Montmartre, aux alentours du Sacré-Cœur : Albert, dit Libertad. Infirme, l'homme ne pouvait se déplacer sans ses deux béquilles, qui lui servaient d'armes redoutables au cours des bagarres. Il installa une sorte de phalanstère, rue du Chevalier-de-la-Barre, où se tenaient des « causeries populaires ». C'est là que s'éditait, au moyen d'une imprimerie de fortune, *L'Anarchie*, journal prêchant l'illégalisme et « l'affranchissement immédiat ».

Un soir de 1908, Libertad est passé à tabac par des policiers qui le traînent dans les escaliers de Montmartre. L'infirme ne survit pas à ces brutalités. Après sa mort, le petit groupe se disperse. Le journal et son imprimerie sont transférés à Romainville, dans une maison avec jardin. Ce nouveau refuge des individualistes et des illégalistes accueille en outre André Lorulot, qui vient de prendre la direction de L'Anarchie.

Profitant de cette retraite campagnarde, Lorulot aime s'étendre tout nu pour prendre des bains de soleil {646}. On rencontre là les rédacteurs de *L'Anarchie*, Victor Kibaltchiche et son amie Rirette Maitrejean, ainsi que ceux qui deviendront les tristement célèbres « bandits tragiques ». Jules Bonnot, passionné de mécanique et d'automobiles (il avait été à Londres le chauffeur de sir Arthur Conan Doyle), Octave Garnier, l'insoumis au regard étincelant, Callemin, dit Raymond-la-Science, un binoclard rêvant de coups durs, qui partage son temps entre le jardinage et la lecture des ouvrages du biologiste Félix Le

Dantec (1869-1917), auteur de *L'Egoïsme, base de toute société*, Valet, un rouquin, qui aime réciter des poèmes de Jehan Rictus.

Déserteur, il a connu Garnier en Belgique. Parmi les habitués de la petite colonie libertaire de Romainville, Rirette Maitrejan et Kibaltchiche ont toujours pris leurs distances par rapport aux théories illégalistes {647}. Demeurant à Belleville, au 24, rue Fessart, ils refuseront toujours catégoriquement de tremper dans les opérations de cambriolages ou de fausse monnaie.

Au cours de leurs sinistres exploits, les membres de la bande à Bonnot inaugurent l'utilisation de l'automobile. Le 21 décembre 1911, à bord d'une voiture de maître volée, quatre d'entre eux, Bonnot, Garnier, Callemin et un quatrième complice qui ne sera jamais identifié, agressent rue Ordener deux employés de la Société générale, blessant grièvement le garçon-payeur Ernest Caby.

Après leur forfait, les bandits prennent la route de Dieppe, où ils abandonnent le véhicule, rentrant à Paris par le train. Le 27 février 1912, descendant à toute allure la rue d'Amsterdam, l'équipe ne respecte pas le sens giratoire devant la gare Saint-Lazare et heurte l'autobus Saint-Germain-Montmartre ; interpellés par l'agent Garnier ils l'abattent froidement avant de disparaître. Deux jours plus tard, ils tentent sans succès de dévaliser l'étude d'un notaire de Pontoise.

Le 25 mars vers Montgeron, c'est le meurtre de deux automobilistes dans le but de se procurer une voiture. Bonnot, Soudy, Garnier, Callemin, Valet et Monier dit Sementoff attaquent la succursale de la Société générale à Chantilly. Deux employés de banque sont tués. La police réussit à arrêter trois des membres de la bande. Soudy, tuberculeux, qui se soignait à Berck, Carouy et Callemin. À Ivry, Bonnot, surpris par la police dans la maison d'un

receleur, réussit à s’échapper après avoir abattu Jouin, le sous-chef de la Sûreté et blessé un inspecteur.

La chasse à l’homme s’organise pour retrouver Bonnot, Garnier et Valet morts ou vifs. Le 28 avril, Bonnot est signalé à Choisy-le-Roi. Il se cache chez Dubois, un anarchiste qui tient un garage. La maison est cernée par trois compagnies de la Garde républicaine, plusieurs bataillons d’infanterie, le ban et l’arrière-ban de la police parisienne, sans oublier les adhérents des sociétés de tir et de chasse.

Des milliers de badauds assistent à la scène. Dubois est tué. On fait sauter son garage à la dynamite. Bonnot gravement touché est transporté à l’Hôtel-Dieu où il succombe à ses blessures. Garnier et Valet restaient encore en liberté. Le 15 mai, repérés à Nogent-sur-Marne, ils périront tous les deux sous les assauts du même déploiement de forces.

Les rescapés comparurent devant les assises au mois de février 1913. Le procès dura près d’un mois. Victor Kibaltchiche et Rirette Maitrejean se trouvaient au banc des accusés au côté des bandits. Tous deux étaient poursuivis pour association de malfaiteurs, le journal *L’Anarchie* dont ils avaient la responsabilité étant considéré comme un repaire de hors-la-loi.

Pour se défendre, ils précisent qu’en tant qu’anarchistes, ils ont toujours réprouvé les méthodes illégalistes, mais qu’ils ne pouvaient pas demander à tous ceux qui fréquentaient le journal de décliner leur identité. Rirette Maitrejean sera acquittée. Kibaltchiche qui avait refusé de dénoncer les gens de la bande et chez qui la police avait découvert deux revolvers est condamné à cinq ans de réclusion. Carouy, qui avait été le gérant du *Révolté* à Bruxelles, répondait du meurtre de deux vieillards de Thiais et de cambriolages.

Il échappa à la peine capitale, mais il s’empoisonnera au cyanure. Dieudonné, accusé par Caby d’être le quatrième homme de la rue Ordener, fut innocenté à l’audience par Callemin. (Avant de mourir, Bonnot avait déjà affirmé l’innocence de Dieudonné.) Condamné tout de même à mort, il sera gracié. Albert Londres fera une campagne en sa faveur qui lui permettra d’être libéré après vingt ans de bagne. Raymond-la-Science, cynique et insolent au cours du procès, Soudy le phtisique et Monier-Sémentoff, tous trois condamnés à mort, seront guillotinés le 20 avril 1913.

L'ÈRE ATOMIQUE ET LE RETOUR DES TERRORISTES

On imagine le climat de terreur que les attentats de Ravachol, Vaillant, Henry, et les coups de main de la bande à Bonnot provoquèrent dans la France d'avant 1914. Pourtant, les anarchistes jeteurs de bombe de la Belle Époque paraissent aujourd'hui d'un bien petit format si on les compare aux terroristes actuels, compte tenu du nombre des attentats commis et surtout de leur organisation.

Le terroriste moderne n'agit plus en solitaire. Il est intégré à des groupes militarisés, disciplinés et hiérarchisés, aux objectifs précis. Comme tout le reste, le terrorisme se rationalise. Il devient une technique savante demandant un sérieux apprentissage. Les terroristes d'aujourd'hui sont de véritables professionnels de l'agression, spécialement formés au métier de la guerre subversive. Avec eux, nous sommes bien loin de l'anarchiste d'autrefois, bricolant ses bombes d'une façon artisanale avec des petites marmites et des clous.

Aujourd'hui, les guerres sont devenues *civiles*, dans la plupart des cas, et il faut entendre cet adjectif dans tous les sens du terme. Elles sont menées au nom de prétextes idéologiques, raciaux, voire religieux. La méga-agressivité et le bellicisme compact et massif déployés au cours des deux guerres mondiales se fragmentent à présent en une multitude de micro-conflits, se diffractant en profondeur dans le tissu des sociétés. Le ver est dans le fruit.

Pour se faire quelque idée de l'ampleur du terrorisme dans le monde d'aujourd'hui, quelques chiffres suffiront. Prenons seulement le cas de la France et de l'Italie. En France, entre 1976 et fin septembre 1980, 2 303 attentats

de nature diverse ont été commis. En Italie, on compte 2 000 attentats, rien que pour l'année 1976 avec une quarantaine de personnes tuées et 54 blessées. De 1976 à 1979, sur un total de 6 639 actes attribués au terrorisme, 1 508 ont fait des victimes, parmi lesquelles 108 personnalités ont été tuées, dont le président Aldo Moro, et 141 blessées {648}. Précisons que ces chiffres concernent uniquement les deux sœurs latines !

En France, un certain nombre d'affaires qui ont récemment défrayé la chronique ont pu être assimilées abusivement à des actions anarchistes. De Mesrine à Action directe, les années quatre-vingt ont vu le retour d'une violence sociale et politique le plus souvent issue des mouvements ultra-gauchistes de l'après-68. Présentant un certain nombre de similitudes avec les actes et certains comportements anarchistes, ces affaires ne semblent-elles pas plutôt ressortir à une idéologie proche de la Gauche prolétarienne ou au banditisme pur et simple ? L'étude de tous les mouvements autonomes, alternatifs et révolutionnaires de ces vingt dernières années permettrait sans doute de nous apporter sur ce point quelques réponses.

À vrai dire, ces mouvements terroristes paramilitaires relèvent de la guerre subversive. Généralement d'inspiration marxiste-léniniste, le combat mené par ces groupes de choc ne sort pas du cadre d'une stratégie militaire, sans qu'il soit possible de déceler dans leur lutte armée – comme ce fut le cas chez un Makhno ou chez un Durruti – une signification anti-étatique ou des objectifs libertaires.

Quant au cas limite du mini-Hiroshima sur New York le 11 septembre 2001, il est la preuve – s'il en fallait une – qu'en adoptant les méthodes les plus criminelles de la guerre moderne, pour les mettre au service du fanatisme,

le terrorisme international d’aujourd’hui ne saurait avoir quelque chose de commun avec l’anarchisme.

XIX

LES ANARCHISTES EN GUERRE

L'UKRAINE, NESTOR MAKHNO, « LE COSAQUE DE L'ANARCHIE » {649}

Nestor Ivanovitch Makhno est né le 27 octobre 1889 à Gouliaï-Polié, petite ville de 20 000 habitants du sud de l'Ukraine. Il était le cinquième fils d'une famille de paysans pauvres. Son père, qui avait été serf, mourut alors que Nestor n'avait encore que dix mois. Berger dès l'âge de sept ans, l'enfant fut placé à douze ans comme domestique de ferme, chez des propriétaires nobles, avant d'aller travailler comme fondeur à l'usine de sa ville natale.

C'est au lendemain de la révolution manquée de 1905 que ses activités politiques devaient débuter. Il fut admis dans le petit groupe des anarchistes-communistes de Gouliaï-Polié, qui ne comptait guère qu'une vingtaine de membres, après quelques mois de formation théorique dans un cercle d'études anarchiste clandestin.

> *Ces nuits-là (nous nous réunissions le plus souvent la nuit), racontera-t-il plus tard, étaient pour moi pleines de joie et de lumière. Nous, paysans, ne possédant que peu de connaissances, venions ensemble, en hiver, au domicile d'un d'entre nous, en été dans les champs, à proximité du lac, sur l'herbe verte, ou, de temps à autre, en plein jour {650}.*

La loi Stolypine du 9 novembre 1906 était destinée à encourager les paysans à quitter *l'obchtchina*, la communauté paysanne, pour accéder à la propriété de la terre. On cherchait par là à créer de toutes pièces une classe importante de paysans propriétaires indépendants, en suscitant chez eux, à plus ou moins long terme, des intérêts matériels à défendre et un esprit conservateur. Aussi, parallèlement à son action de propagande libertaire, le petit groupe d'anarchistes commença-t-il à pratiquer le

terrorisme, incendiant les propriétés et les récoltes des *koulaks*, les paysans enrichis.

Arrêté plusieurs fois, emprisonné et soumis à la torture, Makhno fut dénoncé en 1908, alors qu'il préparait avec quelques camarades un attentat contre le poste de police de Gouliaï-Polié. Jugé par le Tribunal militaire, à Ekaterinoslav, il fut condamné à mort en mars 1910. Cependant, en raison de son jeune âge, sa peine fut commuée en travaux forcés à perpétuité. Incarcéré aux Boutyrki, la prison centrale de Moscou, souvent soumis au régime disciplinaire sous le motif d'être une forte tête, Makhno subit dans ce lieu insalubre les premières atteintes de tuberculose pulmonaire.

Néanmoins, durant sa captivité, le jeune Ukrainien qui n'avait jamais pu fréquenter régulièrement l'école allait acquérir l'instruction de base qui lui manquait, apprenant la grammaire, lisant les grands écrivains russes, étudiant l'histoire et l'économie. De plus, grâce à Archinov, l'un de ses compagnons de geôle, il eut l'occasion de parfaire sa formation politique. On remarquera que la prison politique, qui permettait aux jeunes révolutionnaires de profiter de l'expérience et du savoir des anciens, a souvent joué pour eux le rôle « d'université » {651}.

Pierre Archinov, né en 1887, était lui aussi Ukrainien et fils de paysans. Auteur d'attentats terroristes, il avait été condamné à mort. Ayant réussi à s'échapper, il avait passé deux ans en France avant de regagner la Russie. Il se trouvait emprisonné aux Boutyrki pour contrebande d'armes et diffusion d'ouvrages subversifs. Serrurier de métier, autodidacte, il suivit Makhno et deviendra l'historien de la *makhnovchtchina* {652}. À Paris, il sera le compagnon d'exil de Nestor.

En 1930, il demandera à rentrer en Russie, ce qui lui vaudra d'être fusillé à l'époque des grandes liquidations staliniennes.

La Révolution de 1917 permit à Makhno de se retrouver libre. De retour à Gouliaï-Polié, il fonde aussitôt une Union paysanne. Au cours des convulsions provoquées par la révolution et la guerre civile, l'Ukraine allait devenir pour plusieurs années le théâtre de conflits sanglants. À la fin d'août 1917, Makhno procéda à l'expropriation des grands domaines agricoles et des usines, dans la région qu'il contrôlait, établissant des communes rurales autonomes de cent cinquante à deux cents paysans.

Chaque commune était dotée d'une superficie de terre correspondant à ce que ses membres pouvaient cultiver. Elle recevait du bétail et l'outillage agricole nécessaire. Le gouvernement provisoire, menacé par le putsch de Kornilov et, sur sa gauche, par les bolcheviks, n'était guère en mesure de s'opposer à la mise en œuvre de l'anarchie, dans une province aux tendances séparatistes souvent affirmées. D'ailleurs, après la deuxième révolution d'octobre et la prise du pouvoir par les bolcheviks, la *Rada* (Assemblée) ukrainienne et le nouveau gouvernement central de Petrograd vont se trouver en désaccord.

Bien sûr, le 12 mai encore, à propos de la question des nationalités, Lénine avait cru bon d'affirmer que son parti ne voyait aucun inconvénient à ce que la Pologne, la Finlande ou l'Ukraine se séparent de la Russie. À ce moment-là, les bolcheviks étaient si peu nombreux en Ukraine que des déclarations de ce genre avaient quelque chance de favoriser là-bas leur propre cause.

Mais après le refus de la *Rada* de reconnaître l'autorité du nouveau pouvoir de Petrograd, attendant qu'une Assemblée constituante « librement élue » ait formé « un gouvernement pour l'ensemble du territoire de la République ukrainienne », les nouveaux maîtres de la Russie, une fois installés au pouvoir, furent très vite amenés à réviser leur point de vue sur la question nationale. D'autant plus que la famine et la pénurie qui

sévissaient dans tout le pays, épuisé par la guerre étrangère et, maintenant, par la guerre civile, ne leur permettaient pas de laisser les minerais et le blé ukrainiens leur échapper.

Dans cet inextricable imbroglio qu'était l'Ukraine, des combats incessants vont avoir lieu pendant des années, avec le flux et le reflux des divers combattants : troupes d'occupation austro-allemandes, qui ne se retireront qu'au mois de novembre 1918, bandes de l'Hetman Skoropadsky, leur homme lige, partisans de Simon Petlioura et de Grigoriev, armées blanches de Denikine, plus tard celles de Wrangel, sillonneront l'Ukraine, s'emparant des villes, les reperdant, multipliant les massacres, les pogroms, les pillages. Les éléments d'intervention de l'Armée rouge se livreront dans le pays à de brutales répressions.

Le gouvernement bolchevik installa dans les villages ukrainiens des comités de paysans pauvres (*kombedy*), destinés à dénoncer et à faire la chasse aux propriétaires qui dissimulaient une partie de leur récolte, ce qui créa, dans les campagnes, un climat de délation et de guerre civile. La Tchéka fit régner un tel régime de terreur chez les paysans ukrainiens que le gouvernement soviétique dut se résoudre à constituer une commission, spécialement chargée d'enquêter sur les agissements en Ukraine de cet organisme policier, sinistre instrument de la terreur rouge.

En mars 1918, le siège du gouvernement ayant été transféré à Moscou, les anarchistes de Petrograd s'installèrent eux aussi dans la nouvelle capitale. L'heure allait venir pour eux de s'aligner sur la politique des bolcheviks (leur mainmise sur les comités d'usines et les soviets était accomplie) ou bien de disparaître. Utiles pendant la révolution, ils commençaient à devenir gênants aux yeux du nouveau régime, décidé à s'en débarrasser. Une lutte sanglante ne tarda pas à se produire entre les frères ennemis.

Des groupes anarchistes d'action terroriste se constituèrent dans les principales villes. Mais le pouvoir bolchevik se sentait désormais assez fort pour n'avoir plus besoin de ménager les opposants libertaires, devenus désormais franchement hostiles. Les organisations anarchistes furent alors liquidées. Dans la nuit du 11 au 12 avril la Tchéka opérera des descentes dans vingt-six centres anarchistes de la capitale. On comptera une cinquantaine d'anarchistes tués ou blessés et plus de cinq cents d'entre eux furent arrêtés. « Les survivants restés en liberté étaient complètement désorganisés {653}. » Au mois de juillet de la même année, les socialistes révolutionnaires seront éliminés à leur tour.

Venu s'informer à Moscou au sujet de tous ces événements et de la conduite à tenir dans sa province, Makhno rencontra Kropotkine. Il fut même reçu par Lénine, mais sans résultat satisfaisant pour lui. Il dut regagner Gouliaï-Polié sans avoir pu obtenir des précisions concrètes sur la conduite à tenir. Profondément déçu par ce qu'il a appelé « la Révolution de papier » (celle des anarchistes intellectuels rencontrés à Moscou, incapables de faire passer leurs idées dans les actes), il résolut de mettre en pratique sa propre solution : la guerre des paysans.

Paysan lui-même, Makhno n'avait confiance qu'en la classe paysanne. Cet anarchiste du terroir ne se sentait en confiance qu'au milieu des travailleurs de la terre. Alexandre Berkman nous rapporte les propos d'un vieux moujik qui nous font bien sentir pourquoi les paysans ukrainiens ont suivi leur Batko (« le petit père » ainsi que l'appelèrent les paysans) et se sont fait massacrer pour lui. S'adressant à Berkman, le vieux lui disait :

> *Nous sommes des gens obscurs et nous n'avons jamais pu comprendre les discours des bolcheviks lorsqu'ils s'adressaient à nous. Makhno, quant à lui, parlait notre langue, simple et directe : Frères, disait-il, nous sommes venus vous aider. Nous avons chassé les propriétaires terriens et leurs*

mercenaires, et maintenant nous sommes libres. Divisez la terre entre vous avec justice et équité, et travaillez en camarades pour le bien de tous {654}.

Même si la façon dont le vieux s'est exprimé a pu être arrangée par Berkman, tout le secret de l'ascendant et de l'immense popularité du Batko transparaît dans ces paroles. Dans les communes agricoles libres qu'il avait créées, Makhno aimait travailler avec les paysans, participant deux fois par semaine aux travaux des champs {655}. Dès lors, on comprend la popularité dont il jouit.

Évidemment, le mouvement makhnoviste ne pouvait espérer aucun secours des partis étatiques. En revanche, il était en droit de compter sur une aide de la part des groupes anarchistes des villes. Malheureusement, les préjugés antiorganisationnels, profondément ancrés dans les milieux libertaires, ne permirent pas à la *makhnovchtchina* de sortir de son isolement. Comment faire admettre aux intellectuels et théoriciens anarchistes que la guerre, avec la stricte organisation qu'elle implique, pouvait passer pour un moyen d'action compatible avec les finalités de l'anarchie ?

Mais Makhno n'avait cure des intellectuels de la ville. Dans cette Ukraine habituée aux insurrections, il pratiqua une guérilla terriblement efficace. Équipée en partie grâce à des armes prises à l'ennemi, son armée comprenait une excellente cavalerie, remontée par les paysans, et une infanterie très mobile, se déplaçant rapidement dans des chariots légers de paysans, les *britchka* et les *tatchanka* : au total, guère plus de 20 000 hommes.

Isaac Babel, qui a combattu les makhnovistes, nous a décrit la tactique guerrière de Makhno dans *Cavalerie rouge*. Il nous montre Makhno et son armée de charrettes, chargées de mitrailleuses, un Makhno « multiforme comme la nature ».

Des charrettes de foin, rangées en bataille, prennent les villes. Une noce dans ses voitures, s'arrêtant devant l'Exécutif d'un canton, ouvre sans

tarder une fusillade bien centrée, et un pope chétif, déployant le drapeau noir de l'anarchie, exige des autorités qu'elles livrent les bourgeois, et aussi les prolétaires, et du vin, et de la musique {656}.

L'audace, la vitesse et la surprise étaient les atouts principaux des makhnovistes. Comme le rappelle Archinov, « excellents cavaliers, dès l'enfance, ayant en route des chevaux de rechange à volonté, Makhno et ses partisans étaient insaisissables, faisant, en vingt-quatre heures, des marches impossibles pour les troupes de cavalerie régulière {657} ».

Makhno contribua efficacement à la lutte contre les armées blanches de Denikine et Wrangel. Malgré cela, l'implantation d'une société paysanne libertaire dans la région contrôlée par Makhno, de même que l'autonomie des makhnovistes, portaient trop ombrage à un pouvoir central de plus en plus jaloux de ses prérogatives pour être tolérées plus longtemps. Un conflit sanglant ne tarda pas à éclater entre les partisans de Makhno et l'Armée rouge.

De part et d'autre, on se montra féroce. Les rouges exécutaient tous les prisonniers makhnovistes et tout paysan suspect. De son côté Makhno faisait fusiller les officiers tandis que les sous-officiers et les hommes de troupe étaient relâchés. Mais les makhnovistes succombèrent fatalement sous le nombre. Après la prise de Gouliaï-Polié par les rouges, Makhno s'enfuit avec une poignée de cavaliers. Traqué, malade, blessé, il parvint pourtant à échapper à ses poursuivants.

Franchissant le Dniestr, il se réfugia en Roumanie. Puis ce furent les camps et les prisons de Pologne et de Dantzig. Le gouvernement soviétique l'ayant condamné à mort par contumace, il se trouvait menacé d'extradition. Sur l'intervention des organisations anarchistes internationales et de la Ligue des droits de l'homme, Makhno finit par obtenir un visa pour Berlin, où il rencontra Voline. En 1925, il gagna la France.

L’exilé ukrainien s’établit à Vincennes, dans un grand immeuble en briques de la rue Diderot (le cavalier de la steppe au quatrième étage d’une HBM !). Archinov, qui continuait à publier son journal *Diélo Trouda* (*La Cause du Travail*), demeurait à l’étage au-dessus avec sa famille. Incapable de s’exprimer en français, Makhno ne pouvait gagner sa vie normalement. Il fut embauché quelque temps comme manœuvre aux usines Renault de Billancourt.

Malheureusement, ses blessures ne lui permettaient plus d’efforts physiques importants. Une balle dum-dum, reçue dans le pied au temps de ses combats et impossible à extraire, le faisait cruellement souffrir. Il vécut de menus travaux et grâce à l’aide charitable de maigres secours venus du monde entier. Bientôt sa femme le quitta en emmenant leur petite fille. La déchéance physique et morale du chef de guerre devait trouver son épilogue au pavillon des tuberculeux de l’hôpital Tenon, où mourut, le 25 juillet 1934, celui qui avait été le « petit père » des paysans ukrainiens. Il sera incinéré au cimetière du Père-Lachaise.

Durant son triste séjour parisien, Nestor Makhno rédigea un certain nombre d’articles, publiés par Alexandre Skirda {658}. Dans la misère de son exil, il chercha à poursuivre la lutte idéologique en faveur de l’anarchie, collaborant à *Diélo Trouda*. Archinov, Ida Mett et lui fondèrent le Groupe des anarchistes-communistes russes à l’étranger (GARE). En 1926, ce groupe publiera un texte critique sur le rôle des anarchistes russes et ukrainiens dans la Révolution, la *Plate-forme d’organisation de l’Union générale des anarchistes*.

Rejetant hors de la révolution l’individualisme anarchiste, les « plateformistes » affirmaient qu’il appartenait bien entendu aux libertaires de servir de guides aux masses révolutionnaires, mais qu’une armée insurrectionnelle disciplinée et solidement organisée, sur le

modèle de celle des makhnovistes, était indispensable au succès du mouvement anarchiste. D'après la *Plate-forme*, si le mouvement anarchiste a échoué, en 1917, c'est indéniablement à cause de la trahison éhontée des bolcheviks et de la répression qui frappa les libertaires, mais c'est aussi le fait d'un manque total de rigueur théorique, et plus encore, d'une absence dramatique d'organisation pratique.

Dans un article de *Diélo Trouda* {659}, Makhno avait déjà eu l'occasion de se prononcer sur ce point brûlant de la doctrine anarchiste. Se fondant sur l'expérience de la Russie, il avait pu affirmer catégoriquement que « sans discipline dans l'organisation, il est impossible d'entreprendre quelque action révolutionnaire sérieuse que ce soit ». L'échec révolutionnaire du mouvement anarchiste en Russie, qui aboutit à son éviction par le gouvernement soviétique, serait donc essentiellement dû à une impuissance politique congénitale, faite d'indécision et d'absence d'organisation.

Comme on s'en doute, cette prise de position « organisationniste » des plate-formistes devait provoquer quelques remous dans les milieux libertaires. Voline et d'autres anarchistes russes exilés répondirent l'année suivante, accusant les inspirateurs de la *Plateforme* de centralisme bureaucratique, ce qui les fit traiter en retour, par le GARE, de « confusionnistes de l'anarchie », lequel précisa alors que l'organisation militarisée de l'insurrection anarchiste ne pouvait être rien d'autre qu'une nécessité stratégique passagère, appelée à disparaître une fois acquise la victoire de la révolution anarchiste.

Argument fragile, on en conviendra, et qui rappelle fâcheusement la théorie bolchevique du maintien d'un État prolétarien, en tant que moyen « provisoire » de l'achèvement et de la consolidation de la Révolution.

Les anarchistes français, eux, considéreront la *Plate-forme* comme « une déviation anarcho-bolchevique {660} ». À l'occasion de cette polémique, provoquée par les plate-formistes, Malatesta, en 1928, donna son avis dans *Anarchisme et organisation*. L'anarchiste italien rappela que la diversité d'inspiration et de choix des libertaires était bien trop grande pour que l'on puisse songer à tous les rassembler dans une organisation unique centralisée {661}.

Sébastien Faure, qui allait dans le même sens que Malatesta, distinguait quant à lui trois grands courants chez les libertaires français : les individualistes anarchistes, les anarchistes-communistes et les anarchistes-syndicalistes, tendances non pas opposées, mais complémentaires, formant une *synthèse* {662}, jamais un bloc monolithe.

Dans leur méconnaissance à peu près totale de ce que fut l'insurrection makhnoviste, et souvent égarés par les calomnies et les anathèmes de Moscou, les anarchistes français se montrèrent méfiants à l'égard du makhnovisme. Par exemple, Sirolle, délégué français au congrès de l'Internationale syndicale rouge, déclara avec hauteur que le mouvement anarchiste n'avait rien à voir avec la *makhnovchichina* et qu'il ne saurait par conséquent être confondu avec elle {663}.

Face aux condamnations des propagandistes et des historiens soviétiques, aux désaveux des libertaires et aux thèses soutenues par Makhno, il n'est pas facile de se faire une opinion sur ce qu'il fut. L'image de l'anarchiste ukrainien est singulièrement floue. D'autant plus que la *makhnovchichina*, née de la Révolution et de la guerre civile, tient à la fois de la guerre d'indépendance et du mouvement libertaire, deux types d'action difficiles à concilier, il faut bien le reconnaître.

Ce qui est sûr, c'est que Makhno, chef de guerre, fut tout autant un anarchiste authentique, conscient de l'importance primordiale de la liberté sociale. Évidemment, dans les conditions exceptionnelles de la Révolution russe, doublée d'une guerre civile, les impératifs de l'action armée l'ont emporté, laissant dans l'ombre tout le reste. Et pourtant Makhno, à la manière de ce qui se produira plus tard dans l'Espagne de la guerre civile, a installé en Ukraine un embryon de société rurale libertaire. Il le rappellera en 1927, à propos du mot d'ordre bolchevik, « Tout le pouvoir aux soviets ». Ce slogan ne pouvait avoir le même sens, d'après lui, pour les paysans et pour le prolétariat industriel des villes :

> *Pour les paysans le pouvoir des soviets locaux signifie la transformation de ces organes en des unités territoriales autonomes, sur la base du groupement révolutionnaire et de l'autodirection socio-économique des travailleurs en vue de la construction d'une société nouvelle {664}.*

Makhno voyait d'ailleurs transparaître « un anarchisme instinctif… dans toutes les intentions de la paysannerie laborieuse d'Ukraine {665} », lui qui pensait que « la *nature* de l'homme est anarchiste », qu'elle « s'oppose à tout ce qui tend à l'emprisonner ». Il voyait dans l'anarchie une « *essence naturelle de l'homme* » {666}.

En plus des conditions historiques et d'un rapport de forces nettement défavorables à l'insurrection ukrainienne, le conflit du bolchevisme et du makhnovisme a illustré le caractère absolument inconciliable de deux conceptions de la révolution. Le point de vue marxiste, d'un côté, axé sur le prolétariat ouvrier, conçu comme classe universelle révolutionnaire, de l'autre, un anarcho-populisme paysan.

La faiblesse de la *makhnovchtchina*, c'est d'être resté un mouvement d'hommes de la terre. Trotski semble avoir exprimé clairement ce qui a toujours fait les limites des mouvements révolutionnaires paysans, assimilés par lui aux jacqueries :

Jamais dans l'histoire, la paysannerie ne s'est soulevée indépendamment en vue de réaliser des objectifs politiques généraux, et les mouvements paysans ont produit soit un Pougatchev soit un Stenka Razine et ont été réduits, ou bien ils ont servi de base à la lutte d'autres classes {667}.

C'est la politique qui a vaincu Makhno et ses paysans anarchistes. Les sociétés agricoles libertaires d'Espagne succomberont un jour elles aussi, pour les mêmes raisons, et sous les coups des mêmes adversaires.

DURRUTI. LE GUERRIER LIBERTAIRE
(1896-1936)

Encore enfant, Buenaventura Durruti put assister aux révoltes et aux grèves des travailleurs de sa province natale de León. Âgé de sept ans, il fut témoin de l'arrestation de son père Santiago Durruti, pour sa participation à la grève des corroyeurs de 1903, poursuivie sans interruption pendant neuf mois. Les revendications des ouvriers portaient sur la durée du travail (à une époque où l'objectif était la journée de dix heures !) et sur une augmentation de salaire (la journée était payée de 1,25 à 1,75 peseta). Le jeune Buenaventura, profondément marqué par ces expériences précoces de la condition prolétarienne, n'oubliera jamais, comme en témoigne cette confidence faite à sa sœur dans une lettre :

> *Dès mon plus jeune âge, la première chose que j'ai perçue autour de moi, c'est la souffrance, non seulement celle de notre famille, mais aussi celle de nos voisins. Par intuition, j'étais déjà un rebelle. Je crois qu'alors s'est décidé mon destin {668}.*

Le moment venu, plutôt que d'entreprendre des études à Valladolid que son grand-père était disposé à payer, Buenaventura qui voulait être ouvrier et rien d'autre, commença son apprentissage de forgeron en 1910. Il deviendra par la suite tourneur sur métaux.

Au moment de la guerre de 1914, l'Espagne connut un essor industriel important. Les nations belligérantes avaient le plus grand besoin de produits industriels et de matières premières. Pour faire face à cette demande accrue, la production et les exportations espagnoles montèrent en flèche. Le patronat qui réalisait ainsi de fructueux bénéfices restait sourd aux revendications ouvrières.

D’où, à travers le pays, une série de mouvements revendicatifs, parfois très durs, comme la légendaire grève des mineurs dans les Asturies. En 1917, ouvrier mécanicien à la Compania Ferroviera, militant à l’Union Ferroviera, syndicat qui avait épaulé les mineurs, Durruti est licencié. Désirant échapper au service militaire, il passe en France. De retour en Espagne, il est appréhendé et passe en conseil de guerre pour désertion. Après s’être fait hospitaliser pour subir une intervention chirurgicale, il réussit à s’évader et repasse la frontière française.

À Paris, il travaillera chez Renault. En 1920, on le retrouvera à Saint-Sébastien, affilié au groupe libertaire *Los Justicieros*. Dans cette ville, la préparation d’un attentat contre la personne du roi Alphonse XIII ayant été découverte, l’anarchiste débutant est soupçonné ; il part pour Saragosse, ville devant laquelle il s’illustrera plus tard pendant la guerre civile.

Il est désormais engagé corps et âme dans le mouvement révolutionnaire. Pour renflouer la trésorerie des organisations ouvrières, asséchée par l’aide aux grévistes et aux ouvriers licenciés, Durruti et ses camarades anarchistes décident de s’emparer de l’argent des banques.

À Eibar, l’attaque de la voiture des payeurs d’un centre métallurgique rapporte 300 000 pesetas, qui seront réparties entre Saragosse et Bilbao. Plus tard, le groupe Durruti, *Los Solidarios*, récoltera 100 000 pesetas en agressant des employés de la mairie de Barcelone. De la même manière, le 1er septembre 1923, 650 000 pesetas seront « prélevées » au cours de l’attaque de la banque de Gijon.

Pour répondre à la répression qui s’abattait sauvagement sur les travailleurs, en cette période où la lutte des classes prenait, dans la péninsule, l’allure d’un conflit armé, et pour risposter aux exploits des *pistoleros*, sorte de police

parallèle à la solde des réactionnaires, *Los Solidarios* frappèrent à plusieurs reprises.

À Barcelone, ils organisèrent une expédition punitive au Cercle des chasseurs, repaire de *pistoleros*. Attentat beaucoup plus grave, le 4 juin 1923, Francisco Ascaso et Torres Escartin abattent le cardinal Juan Soldevila-Romero, archevêque de Saragosse, accusé d'encourager la répression policière. Arrêté à Madrid, Durruti est transféré à la prison de Saint-Sébastien, tandis que Gregorio Suberviela et « El Toto » assassinent l'ex-gouverneur Regueral.

Les luttes sociales et les désordres prenant de plus en plus d'ampleur, le général Miguel Primo de Rivera (1870-1930), avec l'accord d'Alphonse XIII, exerce alors la dictature, suspendant les libertés démocratiques. Cependant, relâché faute de preuves, Durruti quitte l'Espagne pour la France, avec Ascaso.

À Paris, les deux compagnons s'installent à Belleville, Durruti travaillant comme mécanicien et Ascaso comme manœuvre. Peu de temps après, Gregorio Jover les rejoindra. Pendant ce temps, en Catalogne, c'est l'échec d'une insurrection populaire. Plutôt que de rentrer en Espagne, les trois compagnons, ayant décidé de gagner l'Amérique, s'embarquent au Havre, au mois de décembre 1924, pour les Antilles. Ils deviendront là-bas *Los Errantes*. On les verra parcourir Cuba, le Mexique et l'Argentine, pays alors en effervescence, où ils participent aux actions révolutionnaires.

Mais le 30 avril 1926, les trois exilés regagnent l'Europe et débarquent à Cherbourg, dans l'intention de préparer un attentat contre Alphonse XIII, dont la visite en France est annoncée. Nous avons vu plus haut comment les trois conspirateurs furent appréhendés par la police française et inculpés de détention d'armes de guerre. À Paris, après leur mise en liberté provisoire, Durruti et Ascaso {669}

rendront visite à Nestor Makhno en exil, déprimé par les polémiques dirigées contre lui par les antiplateformistes.

Comme ils rendaient hommage à son expérience d'Ukraine, Makhno leur répondit qu'en Espagne, les conditions d'une révolution prolétarienne étaient meilleures qu'en Ukraine, le prolétariat et la paysannerie de leur pays possédant une tradition révolutionnaire et une grande maturité politique qui faisait défaut en Russie. Surtout, insistait l'Ukrainien, les anarchistes espagnols avaient un sens de l'organisation « qui assure le triomphe en profondeur de toute révolution {670} ».

Nestor Makhno leur rappela en outre que l'Ukraine avait démontré que le problème paysan pouvait recevoir des solutions autres que celles imposées par le bolchevisme. L'anarchisme-communisme agraire, s'il avait pu être généralisé en Russie, aurait certainement permis d'éviter l'opposition entre les villes et les campagnes, ainsi que les années de famine, qui donnèrent lieu à des luttes stériles entre paysans et ouvriers {671}. Prophétique, le *batko* concluait :

> *Trotski, trahissant le pacte entre l'Ukraine et le pouvoir bolchevique, envoya l'armée rouge pour nous combattre. Le bolchevisme triompha militairement sur l'Ukraine et Cronstadt, mais l'histoire révolutionnaire nous revendiquera un jour et condamnera comme contre-révolutionnaires les vainqueurs, fossoyeurs de la révolution russe {672}.*

Réclamés par l'Argentine, Durruti et Ascaso échappèrent de justesse à l'extradition grâce aux démarches de Lecoin (*cf. supra*), qui sut frapper aux bonnes portes. Néanmoins, expulsés par la France, les Espagnols furent conduits à la frontière belge. Refoulés en France par les autorités de Bruxelles, ils vécurent clandestinement à Paris, Durruti se remettant à la mécanique et Ascaso à la peinture en bâtiment.

Cependant, en Espagne, d'importants changements politiques étaient en train de s'accomplir. Après la désastreuse dictature de Primo de Rivera, qui mécontenta

à peu près tout le monde, y compris les conservateurs, Alphonse XIII renvoya le général. Les politiciens furent amnistiés, mais les travailleurs restèrent en prison. Toutefois, sentant que les choses étaient peut-être sur le point de changer, beaucoup d'exilés rentrèrent en Espagne. La CNT réapparut au grand jour, ainsi que la presse syndicale. De nouvelles tentatives insurrectionnelles s'étant produites, le roi décida de se retirer. Après les élections du 12 avril 1931, Alphonse XIII s'embarqua à Carthagène. Le 14, la République était proclamée en Espagne.

L'avènement de la République allait amener un changement important dans l'activité et la stratégie révolutionnaires de Durruti. Jusqu'alors, celui-ci n'avait été qu'un activiste agissant individuellement ou dans des groupuscules anarchistes. Désormais, il lui faudrait mener une action révolutionnaire au sein des masses. La lutte qu'il allait entreprendre devait l'opposer à un gouvernement bourgeois ne représentant pas la classe ouvrière et tout à fait incapable de résoudre les problèmes sociaux pressants qui appelaient des solutions aussi rapides que radicales. La CNT, centrale syndicale où dominaient les anarchistes de la FAI, ne cessait de réclamer la réforme agraire et la libération immédiate des travailleurs prisonniers.

À Barcelone, au Comité régional de la CNT des 18-19 avril 1931, Durruti, s'exprimant en public, déclara au nom des anarchistes :

> *La République ne nous intéresse guère, mais nous l'acceptons comme point de départ d'un processus de démocratisation sociale. À condition bien sûr que cette République garantisse les principes sans lesquels liberté et justice sociales ne sont que des paroles vides. Si la République omet de prendre en considération les aspirations de la classe ouvrière, alors le peu d'intérêt que les travailleurs lui portent sera réduit à néant, parce que cette institution ne correspondra pas aux espérances que notre classe a mises en elle le 14 avril {673}.*

Pareille déclaration laissait entrevoir ce qui devait se passer par la suite. Le moindre incident pouvait alors mettre le feu aux poudres. Au cours du défilé du 1er mai 1931 à Barcelone, Durruti évita à grand-peine, et au péril de sa vie, un affrontement sanglant des ouvriers et des forces de l'ordre. Au moment où les balles commençaient à siffler autour de lui, juché sur un bec de gaz et s'adressant à la foule, il parvint à calmer les esprit surchauffés. Le groupe *Los Solidarios* se rebaptisa alors *Nosotros*.

Cependant, les escarmouches des syndicats et des anarchistes avec les nouveaux maîtres du pays se multipliaient, amenant Durruti à dénoncer les hommes au pouvoir, les accusant de ne pas tenir les promesses faites au peuple qui les avait élus. Il constatait que tout continuait comme au temps de la monarchie. Les mêmes bureaucrates faisaient obstruction. Les mêmes généraux pouvaient continuer impunément à faire tirer sur les paysans affamés et sur les grévistes.

Il appelait le peuple à réagir, à chercher son salut « en dehors du Parlement bourgeois, en développant son action dans la rue {674} ». Durruti et Ascaso développaient une activité révolutionnaire telle que la bourgeoisie et les politiciens finirent par les considérer comme extrêmement dangereux.

Au meeting de Leon, Durruti affirma avec beaucoup de lucidité que l'Espagne était en train de vivre une période pré-révolutionnaire, appelant les travailleurs à s'unir, pour faire « la preuve de leurs capacités, mettant en valeur l'industrie et l'agriculture ». Cette invitation à l'expropriation des entreprises et de la terre, pour les mettre en autogestion, fut entendue. Le 19 janvier 1932, un soulèvement armé se produisait dans un secteur de Catalogne où l'on proclama l'anarchie, l'abolition de la propriété privée et de l'argent.

Le gouvernement réagit aussitôt. Suspectés, anarchistes et syndicalistes de la CNT, au nombre desquels figuraient bien entendu Durruti et Ascaso, furent mis en état d'arrestation. Les deux camarades, en compagnie d'une centaine de prisonniers, seront embarqués sur le *Buenos-Aires* à destination de l'Afrique.

C'est alors que se produisit, le 12 août 1932, le putsch du général Sanjurjo. Entreprise ratée qui permit au moins le rapatriement des prisonniers. Le *Buenos-Aires* et son chargement de révolutionnaires reçut un accueil triomphal de la population à son arrivée dans le port de Barcelone. Dès lors, les anarchistes de la FAI et de la CNT, persuadés de la nécessité de gagner de vitesse les fascistes, la révolution leur paraissant le seul moyen de dénouer les problèmes sociaux et politiques de l'Espagne, vont multiplier les insurrections. Dans cette situation, Durruti comprenait qu'il fallait absolument lutter contre la tentation réformiste, de manière à « empêcher l'État de se fortifier en intégrant le syndicalisme ».

Au mois de janvier 1933, Barcelone se soulève. L'entreprise révolutionnaire échoue encore une fois, comme elle échoue dans les autres régions qui avaient suivi le mouvement. En décembre de la même année, nouvelle insurrection réprimée. Le mouvement insurrectionnel populaire reprendra, en octobre 1934, dans la Catalogne et les Asturies. C'est le 5 octobre que Luis Companys, président de la Généralité, proclamera la formation de « l'État catalan, à l'intérieur de la République fédérale d'Espagne ».

Mais le 6, l'ordre républicain règne de nouveau à Barcelone. Dans les Asturies, où la république socialiste avait été proclamée, une répression féroce s'abat sur les travailleurs. Les socialistes réformistes chercheront à prendre leur distance par rapport aux révolutionnaires. Le leader socialiste Largo Caballero affirmera devant le juge

militaire ne pas être à l'origine du mouvement révolutionnaire, considéré par lui comme « une explosion spontanée des classes laborieuses {675} ».

Mais la situation du pays se dégradait chaque jour davantage. Dans la rue, l'agitation est incessante. Les grèves se multiplient, la Phalange et les activistes de gauche se livrent à des attentats de plus en plus fréquents. Si les partisans d'un coup d'État militaire ne sont pas encore passés aux actes, c'est faute d'avoir réussi à se mettre d'accord sur le choix d'un chef.

Dans ce marasme, le président Zamora prit la décision de dissoudre les Chambres, et de nouvelles élections furent fixées au 16 février 1936. Le Frente Popular s'organisa dans cette perspective. La gauche forma un bloc comprenant des démocrates bourgeois alliés aux marxistes socialistes, communistes, trotskystes du POUM. Qu'allaient décider les anarchistes ? Choisiraient-ils de s'abstenir suivant les principes libertaires ?

Mais 30 000 prisonniers politiques s'entassaient dans les prisons de l'État et le Frente Popular promettait une amnistie générale en cas de victoire. Avec sa clairvoyance habituelle, Durruti exprima parfaitement le dilemme de cette période cruciale : « Le bloc de gauche prétend, disait-il, que si la droite l'emporte, il déclenchera la révolution ; la droite réplique que si la gauche est victorieuse, elle déclenchera la guerre civile {676}. »

Le principe de l'abstention électorale fut maintenu publiquement, mais considérant que l'amnistie des camarades emprisonnés dépendait du succès de la gauche, alors que sa défaite serait aussi celle de tous les travailleurs, syndicalistes et libertaires espéraient plus ou moins secrètement que le peuple tout entier irait aux urnes.

Le *Frente Popular* triompha avec 4 176 156 voix, et 269 députés élus *. La victoire électorale de la gauche fut le

signal de l’occupation des terres par les paysans pauvres et une période de violence sociale effrénée s’ouvrit aussitôt. Du 16 février au 15 juin 1936, on compte 215 attentats, 145 bombes, 160 églises incendiées, 269 morts, 1 287 blessés, 113 grèves générales et 228 grèves partielles {677}.

** Le bloc de la droite obtenait 3 783 000 suffrages et 202 représentants.*

La menace d’un coup d’État se précisant, Durruti et ses compagnons élaborent un plan insurrectionnel de guérilla urbaine. Il s’agit de gagner de vitesse les fascistes, ou en tout cas de leur résister. À Barcelone, face à l’attitude dilatoire de la Généralité, les travailleurs qui réclamaient des armes s’emparent de fusils sur un bateau ancré dans le port et refusent de les rendre. Francisco Ascaso trouvera la mort au cours des bagarres. Bientôt la CNT-FAI aura la maîtrise de la situation en Catalogne.

Un Comité central des milices populaires prend en charge la direction économique, politique et militaire de la Catalogne. Les partis de gauche y sont représentés proportionnellement à leur importance. Chaque parti installe son quartier général dans les casernes rebaptisées. Les anarchistes occupent la caserne « Bakounine ». Des colonnes de miliciens, constituées de volontaires, sont formées. La Colonne Durruti part pour l’Aragon, avec pour objectif la prise de Saragosse. La cellule de base d’une colonne est le groupe (10 hommes, avec à leur tête un délégué choisi librement).

Dix groupes forment une centurie, dirigée par un responsable. Le groupement comprend cinq centuries. À tous les niveaux, ce sont les hommes qui choisissent leurs chefs. Un comité de guerre de la colonne, assisté d’un conseiller militaire, dirige les opérations sur le terrain.

En Aragon, Durruti organise immédiatement la société paysanne libertaire. Les terres sont réparties entre les communautés de paysans, qui assureront collectivement la production et les cultures.

Cependant, depuis le mois de juillet 1936, la guerre civile avait éclaté. Face à l'armée franquiste, les milices populaires manquaient d'armes et de munitions. Décidés à ne pas renouveler l'erreur des communards qui n'avaient pas osé s'emparer à Paris du Trésor public, les guérilleros projetèrent une attaque de la Banque d'Espagne à Madrid, pour se procurer l'argent qui leur faisait dramatiquement défaut.

Durruti, Garcia Oliver et Santillan préparèrent cette opération qui devait être conduite avec la Colonne *Tierra y Libertad* du front de Madrid. Santillan et Durruti étaient chargés d'organiser sur place cette opération de commando. Santillan se rendit à Madrid officiellement. Durruti, obligé de voyager par ses propres moyens, put rejoindre la capitale dans le même avion qu'André Malraux {678}. Mais, au dernier moment, Santillan, pris de scrupule, renonça par crainte de creuser un fossé infranchissable entre le gouvernement républicain de Madrid et la Barcelone libertaire.

On sait que, par la suite, l'or de la Banque d'Espagne allait être confié à l'Union soviétique. À Madrid, Durruti rencontra Largo Caballero qui lui promit l'achat de matériel de guerre. Cependant, les milices populaires devaient être intégrées à l'armée régulière républicaine. Le désarmement ou l'intégration des miliciens anarchistes faisait partie des conditions imposées par Moscou, en échange de la fourniture de matériel militaire.

Le 14 novembre 1936, au moment de l'avance des troupes franquistes qui menaçaient Madrid, Durruti reçut l'ordre de quitter avec sa colonne le front aragonais, pour tenter de dégager la capitale. À la tête de sa troupe

libertaire, il venait de s'illustrer dans les durs combats de la Cité universitaire, lorsqu'il fut touché, dans la rue, par un coup de feu. Transporté à l'hôpital, il mourut sans avoir repris connaissance, le 20 novembre 1936.

Les circonstances de sa mort n'ont jamais pu être élucidées et toutes sortes de versions ont circulé à ce sujet. Abel Paz les a examinées une par une minutieusement sans qu'il soit possible de se prononcer sur cet événement qui garde son mystère {679}. Lors des obsèques du guerrier libertaire, à Barcelone, une banderole largement déployée dans l'immense cortège posait la question qui restera à jamais sans réponse : « *Quien ha muerto a Durruti ?* »

Qui fut Durruti ? La question rencontre ici le même problème que posait Makhno. Comment peut-on être à la fois anarchiste et guerrier ? Impossible de répondre sans tenir compte du fait que Makhno et Durruti ont été plongés, l'un et l'autre, dans une guerre civile. Leur anarchisme a été un anarchisme de guerre, de la même façon qu'il y a eu, en Russie, un « communisme de guerre ».

Par la force des choses, Durruti a dû mener un combat dans lequel les objectifs militaires accompagnaient nécessairement l'idéologie politique, dont le triomphe, aussi bien chez les franquistes que dans le camp des républicains, était subordonné à une victoire militaire préalable.

En cette époque de fer, qu'il est difficile d'imaginer quand on ne l'a pas connue, la guerre était encore le tribunal de l'histoire, pour employer l'expression de Hegel, à l'inverse d'aujourd'hui où le spectre de la guerre cherche souvent à se camoufler derrière des manifestations idéologiques, économiques voire sportives.

Néanmoins, dans la tourmente, Durruti combattant n'a jamais perdu de vue les grands principes de l'anarchie, avec le sentiment qu'en Espagne la guerre menée par les

libertaires aux côtés des républicains avait, aux yeux des anarchistes ibériques, un tout autre sens que la lutte armée pour la conquête du pouvoir politique. Ils visaient beaucoup plus loin, beaucoup plus haut… D'ailleurs Durruti pensait que la lutte conduite par les démocraties bourgeoises contre le fascisme était un combat douteux.

« Aucun gouvernement au monde ne combat le fascisme pour le supprimer », disait-il avec amertume. Il constatait la grande solitude des libertaires espagnols, obligés à ne compter que sur eux-mêmes. Dans un entretien avec un journaliste canadien, il disait que Staline avait abandonné les anarchistes d'Espagne, de la même manière que les travailleurs chinois et allemands avaient été sacrifiés par Moscou.

> *Nous sommes instruits, ajoutait-il, nous voulons mener notre révolution, nous la voulons pour aujourd'hui et non plus tard, après la prochaine guerre européenne. Notre attitude sera un exemple pour les ouvriers d'Allemagne et d'Italie, ils verront comment lutter contre le fascisme. C'est pour cette raison que personne ne nous aidera. Les dictateurs, Hitler et Mussolini, comme les démocrates anglais et français redoutent la contagion révolutionnaire. Et Staline aussi la craint {680}.*

Comme son interlocuteur lui faisait remarquer que la guerre allait couvrir l'Espagne de ruines, Durruti lui répondit que les prolétaires avaient toujours vécu dans des taudis et dans des trous.

> *Mais, répondit-il fièrement, nous sommes capables de construire aussi. C'est nous qui avons construit les palais et les villes d'Espagne, d'Amérique et de partout. Nous, les travailleurs, nous pouvons bâtir des villes pour les remplacer. Et nous les construirons bien mieux ; aussi n'avons-nous pas peur des ruines. Nous allons recevoir le monde en héritage. La bourgeoisie peut bien faire sauter et démolir son monde à elle avant de quitter la scène de l'Histoire. Nous portons un monde nouveau dans nos cœurs.*

*

Après la victoire du franquisme, des instructions furent données pour que soient effacées toutes traces permettant d'identifier les tombes des anarchistes et des catalanistes

inhumés au cimetière de Montjuich à Barcelone, et spécialement celle de Durruti. Au-delà de la mort, le souvenir de Buenaventura Durruti continuait à inquiéter le pouvoir et paraissait encore redoutable.

XX

ANARCHO-SYNDICALISME.
SYNDICALISME RÉVOLUTIONNAIRE

FERNAND PELLOUTIER
(1867-1901)

La résistance aux abus de pouvoir semble bien avoir été de mise dans la famille Pelloutier. À la fin du XVe siècle, on trouve des Pelloutier, à Jausiers, dans la vallée de Barcelonnette. Vaudois, ils subiront la persécution. Sous le règne de Louis XIV, une branche huguenote de la famille, fixée à Lyon, doit s'expatrier en Allemagne, après la révocation de l'édit de Nantes. Un Simon Pelloutier, pasteur de l'Église protestante française de Berlin, deviendra bibliothécaire de l'Académie prussienne et laissera une *Histoire des Celtes* fort estimée en son temps.

Par la suite, rentrés en France, les Pelloutier s'établiront à Nantes. Dans la galerie des ancêtres, on trouve tout de même un légitimiste fervent, ennobli par Charles X. Son frère, Léonce, le grand-père de Fernand, fut au contraire un ardent républicain sous la Monarchie de Juillet, en relation avec Raspail, Blanqui et d'autres opposants {681}.

Quant au père de Fernand Pelloutier, qui avait rêvé de faire carrière dans la littérature et le journalisme, il entra dans les Postes. Nommé à Paris en 1863, sa famille et lui connurent l'année terrible et la Commune. En 1879, retour aux pays de Loire. Le jeune Fernand achève ses études secondaires à Saint-Nazaire. Encore adolescent, il donne des articles à *La Démocratie de l'Ouest*, où il se lie d'amitié avec Aristide Briand qui commence à se lancer dans la politique.

En 1892, tous deux se mettront à rédiger un mémoire qu'ils intitulent *La Révolution par la grève générale*. Ce

texte inédit, reproduit et analysé par Jacques Julliard, se présente comme une recherche de « l'arme pacifique qui frappera le plus sûrement et le plus rapidement la féodalité capitaliste ». Dans ce travail, Pelloutier et Briand ont voulu dépasser l'alternative du légalisme réformiste opportuniste et de la violence révolutionnaire, en proposant aux travailleurs de faire la révolution par la voie « légale ». C'est ce qui ressort des propos tenus par A. Briand devant les ouvriers de Trignac, le 13 août 1892 :

> *C'est donc à vous producteurs, à vous détenteurs du capital réel, qu'il appartient de faire la révolution ; ce que vous n'avez pu obtenir par la persuasion, obtenez-le par la force – non pas par la force violente, par les barricades et le plomb, mais par la force légale, si je puis m'exprimer ainsi, en vous croisant les bras {682}.*

Les deux auteurs du mémoire, estimant que quinze jours de grève totale suffiraient pour que s'écroule la société bourgeoise, prévoyaient la création préalable, par les travailleurs, d'entrepôts approvisionnés par les coopératives de consommation, de manière à permettre aux grévistes de subsister dans un milieu social frappé de paralysie générale et désorganisé. Ils n'oubliaient pas non plus la précaution élémentaire, pour les ouvriers, de se constituer un trésor de guerre, qui serait alimenté par des cotisations. Sur ce dernier point, leur calcul était d'une logique aussi minutieuse que naïve.

Ce projet contient une première ébauche de la philosophie sociale de Pelloutier. En effet, durant toute sa courte vie (il est mort à l'âge de trente-trois ans, emporté par la tuberculose), Fernand Pelloutier défendra l'idée de ce qu'il considérait comme la plus radicale des révolutions, menée sans recours à la violence, sans effusion de sang, une révolution détruisant de fond en comble l'ordre bourgeois et la propriété capitaliste – et sans sortir du terrain de la légalité. Cette *idée-force*, c'est celle de la grève générale des travailleurs. Notons bien que, dans son

esprit, la notion de grève générale ne se conçoit pas comme une attitude purement négative et passive.

Avant de « se croiser les bras », il faudra que les travailleurs préparent soigneusement la cessation de travail. La grève générale implique un effort soutenu dans le temps, bien avant son déclenchement. Georges Sorel, qui doit beaucoup à Pelloutier, se souviendra de cette conception de la grève générale comme lointain objectif mobilisateur. L'arme, théoriquement redoutable, que pouvait représenter aux yeux des conservateurs, la perspective d'un arrêt universel et simultané de l'ensemble des travailleurs, a donné lieu à beaucoup de divergences à l'intérieur du mouvement ouvrier.

Marx et Engels, surtout sensibles à son côté aléatoire, négatif et difficilement contrôlable politiquement, se sont montrés hostiles à ce type d'action. Un Jules Guesde n'y croyait pas non plus. En revanche, un anarchiste comme Joseph Tortelier, du syndicat de la menuiserie, s'en montrait partisan résolu dans les meetings. Le principe d'un recours des travailleurs à la grève générale n'était pas nouveau. Sans remonter jusqu'à la nuit des temps de l'Histoire, la Ire Internationale l'avait déjà adopté au congrès de Bruxelles, contre l'opinion de Marx-Engels.

Pour beaucoup de militants ouvriers, partisans d'une action syndicale renforcée et concertée, le déclenchement de la grève générale, même si elle ne leur paraissait pas l'arme absolue, permettrait au moins de faire le point et de dénombrer les forces du prolétariat, tout en contribuant à un rapprochement du dénouement final. De plus, alors qu'un coup de force ne fera jamais que changer le personnel *politique* en place, la grève générale, elle, pourrait abattre l'État et faire passer le pouvoir *économique* aux mains des travailleurs.

Un coup d'œil sur la situation du mouvement ouvrier de l'époque, qui après la saignée de la Commune, reprenait

péniblement sa marche en avant, laisse apercevoir une grande dispersion des forces.

Tous les efforts de Pelloutier tendront à définir une voie prolétarienne originale, en naviguant entre deux écueils : l'opportunisme parlementaire d'un côté, l'extrémisme illégaliste de l'autre. Estimant que les travailleurs n'avaient rien à attendre de ce côté-là, Pelloutier, en bon libertaire, a toujours fait preuve du plus profond mépris pour la démocratie représentative.

L'arbitrage des hommes politiques dans les conflits sociaux lui paraissait un leurre et il regrettera, par exemple, qu'il ait été fait appel à Loubet au moment des grèves de Carmaux, intervention qui d'ailleurs ne parvint pas à calmer les esprits. D'autre part, il refuse tout compromis avec les « fanfaronnades » des « libertaires en paroles » et il appelle à la répression de la « secte ravacholienne ». N'oublions pas que nous sommes à l'époque de l'illégalisme et des attentats anarchistes. Sa solution, c'est une forme originale de socialisme libertaire.

Les ouvriers devront disposer d'un instrument, d'un moyen d'expression et d'action qui leur soit propre. Ce moyen, c'est le syndicat, lequel a besoin d'un point d'ancrage particulier. L'État démocratique a son siège au Palais Bourbon. Le capitalisme possède son lieu privilégié : la Bourse financière. La Bourse du Travail permettra aux travailleurs d'avoir pignon sur rue, de se voir reconnaître le droit de s'associer librement au grand jour et d'avoir une existence matérielle reconnue.

C'est en 1884, sous le gouvernement de Jules Ferry, que Waldeck-Rousseau, ministre de l'Intérieur, fait voter une loi reconnaissant l'existence légale des syndicats, cherchant ainsi à faire preuve d'esprit libéral devant l'opinion (cette initiative politique a d'abord été interprétée, par les syndicalistes d'esprit libertaire, comme un cadeau

empoisonné et une tentative gouvernementale pour intégrer la classe ouvrière dans la société bourgeoise).

En 1887, le Conseil municipal de Paris mettait à la disposition des organisations ouvrières parisiennes un immeuble de la rue Jean-Jacques-Rousseau et, cinq ans plus tard, un second local situé rue du Château-d'Eau. En province, des Bourses du Travail se constitueront en fédération au congrès de Saint-Étienne (1892). Jusqu'à sa mort, Pelloutier en assurera le secrétariat.

Quelle idée pouvons-nous nous faire de la relation de Pelloutier avec l'esprit libertaire ? Évidemment, il a toujours manifesté, contrairement aux anarchistes, un attachement réel aux institutions républicaines, pour la bonne raison qu'il les considérait comme plus favorables à l'action de la classe ouvrière que n'importe quel autre régime. Il fut néanmoins un libertaire authentique. D'abord parce qu'il estimait que le cadre politique, en dépit de son indéniable importance, devait toujours être subordonné aux impératifs sociaux, son abolition étant même le but ultime de la révolution, en même temps que la condition *sine qua non* d'un plein accomplissement de la réalité humaine.

Ensuite parce qu'il était persuadé que la classe ouvrière ne pouvait compter que sur elle-même pour se libérer. Certes, il partageait ce point de vue avec la plupart des syndicalistes et des révolutionnaires. Seulement, ce qui était nouveau chez lui, c'était la conscience profonde du caractère *spécifique* de la condition d'un prolétariat devenu « majeur » et surtout de sa *capacité* à agir avec les armes qu'il avait su se forger. Pelloutier avait perçu l'existence d'une véritable *culture* prolétarienne, lui qui écrivait que l'anarchisme était *tout simplement l'art de se cultiver et de cultiver suffisamment les autres pour que les hommes puissent se gouverner et jouir eux-mêmes.* C'était là certainement la grande leçon de Proudhon.

L'ACTION DIRECTE

L'entrée des anarchistes dans les syndicats allait donner un nouvel élan au mouvement ouvrier. La notion d'action directe, inspirée par Fernand Pelloutier, découlait logiquement des thèmes libertaires fréquemment développés dans ses articles. Émile Pouget (1860-1931), rédacteur du *Père Peinard* et secrétaire-adjoint de la CGT pendant plusieurs années, décidé à faire du syndicat l'arme révolutionnaire par excellence, s'attacha alors à montrer le fossé profond qui séparait le mouvement politique – fait surtout « d'extériorité (comme l'objectif qu'il poursuit) » – du syndicalisme révolutionnaire, lequel disposait « des racines profondes, poussées en plein cœur des intérêts primordiaux des travailleurs ». C'est Pouget qui donnera, en la reprenant à son compte, la définition de l'action directe :

> *Elle signifie que la classe ouvrière, en réaction contre le milieu actuel, n'attend rien des hommes, des puissances et des forces extérieures à elle, mais qu'elle crée ses propres conditions de lutte et puise en soi les moyens d'action. Elle signifie que, contre la société actuelle qui ne connaît que le citoyen, se dresse désormais le producteur {683}.*

GEORGES SOREL
(1847-1922)
LE MYTHE DE LA GRÈVE GÉNÉRALE

Tout comme son ami Péguy, Sorel ne pouvait souffrir de voir la révolution tomber de la *mystique* dans la *politique*, que ce soit chez les néo-marxistes bersteiniens, chez les opportunistes ou chez les socialistes parlementaires français. Jaurès était la cible favorite de ses sarcasmes. Il finit par se persuader que le vrai socialisme, ne pouvait décidément pas s'accorder avec la démocratie bourgeoise, si l'on avait vraiment l'intention de maintenir l'idéologie révolutionnaire à « la hauteur qu'elle devrait avoir pour que le prolétariat pût accomplir sa mission historique ».

Afin de voir renaître le souffle révolutionnaire, l'auteur des *Réflexions sur la violence* a mis tous ses espoirs dans « le développement autonome des syndicats ouvriers ». Selon lui, seul un *syndicat* révolutionnaire, entièrement indépendant des partis politiques, pourrait sortir le monde du travail de l'ornière bourgeoise. Dans le prolongement du proudhonisme et sous l'influence directe des conceptions de Pelloutier et des anarchistes, Sorel retenait l'idée d'une *culture* et d'une *morale* spécifiquement prolétariennes, dont le syndicalisme seul pourrait assurer la pureté et le dynamisme, au-delà de toutes les concessions et compromissions de la politique politicienne.

Et Sorel découvre alors ce qu'il appelle la morale des *producteurs*. Ouvriériste, il va opposer la morale de *l'homo faber*, de l'homme qui produit, qui fabrique, du créateur qui travaille la matière, à celle de celui qui se contente de *posséder*, ou à l'idéologie verbeuse des démocrates de salon et des socialistes de campagne électorale. La lutte syndicale seule permet aux travailleurs de mener un combat qui est le leur et de défendre les intérêts de leur

classe, en un mot d'être eux-mêmes. Utilisant Sorel, le fascisme mussolinien cherchera à l'infléchir dans le sens du corporatisme.

Mais c'était en oublier un peu vite l'inspiration libertaire. En effet, le syndicat, tel que Sorel l'a compris, n'est pas simplement un corps de métier. C'est une force autonome, une puissance *sui generis* qui n'a besoin d'aucun mot d'ordre pour se mouvoir. Dans le combat révolutionnaire, il se suffit à lui-même, ne reconnaissant aucune autorité venue d'ailleurs. Le syndicalisme, aux yeux de Sorel, c'est le contraire de l'intégration et de la domestication étatique.

S'emparant de l'idée de grève générale, chère à Pelloutier, Sorel en a fait la pièce maîtresse de sa conception de l'action révolutionnaire. Pelloutier voyait dans la grève générale un événement décisif permettant la réalisation concrète effective de la révolution, dont elle représentait l'ultime étape. Chez Georges Sorel, la grève de tous les travailleurs a pris un sens nouveau. Son caractère d'objectif révolutionnaire, réalisable à échéance plus ou moins lointaine, passe pour lui au second plan. La grève générale devient un principe régulateur de la pratique.

Plus qu'une idée : un *mythe*. Notons qu'il ne s'agit pas du tout d'une utopie, de quelque modèle imaginaire de société. Le mythe de la grève générale enveloppe une charge complexe d'images motrices, de caractère foncièrement irrationnel. Loin d'être une représentation intellectuelle, ce grand mythe prolétarien appartient au domaine de l'affectivité et de l'instinct des masses populaires. Une représentation mythique est irréfutable. Le raisonnement n'a pas de prise sur elle. Comme il exprime les convictions de la classe ouvrière en termes dynamiques, le mythe de la grève générale échappe à toute analyse rationnelle dissolvante.

Or, Sorel pense que pour provoquer un mouvement révolutionnaire, la parole et les idées ne suffisent pas. Et, au nombre des mythes dont les masses ont besoin pour s'émouvoir et se lancer dans l'action, celui de la grève générale, « le grand soir », est certainement le plus mobilisateur de tous. Il faut dire que, dans la perspective sorélienne, il est même souhaitable que la grève générale conserve son caractère mythique jusqu'au bout, sans jamais quitter le domaine du rêve. Non réalisée, elle n'en conservera que mieux, dans l'esprit des travailleurs, toute sa puissance entraînante.

EN GUISE DE CONCLUSION
TANT QU'IL Y AURA DES ANARCHISTES

Notre voyage en Anarchie se termine. Il est temps de nous demander ce que le mouvement libertaire peut représenter aujourd'hui, à la lumière de son passé, tel que nous avons pu l'évoquer au cours de notre étude.

Depuis toujours, la politique se traduit inévitablement en termes de pouvoir. Pouvoir imposé, pouvoir consenti. Les anarchistes sont les seuls à refuser d'entrer dans le jeu. Autant dire que la vocation de la « réussite » politique leur fait entièrement défaut. Divisés, retranchés des autres forces révolutionnaires, parfois trahis, comment parviendraient-ils à réaliser la société qu'ils portent dans leur tête et au fond de leur cœur ? D'ailleurs, cherchent-ils véritablement à le faire ?

Ont-ils vraiment envie de laisser leur rêve se matérialiser, eux qui connaissent d'instinct le processus fatal. Car, ces irréductibles le savent bien : en politique, la spontanéité appelle un jour ou l'autre l'organisation et, de l'organisation au pouvoir, la distance est courte. Aussi n'ont-ils cessé de batailler entre eux sur cette question insoluble. Est-ce à dire que le combat libertaire est inutile ? Nullement. D'abord, on est sûr de les rencontrer au premier rang au moment des grands bouleversements sociaux, car il leur faut des événements tragiques de dimension historique pour qu'ils puissent donner pleinement leur mesure.

On les a vus à l'œuvre en Ukraine et en Espagne. On les retrouve à l'avant-garde des révolutions, défendant âprement leur idéal de vie. Et puis, lorsque la tempête arrête de souffler, ils disparaissent, cédant la place aux organisateurs de quelque nouveau pouvoir, à moins que

jugés irrécupérables et dangereux par l’autorité, ils soient finalement liquidés. Irremplaçables comme levain de l’histoire, les anarchistes sont condamnés à lutter toujours pour les autres. Ils sèment et ne récoltent pas. Tel est leur destin. Et pourtant, la liberté fabuleuse dont ils rêvent et pour laquelle ils combattent hantera éternellement l’imagination des hommes.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français. Publié sous la direction de Jean Maitron. Paris, Éditions ouvrières, 1967-1977.

Dictionnaire du mouvement ouvrier. Publié sous la direction d'André Nataf. Paris, Éditions universitaires, 1970.

Encyclopédie anarchiste. Publiée sous la direction de Sébastien Faure. Paris, Œuvre internationale des éditions anarchistes, 1934-1935 (4 volumes).

Maitron (Jean), *Bibliographie du mouvement anarchiste en France*, 1880-fin 1972. (1. Sources manuscrites. – 2. Imprimés A. Périodiques : a) ordre alphabétique, b) ordre chronologique. B. Livres et brochures : a) Collections, travaux universitaires, b) Anonymes, c) Auteurs. – 3. Iconographie), in *Hist. du mouvement anarchiste en France*, t. II, pp. 207-416. [exhaustif pour la période}

Répertoire international des sources pour l'étude des mouvements sociaux aux XIXe et XXe siècles. La Première internationale. Paris, A. Colin, 1958-1963 (3 volumes).

I : Périodiques (1864-1877), 1958, 83 p. ; II : Imprimés (1864-1876), 1961, 87 p. ; III : Imprimés (1804-1876), 1963, 224 p.

Bettini (Leonardo), *Bibliografia dell' Anarchismo. Firenze*, C. T. E. Editrice, 1972-1976 (2 tomes en 1 vol.). Périodiques et numéros uniques en langue italienne (1872-1971). I : publiés en Italie. II : publiés à l'étranger.

Manfredonia (Gaetano), *Études sur le mouvement anarchiste en France* (1848-1914). I : L'individualisme anarchiste en France (1880-1914). II : La chanson

anarchiste en France de la Commune à Ravachol (1871-1894). III : Pour ou contre la République ? Les anarchistes français et la tradition républicaine (1848-1914). [Thèse dactylographiée], Paris, Institut d'études politiques, 1990.

ÉTUDES GENERALES

Abenroth (Wolfgang), *Histoire du mouvement ouvrier en Europe*. Paris, Maspéro, 1967.

Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo. Torino, Fond. Einaudi, 1971.

Anarchies (L'Arc, n° 91/92, Éd. Le Jas, 1984).

Arvon (Henri), *L'Anarchisme*. Paris, P. U. F., 1951 (Q. J. S., n° 479).

Barrué (J.), *L'Anarchisme aujourd'hui*. Paris, Spartacus, 1970.

Biard (Roland), *Histoire du mouvement anarchiste* 1945-1975. Paris, Éd. Galilée, 1976.

Crapouillot, *L'Anarchie* (n°spécial, janv. 1938).

Dolléans (Édouard), *Histoire du mouvement ouvrier*. Paris, A. Colin, 1936-1953 (3 vol.) I. 1830-1871, II. 1871-1920, III. 1921 à nos jours.

Dubief (Henri), *Les Anarchistes* (1870-1940). Paris, A. Colin, 1972.

Écrits sur l'anarchie. Paris, Seghers, 1964 (Écrits n° 10).

Eltzbacher (Paul), *L'Anarchisme*. Trad. Otto Karmin, Paris, Giard et Brière, 1912.

Fabbri (Luigi), *Dictature et révolution*. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1986.

Goldmann (Emma), *L'Épopée d'une anarchiste*. New York 1886 – Moscou 1920. Bruxelles, Éd. Complexe.

Guérin (Daniel), *L'Anarchisme*. De la doctrine à l'action. Paris, Gallimard, 1965 (Idées, n° 89).

Guérin (Daniel), *Ni Dieu ni Maître*. Anthologie de l'anarchisme. Paris, Maspéro, 1970 (4 vol.).

Histoire du mouvement anarchiste et des événements de mai-juin 1968 (*Les Dossiers de l'Histoire,* n° 13, mai-juin 1978).

Hobsbawm (Éric J.), *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris, Fayard, 1966.

Joyeux (Maurice), *Histoire du journal de l'organisation des anarchistes*. Paris, Volonté anarchiste, 1984.

Joyeux (Maurice), *Souvenirs d'un anarchiste* (2 vol. parus). Paris, Éd. du Monde libertaire, 1986-1988.

Lacroix (Bernard), *L'Utopie communautaire* (*Histoire sociale d'une révolte*). Paris, P.U.F., 1981.

Lecouin (Louis), *Le Cours d'une vie*. Paris, l'Auteur, 1965.

Maitron (Jean), *Histoire du mouvement anarchiste en France* (1880-1914). Paris, S.U.D.E.L., 1951 [2e éd. 1955, éd. nouv. en 2 vol. (1880-1972), Paris, Maspéro, 1975].

Manevy (R.), Diolé (P.), *Sous les plis du drapeau noir*. Le drame de l'anarchie. Paris, Domat, 1949.

Nataf (André), *La Révolution anarchiste* (Proudhon, Stirner, Bakounine, la Fédération jurassienne, la Commune, Cronstadt, Makhno, l'Espagne libertaire). Paris, A. Balland, 1968.

Nataf (André), *La Vie quotidienne des anarchistes en France*. 1880-1910. Paris, Hachette, 1986.

Nettlau (Max), *Histoire de l'anarchie*. Trad. Martin Zemliak. Paris, Éd. de la Tête de Feuilles, 1971.

Ni Dieu ni Maître. Les anarchistes. Citations recueillies et présentées par Bernard Thomas. Paris, Tchou, 1969 (Les murs ont la parole).

Pessin (Alain), *La Rêverie anarchiste*, 1848-1914. Paris, Librairie des Méridiens, 1982.

Qu'est-ce que l'anarchisme ? Par la commission de propagande de la Fédération anarchiste. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1991.

Picqueray (May), *May la réfractaire*, Paris, Traffic, 1992.

Ragon (Michel), *La Mémoire des vaincus*. Paris, A. Michel, 1990. [Fresque romancée du mouvement libertaire international].

Ragon (Michel), *La Voie libertaire*. Paris, Pion, 1992.

Salmon (André), *La Terreur noire, chronique du mouvement libertaire*. Paris, J. -J. Pauvert, 1959.

Serge (Victor), *Mémoires d'un révolutionnaire*. Paris, Club des Éditeurs, 1957.

Sergent (A.), **Harmel** (Cl.), *Histoire de l'anarchie*. Paris, Le Portulan, 1949. [Rééd., Paris, Champ Libre, 1984].

Servier (Jean), *Histoire de l'utopie*. Paris, Gallimard, 1967 (Idées, n° 127).

ORGANISATION, AUTOGESTION

Fayolle (Maurice), *Réflexions sur l'anarchisme*. Paris, Éd. La Rue, 1965.

Joyeux (Maurice), *Autogestion, gestion directe, gestion ouvrière*. Paris, Éd. La Rue, 1972.

Oyamburu (Philippe), *La Revanche de Bakounine, ou de l'anarchisme à l'autogestion*. Paris, Éd. Entente, 1975.

Skirda (Alexandre), *Autonomie individuelle et Force collective* (Les anarchistes et l'organisation, de Proudhon à nos jours). Paris, Éd. A. Skirda, 1987.

POUVOIR, AUTORITÉ, IDÉOLOGIE

Aron (Jean-Paul), *Les Modernes*. Paris, Gallimard, 1984 (Folio -Essais).

Debray (Régis), *Le Pouvoir intellectuel en France*. Paris, Ramsay, 1979 (Folio – Essais).

Debray (Régis), *Le Scribe*. Paris, Grasset, 1980 (L. de P., Biblio -Essais, n° 4003).

Debray (Régis), *Critique de la raison politique*. Paris, Gallimard, 1981.

Finkielkraut (Alain), *La défaite de la pensée*. Paris, Gallimard, 1987.

Hamon (H.) et **Rotman** (P.), *Les intellocrates. Expédition en haute intelligentsia*. Paris, Ramsay, 1981.

Henry (Michel), *La Barbarie*. Paris, Grasset, 1987.

Henry (Michel), *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris, Éd. Odile Jacob, 1990.

Jouvenel (Bertrand de), *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*. Paris, Hachette, 1972.

Marcuse (Herbert), *L'Homme unidimensionnel*. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Trad. de l'anglais par Monique Wittig et l'auteur. Paris, Éd. de Minuit, 1968.

Michels (Robert), *Les Partis politiques*. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties. Trad. par le Dr S. Jankélévitch. Préf. de René Rémond. Paris, Flammarion, 1971 (Champs, n° 64).

Weber (Eugen), *La Fin des terroirs*. La modernisation de la France rurale (1870-1914). Trad. de l'anglais par Antoine Berman et Bernard Géniès. Paris, Fayard/Éditions Recherches, 1983.

PROPAGANDE, PÉDAGOGIE

Peyraut (Yves), *Radio libertaire. La voix sans maître*. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1991.

Schneider (Karl), *Francisco Ferrer et la pédagogie antiautoritaire*. Trad. par Patrick Pidutti. Besançon,

Éditions du Groupe Proudhon, 1974.

INDIVIDUALISME, PERSONNALISME, CHRISTIANISME

Bontemps (Ch. Auguste), *L'Individualisme social. Résumé et commentaires*. Paris, Les Cahiers Francs, 1967.

Ellul (Jacques), *Anarchie et christianisme*. Lyon, Atelier de Créations libertaires, 1988.

Mounier (Emmanuel), *Communisme, anarchie et personnalisme*. Paris, Seuil, 1966.

Reclus (Elisée), **Guyou** (G.), *L'Anarchie et l'Église*. Besançon, Éditions du Groupe Proudhon, 1974.

RACINES HISTORIQUES

Antiquité

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Traduction, notice et notes par Robert Genaille. Paris, Garnier Flammarion, 1965 (2 vol.) [Les Cyniques, t. II].

Jerphagnon (Lucien), *Histoire de la pensée. Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Tallandier, 1989 ("Une vie de chien", pp. 187-193).

Moyen Âge

Alverny (M. T. d'), *Un fragment du procès des Amauriciens*. (*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, t. XVIII – 1950-1951).

Capelle (G. C.), *Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*. (Autour du Décret de 1210, III). Paris, J. Vrin, 1932).

Cohn (Norman), *Les Fanatiques de l'Apocalypse*. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge. Trad. de l'anglais par Simone Clémendot avec la collab. de Michel Fuchs et Paul Rosenberg. Édition revue

et augmentée. Trad. revue par l'auteur et complétée par Maurice Angeno. Paris, Payot, 1983.

Eco (Umberto), *Le Nom de la rose* – roman. Traduit de l'italien par Jean-Noël Schifano. Édition revue et augmentée d'une apostille, trad. de l'italien par Myriam Bouzaher. Paris, Grasset, 1985. [En plus de ses qualités littéraires hors du commun, ce roman fourmille d'allusions aux hétérodoxes du M. Â.].

Joachim de Flore, *L'Évangile éternel*. Première traduction française, précédée d'une biographie, par Emmanuel Aegerter. (2 vol.) I : Vie de Joachim de Flore. II : L'Évangile éternel. Paris, Rieder, 1928.

Jourdain (Charles), *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan*. Paris, 1888 (réimp. Frankfurt/Main, Minerva, 1966).

Peignot (Gabriel), *Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés, précédé d'un discours sur ces sortes d'ouvrages*. Paris, Renouard, 1806 (2 vol.).

Les Poésies des Goliards, groupées et traduites avec le texte latin en regard, par Olga Dobiache-Rojdestvensky. Préface de F. Lot. Paris, Rieder, 1931.

Vaneigem (Raoul), *Le Mouvement du Libre-Esprit*. Paris, Ramsay, 1986.

XVIe siècle

Bloch (Ernst), *Thomas Münzer, théologien de la révolution*. Traduit de l'ail, par Maurice de Gandillac. Paris, Julliard, 1964.

Mesnard (Pierre), *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. 2e éd. Paris, J. Vrin, 1952.

Les temps modernes

Dommanget (M.), *Le Curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*. Paris, Julliard, 1965 (Dossier des Lettres Nouvelles).

Jadart (H.), *Quelques notes nouvelles sur Jean Meslier*. (Revue d'Ardennes et d'Argonne, 1901-1902).

Meslier (Jean), *Le Testament*. Publié par Rudolph Charles. Amsterdam, Meijer, 1864 (3 vol.).

Petitfils (E.), *Jean Meslier, un socialiste révolutionnaire au commencement du XVIIIe siècle*. Paris, 1908.

La Révolution française. Les enragés

Dommanget (M.), *Jacques Roux, le curé rouge, les enragés contre la vie chère pendant la Révolution.* Paris, 1948.

Guérin (Daniel), *La Lutte des classes sous la Ire République. Bourgeois et « Bras nus »* (1793-1797). Paris, Gallimard, 1946 (2 vol.) « La suite des temps ».

Manfredonia (Gaetano), sous la direction de, *Les Anarchistes et la Révolution française* (articles de G. Navet, Ch. Gaillard, Chr. Ruby, Ph. Chailan, R. Berthier, Ph. Boursier, W. Pelletier, G. Manfredonia, F. Mintz, Y. Peyraut, M. Benasayag, E. Charlton, R. Creagh). Paris, Éditions du Monde libertaire, 1990.

Mathiez (Albert), *La Vie chère et le Mouvement social sous la Terreur*. Paris, Payot, 1927.

Michelet (Jules), *Histoire de la Révolution Française* (1847-53). Paris, Chamerot, 1853 (7 vol.).

William Godwin

Dolléans (É.), *Un essai de philosophie historique : William Godwin*. (R. M. M., mars 1916).

Roussin (Henri), *William Godwin, 1756-1836*. Paris, Plon & Nourrit, 1913.

ANARCHISME ET PERSONNALITÉ

Jung (C. G.), *Types psychologiques*. Préf. et trad. de Y. Le Lay. Genève, Librairie de l'Université – Georg & Cie, 1950.

Le Senne (René), *Traité de caractérologie*. Paris, P.U.F., 1946 (Coll. Logos).

Mounier (Emmanuel), *Traité du caractère*. Paris, Seuil, 1946 [éd. revue, 1949].

POÉSIE ET ANARCHIE. LE SURRÉALISME

Alquié (Ferdinand), *Philosophie du surréalisme*. Paris, Flammarion, 1955.

Breton (André), *Manifeste du surréalisme*. Paris, Pauvert, 1962 [et Gallimard, Idées, n° 23].

Janover (Louis), *Le Surréalisme de l'utopie à l'avant-garde*. Paris, J. M. Place, 1986.

Maricourt (Thierry), *Histoire de la littérature libertaire en France*. Paris, A. Michel, 1990.

Monnerot (Jules), *La Poésie moderne et le sacré*. Paris, Gallimard, 1945 (Les Essais, XVI).

Nadeau (Maurice), *Histoire du surréalisme*. Paris, Seuil, 1945-1948 (2 vol.).

Pierre (José). *Surréalisme et Anarchie*. Paris, Éd. Plasma, 1983.

APERÇU HISTORIQUE

La Première internationale

Cahiers de l'I.S.E.A., n° 152, 1964. *La Première Internationale*. Paris, Institut des sciences économiques appliquées.

Colloques internationaux du CNRS, *La Première Internationale. L'institution, l'implantation, le rayonnement*.

Actes du Colloque tenu à Paris en 1964. Paris, CNRS, 1968.

Freymond (Jean), *La Première Internationale*. Genève, Droz, 1962.

Guillaume (James), *L'Internationale. Documents et souvenirs. 1864-1878* (4 vol.) Vol. 1 et II, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1905-1907. Vol. 111 et IV, Paris, Stock, 1909-1910. [Rééd., Éd. Champ Libre].

Kriegel (Annie), *Les Internationales ouvrières (1864-1943).* Paris, P.U.F., 1964 (Q.S.J., n° 1129).

La Fédération jurassienne

Enckell (Marianne), *La Fédération jurassienne*. (Les origines de l'anarchie en Suisse.) Lausanne, La Cité, 1971.

Thomann (Charles), *Le Mouvement anarchiste dans les montagnes neufchâteloises et le Jura bernois*. La Chaux de Fonds, Coopératives réunies, 1947.

Vuilleumier (Mario), *Horlogers de l'anarchisme*. Émergence d'un mouvement : la Fédération jurassienne. Lausanne, Payot, 1988.

Russie

Avrich (Paul), *Les Anarchistes russes*. Paris, Maspéro, 1979.

Berkman (Alexandre), *Le Mythe bolchevik. Journal, 1920-1922*. Baye, Éditions La Digitale, 1987.

Skirda (A.), **Gorelik** (A.), **Berkman** (A.), **Serge** (V.), **Goldman** (E.), *Les Anarchistes dans la révolution russe*. Paris, Éditions de la Tête de Feuilles, 1973.

Cronstadt

Arvon (H.), *La Révolte de Cronstadt*. Bruxelles, Éd. Complexe, 1980.

Avrich (P.), *La Tragédie de Cronstadt*, 1921. Paris, Seuil, 1975.

Skirda (Alexandre), *Cronstadt*. Paris, Éditions de la Tête de Feuilles, 1972.

Italie

Antonioli (Maurizio), *Azione diretta e organizzazione operaia. Sindacalismo rivoluzionario e anarchismo tra la fine dell' Ottocento e il fascismo*. Manduria, Bari, Roma, Piero Lacaita Editore, 1990.

Borghi (Armando), *Mezzo secolo di Anarchia* (1898-1945). Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1954. [Reprint : Edizioni della Rivista "Anarchisma"].

Borghi (Armando), *La rivoluzione mancata*, in Appendice : "L'autonomia sindacai [documenti]". Milano, Edizioni Azione Comune, 1964.

Buozzi (Bruno), *L'occupazione delle fabbriche*. (Paris, Almanacco Socialista italiano, éd. du P.S.I., 1935.)

Gramsci (Antonio), *L'ordine nuovo* (1919-1920). Torino, Einaudi, 1954.

I Nuclei libertari di fabbrica di Milano. Histoire de l'anarcho-syndicalisme italien. Paris, Volonté anarchiste, 1978.

Paris (Robert), *Les origines du fascisme*. Paris, Questions d'histoire – Flammarion, 1968.

Parodi (Giovanni), *La Fiat centro in mano agli operai* (in : *Lo Stato Operaio*. Rassegna di politica proletaria, n° 10, oct. 1930, Paris, Bureau d'édition).

Parodi (Giovanni), *L'occupazione delle fabbriche, Fascismo e antifascismo* (1918-1936). Lezioni e testimonianze. Milano, Feltrinelli, 1962.

Pronteau (H.), *Les Occupations d'usines en Italie et en France (1920-1936)*. Paris, L. T. E., 1938.

Spriano (Paolo), *L'occupation des usines. Italie – Septembre 1920*. Trad. de Jean-Claude Mouret. Claix, La Pensée sauvage, 1978.

Vallauri (Carlo), *L'atteggiamento del governo Giolitti di fronte all' occupazione delle fabbriche (Settembre 1920)* (Storia et Politica, 1965).

Zangheri (Renato), *Lotte agrarie in Italia*. Milano, Feltrinelli, 1960.

Espagne

Abella (Rafael), *La vida cotidiana durante la guerra civil*. Barcelona, Pianeta, 1973 (2 vol.).

Bernanos (Georges), *Les Grands Cimetières sous la lune*. Paris, Plon, 1938. [L. d. P. n° 819-820].

Berneri (Camillo), *Écrits choisis*. Introd. Gino Cerrito. Bibliographie Giovambattista Carrozza. Préface Maurice Colombo et Gaetano Manfredonia. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1988.

Brasillach (Robert), *Histoire de la guerre d'Espagne*. Paris, Pion, 1969.

Brenan (Gerald), *Le Labyrinthe espagnol*. Paris, Ruedo Iberico, 1962.

Broué (Pierre) et Temime (Émile), *La Révolution et la guerre d'Espagne*. Paris, Minuit, 1961.

Delperrié de Bayac (Jacques), *Les Brigades internationales*. Paris, Fayard, 1968.

Hermet (Guy), *Les Communistes en Espagne*. Paris, A. Colin, 1971.

Hermet (Guy), *La Guerre d'Espagne*. Paris, Seuil, 1989.

Hernandez (Jésus) *La Grande Trahison*. Paris, Fasquelle, 1953.

Jackson (Gabriel), *Histoire de la guerre d'Espagne*. Paris, Ruedo Iberico, 1973.

Kœstler (Arthur), *Un testament espagnol*. Traduit de l'anglais par Denise Van Moppès. Paris, A. Michel, 1939. [L. d. P., n° 383].

Lamberet (Renée), *Mouvements ouvriers et socialistes en Espagne*. Paris, Éd. ouvrières, 1953.

Laroche (G.), *On les nommait des étrangers*. Paris. Les Éditeurs français réunis, 1965. [Pour les Anars espagnols dans la Résistance].

Leval. (Gaston), *Espagne libertaire* (1936-1939). L'œuvre constructive de la révolution espagnole. Paris, Éd. de la Tête de Feuilles, 1971.

Lorenzo (C. M.), *Les Anarchistes espagnols et le Pouvoir*. Paris, Seuil, 1969.

Malraux (André), *L'Espoir*. Paris, Gallimard, 1937.

Orwell (George), *La Catalogne libre* (1936-1937). Paris, Gallimard, 1955.

Prudhommeaux (D. et A.), *Catalogne libertaire*, 1936-1937. Paris, Éd. Spartacus, 1940.

Romero (L.), *L'Aube de la guerre d'Espagne*. Paris, R. Laffont, 1969.

Thomas (Hugh), *Histoire de la guerre d'Espagne*. Paris, R. Laffont, 1961.

Coup d'œil dans le monde

Mercier Vega (Luis), *L'Increvable Anarchisme*. Paris, U.G.E., 1970 (10-18, n° 474).

STIRNER

Les héritiers de Hegel

Cornu (Auguste), *Karl Marx et Friedrich Engels*. Leur vie et leur œuvre. Paris, P.U.F., 1955-1970 (4 vol. parus).

Grœthuysen (Bernard), *Les Jeunes Hégéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne* (Revue Philosophique, mai-juin 1923).

Löwith (Karl), *De Hegel à Nietzsche*. Trad. de l'all, par Remi Laureillard. Paris, Gallimard, 1969.

Marcuse (Herbert). *Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale.* Trad. de R. Castel et P. H. Gonthier. Paris, Éd. de Minuit, 1968.

Serreau (René), *Hegel et l'hégélianisme*. Paris, P.U.F., 1971 (Q. S. J., n° 1029).

Œuvres

Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig, O. Wigand, 1845.

Die National-Œkonomen der Franzosen und Engländer, hrsg. v. Max Stirner. Leipzig, O. Wigand, 1845-1847.

Geschichte der Reaction. Berlin, Allgemeine Deutsche Verlags-Anstalt, 1852.

Max Stirners kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes : « Der Einzige und sein Eigentum », hrsg. v. John Henry Mackay. Berlin, Schuster & Löffler, 1898 (Nouv. impr., Berlin, Bernhard Zack, 1914).

Traductions françaises

Stirner (Max), *L'Unique et sa propriété*. Trad. Henri Lasvignes. Paris. La Revue Blanche, 1900 (Rééd. Paris, Éd. S.L.I.M., 1948).

Stirner (Max), *L'Unique et sa propriété*. Trad. du Dr R. L. Reclaire. Paris, Stock, 1900 (Rééd. Paris, J. J. Pauvert, 1960).

Stirner (Max), *Œuvres complètes*. L'Unique et sa propriété et autres écrits. Trad. P. Gallissaire et A. Sauge. Lausanne, Éd. l'Âge d'Homme, 1972.

Études sur Stirner

Arvon (Henri), *Aux sources de l'existentialisme*, Max Stirner. Paris, P.U.F., 1954, « Épiméthée » [Thèse, bibliographie].

Basch (Victor), *L'Individualisme anarchiste*, Max Stirner. Paris, F. Alcan, 1904.

Chauvet (Paul), *Stirner ou l'extrême liberté*. Paris, Éd. La Rue, 1968, « La Voix des Anarchistes » (brochure ronéotypée).

Engert (Horst), *Das historische Denken Max Stirner's*. Leipzig, Wigand, 1911.

Jankélévitch (S.), *L'Unique et le Surhomme*. *Le problème de la personnalité chez Stirner et chez Nietzsche* (Revue d'Allemagne, janv. -juin 1931).

Jerphagnon (Lucien), *De la banalité. Essai sur l'ipséité et sa durée vécue, durée personnelle et co-durée.* Paris, J. Vrin, 1966.

(Cf. 2e partie, ch. I, 3 : Durée personnelle et temps commun, le « Einzige » de Stirner et le « Man » heideggerien, pp. 119 sq.)

Lévy (A.), *Stirner et Nietzsche*. Paris, 1904.

Lichtenberger (Henri), *L'Anarchisme en Allemagne. Max Stirner*. (Nouvelle Revue, juillet 1894).

Mackay (John Henry), *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*. Berlin, Schuster & Löffler, 1898.

Marx (Karl), Engels (Friedrich), *L'Idéologie allemande*. Trad. M. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle. Paris, Éd. Sociales, 1968 (« Saint Max », pp. 139-496).

Sveistrup (H.), *Stirner als Soziologe*. Berlin, Stuppe-Winckler, 1928.

PROUDHON

Œuvres de Proudhon aux Éditions Marcel Rivière, Paris.

Systèmes des contradictions économiques ou philosophie de la misère. Intr. et notes de R. Picard (2 vol.). [Rééd. par le groupe Fresnes-Antony, avec le texte de Marx, *Misère de la philosophie*. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1983 ; 3 vol.]

*Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle*. Intr. et notes de A. Berthod. [Rééd. par le groupe Fresnes-Antony. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1979].

De la capacité politique des classes ouvrières. Intr. et notes de Maxime Leroy. [Rééd., Paris, Éd. du Monde libertaire, 1977, 2 vol.].

Candidature à la pension Suard. De la célébration du dimanche.

Qu'est-ce que la propriété ? Intr. et notes de M. Augé-Laribé.

De la création de l'ordre dans l'humanité ou principe d'organisation politique. Intr. et notes de C. Bouglé et A. Cuvillier.

La Guerre et la Paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens. Intr. et notes par H. Moysset.

Les Confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de Février. Intr. et notes de D. Halévy.

De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Intr. de G. Guy-Grand. Étude de G. Séailles. Notes de C. Bouglé et J. L. Puech (4 vol.). [Rééd. Paris, Fayard, 1989-1990, 4 vol.].

La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre. Projet d'exposition perpétuelle. Intr. et notes de E. Dolléans et G. Duveau.

Deuxième mémoire sur la propriété. Avertissement aux propriétaires. Programme révolutionnaire. Impôt sur le revenu. Le droit au travail et le droit de propriété. Intr. et notes de M. Augé-Laribé. [Rééd. de *l'Avertissement aux propriétaires*, par le groupe Fresnes-Antony. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1979].

Du principe de l'art et sa destination sociale. Galilée. Judith. La Pornocratie ou les Femmes dans les temps modernes. Intr. et notes de J. L. Puech.

Philosophie du progrès. Intr. et notes de Th. Ruyssen. *La Justice poursuivie par l'Église*. Intr. et notes de J. L. Puech. [1946].

Contradictions politiques. Les démocrates assermentés et les réfractaires. Lettre aux ouvriers en vue des élections de 1864. Si les traités de 1815 ont cessé d'exister ? Intr. et notes par G. Duveau, J. L. Puech et Th. Ruyssen [1952].

Écrits sur la religion. Essais de linguistique. Encyclopédie catholique. Le « Miserere ». Articles de journaux. Correspondance. Extraits des carnets. La Bible annotée. Jésus et les origines du christianisme. Césarisme et christianisme. Intr. et notes par Th. Ruyssen [1959].

Le Principe fédératif. La Fédération et l'unité en Italie. Nouvelles observations sur l'unité en Italie. France et Rhin. Intr. et notes par G. Scelle, J. L. Puech et Th. Ruyssen [1959].

Textes divers

Maury (Lucien), *La Pensée vivante de Proudhon*. Textes choisis et préfacés. Paris, Stock, 1942 (2 vol.).

Proudhon, *Œuvres choisies*. Textes présentés par J. Bancal. Paris, Gallimard, 1967 (Idées, n° 139).

Proudhon, *Justice et Liberté*. Paris, P.U.F., 1974.

Proudhon, *Mémoires sur ma vie*. Textes présentés et ordonnés par B. Voyenne. Paris, La Découverte, 1983.

Proudhon, *Carnets*. Publiés sous la direction de D. Halévy. Édition critique et intégrale des Carnets inédits. Établissement du texte et notes de P. Haubtmann (4 vol.). I : 1843-1846 – II : 1847-1848 – III : 1848-1850 – IV : 1850-1851.

Proudhon, *Correspondance générale, précédée d'une notice sur Proudhon*, par J. A. Langlois. Paris, Lacroix, 1875 (14 vol.).

Proudhon, *Lettres choisies et annotées*, par Daniel Halévy et Louis Guilloux. Paris, Grasset, 1929.

Proudhon, *Correspondance*. Genève, Slatkine (7 vol.).

Proudhon, *Œuvres complètes*. Genève, Slatkine (15 vol.).

Études sur Proudhon

Amoudruz (M.), *Proudhon et l'Europe*. Les idées de Proudhon en politique étrangère. Paris, Domat-Montchrestien. 1945.

Ansart (P.), *Sociologie de Proudhon*. Paris, P.U.F., 1967.

Ansart (P.), *Marx et l'anarchisme*. Essai sur les sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx. Paris, P.U.F., 1969.

Ansart (P.), *Naissance de l'anarchisme*. Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme. Paris, P.U.F., 1970.

Ansart (P.), *Proudhon. Textes et débats*. Paris, L. d. P., 1984.

Aron (Robert) et **Dandieu** (Arnaud), *La Révolution nécessaire*. Paris, Grasset, 1933.

Bachelin (H.), *P. J. Proudhon, socialiste national, 1809-1865*. Paris, Mercure de France, 1941 (Les précurseurs).

Bancal (Jean), *La Socio-économie de Proudhon*. (Cahiers de l'I.S.E.A., avril 1966).

Bancal (Jean), *Proudhon et la propriété*. (L'Europe en formation, mai 1965).

Bancal (Jean), *La Démocratie industrielle de Proudhon*. (Revue de l'Action populaire, juillet 1966).

Bancal (Jean), *Proudhon. Pluralisme et autogestion*. Paris, Aubier, 1970 (2 vol.) – I : Les fondements. – II : La réalisation.

Berthod (Aimé), *P. J. Proudhon et la propriété. Un socialisme pour les paysans*. [Thèse], Paris, Giard et Brière,

1910.

Bouglé (Célestin), *La Sociologie de Proudhon*. Paris, A. Colin, 1911.

Bouglé (Célestin), *Proudhon*. Paris, Alcan, 1930.

Bourgeat (J.), *Proudhon, père du socialisme français*. Paris, Denoël, 1943.

Bourgeau (P.), *P. J. Proudhon et la critique de la démocratie*[Thèse], Strasbourg, 1933.

Bourgeois (Nicolas), *Les Théories du droit constitutionnel chez Proudhon* ; le fédéralisme. Paris, M. Rivière, 1926.

Cahiers du Cercle Proudhon. Revue éditée entre 1912 et 1913 (cahiers 1-6). Présentation de P. Andreu. Document annexe de Charles Maurras. Paris, 1976. 276-XVI p. [réimpression].

Cogniot (Georges), *Le proudhonisme et la révolution de 1848*. (Cahiers du Communisme, n° 6, 1948).

Cuvillier (Armand), Proudhon. Paris, Éd. Sociales Internationales, 1937.

Daudet (Léon), *Flammes*. Polémique et polémistes Proudhon. Les « Châtiments ». Rochefort et Vallès. Bloy. Clémenceau. Paris, Grasset, 1930.

Desjardins (A.), *Proudhon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*. Paris, 1896.

Diehl (Karl), *P. J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben*. Iéna, G. Fischer, 1888-1896 (3 vol.).

Dimier (L.), *Les Maîtres de la contre-révolution au XIXe siècle*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1907. [Proudhon, pp. 179-303].

Dolléans (É.), *Proudhon*. Paris, Gallimard, 1948.

Droz (E.), *Proudhon*. Paris, Pages Libres, 1909.

Duprat (Gérard), *Marx, Proudhon. Théorie du conflit social*. Paris, Éd. Ophrys, 1973.

Duprat (Jeanne), *Proudhon sociologue et moraliste*. Paris, Alcan, 1928.

Du Rostu (Georges), *Proudhon et les socialistes de son temps*. Paris, Giard & Brière, 1913.

Faguet (Emile), *Proudhon, in : La Philosophie morale au XIXe siècle*. Paris, Oudin, 1900.

Ferraz (M.), *Étude sur la philosophie en France au XIXe siècle*. Paris, Didier, 1877. [Chap. Vil : Proudhon, ou le socialisme semi-rationaliste].

Gaillard (C.), *Proudhon et la propriété*. (Travaux de l'Atelier Proudhon, cahier 1.)

Gaillard (C.), *Le Débat sur la propriété au XVIIIe siècle*. (Travaux de l'Atelier Proudhon, cahiers 7 et 8.)

Garaudy (Roger), *Les Sources françaises du socialisme scientifique*. Paris, Ed. Hier et Aujourd'hui, 1948. [Proudhon, pp. 145-154].

Guérin (Daniel), *Proudhon, oui et non*. Paris, Gallimard, 1978.

Gurvitch (Georges), *Dialectique et sociologie* (Chap. VII). Paris, Flammarion, 1962.

Gurvitch (Georges), *L'Idée de droit social*. Paris, Sirey, 1932. [Proudhon : 3e partie, section 2].

Gurvitch (Georges), *Proudhon*. Paris, P.U.F., 1965 (Coll. Philosophes).

Gurvitch (Georges), *Proudhon sociologue*. Paris, C.D.U., 1955 (2e éd. 1961).

Gurvitch (Georges), *Proudhon et Marx. Une confrontation*. Paris, C.D.U., 1962.

Guy-Grand (G.), *Pour connaître la pensée de Proudhon*. Paris, Bordas, 1947.

Halévy (Daniel), *La Jeunesse de Proudhon*. Paris, Figuière, 1913.

Halévy (Daniel), *Proudhon d'après ses carnets inédits*. Paris, Sequana, 1944.

Halévy (Daniel), *La Vie de Proudhon*. Paris, Stock, 1948.

Halévy (Daniel), *Le Mariage de Proudhon*. Paris, Stock, 1955.

Harmel (Maurice), *Proudhon et le mouvement ouvrier*, in : Proudhon et notre temps. Paris, Chiron, 1920.

Haubtmann (P.), *Marx et Proudhon, leurs rapports personnels, 1844-1847*. Paris, Économie et Humanisme, 1947.

Haubtmann (P.), *La Philosophie sociale de P. J. Proudhon*. Grenoble, P.U.G., 1980.

Haubtmann (P.), *Proudhon, Marx et la pensée allemande*. Grenoble, P.U.G., 1981.

Haubtmann (P.), *Proudhon, sa vie et sa pensée* (3 vol.). 1 : 1809-1849. Paris, Beauchesne, 1982. II : 1849-1855 et III : 1855-1868. Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

Heintz (Peter), *Die Autoritatsproblematik bei Proudhon*. Köln, Verlag für Politik und Wirtschaft, 1956.

Labry (Raoul), *Herzen et Proudhon*. Paris, Bossard, 1928.

Lacroix (J.), *Proudhon et la souveraineté du droit*. In : Itinéraires spirituels. Paris, Bloud & Gay, 1938.

L'Actualité de Proudhon. Bruxelles, Éd. de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1967. [Colloque de mai 1965].

Lagarde (Edmond), *La Revanche de Proudhon ou l'Avenir du socialisme mutuelliste*. [Thèse]. Paris, 1905.

Langlois (A. J.), *Proudhon, sa vie et son œuvre*. Paris, 1875.

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

Lossier (J. G.), *Le Rôle social de l'art selon Proudhon*. Paris, J. Vrin, 1937.

Lubac (Henri de), *Proudhon et le christianisme*. Paris, Seuil, 1945.

Maurras (Charles), « *Besançon* ». (Cahiers du Cercle Proudhon, janvier-février, 1912.)

Mounier (Emmanuel), *Proudhon*. (Esprit, avril 1937.)

Navet (G.), *Le Cercle Proudhon (1911-1914) entre le syndicalisme révolutionnaire et l'Action Française.* (Travaux de l'Atelier Proudhon, 1987, cahier 6).

Pelletan (E.), *Proudhon et ses œuvres complètes*. (Revue des Deux Mondes, 15 janvier 1866).

Pierre-Joseph Proudhon. (Itinéraire, n° 7, 1990.)

Pirou (G.), *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*. [Thèse]. Paris, Rousseau, 1910.

Pouvoirs et libertés. Actes du colloque Proudhon. Paris, Besançon, 1987. Société Proudhon, 1989.

Proudhon et notre temps. Paris, Chiron, 1920.

Puech (J. L.), *Le Proudhonisme dans l'Association internationale des travailleurs*. Paris, Alcan, 1907.

Ritter (A.), *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*. New Jersey, Princeton University Press, 1969.

Sainte-Beuve (Charles Auguste), *P. J. Proudhon* (Revue Contemporaine, octobre-novembre-décembre 1865).

Sainte-Beuve (Ch. A.), *P. J. Proudhon, sa vie et sa correspondance. 1838-1848*. Paris, Michel Lévy, 1872. [Nouv. éd. Paris, A. Costes, 1947].

Sainte-Beuve (Ch. A.), *La Vie de Proudhon*. Paris, Delamain-Boutelleau, 1948, t. I, 1809-1847.

Sorel (Georges), *Essai sur la philosophie de Proudhon*. (Revue Philosophique, 1892.)

Sorel (Georges), *Exégèses proudhoniennes* (in : Matériaux d'une théorie du prolétariat). Paris, Marcel Rivière, 1919.

Thomas (J. P.), *Proudhon lecteur de Fourier*. (Travaux de l'Atelier Proudhon, 1986, cahier 3).

Valois (Georges), *L'Esprit proudhonien*. (Cahiers du Cercle Proudhon, janvier-février 1912.)

Voyenne (B.), *Proudhon et la Révolution*. (Travaux de l'Atelier Proudhon, 1986, cahier 2).

Voyenne (B.), *Histoire de l'idée fédéraliste*. Presses d'Europe (3 vol.). I : Les sources. II : Le fédéralisme de P. J. Proudhon [1973]. III : Les lignées proudhoniennes.

Woodcock (George), *P. J. Proudhon. A biography*. London, Routledge & Kegan Paul, 1956.

BAKOUNINE

Œuvres

Édition allemande. Berlin, Le Syndicaliste, 1921-1924 (3 vol.).

Édition espagnole. Buenos Aires, La Protesta, 1923-1929 (5 vol.).

Éditions russes. A) Petrograd-Moscou, Grulos Truda, 1919-1922 (5 vol.). B) *Recueil des œuvres et des lettres* de M. A. Bakounine, sous la direction et avec des notes de Youri Steklov. Moscou, 1934-1936 (4 vol.). I. Période hégélienne, 1828-1836. Moscou, 1934. II. Période hégélienne, 1837-1840. Moscou 1934. III. Période du premier séjour à l'étranger, 1840-1849. Moscou, 1935. IV. Dans les prisons et en déportation, 1849-1861. Moscou, 1935. [seuls volumes publiés].

Éditions françaises. Paris, Stock, 1895-1913 (6 vol.).

I. *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme (1868). Lettres sur le patriotisme (1869). Dieu et l'État (1871).* Intr. de Max Nettlau.

II. *Les Ours de Berne et l'Ours de Saint-Pétersbourg (1870). Lettres à un Français sur la crise actuelle (1870). L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale (1871).* Avec notice biographique, avant-propos et notes par James Guillaume.

III. *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale, 2e livraison (1871). Appendice : Considérations*

philosophiques sur le Fantôme divin, sur le Monde réel et sur l'Homme (1870). Avec avant-propos, avertissement et notes par James Guillaume.

IV. *Lettres à un Français, suite (1870). Manuscrit de 114 pages, écrit à Marseille (1870). Lettre à Ésquiros (1870). Préambule pour la seconde livraison de l'Empire knouto-germanique (1871). Lettre à la Liberté de Bruxelles (1872). Fragment formant une suite de l'Empire knouto-germanique (1872).* Avec une préface, des avant-propos et des notes par James Guillaume.

V. *Articles écrits pour le journal L'Égalité (1868-1869). Lettre adressée aux citoyens rédacteurs du Réveil (1869). Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier (mai 1871).* Avec une préface, des avant-propos et des notes par James Guillaume.

VI. *Protestation de l'Alliance (juillet 1871). Réponse d'un International à Mazzini (juillet 1871). Appendice : l'Internationale et Mazzini, par Saverio Friscia. Lettre à la section de l'Alliance de Genève (août 1871). Rapport sur l'Alliance (juillet-août 1871). Réponse à l'Unità Italiana (sept.-oct. 1871). Circulaire à mes amis d'Italie à l'occasion du Congrès de Rome (oct. 1871). Appendice : un feuillet retrouvé, etc. (1869).* Avec une préface, des avant-propos et des notes, par James Guillaume.

Édition de l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam. 8 volumes parus [à Paris, les volumes de l'édition de l'Institut International sont reproduits par les Éd. Champ Libre, sous le titre : *Œuvres complètes de Bakounine*].

Archives Bakounine, dir. Arthur Lehning. Leiden, Brill, 1961-1981 :

I. *Michel Bakounine et l'Italie (1871-1872). Ire partie : La polémique avec Mazzini. Écrits et matériaux (1961).*

II. *Michel Bakounine et l'Italie. 2e partie : la Ire Internationale en Italie et le conflit avec Marx. Ecrits et*

matériaux (1963).

III. *Les Conflits dans l'Internationale (1872). La question germano-slave. Le communisme d'État.*

IV. *Étatisme et Anarchie, 1873, [texte russe et trad. fr.] trad. par Marcel Body (1967).*

V. *Michel Bakounine et ses relations avec Serge Netchaev, 1870-1872. Écrits et matériaux (1971).*

VI. *Michel Bakounine et ses relations slaves, 1870-1875. (1974).*

VII. *Michel Bakounine sur la guerre franco-allemande et la révolution sociale en France, 1870-1871. (1977)*

VIII. *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale, 1870-1871. (1981).*

Textes divers

Bakounine, *Correspondance. Lettres à Herzen et à Ogarev (1860-1874).* Publiées avec préf. et annotations par Michel Dragomanov. Trad. fr. de Marie Stromberg. Paris, Perrin, 1896.

Bakounine, *Confession*. Trad. du russe par Paulette Brupbacher, avec une intr. de Fritz Brupbacher et des ann. de Max Nettlau. Paris, Rieder, 1932. (Rééd., avec un avant-propos de Boris Souvarine, Paris, P.U.F., 1974.)

Bakounine, *La Révolution sociale ou la Dictature militaire*. Prés. d'André Prudhommeaux. Paris, Éd. des Portes de France, 1946.

Bakounine., *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme*. Lausanne, Éd. l'Âge d'Homme, 1971.

Bakounine (Michel), *Lettre au journal « La Liberté » de Bruxelles*. Besançon, Éd du Groupe Proudhon, 1975.

Bakounine, *La Liberté. Choix de textes*. Prés, et notes de François Muñoz. Paris, Pauvert, 1965 (Libertés, n° 22).

Bakounine, *Dieu et l'État*. Préf. d'É. Reclus et C. Cafiero. Paris, Librairie Publico, 1968.

Études sur Bakounine

Arvon (H.), *Michel Bakounine, ou la vie contre la Science*. Prés., choix de textes, bibliographie. Paris, Seghers, 1966 (Philosophie de tous les temps, n° 25).

Arvon (H.), *Bakounine. Absolu et révolution*. Paris, Éd. du Cerf, 1972.

Bakounine, Combats et débats. Paris, Institut d'études slaves, 1979.

Berthier (René), *Bakounine politique. Révolution et contre-révolution en Europe centrale.* Paris, Éd. du Monde libertaire, 1991.

Brupbacher (Fritz), *Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation*. München, Birk &C°, 1913.

Brupbacher (Fritz), *Michel Bakounine ou le Démon de la révolte*. Trad. de l'ail, avec des ann. et trois études, par J. Barrué. Paris, Éd. de la Tête de Feuilles, 1971.

Carr (E. H.), *M. Bakunin*. London, Macmillan, 1937.

Debagou-Mokrievitch, *Souvenirs sur Bakounine*. (La Revue Blanche, t. XVIII, p. 314.)

Grawitz (Madeleine), *Michel Bakounine*. Paris, Plon, 1990.

Hepner (Benoît-P.), *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*. *Cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe.* Paris, M. Rivière, 1950.

Iswolsky (Hélène), *La Vie de Bakounine*. Paris, Gallimard, 1930 (Vies des hommes illustres).

Jeanne-Marie,. *Michel Bakounine, une vie d'homme*. Genève, Noir, 1976.

Kaminski (H. E.), *Bakounine, la vie d'un révolutionnaire*. Paris, Aubier, 1938. [Rééd. Paris, Bélibaste, 1971].

Lehning (Arthur), éd., *Bakounine et les autres. Esquisses et portraits contemporains d'un révolutionnaire.*

Paris, U.G.E., 1976 (10-18, n° 1050).

Lehning (Arthur), *De Buonarrotti à Bakounine. Études sur le socialisme international*. Paris, Éd. Champ Libre, 1977.

Leval (Gaston), *La Pensée constructive de Bakounine*. Paris, Spartacus, 1976.

Nettlau (Max), *The life of Michael Bakunin*, London, privately printed, 1896-1900 (3 vol.). Reproduction à 50 exemplaires d'un manuscrit de l'auteur.

Pfitzner (Joseph), *Bakunin studies*. Prag, Sudeten deutscher Verlag, 1933.

Préaudeau (Marc de), *Michel Bakounine. Le collectivisme dans l'Internationale* (étude sur le mouvement social, 1868-1876). Paris, M. Rivière, 1912.

Vuilleumier (Marc), *L'Anarchisme et les conceptions de Bakounine sur l'organisation révolutionnaire* (in : Anarchici e Anarchia nel mondo contemporaneo, Torino, Einaudi, 1971, pp. 495-521).

Vuilleumier (Marc), *Bakounine et le mouvement ouvrier de son temps* (in : Bakounine, combats et débats, pp. 117-132).

Bakounine et Netchaev

Archives Bakounine, t. V (voir plus haut).

Barrué (Jean), *Bakounine et Netchaev*. Paris, Éd. Spartacus, 1971.

Confino (Michael), *Autour de l'affaire Netchaev. Lettres inédites de Michel Bakounine et de German Lopatine* (Cahiers du monde russe et soviétique, vol. III, n° 3).

Confino (Michael), *Bakounine et Netchaev. Les débuts dé la rupture. Introduction à deux lettres inédites de Michel Bakounine, 2 et 9 juin 1870*. (*Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. VII, fascicule 4, pp. 665 sq.)

Confino (Michael), *Violence dans la violence. Le débat Bakounine Netchaev*. Paris, Maspéro, 1973.

TOLSTOÏ

Textes

Tolstoï, *Une seule chose est nécessaire*. Trad. de J. W. Bienstock. Paris, Librairie Universelle.

Tolstoï, *Ma religion*. Paris, Fischbacher, 1885.

Tolstoï, *Le salut est en vous*. Paris, Perrin et Cie, 1984.

Tolstoï, *L'Esprit chrétien et le Patriotisme*. Paris, Perrin et Cie, 1894.

Tolstoï (Léon), *Résurrection. Nouvelle* vie. Trad. du russe par E. Halperine-Kaminsky. Éd. déf. revue par l'auteur. Paris, Flammarion, 1900.

Tolstoï, *Les Rayons de l'aube*. Trad. de J. W. Bienstock. Paris, P. V. Stock, 1901 (Bibl. sociologique, n° 30).

Tolstoï, *Paroles d'un homme libre*. Trad. de J. W. Bienstock. Paris, P. V. Stock, 1901 (3e éd.).

Tolstoï, *Aux travailleurs*. Trad. de J. W. Bienstock et P. Birukov. Paris, P. V. Stock, 1903.

Tolstoï (L. N.), *Mémoires, souvenirs et lettres*, réunis par P. Birukov, Paris, 1909.

Tolstoï (Léon) *Journal intime (1853-1865).* Trad. de J. Chuzeville et W. Pozner. Préf. et notice de T. Polner. Paris, Fasquelle, 1926 (2 vol.).

Tolstoï (L. et S.), *Journaux intimes, 1910*. Paris, Gallimard, 1940.

Tolstoï, *Guerre et Paix*. Trad. du russe par Henri Mongault. Intr. par Pierre Pascal. Index par Sylvie Luneau. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1945.

Tolstoï, *Souvenirs et récits*. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1960.

Tolstoï, *Journaux et carnets*. Textes traduits, présentés et annotés par Gustave Aucouturier. Paris, Gallimard, La Pléiade.

Études

Birukov (Paul), *Léo N. Tolstois Biographie und Memoiren*. Vienne, 1906-1909 (2 vol.).

Bourdeau (J.), *Tolstoï, Lénine et la révolution russe*. Paris, 1921. Chestov (Léon), Les Révélations de la mort. Dostoïevsky. Tolstoï. Paris, 1923.

Cresson (André), *Tolstoï*. Paris, P.U.F., 1950.

Journal de la comtesse Léon Tolstoï. Trad. du russe par H. Pernot. Paris, Pion, 1930-1931 (2 vol.).

Le Tolstoïsme et l'anarchie. Paris, Éd de l'Humanité Nouvelle, 1900. (Présenté par le groupe des Etudiants socialistes révolutionnaires internationalistes au Congrès ouvrier révolutionnaire international.)

Metzel (B.), *Tolstoï*. Paris, 1950.

Porché (François), *Portrait psychologique de Tolstoï. De la naissance à la mort, 1828-1910.* Paris, Flammarion, 1935.

Rolland (Romain), *La Vie de Tolstoï*. Paris, 1928.

Tolstoï (Alexandra), *Ma vie avec mon père*. Trad. André Pierre. Paris, Rieder, 1933.

Tolstoï (le comte Léon Tolstoï fils), *Léon Tolstoï vu par son fils*. Paris, Éd. de la Nouvelle Revue Critique, 1931.

Tolstoï (Tatiana), *Journal*. Paris, 1953.

Troyat (Henri), article *« Tolstoï » du Dictionnaire des auteurs de tous les temps et de tous les pays*, Laffont-Bompiani, Paris, S.E.D.E., 1958.

KROPOTKINE

Textes

Kropotkine (Pierre), *Œuvres*. Textes réunis et présentés par Martin Zemliak. Paris, Maspéro, 1976.

Kropotkine (Pierre), *Paroles d'un révolté*{publié par Élisée Reclus]. Paris, Stock, 1885.

Kropotkine (Pierre), *La Conquête du pain*. Paris, Stock, 1892. [Rééd. Paris, Éd. du Monde Libertaire, 1975].

Kropotkine (Pierre), *Autour d'une vie*. Mémoires. Préf. de Georges Brandès. Paris, Stock, 1901. [Trad. de Memoirs of a Revolutionist].

Kropotkine (Pierre), *L'Entraide, un facteur de l'évolution*. Paris, Stock, 1906. [Publié en anglais en 1904].

Kropotkine (Pierre), *La Grande Révolution*. Paris, Stock, 1909. [Au temps de sa jeunesse socialiste, Benito Mussolini a donné une traduction italienne de l'ouvrage].

Kropotkine (Pierre), *Champs, usines et ateliers*. Paris, Stock, 1910.

Kropotkine (Pierre), *La Science moderne et l'anarchie*. Paris, Stock, 1913.

Kropotkine (Pierre), *Etika.* Moscou, Grulos Truda, 1922. [Trad. fr. en 1927].

Kropotkine (Pierre), *Le Gouvernement révolutionnaire*. Paris. Flammarion, 1978.

Études

Berneri (Camillo), *Pierre Kropotkine fédéraliste* (in : Écrits choisis. Paris. Éd. du Monde Libertaire, 1988. pp. 253-275).

Kropotkine (*Itinéraire*, n° 3, juin 1988).

Pelletier (Philippe), *L'Influence kropotkinienne en Asie orientale* (Itinéraire, n° 3).

Prill (Margarete), *Die Theorie des kommunistischen Anarchismus nach Peter Kropotkin*. [Thèse]. Berlin, 1926.

Woodcock (G.) et **Avakoumovitch** (J.), *Pierre Kropotkine. Le prince anarchiste*. Paris, Calmann-Lévy,

1953.

MALATESTA

Malatesta (Errico), *Écrits choisis* (3 vol.). Annecy, Groupe Ier Mai, 1978-1981-1982.

Malatesta (Errico), *Articles politiques*. Paris, U.G.E., 1979 (10-18).

Malatesta (Errico), *Anarchistes, socialistes et communistes*. Annexe : *Anarchistes démocrates et républicains*. Annecy, Groupe 1er Mai, 1982.

Fabbri (Luigi), *Malatesta, l'uomo e il pensiero*. Napoli, Édiz. R. L., 1951.

Fabbri (Luigi), *Dictature et Révolution*. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1986 (1re éd. 1921).

Le Libertaire (n° 466, 5 août 1932).

Malatesta (*Itinéraire*, n° 5/6, juin 1989).

ANTIPATRIOTISME, ANTI MILITARISME PACIFISME

Barbier (J. B.), *Le Pacifisme dans l'histoire de France*. (De l'an mille à nos jours.) Paris, l'Auteur, 1966.

Charron (Christian), *L'Antimilitarisme et son expression littéraire à la fin du XIXe siècle en France. 1896-1902*. [Thèse], 1977.

Darien (Georges), *La Belle France*. Paris, Pauvert, 1965 (Libertés, n° 53).

Heller-Goldenberg (Lucette), *Jean Giono et le Contadour*. 1935-1939. Paris. Les Belles Lettres, 1972. (Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Nice, 9.)

Giono (Jean), *Le Grand Troupeau*, 1931 (L. d. P., n° 1411).

Giono (Jean), *Jean le Bleu*. Paris, Grasset, 1932.

Giono (Jean), *Refus d'obéissance*. Paris, Gallimard, 1937.

Giono (Jean), *Le Poids du ciel*. Paris, Gallimard, 1949 (Idées, n° 253).

Giono (Jean), *Écrits pacifistes*. Paris, Gallimard, 1978 (Idées, n° 387).

Gourmont (Remy de), *Le Joujou patriotisme*. Paris, Pauvert, 1967 (Libertés, n° 53).

Lecoin (Louis), *Le Cours d'une vie*. Paris, l'Auteur, 1965.

Monod (Théodore), *Sortie de secours*. Paris, Seghers, 1991.

SITUATIONNISME

Debord (Guy), *La Société du spectacle*. Paris, Buchet-Chastel, 1967 [et Gallimard, 1992],

De la misère en milieu étudiant, considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier. Par des membres de l'Internationale situationniste et des étudiants de Strasbourg [Mustapha Khayati]. Paris, Champ Libre.

Internationale situationniste. 1958-1969. [Recueil des 12 numéros de *L'Internationale situationniste* dans le format original de la revue]. Paris, Champ Libre.

Raspaud (Jean-Jacques) et **Voyer** (Jean-Pierre), *L'Internationale situationniste*. Protagonistes, chronologie, bibliographie ; avec un index des noms insultés. Paris, Champ Libre.

Vaneigem (Raoul), *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. Paris, Gallimard, 1967.

1968

Alexandre (Philippe), *L'Élysée en péril*. Paris, Fayard, 1969.

Aron (Raymond), *La Révolution introuvable. Réflexion sur la révolution de Mai*. Paris, Fayard, 1968.

Arvon (Henri), *Le Gauchisme*. Paris, P.U.F., 1974. [Q.S.J. n° 1587].

Ayache (Alain), *Les Citations de la révolution de mai*. Paris, Pauvert, 1968.

Cohn-Bendit (Daniel), *Le Grand Bazar*. Paris, Seuil, 1970.

Crozier (Michel), *La Société bloquée*. Paris, Seuil, 1970.

Fohlen (Claude), *Mai 1968. Révolution ou psychodrame ?* Paris, P.U.F., 1973.

Freund (Julien), *Drame à l'intérieur de l'université*. (*Guerres et paix*, revue trimestrielle de l'Institut français de polémologie, 1968/4, pp. 34-45.)

Joyeux (Maurice), *L'Anarchie et la révolte de la jeunesse*. Paris, Castermann, 1970.

La Sorbonne par elle-même (n°spécial du Mouvement social, juillet-sept. 1968).

Le Livre noir des jours de mai. Paris, Seuil, 1968.

Les Gauchismes. (N° spécial de La Nef, juin-sept. 1972, n° 48.)

Les Murs ont la parole. Journal mural Sorbonne 68. Paris, Tchou, 1968.

Mai 1968, par eux-mêmes. Le mouvement de Floréal, An 176. Textes et propos recueillis par « Chroniques syndicales », « Femmes libres » (Radio Libertaire) et le Groupe Pierre-Besnard de la Fédération Anarchiste. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1989.

Morin (Edgar), *Mai 68* : la brèche. Paris, Fayard, 1969.

Pequignot (H.), *Le Pourrissement étudiant*. (Paris, Signes du Temps, 1968, pp. 25-27.)

Robert (Fernand), *Un mandarin prend la parole*. Paris, P.U.F.. 1970.

Sartre (J.-P.), *Situations, VIII. Autour de 68*. Paris, Gallimard, 1972.

Stéphane (André), *L'Univers contestationnaire*. Paris, [Petite Bibliothèque Payot, n° 134], Payot, 1969.

Touchard (Jean) et **Benneton** (Philippe), *Les interprétations de la crise de mai-juin 1968*. (Revue française de Sciences politiques, juin 1970.)

Touraine (Alain), *Le Mouvement de mai ou le communisme utopique*. Paris, Seuil, 1968.

Vidal-Naquet (Pierre) et **Schnapp** (A.), *Journal de la commune étudiante*. Paris, Seuil, 1969.

ÉCOLOGIE

Bookchin (Murray), *Lettre ouverte au mouvement écologiste*. (Revue de la presse anarchiste internationale, janvier 1982.)

Bookchin (Murray), *Une société à refaire*. Pour une écologie de la liberté. Trad. de l'américain par Catherine Barret. Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1992.

Bruel (Andrée), *Emerson et Thoreau*. Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Charbonneau (B.), *Prométhée réenchaîné*. Paris, l'Auteur, 1972.

Chesneaux (Jean), *De la modernité*. Paris, Maspéro, 1983.

Chesneaux (Jean), *Modernité-Monde*, Paris, La Découverte, 1989.

Commoner (Barryl), *L'encerclement*. Paris, Seuil, 1972.

Deléage (Jean-Paul), *Histoire de l'écologie*. Paris, La Découverte, 1991.

— *De l'écologie*. (La Rue, n° 20, 2e et 3e trimestre 1975.)

Ehrlich (Paul), La Bombe. Paris, Fayard, 1972 [J'ai lu, 1973].

Ellul (Jacques), *Le Système technicien*. Paris, Calmann-Lévy, 1977.

Ellul (Jacques), *Le Bluff technologique*. Paris, Hachette, 1988.

Jamous (H.) et **Grémon** (G.), *L'Ordinateur au pouvoir*. Paris, Seuil, 1978.

Mumford (Lewis), *Technique et civilisation*. Paris, Seuil, 1976.

Sainteny (Guillaume), *Les Verts*. Paris, P.U.F., 1991 [Q.S.J., n° 2554].

Simmonet (Dominique), *L'Écologisme*. Paris, P.U.F. [Q.S.J., n° 1784.}

Terrasson (François), *La Peur de la nature*. Paris, Éd. Sang de la Terre, 1988.

ANARCHO-CAPITALISME

Arvon (Henri), *Les Libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme.* Paris, P.U.F., 1983.

Friedman (David), *The Machinery of Freedom*. Guide to a Radical Capitalism. N. Y., Harper & Row, 1973. [Trad. fr. : *Vers une société sans État*. Paris, Les Belles Lettres, 1992.]

Hayek (F. A.), *The Road of Serfdom*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1944. [Trad. fr. : *La route de la servitude*. Paris, P.U.F., 1985.]

Lemieux (Pierre), *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*. Paris, P.U.F., 1983.

Lemieux (Pierre), *La Souveraineté de l'individu*. Paris, P.U.F., 1987.

Lemieux (Pierre), *L'Anarcho-capitalisme*. Paris, P.U.F., 1988. [Q. S. J., n° 2406.}

Locke (John), *Two Treatises of Government*... (1690). Trad. fr. par David Mazel : *Traité du gouvernement civil.* Paris, Garnier-Flammarion, 1984 (n° 408).

Molinari (Gustave de), *De la production de la sécurité*. (Journal des Économistes, vol. 22, n° 95, fév. 1849, pp. 277-290.)

Nozick (Robert), *Anarchy, State and Utopia*. N. Y., Basic Books, 1974. [Trad. fr. : *Anarchie, État et Utopie*. Paris, P.U.F., 1988.]

Rothbard (Murray N.), *The Ethics of Liberty*. Atlantic Highlands (New-Jersey), Humanities Press, 1982. [Trad. fr. par F. Guillaumat, avec la coll. de P. Lemieux. Paris, Les Belles Lettres, 1991.]

Spooner (Lysander), *No Treason. The Constitution of No Authority*. Boston, 1870. Rééd. 1882, 1965, 1973 et 1980. [Trad. fr. : *Outrage à Chefs d'État*. Paris, Les Belles Lettres, 1991. Coll. Iconoclastes. Contient la trad, de *Natural Law : or the Science of Justice*, publié en 1882 dans *Liberty*, revue dirigée par Benjamin Tucker.]

LIBERTAIRES DE DROITE

Audiard (Michel), *Mon petit livre rouge*. Propos recueillis par Christian Bretagne. Préf. d'Albert Vidalie. Paris. Presses Pocket, 1969.

Audiard (Michel), *Vive la France*. Paris, Julliard, 1973. (Coll. Idée fixe.)

Audiard (Michel), *La Nuit, le jour et toutes les autres nuits*. Paris, Denoël, 1978.

Matthieu (Robert), *Le Racket fiscal*. Paris, A. Michel, 1990. (Presses Pocket, n° 3997.)

Morand (Jacqueline), *Les Idées politiques de Louis-Ferdinand Céline*. Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1972.

Ory (Pascal), *L'Anarchisme de droite*. Paris, Grasset, 1983.

Pontaut (Jean-Marie) et **Szpiner** (Francis), *L'État hors la loi*. Paris, Fayard, 1989.

Richard (François), *Les anarchistes de droite*. Paris, PU. F. 1991, Q.S.J. n° 2580.

TERRORISME, POPULISME NIHILISME EN RUSSIE

Bannour (W.), *Les Nihilistes russes*. Texte choisis. Paris, Aubier, 1974.

Berdiaev (Nicolas), *Les Sources et le sens du communisme russe*. Paris, Gallimard, 1938 (Les Essais, VIII et Idées, n° 27).

Bernstein (L.), *Le Terrorisme en Russie*. Paris, 1910.

Bienstock (J.-M.), *Histoire du mouvement révolutionnaire en Russie*. Paris, 1920.

Charnay (J.-P.), *Terrorisme et culture*. Paris, 1981.

Coquart (A.), *Dmitri Pisarev, 1840-1868, et l'idéologie du nihilisme russe*. Paris, Bibl. de l'Inst. fr. de Leningrad, continué par Bibl. russe de l'Inst. d'études slaves, 21, 1946.

Fenner (Jocelyne), *Les Terroristes russes*. [Rennes], Éd. Ouest-France, 1989.

Figner (Véra), *Les Mémoires d'une révolutionnaire*. Paris, Gallimard, 1930 [Rééd. Denoël, 1973].

Laporte (Maurice), *Histoire de l'Okhrana*. Paris, Payot, 1935.

Molinari (A.), **Sinigaglia** (R.), *Stepniak, uno rivoluzionario russo tra populismo e terrorismo. Firenze, 1983.*

Savinkov (B.), *Souvenirs d'un terroriste*. Paris, Champ Libre, 1982.

Venturi (Franco), *Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX*e *siècle*. Paris, Gallimard, 1972 (2 vol.).

NETCHAEV

Bakounine (Tatiana), **Catteau** (Jacques), *Contribution à la biographie de Serge Netchaev : Correspondance avec Nathalie Herzen* (*Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. VII, fase. 2, 1966, pp. 249 sq.).

Beltchikov (N.F.), [S.G. *Netchaev dans le village d'Ivanovo pendant les années 60*] – en russe – (Katorga Sylka, 1925, n. 1).

Camus (Albert), *L'Homme révolté*. Paris, Gallimard, 1951 (Idées, n° 36).

Cannac (René), *Aux sources de la révolution russe. Netchaev, du nihilisme au terrorisme*. Paris, Payot, 1961.

Chilov (A.A.), [*Le Catéchisme du révolutionnaire*. Pour une histoire de l'affaire Netchaev] – en russe – (Borba Klassov, 1924, fase. I. II) [avec l'édition critique du Catéchisme].

Chtchégolev (P.E.), [S.G. *Netchaev dans le ravelin de la forteresse Pierre-et-Paul, 1873-1882*] – en russe – Moscou, 1929.

Confino (Michael), *Netchaev et le meurtre de l'étudiant I. Ivanov*. Deux lettres inédites de German Lopatine à Nathalie Herzen (*Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. VIII, fasc 4, oct-déc. 1967, pp. 628 sq.).

Gombarov (A.), [Les Discussions sur Netchaev. Sur le problème de la réhabilitation historique de Netchaev] – en russe – Moscou-Léningrad, 1926.

Kozmine (B.P.), [Pour une histoire de l'affaire Netchaev], – en russe – (Krasnii archiv, 1927, fase. 3).

Kozmine (B.P.), [Un manifeste de S. G. Netchaev aux étudiants] – en russe – (Krasnii archiv, 1929, fase. 33).

Kozmine (B.P.), [Netchaev et ses disciples] – en russe – Moscou-Leningrad, 1931.

Kozmine (B.P.), [S.G. Netchaev et ses adversaires dans les années 1868-1869] – en russe – (dans *Le Mouvement révolutionnaire des années 60*. Recueil d'articles, Moscou, 1932, pp. 188 sq.).

Payne (Robert), *La Forteresse Pierre-et-Paul*. Trad. de l'anglais par Alain Coblence. Paris, Fayard, 1969 (Netchaev, pp. 206-321).

Ralli (Z.K.), [S.G. *Netchaev*] – en russe – (*Bylœ*, 1906, fase. VII).

Svatikov (S.G.), [*Le Mouvement étudiant de 1869*. Bakounine et Netchaev] – en russe – Saint-Pétersbourg, 1907.

Zassoulitch (Véra), [*L'Affaire Netchaev*] – en russe – (*Osvo-bojdenié truda*, fase. II, 1924).

Pour Bakounine et Netchaev, voir plus haut

LES ATTENTATS ANARCHISTES. LA BANDE A BONNOT

Adam (G.), *La Bande à Bonnot*. 1911-1912. [Dans Gilbert Guilleminault, *Le Roman vrai de la IIIe République. Avant 14. Fin de la Belle Époque*. Paris, Denoël, 1965.]

Caruchet (W.), *Ils ont tué Bonnot*. Paris, Calmann-Lévy, 1990.

Maitrejean (Rirette), *Souvenirs d'anarchie*. (Le Matin, 1913.)

Maitron (Jean), *Ravachol et les anarchistes*. Paris, Julliard, 1964. (Archives, n° 8.)

Serge (Victor), *Le Rétif. Art. paru dans L'Anarchie, 1909-1912*. Textes réunis et présentés par Yves Pagès. Paris,

Librairie Monnier, 1989.

Ternois (René), *Zola et son temps*. Paris, Les Belles Lettres, 1961. (Publication de l'Université de Dijon, XXII.)

LE TERRORISME AUJOURD'HUI

Becker (Jilian), *La Bande à Baader*. Paris, Fayard, 1977 [Trad. fr. de *Hitler's children*. Philadelphie – New York, J. B. Lippincott Cy, 1977].

Dobson (Christofer), *Septembre noir. La terreur pour convaincre*, Paris, Presses de la Cité, 1974.

Hacker (Friedrich), *Terreur et terrorisme*. (Trad, fr.) Paris, Flammarion, 1976.

Jacqueney (Mona G.), *Radicalism on campus. 1969.*1971. N. Y., Philosophical Library, 1972.

Kaufmann (Jacques), *L'Internationale terroriste*. Paris, Pion, 1977.

Servier (Jean), *Le Terrorisme*. 3e éd., Paris, P.U.F., 1987.

Smith (Colin), *Carlos*. *Portrait d'un terroriste*. Paris, Gallimard, 1976.

MAKHNO

Makhno (Nestor), *La Révolution russe en Ukraine* (mars 1917-avril 1918). Paris, Belfond, 1970.

Makhno (Nestor), *La Lutte contre lÉtat et autres écrits* (1925-1932). Traduits et présentés par Alexandre Skirda. Cruseilles, J.-P. Ducret, 1984.

Archinov (Pierre),. *Le Mouvement makhnoviste*. Paris, Bélibaste, 1969 [Ire éd., Paris, Libr. intern., 1924].

Avrich (P.), *Les Anarchistes russes*. Paris, Maspéro, 1979.

Choulguine (A.), *L'Ukraine contre Moscou*. Paris, F. Alcan, 1935.

Holota (W.), *Le Mouvement makhnoviste ukrainien, 1918-1921, et l'évolution de l'anarchisme européen à travers le débat sur la plate-forme, 1926-1934,* 3 vol. [Thèse inédite], Strasbourg, 1975.

Menzies (Malcolm), *Makhno, une épopée. Le soulèvement anarchiste en Ukraine* (1918-1921). Trad. de l'anglais par Michel Chrestien. Paris, Belfond, 1972.

Nataf (André), *La Révolution anarchiste*. Paris, A. Balland, 1968 (L'Ukraine, Makhno, pp. 29-36).

Répression de l'anarchisme en Russie soviétique. Paris, Éd. de la Librairie sociale, 1923.

Serge (Victor), Nestor Makhno. (Crapouillot, janv. 1938, pp. 10-12.)

Skirda (Alexandre), *Les Anarchistes russes et les Soviets*, (Spartacus, fév-mars 1972, série B, n° 52).

Skirda (Alexandre), *Nestor Makhno, le cosaque de l'anarchie*. Paris, Éd. A. Skirda, 1982.

Ternon (Yves), *Makhno. La révolte anarchiste*. Bruxelles, Éd. Complexe, 1981.

Voline, *La Révolution inconnue. 1917-1921*. Documentation inédite sur la révolution russe. Paris, Belfond, 1972.

DURRUTI

Campion (Léo), *Ascaso, Durruti*, Jover. Bruxelles, Éd. Émancipateur, 1930.

Paz (Abel), *Durruti, le peuple en armes*. Paris, Éd. de la Tête de Feuilles, 1972.

ANARCHO-SYNDICALISME
SYNDICALISME RÉVOLUTIONNAIRE

Dolléans (Édouard), *Pelloutier et le réveil du syndicalisme*. (L'Homme réel, n° 19, juillet 1935.)

Dubief (Henri), *Le Syndicalisme révolutionnaire*. Paris, A. Colin, 1969 (coll. U).

Foulon (Maurice), *Fernand Pelloutier, précurseur du syndicalisme fédéraliste, fondateur des Bourses du travail*. Paris, La Ruche ouvrière, 1967.

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

Pelloutier (Fernand), *Histoire des Bourses du travail, origine, institutions, avenir*. Préf. par Georges Sorel. Notice biographique par Victor Dave. Paris, Schleicher, 1902.

Pelloutier (Maurice), *Fernand Pelloutier, sa vie, son œuvre, 1867-1901*. Paris, Schleicher, 1911.

Sorel (Georges), *Réflexions sur la violence*. Paris, Marcel Rivière, 1950 [1re éd. 1908],

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE (JANVIER 2002)

OUVRAGES DE RÉFÉRENCES

Colson (Daniel), *Petit lexique de l'anarchisme*. Paris, Le Livre de Poche, 2001.

ÉTUDES GÉNÉRALES

Manfredonia (Gaetano), *L'Anarchisme en Europe*. Paris, P.U.F, 2001. Q.S.J. n° 3613.

Baillargeon (Normand), *L'Ordre moins le pouvoir.* Histoire et actualité de l'anarchisme. Marseille, Agone, 2001.

L'anarchisme a-t-il un avenir ? Colloque international, 27-29 oct. 1999. Lyon, ACL, 2001.

Heintz (Peter), *Anarchisme négatif – Anarchisme positif*. Lyon, ACL, 1997.

Chomsky (Noam), *De l'espoir en l'avenir. Entretiens sur l'anarchisme et le socialisme*. Trad., Geneviève Lessard. Marseille, Agone, 2001.

Chomsky (Noam), *Instinct de liberté. Anarchisme et socialisme*. Trad., Geneviève Lessard et Martin Zemliak. Marseille, Agone, 2001.

Joyeux (Maurice), *L'Anarchie dans la société contemporaine*. Paris, Casterman, 1977.

L'Anarchisme aujourd'hui. Unité régionale Rhône-AIpes. Paris, Éd. M. L., 1996.

Bekaert (Xavier), *Anarchisme. Violence. Non-Violence*. Paris, Éd. M. L., 2000.

ORGANISATION-AUTOGESTION

Malatesta (Errico), *Réponse à la Plate-Forme. Anarchisme et organisation*. Groupe 19 juillet éd., 1976.

RACINES HISTORIQUES

Pianzola (Maurice), *Thomas Münzer ou la guerre des paysans*, précédé de « Ils ont de pauvres mots plein la gueule, mais leur cœur est à cent mille milles de là… », par Raoul Vaneigem. S.I., Ludd, 1997.

William Godwin et l'euthanasie du gouvernement. Textes traduits et présentés par Alain Thévenet. Lyon, ACL, 1993.

HENRY THOREAU

Thoreau (H.D.), *Walden ou la vie dans les bois*. Trad. de l'angl. par Louis Fabulet. Paris, Gallimard, 1922.

Thoreau (H.D.), *La Désobéissance civile*{1848], suivi de *Plaidoyer pour John Brown*. [1859]. Préf. de Micheline Flak. Trad. Micheline Flak, Christine Demorel et Laurence Vernet. Paris, Pauvert, 1968 – Climat, 1992.

Thoreau (H.D.), *Extraits choisis* et traduits par R. Michaud et S. David. Présentation de K. White. Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1981 [réimpr. Denoël, 1986].

Bazalgette (Léon), *Henry Thoreau, sauvage*. Paris, Rieder, 1921.

Flak (Micheline), *Thoreau ou la sagesse au service de l'action*. Paris, Seghers, 1973.

Farcet (Gilles), *Henry Thoreau, l'éveillé du Nouveau Monde*. Paris, Sang de la Terre, 1986 – Albin-Michel, 1990.

POÉSIE ET ANARCHIE
LE SURRÉALISME

Large (Alix), *L'Esprit libertaire du surréalisme*. Lyon, ACL, 1999. Les Incendiaires de l'imaginaire. Lyon, ACL,

2000.

Manfredonia (Gaetano), *La Chanson anarchiste en France des origines à 1914*. Paris, L'Harmattan, 1998.

Vertone (Teodosio), *L'Œuvre et l'action d'Albert Camus dans la mouvance de la tradition libertaire.* Lyon, ACL, 1985.

APERÇU HISTORIQUE

Italie

Manfredonia (Gaetano), *La Lutte humaine. Luigi Fabbri, le mouvement anarchiste italien et la lutte contre le fascisme.* Paris, Éd. M. L., 1994.

PROUDHON

Textes divers

Publications des Éditions Tops/H. Trinquier, Paris : *Idées révolutionnaires* (1996) ; *Qu'est-ce que la propriété ?* (1997) ; *Les Confessions d'un révolutionnaire* (1997) ; *La Guerre et la Paix*, 2 vol. (1998) ; *Idées générales de la Révolution au XIX*e *siècle* (2000) ; *De la création de l'ordre dans l'Humanité*, 2 vol. (2000).

Études sur Proudhon

Berthet (Dominique), *Proudhon et l'art.*, Paris, L'Harmattan, 2001.

MALATESTA

Manfredonia (Gaetano), *La Pensée de Malatesta*. Groupe Fresnes Anthony 1996.

ANTIPATRIOTISME, ANTIMILITARISME PACIFISME

Faucier (Nicolas), *Pacifisme et antimilitarisme dans l'entre-deux guerres*, Paris, Spartacus, 1983.

SITUATIONNISME

Documents relatifs à la fondation de l'Internationale situationniste (1948-1957). Édition établie par Gérard Berréby. Paris, Allia, 1985.

ÉCOLOGIE

Jaillette (J.-C.) *Les Dossiers noirs de la malbouffe*. Paris, A. Michel, 2000.

Lepage (Corinne), **Guéry** (François), *La Politique de précaution*. Paris, PUF, 2001.

Perruca (Fabien), **Pouradier** (Gérard), *La Bouffe d'égout*. Paris, Ramsay, 1999.

Perruca (Fabien), **Pouradier** (Gérard), *Génération vache folle*. Paris, Ramsay, 2000.

Pelt (Jean-Marie), *La Terre en héritage*. Paris, Fayard, 2000.

Séralini (Gilles-Éric), *OGM. Le vrai débat*. Paris, Flammarion, 2000.

Worster (Donald), *Les Pionniers de l'écologie.* Une histoire des idées écologiques. Préface de R. Dajoz. Trad. de l'angl. J.-P. Denis. Paris, Sang de la Terre, 1992.

LES ATTENTATS ANARCHISTES
LA BANDE À BONNOT

Jacob (Alexandre), *Écrits*, [La reprise individuelle. Le bagne.] 2 vol. Montreuil/Bois, L'Insomniaque, 1996.

Préposiet (Jean), *Les Anarchistes de la Belle Époque* (*Historia*, mai 1993, n° 557).

Maitrejean (Rirette), *Souvenirs d'anarchie* (*Le Matin*, 1913). La Digitale, 1988.

MAKHNO

Archinov (Piotr) *La Makhnovchtchina*. Paris, Spartacus, 2000.

Mett (Ida), *Souvenirs sur Nestor Makhno*. Paris, Allia, 1983.

Skirda (Alexandre), *Nestor Makhno, le cosaque de l'anarchie*. Paris, éd. A. Skirda, 1982 ; Max Chaleil, 1999.

Voline, *La Révolution inconnue*. Paris, Belfond, 1972 ; Verticales, 1997.

DURRUTI

Durruti (1896-1936), *Album de photos*. Montreuil/Bois. L'Insomniaque 1996.

Paz (Abel), *Durruti…* / rééd. Les Éditions de Paris, 2000.

SITES INTERNET

http : //www.ainfos.cal/fr – A-Infos

http : //federation-anarchiste.org/ – Fédération Anarchiste. Paris

http : //federation-anarchiste.org/rl/ – Radio Libertaire. Paris

http : //www.multimania.com/ateliber/ – ACL. Lyon

http : //perso.club-internet.fr/ytak/ – Éphéméride anarchiste

http : //www.lautodidacte.org/ – Lib. L'Autodidacte. Besançon

http : //users.skynet.be/AL – Alternative libertaire. Belgique

http : //www.fau.org/ – Freien Arbeiterinnen Union

http : //www.cnt.es/ – CNT-AIT. Espagne

http : //come.to/unioneanarchica – Unione Anarchica. Italie

http : //www.anarca-bolo.ch/cira – CIRA (Centre International de Recherches sur l'Anarchisme) Lausanne

http : //lanarcho.multimania.com/cira. htm – CIRA Marseille

Cet ouvrage a été imprimé par la
SOCIÉTÉ NOUVELLE FIRMIN-DIDOT
Mesnil-sur-l'Estrée
pour le compte des Éditions Tallandier
en février 2002

Composition :
Express Compo
27110 Le Neubourg

{1} *Lucien Febvre, Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La Religion de Rabelais. Paris, A. Michel, 1962 (Evol. de l'Hum., n° 53), p. 6.*
{2} *Norman Cohn, Les Fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge. Paris, Payot, 1983, pp. 156-157.*
{3} *Pour Joachim de Flore, cf. L'Évangile éternel. Première traduction fr. précédée d'une biographie par E. Aegerter. Paris, Rieder, 1928 (2 vol.) et Marcel Sandrail, Joachim de Flore, le messager des derniers temps. (Bull, de l'Assoc. G. Budé, oct. 1870, n° 3).*
{4} *Corpus magistri Amaurici extrahatur a cimiterio et projiciatur in terram non benedictam, était-il précisé par l'acte de condamnation.*
{5} *Jacques Lacarrière, Les Gnostiques. Paris, Gallimard, 1973 (Idées, n° 290), p. 127.*
{6} *Cosmas le Prêtre, Traité contre les Bogomiles. Trad. et étude par H.-Ch. Puech et A. Vaillant. Paris, Impr. Nationale-Droz (Trav. publ. par l'Institut d'études slaves, 21).*
{7} *Cité par G. Duby, Saint Bernard. L'art cistercien. Paris, Flammarion, 1979 (Champs, n° 77), pp. 153-154, note.*
{8} *Rutebeuf, Œuvres complètes. Publ. par Ed. Faral et Julia Bastin. Paris, Picard, 1977 (2 vol.), t. I, p. 325 :*
Li Jacobin sont si prudhomme
Qu'il ont Paris et si ont Romme
Et si sont Roi et Apostole
Et de l'avoir ont il grant somme.
{9} *Guillaume de Lorris & Jean de Meung, Le Roman de la Rose. Mis en fr. moderne par André Mary. Paris, Gallimard, 1949, pp. 195-196. Anticipant sur Voltaire : « Le premier qui fut roi fut un soldat heureux », Jean de Meung que d'ailleurs, « on a pu appeler le Voltaire du XIIIe siècle » rappelait Gaston Paris, dans sa préface à Petit de Julleville, Hist. de la langue et de la litt. fr., M.A. Paris, A. Colin, s.d., résume à sa façon la naissance du pouvoir :*
Ung grant vilain entr'eus eslurent,
Le plus ossu de ceux qui furent,
Le plus corsu et le greignor [le plus grand}
Si le firent prince et seignor.
En plus d'une apologie de l'amour libre, sa satire envisage la grève de l'impôt (les « aides ») :
Quant ils voudront
Leurs aides au roi enlèveront,
Et le roi tout seul demeurera
Si tost comme le peuple voudra.
{10} *Les Poésies des Goliards, groupées et traduites avec le texte latin en regard par Olga Dobiache-Rojdestvensky. Préf. de F. Lot. Paris, Rieder, 1931, pp. 22-23.*
{11} *Op. cit., p. 28.*

{12} Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme. Trad. fr., Paris, Plon, 1964.
{13} Cf. Pierre Mesnard, L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle. 2e éd. Paris, J. Vrin, 1952.
{14} Mesnard, op. cit., p. 237.
{15} Ernst Bloch, Thomas Munster, théologien de la révolution. Trad. de l'ail, par M. de Gandillac. Paris, Julliard, 1964, p. 217.
{16} Mesnard, op. cit., p. 243.
{17} Mesnard, op. cit., p. 264.
{18} Ibid.
{19} Ibid.
{20} Ibid.
{21} Cf. Robert Lenoble, Histoire de l'idée de nature. Paris, A. Michel, 1969 (Évol. de l'Hum.).
{22} Cité par Claude Harmel, Histoire de l'anarchie, des origines à 1880. Paris, éd. Champ libre, 1984 [réédition], p. 32.
{23} Ibid. Voir aussi Proudhon, Les Confessions d'un révolutionnaire : « ... il n'est chef de brigands qui osât revendiquer l'idée :
Et des boyaux du dernier prêtre
Serrons le cou du dernier roi ».
{24} Ibid.
{25} Ibid.
{26} Op. cit., p. 39.
{27} Cf. Voltaire, Mélanges. Préf. par E. Berl. Texte établi et annoté par J. Van den Heuvel. Paris, Gallimard, 1961 (La Pléiade), p. 456.
{28} Cf. Harmel, op. cit., p. 50.
{29} Op. cit., pp. 59-60.
{30} Op. cit., pp. 58-59.
{31} Déclaration du 21 juin 1793 à la Commune de Paris. Cité par J. Godechot, Les Révolutions, 1770-1799. Paris, P.U.F., 1963 (Nouv. Clio, n° 36, p. 171).
{32} Harmel, op. cit., p. 45.
{33} Op. cit., p. 75.
{34} Ibid.
{35} Op. cit., p. 64.
{36} Ibid.
{37} Op. cit., p. 85.
{38} Ibid.
{39} Op. cit., pp. 85-86.
{40} Op. cit., pp. 94-95.
{41} Ibid.
{42} Max Nettlau, Histoire de l'anarchie. Trad. par Martin Zemliak. Paris, Éd. de la Tête de Feuilles, 1971, p. 36.
{43} Ibid.
{44} Harmel, op. cit., p. 98.
{45} Op. cit., p. 102.
{46} Malthus, Essai sur le principe de population. Trad. Pierre Theil. Paris, Bibl. Médiations, 1964, A noter que, dans la préface de la 2e éd. de son livre,

Malthus écrit que son Essai lui avait été suggéré par l'Inquirer de Godwin. Cf. op. cit., p. 13.
{47} Raymond Abellio, Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts. Paris, Gallimard, 1949, p. 254.
{48} Exprimé poétiquement par Léo Ferré :
« Ils ont un drapeau noir
En berne sur l'espoir
Et la mélancolie
Pour traîner dans la vie. »
{49} Luis Mercier-Vega, L'Increvable Anarchisme. Paris, U.G.E., 1970 (10-18 n° 474).
{50} Hegel, Phénoménologie de l'esprit. Préf. 2e partie : « Das Wahre ist das Ganze. »
{51} Bakounine, Œuvres. Paris, Stock, 1907, t. I, pp. 288-289.
{52} Pour les « milieux libres », voir Maitron, Le Mouvement anarchiste en France. Paris, Maspéro, 1975 (2 vol.), t. I : Des origines à 1914, pp. 382 sq. Plus près de nous, il suffit d'évoquer toutes les communautés, de fortune diverse, qui ont fleuri après 1968, ainsi que les collectivités néo-rurales.
{53} H. Marcuse, Éros et civilisation. Contribution à Freud. Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 24.
{54} Bakounine, Œuvres, t. III, pp. 160-161.
{55} Kropotkine, Paroles d'un révolté, p. 34.
{56} Op. cit., p. 39.
{57} Cité par Maitron, op. cit., p. 148, note 151. — Pour la question du droit de vote et de l'abstentionnisme électoral des anarchistes, ibid.
{58} Bakounine, Œuvres, t. III, p. 39.
{59} J. Grave, L'Anarchie, son but, ses moyens, p. 80.
{60} Bakounine, Les Ours de Berne et l'Ours de St-Pétersbourg (1870) in Œuvres, t. II, p. 39.
{61} Bakounine, Œuvres, t. V, p. 329.
{62} J. Grave, La Société mourante et l'anarchie, p. 81.
{63} Bakounine, Œuvres, t. IV, p. 191.
{64} Kropotkine, La Grande Révolution, 1789-1793, p. 335, cité par Maitron, op. cit., pp. 457-458.
{65} Maitron, ibid., note 2.
{66} J. Grave, Réformes-Révolution, p. 180. Cf. Maitron, ibid.
{67} Bakounine, Œuvres, t. III, p. 168.
{68} Maurice Fayolle, Réflexions sur l'anarchisme. Paris, Éd. La Rue, 1965, p. 15. Maurice Fayolle, militant de la Fédération anarchiste, est mort en 1970.
{69} A. Camus, L'Homme révolté. Paris, Gallimard, 1951, III, « La révolte historique », p. 136.
{70} Ch.-Aug. Bontemps, L'Individualisme social, résumé et commentaires. Paris, Les Cahiers francs., 1967. « Pérennité de l'anarchisme », p. 43.
{71} Op. cit., p. 12.
{72} Ibid.
{73} Op. cit., p. 14.
{74} Ibid.

{75} Ernst Jünger, L'État universel, suivi de La Mobilisation totale. Trad. de l'ail, par H. Plard et M.B. de Launay. Paris, Gallimard, 1990 (Tel N° 159), p. 85.
{76} André Vergez, Faute et liberté. Paris, Les Belles Lettres, 1969, chap. XVI, p. 367.
{77} Charles Renouvier (1815-1903). Polytechnicien comme A. Comte. A tenté un retour à l'attitude critique issue du kantisme. En rupture avec les grands systèmes de philosophie. Relativiste et personnaliste.
{78} Pierre Naville, D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle. Paris, Gallimard, 1967, p. 296.
{79} Bakounine, Dieu et l'État. Paris, Librairie Publico, s.d., p. 46.
{80} Les Anarchistes et la Révolution française, publié sous la direction de Gaetano Manfredonia, Éd. du Monde libertaire, 1990.
{81} Sur ce point, voir Bernard Guénée, État et nation en France au Moyen Âge (Revue historique, janvier-mars 1967, p. 18.) : « Ce n'est qu'à l'extrême fin du XVe siècle, chez Commines, ou tout au début du XVIe siècle, chez Seyssel, qu'on trouve parfois État avec le sens de corps politique que nous lui donnons le plus souvent actuellement. Le mot État n'existe donc pas au Moyen Âge. » Du même auteur : L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Les États. Paris, P.U.F., 1971. Voir également Pierre Chaunu, La France. Histoire de la sensibilité des Français à la France. Paris, R. Laffont, 1982, p. 194.
{82} Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution. Paris, Gallimard, 1967 (Folio-Histoire, n° 5), pp. 80-98.
{83} Proudhon, Idée générale de la Révolution au XIXe siècle, p. 42.
{84} Bluche, S. Riais et J. Tulard, La Révolution française. Paris, P.U.F., 1989 (Q.S.I., n° 142), p. 42.
{85} Max Stirner, L'Unique et sa propriété, trad. Reclaire. Paris, J.J. Pauvert, 1960, p. 93.
{86} op. cit., p. 95.
{87} Proudhon, Idée générale de la Révolution au XIXe siècle.
{88} Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. Paris, Hachette, 1972, p. 313.
{89} Montesquieu, De l'esprit des lois, L. XI, chap. 2.
{90} Cité par B. de Jouvenel, op. cit., p. 317, note.
{91} On pourrait comparer l'utilisation de l'informatique, présentée aujourd'hui comme un merveilleux moyen de communication et comme un instrument idéal de mémorisation et de multiplication culturelle, à ce qu'a pu représenter, en d'autres temps, l'apparition de l'écriture. Nous citerons pour cela un texte d'un ethnologue comme Lévi-Strauss, susceptible de donner à réfléchir : « Si l'on veut mettre en corrélation l'apparition de l'écriture avec certains traits caractéristiques de la civilisation, il faut chercher dans une autre direction [que la conservation et la multiplication des connaissances]. Le seul phénomène qui l'ait fidèlement accompagnée est la formation des cités et des empires, c'est-à-dire l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes. Telle est, en tout cas, l'évolution typique à laquelle on assiste, depuis l'Égypte jusqu'à la Chine, au moment où l'écriture fait son début : elle paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination. [...] Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter

l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue d'en tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. » Cl. Lévi-Strauss, Tristes tropiques. Paris, U.G.E., 1962 (10-18, n° 12-13), pp. 265-266.

{92} Ernst Jünger, op. cit., pp. 88-89.

{93} Marx, Le 18 brumaire de Louis Bonaparte.

{94} Vilfredo Pareto (1848-1923). Sociologue et économiste italien, professeur d'économie politique à l'Université de Lausanne, à partir de 1893. Voir son Trattato di sociologia generale. Firenze, Barbera, 1916 (2 vol.), 2e éd. en 3 vol., 1923. Tr. fr. Lausanne-Paris, Payot, 1917-1919 (2 vol.). Cours d'économie politique. Lausanne-Paris, Pichon, 1896-1897 (2 vol.).

{95} Lénine, L'État et la Révolution. Moscou, Éditions en langues étrangères, s.d., p. 123.

{96} Op. cit., p. 127.

{97} Op. cit., p. 135.

{98} Op. cit., p. 72.

{99} Op. cit., p. 74. Ces articles, dirigés contre les proudhoniens, datent de 1873. Ils furent réédités en 1913, dans la Neue Zeit. Marx avait signé L'indifférentisme politique et Engels A propos de l'autorité. Cf. Lénine, op. cit., p. 147, note 14.

{100} Marx, Die Klassenkampfe in Frankreich (Neue rheinische Zeitung, Heft III, Hamburg, märz 1850, p. 32).

{101} Bakounine, Etatisme et anarchie. Traduit du russe par Marcel Body. Intr. et annotations de Arthur Lehning. Paris, Éd. Champ Libre, 1976, p. 347.

{102} Robert Michels, Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties. Paris, Flammarion, 1971 (Champs, n° 64).

{103} Op. cit., p. 36.

{104} Op. cit., p. 303.

{105} Flaubert, L'Éducation sentimentale. Paris, Garnier, s.d., p. 178.

{106} Cf. Jules Monnerot, La Poésie moderne et le sacré. Paris, Gallimard, 1945 (Les Essais, XVI), p. 89 : «... Les surréalistes, si aucune contrainte extérieure ne les contrarie, se laissent aller à penser que la poésie communique avec la révolution, qu'au poète est permis ce que nul autre ne peut : la révolution sauvera la poésie que la société capitaliste met en péril... »

{107} André Breton, Position politique du surréalisme. Paris, Denoël-Gonthier, 1972 (Bibl. Médiations), pp. 77-78 [Ire éd., Le Sagittaire, 1935].

{108} A. Breton, Entretiens (1913-1952), avec André Parinaud e.a., nle éd. revue et corrigée. Paris, Gallimard, 1969 (Idées, n° 284), p. 138 [1re éd. 1952].

{109} A. Breton, Arcane 17. Paris, U.G.E., 1965 (10-18, n° 250), pp. 14-15.

{110} Thierry Maricourt, Histoire de la littérature libertaire en France. Paris, A. Michel, 1990, p. 106.

{111} A. Breton, La Claire Tour (Le Libertaire, 11 janvier 1952), cité par Th. Maricourt, op. cit., p. 106.

{112} Op. cit., p. 103.

{113} Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Publié sous la direction d'André Lalande. Paris, P.U.F., 1947, 5e éd.

{114} Proudhon, Qu'est-ce que la propriété ? Premier mémoire, chap. V.

{115} Encyclopédie anarchiste. Paris, Œuvre internationale des Éditions anarchistes, 1934-1935 (4 vol.).
{116} G.V. Plékhanov (1856-1918), Anarchisme et socialisme. Paris, Librairie de l'Humanité, 1923.
{117} Jean Maitron, Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914). Paris, S.U.D.E.L., 1951, p. 37. Nouvelle édition : Le Mouvement anarchiste en France en 2 vol., t. I : Des origines à 1914, t. 2 : De 1914 à nos jours. Paris, Maspéro, 1975. Nous citerons d'après la nouvelle édition. [L'ouvrage est repris de nouveau dans Tel-Gallimard]. L'Association internationale des travailleurs (AIT Ire Internationale) fut créée à Londres le 28 septembre 1864, au meeting de St Martin's Hall.
{118} Cité par Maitron, op. cit., pp. 53-54.
{119} Texte reproduit par Annie Kriegel, Les Internationales ouvrières (1864-1943). Paris, P.U.F., 1964, QSJ n° 1129, p. 26.
{120} Ibid.
{121} Maitron, op. cit., p. 67.
{122} Bulletin de la Fédération jurassienne, n° 17-18, 15 sept.-1er oct. 1872, cité par Maitron, op. cit., p. 68, note 6.
{123} Ibid.
{124} Pierre Kropotkine, Autour d'une vie. Mémoires. Préface de G. Bran-dès. Paris, Stock, 1898 [réimpression en 1971], pp. 287-294 — [Édition primitivement en langue anglaise : Memoirs of a Revolutionist, 1890, l'ouvrage est paru également à Genève, Guilde du Livre, 1972].
{125} Mario Vuilleumier, Horlogers de l'anarchisme. Émergence d'un mouvement : la Fédération jurassienne. Lausanne, Payot, 1988.
{126} Bakounine, Préambule pour la seconde livraison de l'Empire Knouto-germanique (1871), in : Œuvres complètes. Paris, Éd. Champ Libre, 1982, t. VIII, p. 297. — Voir également, p. 181 du t. III de la même édition : « Je suis convaincu que l'Internationale n'a point été leur œuvre [des fondateurs de l'AIT], mais bien celle du prolétariat lui-même. Ils en furent en quelque sorte les accoucheurs, non les auteurs. Le grand auteur, inconscient comme le sont ordinairement les auteurs de très grandes choses, fut le prolétariat... »
Mario Vuilleumier souligne, avec un brin de malice, que ce sont « les Pères fondateurs » du matérialisme dialectique eux-mêmes qui ont accrédité l'idée que la naissance du mouvement libertaire jurassien était due en grande partie aux intrigues « d'un personnage bohème » (Bakounine), concession inattendue de leur part au subjectivisme idéaliste.
{127} Vuilleumier emprunte l'expression ein durch und durch Wirtschaftliches Bewußtsein à Rolph Bigler, der libertäre Sozialismus in der Westschweiz (Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte und Deutung des Anarchismus). Köln — Berlin, Kiepenhauer & Witsch, 1963, p. 257.
{128} Mario Vuilleumier, op. cit., p. 299.
{129} Ibid.
{130} Ibid.
{131} Vuilleumier, op. cit., p. 300. Ce principe d'homologie est un concept utilisé en histoire de l'art par Erwin Panovsky. Voir, de cet auteur, Architecture gothique et Pensée scolastique. Trad. et postface de P. Bourdieu. Paris, Éd. de Minuit, 1967, pp. 104-105.

{132} Vuilleumier, op. cil., p. 300. C'est l'auteur qui souligne.
{133} Marx, « Lettre à F. Boite », 12 février 1873 in Maitron, op. cil., p. 69.
{134} Le Conseil général suspend la Fédération jurassienne, le 5 janvier 1873. Dans la même lettre à Boite, Marx critique cette initiative de la façon suivante : « A mon avis, le Conseil général a commis une grande faute par la suspension de la Fédération jurassienne. Ces gens sont déjà sortis de l'Internationale, en déclarant que congrès et statuts n'existaient pas pour eux. [...] Chaque individu et chaque groupe a le droit de sortir de l'Internationale ; et dès qu'une chose pareille arrive, le Conseil général a simplement à constater officiellement cette sortie, et nullement à suspendre... »
{135} Bulletin de la Fédération jurassienne, 12 octobre 1873, n° 27, supplément.
{136} Max Nettlau, The Life of Michaël Bakunin. Michaël Bakunin, eine Biographie. London, privately printed, 1896-1901 [3 vol. manuscrits, reproduits en 50 exemplaires].
{137} Cf. aussi James Guillaume, L'Internationale. Documents et souvenirs, 1864-1878. Paris, S.N.L.E. et Stock, 1905-1910 (4 vol., t. III, p. 186 : « [Bakounine] ajoutait que le temps des luttes révolutionnaires était passé, et que l'Europe était entrée dans une période de réactions dont la génération actuelle ne verrait probablement pas la fin. Et il m'engageait à l'imiter à "faire ma paix avec la bourgeoisie" et à chercher à obtenir de nouveau un poste dans l'enseignement public. Il est inutile, disait-il de vouloir s'entêter à obtenir l'impossible : il faut ouvrir les yeux à la réalité, et reconnaître que, pour le moment, les masses populaires ne veulent pas du socialisme... Cette lecture m'avait consterné. Quoi, me disais-je, Michel en est venu là ! »
En étudiant Bakounine, nous aurons l'occasion de revenir sur son attitude quelquefois déconcertante, notamment à propos de l'étrange Confession qu'il rédigera, du fond de sa prison, pour le tsar. Ce texte ne devait être publié qu'en 1921. Il sera traduit en français en 1932.
{138} Voir Maitron, op. cit., p. 83.
{139} Ibid. — Voir le texte de la résolution : « L'idée du collectivisme a donné lieu à des interprétations équivoques qu'il importe de faire disparaître. Nous voulons le collectivisme avec toutes ses conséquences logiques, non seulement au point de vue de l'appropriation collective des moyens de production, mais aussi de la jouissance et de la consommation collective des produits. Le communisme anarchiste sera ainsi la conséquence inévitable et nécessaire de la révolution sociale et l'expression de la nouvelle civilisation qu'inaugurera cette révolution... » (Le Révolté, n° 17, 17 octobre 1880). — Cf. Maitron, op. cit., pp. 84-85.
{140} Kropotkine commença par se montrer partisan des méthodes extrémistes. À la fin de 1880, il écrivait dans Le Révolté que tout ce qui est illégal est bon pour l'anarchie. « La révolte permanente par la parole, par l'écrit, par le poignard, le fusil, la dynamite... » Mais, dix ans plus tard, il reconnaissait « qu'il faut être avec le peuple, qui ne demande plus l'acte isolé, mais des hommes d'action dans ses rangs », et il réclamait cette fois des actions de masse.
{141} Pour la dialectique du réformisme et de l'anarcho-syndicalisme, à l'intérieur de la Fédération bisontine de cette époque, par exemple, voir Jean

Charles, Les Débuts du mouvement syndical à Besançon. La Fédération ouvrière (1891-1914). Paris, Éd. Sociales, 1962. Cf. p. 208 : « L'anarcho-syndicalisme apparaît comme la punition des péchés réformistes du mouvement syndical. »

{142} Des militants libertaires comme F. Pelloutier, P. Monatte ou E. Pouget, apportèrent dans le syndicalisme un germe révolutionnaire qui commençait à manquer énormément.

{143} Daniel Guérin, L'anarchisme. Paris, Gallimard, 1965 (Idées, n° 89).

{144} Guérin, op. cit., p. 114 : « La makhnovchtchina ». Nestor Makhno, exilé, termina sa vie à Paris dans la pauvreté. Le roman de Michel Ragon, La Mémoire des vaincus. Paris, A. Michel, 1990, qui évoque pour nous les grands moments de l'anarchie dans les luttes révolutionnaires, fait revivre, par le pouvoir de l'imagination, un Makhno criant de vérité.

{145} Guérin, op. cit., p. 128.

{146} L'Avanti, édition piémontaise du 5 septembre 1920.

{147} A. Gramsci, Domenica rossa, cité par Paolo Spriano, L'Occupation des usines. Italie. Septembre 1920. Trad. de J.-Claude Mouret. Claix, La Pensée sauvage, 1978, p. 70.

{148} Spriano, op. cit., p. 124.

{149} Op. cit., p. 132, note 40.

{150} Battaglie sindacali (20-XI-20), cité par Spriano, op. cit., p. 125.

{151} Op. cit., pp. 131-132.

{152} Par 591 245 voix contre 409 569. Il y eut 93 623 abstentions, Spriano, op. cit., p. 132.

{153} Cf. Pierre Broué et Émile Témime, La Révolution et la Guerre d'Espagne. Paris, Éd. de Minuit, 1961. Hugh Thomas, La Guerre d'Espagne. Trad. fr. par J. Brousse et L. Hess. Paris, R. Laffont, 1961 et Paris, CAL, 1965 (2 vol.). Guy Hermet, La Guerre d'Espagne. Paris, Seuil, 1989.

{154} Les anarchistes occupaient des positions solides parmi les forces de la gauche espagnole. En Espagne, les organisations de gauche étaient les suivantes : Confederación Nacional del Trabajo (CNT) : centrale syndicale anarchiste. Federación Anarquista Ibérica (FAI), Unión de Hermanos Proletarios (UHP). Unión General de Trabajadores (UGT) : centrale syndicale socialiste. Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC) : Socialistes-Communistes Catalans. Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM) organisation « trotskyste ». Federación Universitaria Española (FUE). Unión Militar Republicana (UMR). La Juventud socialista Unificada, contrôlée par le PC depuis le printemps 1936. Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

{155} Guérin, op. cit., p. 154.

{156} Luis Mercier Vega, L'Increvable Anarchisme. Paris, U.G.E., 1970 (10-18, n° 474).

{157} En France, le gouvernement de Front Populaire s'est contenté d'une aide en sous-main, pratiquant ce que Léon Blum a appelé une « non-intervention relâchée ». Le chef socialiste, dix ans après, a déclaré : « Nous avons organisé presque officiellement la contrebande. Cette organisation a fonctionné pendant toute la durée du gouvernement de Front Populaire et lui a même survécu assez longtemps. J'en ai assumé publiquement la responsabilité. » (Le Populaire du 14 octobre 1946), cité par Georges Lefranc, Le Front

populaire. Paris. P.U.F., 1965 (QSJ, n° 1209), p. 83. Gaston Cusin, haut fonctionnaire issu de l'administration des douanes, donc particulièrement qualifié pour cette tâche, était chargé d'organiser la contrebande. (G. Lefranc, op. cit., p. 84).
{158} Guy Hermet, La Guerre d'Espagne. Paris, Seuil, 1989, pp. 227 sq.
{159} Quelques publications libertaires contemporaines qui existent (ou ont existé !) en France, en Italie et en Espagne :
PARIS ET RÉGION PARISIENNE.
Le Monde libertaire. Organe hebdomadaire de la F.A., 145, rue Amelot, 75011 Paris.
La Rue. Revue trimestrielle culturelle d'expression anarchiste, publiée par le Groupe Louise Michel. A cessé de paraître. 37 numéros, le dernier en 1989.
Alternative libertaire. Mensuel. Agora 2000, B.P. 751, 91001 Évry Cedex.
Les Cahiers de l'humanisme libertaire. Revue mensuelle d'études sociologiques. Gaston Levai. 33, rue Edgar-Quinet, 75014 Paris.
La Révolution prolétarienne. Revue du syndicalisme révolutionnaire (fondée par Pierre Monatte, en 1925). 21, rue Jean-Robert, 75018 Paris.
Front libertaire des luttes des classes. Publication bimestrielle. O.C.L., 33, rue des Vignoles, 75020 Paris.
Le Combat syndicaliste, organe de la C.N.T.F., même adresse.
Le Réfractaire. Pour la défense de la paix et des libertés individuelles. 320, rue St-Martin, 75003 Paris.
Tribune anarchiste communiste. P. Denais. 22 bis, rue de la Réunion, 75020 Paris.
Tout le pouvoir aux travailleurs. Organe de l'U.T.C.L., Éditions L., B.P. 51902 Paris.
Noir et Rouge. Cahiers bimestriels. Créés par les Groupes anarchistes d'action révolutionnaire de la région parisienne (G.A.A.R.), constitués en 1955. c/o D.L.E., 20, avenue Weber, 93500 Pantin. Parution depuis 1956.
La Lanterne noire. P. Blachier. B.P. 14, 92360 Meudon-la-Forêt.
Solidarité ouvrière. B.P. 31, 78210 St-Cyr-l'École (anarcho-syndicalistes).
Alternative syndicaliste. Revue, 91, rue des Marais, 95210 St-Gratien.
Volonté anarchiste (coll. de brochures publiées par le Groupe Fresnes-Antony, depuis 1977). 145, rue Amelot, 75011 Paris.
PROVINCE :
Lutter (Orléans).
Basta (Toulouse).
I.R.L. (Information, réflexion libertaire) c/o A.C.L., B.P. 11086, 69202 Lyon Cedex 01. Revue. 89 numéros parus de 1973 à 1991.
Le Libertaire, organe de l'Union des anarchistes (U.A.), mensuel, 25, rue Dumé-d'Aplemont, 76600 Le Havre.
À cette liste de périodiques anarchistes français, on peut joindre quelques publications libertaires italiennes et espagnoles.
ITALIE :
Umanità Nova (j. hebd. de la F.A.I.) c/o G.C.A. Pinelli, via Roma 48, 87019 Spezzano Albanese.
Rivista Anarchica, Case Postale 17120, 20170 Milano.
ESPAGNE :

Tierra y Libertad (F.A.I.), Vila-Real - Castellon.
Solidaridad Obrera, Plazza de Medinaceli, 6, Entl., 1 A 08002 Barcelone.
{160} Mercier Vega, op. cit., pp. 63-64.
{161} Op. cit., p. 65.
{162} Op. cit., p. 70.
{163} Pour un historique et une description de ces organisations spécialisées, lesquelles ne tarderont pas à se multiplier sur le vieux continent, comme tout ce qui nous vient des U.S.A., voir l'ouvrage bien documenté de Gini Graham Scott, Le Pouvoir érotique, traduit et édité par R. Mérodack, Paris, 1986 (2 vol.).
{164} Mercier Vega, op. cit., p. 74.
{165} Guy Hermet, La Guerre d'Espagne. Op. cit., p. 77.
{166} Ce qui faisait dire à Bernanos : « J'ai vu, j'ai vu de mes yeux, j'ai vu moi qui vous parle, j'ai vu un petit peuple chrétien, de tradition pacifique, d'une extrême et presque excessive sociabilité s'endurcir tout à coup, j'ai vu se durcir les visages et jusqu'aux visages des enfants. » Les Grands Cimetières sous la lune. Paris, Plon, 1938, L.d.P., n°s 819-820, p. 229.
{167} Cf. Hermet, op. cit., p. 124.
{168} Gaston Levai, Espagne libertaire (1936-1939). L'œuvre constructive de la révolution espagnole. Paris, Éd. de la Tête de Feuilles, 1971.
{169} Op. cit., pp. 242-243.
{170} Op. cit., p. 246.
{171} Camillo Berneri, cité dans La Révolution prolétarienne du 25 janvier 1937.
{172} Pierre Broué et Emile Temime, op. cit., p. 209.
{173} Cité par H. Thomas, op. cit., (t. II, p. 60).
{174} Op. cit., t. II, p. 66.
{175} Leval, op. cit., p. 359.
{176} Hermet, op. cit., p. 146.
{177} Jacques D'Hondt, Hegel et son temps. Berlin 1818-1831. Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 151.
{178} Cf. A. Cornu, Karl Marx et F. Engels. Paris, P.U.F., 1955-1970, 4 vol. parus, 1.1, pp. 132-229.
{179} Voir la thèse de Cornu, Moses Hess et la gauche hégélienne. Paris, P.U.F., 1934.
{180} Pour Strauss, voir Jean-Marie Paul, D.F. Strauss (1808-1874) et son époque. Paris, Les Belles Lettres, 1982 (Pubi, de l'Univ. de Dijon, LXI).
{181} Cf. Ernest Renan, La Réforme intellectuelle et morale de la France. Paris, U.G.E. 1967 (10-18, n° 361).
{182} H. Arvon, Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner, Paris, P.U.F., 1954 (Épiméthée), p. 7.
{183} Arvon, op. cit., p. 11.
{184} Op. cit., p. 12.
{185} Op. cit., p. 14.
{186} L'ouvrage de Feuerbach est paru en 1841, chez Otto Wigand, l'éditeur de L'Unique, publié en 1845.
{187} Stirner, L'Unique et sa propriété. Trad. Reclaire. Paris, J.-J. Pauvert, 1960, p. 34.

{188} *Ibid.*
{189} *Op. cit., p. 9.*
{190} *Op. cit., p. 39.*
{191} *Op. cit., p. 13.*
{192} *Ibid.*
{193} *Ibid.*
{194} *Op. cit., p. 14.*
{195} *Op. cit., p. 16.*
{196} *Op. cit., p. 17.*
{197} *Op. cit., p. 18.*
{198} *Cf. L'Idéologie allemande. Trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle. Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 148.*
{199} *L'Unique, p. 91.*
{200} *Ibid.*
{201} *Ibid.*
{202} *Op. cit., p. 93.*
{203} *Op. cit., p. 95.*
{204} *Cf. Arvon, op. cit., p. 81.*
{205} *L'Unique, p. 99.*
{206} *Op. cit., p. 101.*
{207} *Op. cit., p. 104.*
{208} *Ibid.*
{209} *Op. cit., p. 105.*
{210} *Arvon, op. cit., p. 84.*
{211} *L'Unique, p. 107.*
{212} *Ibid.*
{213} *« Le travailleur est en nous ce qu'il y a de meilleur, et si nous avons une signification dans le monde, c'est comme travailleur. » Op. cit., p. 108.*
{214} *Op. cit., p. 112.*
{215} *Op. cit., p. 126.*
{216} *Op. cit., p. 127.*
{217} *Cf., op. cit., p. 129.*
{218} *Ibid.*
{219} *Op. cit., p. 135.*
{220} *Arvon, op. cit., p. 96.*
{221} *L'Unique, pp. 288-290.*
{222} *Op. cit., p. 141.*
{223} *Op. cit., p. 142.*
{224} *Pour ces trois citations, ibid.*
{225} *Op. cit., p. 143.*
{226} *Arvon, op. cit., p. 99.*
{227} *Ibid.*
{228} *L'Unique, p. 143.*
{229} *Op. cit., p. 149.*
{230} *Op. cit., p. 269.*
{231} *Op. cit., p. 145.*
{232} *Op. cit., p. 283.*
{233} *Op. cit.. pp. 269-270.*

{234} Op. cit., p. 169.
{235} Op. cit., p. 170.
{236} Op. cit., p. 172.
{237} Op. cit., p. 333.
{238} Arvon, Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner, p.177.
{239} Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, précédé de Question de méthode. Paris, Gallimard, 1960, pp. 19-20.
{240} De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Paris, Garnier, 1858 (3 vol.). L'édition Lacroix comporte 6 volumes. L'édition Marcel Rivière est en 4 volumes. Cf. 5e étude, chap. IV.
{241} Ibid. — À propos du panthéisme, il ajoute : « Le panthéisme est la religion des enfants et des sauvages ; c'est la philosophie de tous ceux qui, retenus par l'âge, l'éducation, la langue, dans la vie sensitive, ne sont pas arrivés à l'abstraction et à l'idéal, deux choses que, selon moi, il est bon d'ajourner le plus possible. »
{242} Ibid.
{243} Pierre-Joseph Proudhon, Candidat à la pension Suard. A Messieurs de ¡'Académie de Besançon. Besançon, 31 mai 1838.
{244} Cf. Harmel, Histoire de l'anarchie, p. 137, note 9.
{245} Lettre à Ackermann.
{246} Lettre du 23 février 1840 à Bergmann.
{247} Ibid.
{248} Lettre du 3 mai 1840 — Il s'agit de Joseph Fieschi (1790-1836), né à Murato (Corse), auteur d'un attentat contre le roi Louis-Philippe, le 28 juillet 1835, au moyen d'une machine infernale disposée dans une maison du boulevard du Temple, sur le passage du cortège royal. Le roi ne fut pas atteint, mais l'explosion fit dix-huit morts, dont le maréchal Mortier, duc de Trévise, ministre de la Guerre et vingt-deux blessés graves. Jugé par la Chambre des pairs, Fieschi fut condamné à mort et exécuté, le 16 février 1836.
{249} Lettre du 4 mars 1863, à Clerc.
{250} Justice, 5e étude.
{251} Deuxième mémoire sur la propriété. Paris, M. Rivière, 1938, p. 150. Cf. aussi Justice, 4e étude, chap. VI : «... malgré les violences dont nous sommes témoins, je ne crois pas que la liberté ait besoin désormais, pour revendiquer ses droits et venger ses outrages, d'employer la force. La raison nous servira mieux ; et la patience, comme la Révolution est invincible. »
{252} Lettre du 23 janvier 1860, à Michelet.
{253} De la capacité politique des classes ouvrières, L. II, chap. VIII.
{254} Philosophie du progrès. Avant-propos.
{255} Système des contradictions économiques, chap. X.
{256} Lettre à Bergmann, 4 juin 1847.
{257} Carnets, 29 novembre 1847.
{258} Jean-Baptiste Say (1767-1832). Fondateur en France de l'économie politique. Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses. Paris, Deterville, 1803 (2 vol.) — Cours complet d'économie politique. Paris, Rupilly, 1828-1829 (7 vol.).

{259} Genèse, III, 17-19 : Le sol est maudit à cause de toi. C'est par un travail pénible que tu tireras ta nourriture, tous les jours de ta vie ; il te produira des épines et des chardons, et tu mangeras l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre...
{260} Justice, 6e étude, chap. VI.
{261} Ibid. «...après avoir mutilé son intelligence, on l'a stéréotypée, pétrifiée ; à part ce qui concerne son état qu'il se flatte de connaître, mais dont il n'a qu'une faible idée et une étroite habitude, on a paralysé son âme comme son bras. »
{262} Ibid.
{263} Ibid.
{264} Ibid.
{265} Ibid.
{266} Ibid. Proudhon accorde une importance essentielle à la pédagogie et à un enseignement technique encore inexistant à son époque : « l'enseignement industriel réformé suivant les principes que nous venons d'établir, je dis que la condition du travailleur change du tout au tout ; que la peine et la répugnance inhérente au labeur dans l'état actuel s'effacent graduellement devant la délectation qui résulte pour l'esprit et le cœur du travail même, sans parler du bénéfice de la production... » (Ibid).
{267} Qu'est-ce que la propriété ? Premier mémoire, chap. V.
{268} Maximilien Rubel, dans son édition de Marx, remarque que « Proudhon a deviné la plus-value » et que l'auteur du Capital « est encore ici son débiteur » (Karl Marx, Œuvres, I : Économie. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963, notes et variantes, p. 1549).
{269} Qu'est-ce que la propriété ?
{270} Ibid.
{271} Ibid.
{272} Ibid.
{273} Justice, 3e étude, chap. VI.
{274} Ibid.
{275} Ibid.
{276} Théorie de la propriété. Conclusions.
{277} Cf. par ex. Joseph de Maistre (1753-1821), Œuvres choisies. Paris, Roger & Chernoviz, s.d., t. IV : Pensées, p. 300 : « C'est une erreur capitale de se représenter l'état social comme un état de choix fondé sur le consentement des hommes, sur une délibération et sur un contrat primitif qui est impossible. »
{278} La Révolution au XIXe siècle, VIe étude. Proudhon souhaite d'ailleurs que la société tout entière soit organisée selon les principes mutuellistes : « Nous voulons que les mines, les canaux, les chemins de fer soient remis à des associations ouvrières travaillant... sous leur propre responsabilité. »
{279} Théorie de la propriété, chap. VI.
{280} Lénine, Discours au XIe Congrès du Parti communiste russe, mars 1922. Cité par Jean Bruhat, Histoire de l'U.R.S.S. Paris, P.U.F., 1945, (Q.S.J. n° 183), p. 50.
{281} Théorie de la propriété.
{282} Des réformes à opérer dans les chemins de fer ; chap. V.

{283} De la capacité politique des classes ouvrières : « Une masse de subsistances, les vins, fruits, légumes, qui jadis se devaient consommer sur place et à vil prix, sont maintenant exportés à des distances énormes et avec bénéfice. »
{284} Carnets n° 6, t. 11.
{285} Justice, 5e étude, chap. III.
{286} Ibid.
{287} Mis au point par Gustave Chaudey, après la mort de Proudhon.
{288} Pierre Ansart, Proudhon. Textes et débats. Paris, Livre de Poche, 1984, p. 116.
{289} « L'émancipation économique des travailleurs est le grand but auquel doit être subordonné tout mouvement politique. » — Il est vrai que, dans la traduction anglaise, ce troisième considérant comporte une variante qui en atténue la connotation libertaire : « L'émancipation économique des travailleurs est le grand but auquel doit être subordonné tout mouvement politique comme un moyen [as a mean], » Cf. Harmel, op. cit., pp. 332 sq. qui fait remarquer que les délégués français, de tendance proudhonienne, n'ont jamais tenu compte des trois derniers mots de la version anglaise.
{290} Ibid.
{291} Étienne Cabet (1788-1856) : Le Voyage en Icarie. Paris, J. Mallet, 1842 — Comment je suis communiste et mon credo communiste. Paris, Au Bureau du Populaire, 1845.
{292} Système des contradictions économiques. Chap. XII.
{293} Qu'est-ce que la propriété ? Chap. V.
{294} Philosophie du progrès, chap. I.
{295} Ibid.
{296} Idée générale de la révolution au XIXe siècle. 4e étude : Du principe d'autorité.
{297} Idée générale de la révolution au XIXe siècle. Ibid.
{298} Ibid.
{299} Ibid.
{300} Ibid.
{301} Rousseau, Du contrat social, I, 6.
{302} Idée générale... Ibid.
{303} Ibid.
{304} Ibid.
{305} Ibid.
{306} Idée générale, 4e étude, II.
{307} Ibid.
{308} Ibid.
{309} Idée générale, 4e étude, II, 2.
{310} Ibid.
{311} Ibid.
{312} Ibid.
{313} Cet instinct préexiste à l'humanité qui le partage avec l'animal. Et Proudhon le décrit en faisant appel à son expérience et à sa connaissance de la vie animale : « Certaines espèces se réunissent pour la chasse, se cherchent, s'appellent, un poète dirait s'invitent à partager une proie ; dans le danger on

les voit se porter secours, se défendre, s'avertir : l'éléphant sait aider son compagnon à sortir de la fosse où celui-ci est tombé ; les vaches se forment en cercle, les cornes en dehors, leurs veaux placés au milieu d'elles, pour repousser les attaques des loups ; les chevaux et les porcs accourent au cri de détresse poussé par l'un d'eux. Quelles descriptions je ferais de leurs mariages, de la tendresse des mâles pour les femelles et de la fidélité de leurs amours ! » Cité par Harmel, Histoire de l'anarchie, p. 141.

{314} Du principe fédératif. 3e partie, chap. III.

{315} Des réformes à opérer dans les chemins de fer.

{316} Cf. Emmanuel Mounier, Communisme, anarchisme et personnalisme Paris, Seuil, 1966, p. 116, note 35.

{317} De la capacité politique des classes ouvrières, 2e partie, chap. V.

{318} De la justice dans la Révolution et dans l'Église, Ire étude, chap. IV.

{319} Ibid.

{320} Ibid.

{321} Ibid.

{322} Rousseau, Émile, Livre IV.

{323} Théorie de la propriété, chap. VII.

{324} Lettre du 19 janvier 1845 à Bergmann, citée par Maximilien Rubel, Karl Marx, Œuvres 1 : Économie. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1963, p. 1726.

{325} Herzen, Œuvres, t. XI, p. 52. Cf. Cornu, Karl Marx et Friedrich Engels. Paris, P.U.F., 1962, t. III : Marx à Paris, p. 50, note 1.

{326} Marx, Lettre à J.B. von Schweitzer, du 24 janvier 1865, en appendice des Œuvres de Marx par M. Rubel, op. cit., p. 1454.

{327} Titre de l'ouvrage que Marx a rédigé directement en français : Misère de la philosophie — Réponse à « La philosophie de la misère » de M. Proudhon — par Karl Marx — Paris, A. Franck, 69, rue Richelieu. Bruxelles, C.G. Vogler, 2, petite rue de la Madeleine - 1848 (Imprimerie Delivinque et Callewaert), in-8°, 8-178 p. + I p. d'errata.

{328} Cf. Marx, Lettre à J.B. von Schweitzer, in Rubel, op. cit., p. 1453.

{329} Op. cit., p. 1459.

{330} Op. cit., p. 1458 : « Il y a deux écrits de Proudhon qui non seulement sont mauvais, mais qui peuvent être qualifiés de vilenies (vilenies qui reflètent parfaitement la vision du petit-bourgeois) : Le Coup d'État, où il flirte avec Louis Bonaparte et s'évertue à le rendre acceptable aux ouvriers français, et son dernier libelle contre la Pologne, où, en l'honneur du tsar, il joue les cyniques en parfait crétin. »

{331} André Breton, Second manifeste du surréalisme, 1930.

{332} Maurice Barrès, La fédération donne à tous une patrie, in De Hegel aux cantines du Nord. Préface et notes d'E. Noient. Paris, Sansot, 1904.

{333} Charles Maurras, « Besançon » (Cahiers du Cercle Proudhon, janvier-février 1912).

{334} Louis Dimier, Les Maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle. Leçons données à l'Institut d'Action Française, chaire Rivarol, février-juin 1906. Paris, Librairie des Saints-Pères — Nouvelle Librairie Nationale, 1907.

{335} Dimier, op. cit., p. 295.

{336} Op. cit., p. 292.

{337} Léon Daudet, Flammes. Polémiques et polémistes. Paris, B. Grasset, 1930. [Proudhon, Vallès, Clémenceau].
{338} Eugen Weber, L'Action Française, trad. de l'anglais par Michel Chrestien. Paris, Stock, 1962, p. 104.
{339} Op. cit., p. 105.
{340} Op. cit., p. 488. — Pour l'École des cadres, cf. Janine Bourdin, L'École nationale des cadres d'Uriage (Revue française de science politique, déc. 1959, vol. IX, n°4) et R. Josse, L'École des cadres d'Uriage (Revue d'Histoire de la Seconde Guerre mondiale, janv. 1966).
{341} G. Navet, Le Cercle Proudhon (1911-1914) entre le syndicalisme révolutionnaire et l'Action Française (Travaux de l'atelier Proudhon, 1987, cahier n° 6).
{342} Cf. Du principe de l'art et sa destination sociale ? Judith. La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes. Introduction et notes de J.-L. Puech. Paris, Marcel Rivière.
{343} Pour avoir une idée de l'antisémitisme de Proudhon, voir Zeev Sternhell, La Droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme. Paris, Seuil, 1978, p. 187, principalement le chap. IV : L'antisémitisme de gauche, pp. 177-214.
{344} Nous empruntons l'expression au titre de l'ouvrage du Dr. A. Hesnard, L'Univers morbide de la faute. Paris, P.U.F., 1949.
{345} Pour une réflexion philosophique sur le racisme, il est indispensable de se référer au livre sans équivalent de Gilbert Varet, Racisme et philosophie. Essai sur une limite de la pensée. Paris, Denoël, 1973. Voir p. 31, au chapitre III : Le négatif et le non-pensé : « Le racisme, c'est le mal, dans sa positivité la plus massive, en ce sens précisément que c'est là le refoulé essentiel de l'homme blanc. Sa mauvaise conscience absolue. J'oserais dire : la noirceur absolue de son âme, si noire qu'au plus profond du gouffre infernal elle ne sait même plus se voir ! » — J'ajouterai pour ma part que, tout comme la névrose correspond, chez l'individu, à un événement traumatisant survenu dans son passé, de la même manière, ce refoulement résulte aujourd'hui, dans l'Inconscient collectif de l'Occident, d'un traumatisme historiquement daté : l'entreprise d'anéantissement systématique et prémédité de tout un peuple, le peuple juif. Jusqu'alors, aucun génocide (vendéen, amérindien, arménien, tzigane) n'avait eu ce caractère monstrueusement « scientifique ».
{346} Cf. Robert Misrahi, Marx et la question juive. Paris, Gallimard, 1972, p. 33 : «...l'accusation d'antisémitisme que nous portons contre Marx devient plus qu'une forte présomption, c'est déjà une certitude. » (Cité par Sternhell, op.cit., p. 188, note 1.)
On peut relever certains passages des Luttes des classes en France, qui donnent du crédit à cette affirmation : pp. 75-76 de l'édition J.-J. Pauvert (collection Libertés, n°14) : « Les sommes déposées dans les caisses d'épargne furent confisquées et converties, par voie de décret, en dette d'Etat non remboursable. Le petit bourgeois, déjà bien assez réduit à la misère, en fut irrité contre la République. Ayant reçu à la place de son livret de caisse d'épargne, des bons du Trésor, il fut contraint d'aller les vendre à la Bourse et de se livrer ainsi directement aux mains des juifs de la Bourse contre lesquels il avait fait la révolution de Février. »

Voir E. Silberner, Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitragzur Geschichte des Sozialismus von Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914. Berlin, Colloquium Verlag, 1962.
En définitive, Z. Sternhell affirme que : « En dépit du fait que Marx voie dans le juif la personnification du capital et de l'usure, c'est surtout le socialisme dit français qui transmet au prolétariat l'antisémitisme associé au mépris de la démocratie. »
En France, parmi les ouvrages qui ont cherché à assimiler les juifs et le capitalisme, on peut citer en premier lieu l'ouvrage d'Alphonse de Toussenel (1803-1885), Les Juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière. Paris, Marpon et Flammarion, 1886 (3e éd.) — La Ire éd. date de 1845.
{347} Cité par Hélène Iswolsky, La Vie de Bakounine. Paris, Gallimard, 1930, p. 18.
{348} Op. cit., p. 22.
{349} François Muñoz, dans la préface de Choix de Textes de Bakounine, Paris, J.J. Pauvert, 1965 (collection Libertés, n° 22), rappelle que « le révolutionnaire russe Michel Bakounine est un grand écrivain français » et que « la plupart de ses œuvres ont été écrites directement en français ». Il est vrai que l'étude des langues étrangères a toujours été en honneur en Russie. La connaissance des langues, particulièrement celle du français, autrefois coutumière dans les familles aristocratiques, conserve la même importance culturelle dans la Russie moderne (mais aujourd'hui, comme partout, l'anglais a détrôné le français). Personnellement, j'ai le souvenir d'une conversation, lors d'un séjour à Moscou, avec le rédacteur en chef d'une revue de philosophie qui parlait à la perfection sept ou huit langues. Comme je m'étonnais de la facilité avec laquelle beaucoup de Russes pratiquent les langues étrangères, mon interlocuteur me répondit : « Oh, vous savez, pour nous autres Russes, la connaissance des langues étrangères a toujours été notre seule possibilité de voyager ! »
{350} H. Arvon, Michel Bakounine ou la vie contre la science. Présentation, choix de textes, bibliographie. Paris, Seghers, 1966, (Philosophes de tous les temps, n° 25), p. 14.
{351} H. Iswolsky, op. cit., p. 21.
{352} Cf. Arvon, op. cit., pp. 15-16.
{353} Ibid., p. 16 Bielinsky devait d'ailleurs changer d'avis par la suite.
{354} Bakounine, Confession, 1851. Trad. P. Brupbacher. Paris, P.U.F., 1974, p. 54.
{355} Benoît-P. Hepner, Bakounine et le panslavisme révolutionnaire. Cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe. Paris, M. Rivière, 1950, (Bibliothèque des sciences politiques et sociales).
{356} Écoutons Kochelev, l'un des membres de ce cercle : « La philosophie allemande, c'est-à-dire Kant, Fichte, Schelling, Oken, Görres, etc. y dominait sans rivale. Nous y lisions parfois nos propres écrits philosophiques, mais, le plus souvent, nous y discutions les œuvres des philosophes que nous venions de lire... Les principes sur lesquels doivent être fondées toutes les connaissances humaines formaient le sujet principal 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. » Cité par Alexandre Koyré, La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle. Paris, Champion, 1929, Bibl. de l'Institut français de Leningrad, t. X, pp. 37-38. Nouv. éd., Gallimard, 1976 (Idées, n° 349).

{357} Cf. Hepner, op. cit.. pp. 89-90.

{358} Bielinsky, Correspondance, t. I., pp. 228 sq, cité par Arvon, op. cit., p. 24.

{359} Cité par Hepner, op. cit., p. 95.

{360} Bakounine, Confession, p. 55.

{361} Cité par Arvon, op. cit., p. 28.

{362} Confession, p. 55.

{363} Cf. Arvon, op. cit., p. 31.

{364} L'article de Bakounine est résumé dans les ouvrages d'Arvon (pp. 34 sq.) et de Hepner (pp. 186 sq.).

{365} Cité par A. Cornu, K. Marx et F. Engels. Paris, P.U.F., 1955-1970 (4 vol. parus), t. II, pp. 40-41.

{366} Cf. Hepner, op. cit., pp. 189-190.

{367} Ibid.

{368} Confession, p. 138.

{369} Op. cit., p. 126.

{370} Max Nettlau, dans sa biographie de Bakounine, rapporte ce texte, rédigé par le Russe en 1871, au sujet de son premier contact avec Marx : « Marx et moi sommes de vieilles connaissances. Je l'ai rencontré pour la première fois à Paris en 1844. J'étais alors émigré. Nous fûmes assez amis. Il était alors beaucoup plus avancé que je ne l'étais, comme il reste encore aujourd'hui non seulement plus avancé, mais incomparablement plus savant que moi. Je ne savais alors rien de l'économie politique, je ne m'étais pas encore défait de mes abstractions métaphysiques et mon socialisme n'était que d'instinct. Lui, quoique plus jeune, était déjà un athée, un matérialiste savant, et un socialiste réfléchi. C'est précisément à cette époque qu'il a élaboré les fondements de son système présent. Nous nous vîmes assez souvent et je le respectais beaucoup pour sa science et son dévouement passionné et sérieux, quoique toujours mêlé de vanité personnelle, à la cause du prolétariat et je recherchais avec avidité sa conversation toujours instructive et spirituelle, lorsqu'elle ne s'inspirait pas de haine mesquine, ce qui arrivait hélas ! Trop souvent. Jamais, il n'y eut cependant d'intimité franche entre nous... Il m'appelait un idéaliste sentimental et il avait raison, je l'appelais un vaniteux perfide et sournois et j'avais aussi raison. » Max Nettlau, The Life of Michael Bakunin, p. 71, cité par Cornu, op. cit., t. 111, p. 46.

En 1872, dans son Message aux Frères de l'Alliance en Espagne, Bakounine exprime les mêmes sentiments à l'égard de Marx : une sincère admiration, mêlée d'antipathie instinctive :

« Marx n'est pas un homme ordinaire. C'est une intelligence supérieure, un homme d'une science très vaste, surtout dans les questions économiques et de plus un homme qui, à ma connaissance depuis 1844, époque de ma première rencontre avec lui à Paris, a toujours été sincèrement, entièrement dévoué à la cause de l'émancipation du prolétariat, cause à laquelle il a rendu d'incontestables services, mais qu'il compromet inversement aujourd'hui par sa

vanité formidable, par son caractère haineux, malveillant et par sa tendance à la dictature au sein même du parti des révolutionnaires socialistes. » Cité par Cornu, op. cit., t. III, p. 47, note 1.
{371} Confession, p. 69.
{372} V. Dave, Marx et Bakounine. Amsterdam, 1900, p. 11, cité par Cornu, op. cit., t. III, p. 49, note 2.
{373} Confession, pp. 80-81.
{374} Op. cit., p. 80.
{375} Passage cité par Hepner, op. cit., p. 214.
{376} Cité par H. Iswolsky, op. cit., p. 125.
{377} Ibid.
{378} Ibid.
{379} Documents pour la biographie de M. Bakounine. Extraits des Archives de la IIIe section et du ministère de la Marine, y compris la Confession. Introduction de V. Polonski (en russe). La traduction française, par P. Brupbacher, paraîtra en 1932, aux éditions Rieder. Nous citons la nouvelle édition, publiée en 1974, avec un avant-propos de B. Souvarine, par les Presses Universitaires de France.
{380} Confession, p. 53.
{381} Op. cit., pp. 112-113.
{382} Le spontanéiste, celui qui deviendra l'apôtre de la révolution par la base, en arrive même à envisager, dans sa Confession, l'éventualité d'une libération du peuple russe « par le haut » : « Je crois qu'en Russie, plus qu'ailleurs, un fort pouvoir dictatorial sera de rigueur, un pouvoir qui sera exclusivement préoccupé de l'élévation et de l'instruction de la masse ; un pouvoir libre dans sa tendance et dans son esprit, mais sans formes parlementaires ; imprimant des livres de contenu libre, mais sans liberté de la presse ; un pouvoir entouré de partisans, éclairé de leurs conseils, raffermi par leur libre collaboration, mais qui ne soit limité par rien ni par personne. Je me disais que toute la différence entre cette dictature et le pouvoir monarchique consisterait uniquement en ce que la première, selon l'esprit de ses principes, doit tendre à rendre superflue sa propre existence, car elle n'aurait d'autre but que la liberté, l'indépendance et la progressive maturité du peuple, tandis que le pouvoir monarchique, au contraire, s'efforçant toujours de rendre sa propre existence indispensable, est par conséquent obligé de maintenir ses sujets dans un perpétuel état d'enfance. » (Op. cit., p. 123.)
{383} Nicolas Gavrilovitch Tchernychevsky (1828-1889) « se révèle dans ces années 60, plus que tout autre, précurseur du communisme. Plékhanov, le fondateur du marxisme russe, le reconnaît dans le livre qu'il lui a consacré. Et ce n'est pas en vain que Marx lui-même apprit la langue russe tout exprès pour le lire. » (N. Berdiaev, Les Sources et le sens du communisme russe. Trad. A. Nerville. Paris, Gallimard, 1938 (Les Essais, VIII, p. 69).
{384} Cité par E. Dolléans, Histoire du mouvement ouvrier. Paris, A. Collin, 1936, t. I., p. 359.
{385} Ibid.
{386} Isaiah Berlin, Karl Marx, sa vie, son œuvre. Trad. de l'anglais par Anne Guérin et Paolo Tilche. Paris, Gallimard, 1962 (Idées, n°6), p. 310.

{387} Un exemplaire du Catéchisme, écrit de la main de Bakounine, a été trouvé. Cf. H. Iswolsky, op. cit., p. 234. Lors du procès de Netchaev, Bakounine fut désigné comme l'auteur véritable de ce document exceptionnel. Hepner affirme « qu'il peut être à présent considéré comme établi que le fameux Catéchisme révolutionnaire, trouvé sur N., fut composé par B. » (op. cit., p. 196), et que B. « élabora pour N., ce singulier jeune fanatique venu de Russie... les Règles dont doit s'inspirer le Révolutionnaire » (id., p. 304). Arthur Lehning, au contraire, émet l'hypothèse que N., venant de Russie, a fort bien pu arriver en Suisse avec le brouillon du Catéchisme, dont Tkatchev aurait été le véritable inspirateur, le Catéchisme reproduisant presque textuellement par endroit un article de P. Tkatchev, Les Hommes de l'avenir et les héros de la bourgeoisie. Cf. Michel Bakounine et ses relations avec S. Netchaev. Introduction et annotations d'A. Lehning, Œuvres complètes de Bakounine, éd. Champ Libre, t. V, p. LX. Il est vrai que chez Netchaev aussi bien que chez Tkatchev on trouve la même négation de l'idéal démocratique. L'un et l'autre ont envisagé la révolution comme la prise du pouvoir par une minorité agissante, le peuple n'étant pour eux qu'un moyen, jamais une fin de la révolution, dont l'avènement résultera davantage d'un emploi raisonné de la terreur que de l'application d'une théorie ou d'une éducation des masses. Pour Tkatchev, voir Berdiaev, op. cit., pp. 94 sq.
{388} Cf. H. Iswolsky, op. cit., p. 234.
{389} Op. cit., p. 268. Wilhelm Liebknecht (1826-1900) était le père de Karl Liebknecht (1871-1919), le compagnon de Rosa Luxemburg au Spartakusbund, massacré avec elle lors de l'insurrection berlinoise.
{390} H. Iswolsky, op. cit., p. 216.
{391} Bakounine, Œuvres, t. IV, p. 343.
{392} Op. cit., pp. 349-151.
{393} H. Arvon intitule son ouvrage: Bakounine — ou la vie contre la science. Paris, Seghers, 1966.
{394} Bakounine, Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, in Œuvres, t. III, p. 399, cité dans Bakounine, La Liberté. Choix de textes. Présentation et notes de François Munoz. Paris, J.J. Pauvert, 1965 (coll. Libertés, n° 22), p. 71. Par la suite, nous citerons ce choix de textes en utilisant le sigle FM. La désignation Œuvres, renvoie à l'édition Stock en 6 volumes.
{395} Œuvres, t. III. Cf. FM, pp. 71-72.
{396} Idem, FM, p. 74.
{397} FM, p. 78.
{398} G.P. Maximoff, The Political Philosophy of Bakunin. Glencœ Illinois, The Free Press, 1953, FM, p. 43.
{399} Œuvres, t. VI, FM, p. 44.
{400} Bakounine. La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale. Première partie : l'Internationale et Mazzini. Neuchâtel, Imprimerie G. Guillaume, 1871. FM, p. 49.
{401} Œuvres, t. I, p. 281.
{402} Œuvres, t. V, FM, pp. 49-50.
{403} Œuvres, t. I, p. 80.

{404} Bakounine, Catéchisme de la franc-maçonnerie moderne. Cité par Max Nettlau, in Œuvres, t. I, Introduction, p. XXV.
{405} Œuvres, t. I. pp. 131-132.
{406} Ibid.
{407} Bakounine, Lettre à Celso Cerretti, 14-17 mars 1872 (Bruxelles, La Société nouvelle, février 1896), FM, p. 120.
{408} Même lettre. Cf. FM, pp. 118-119.
{409} Œuvres, t. 111, FM, p. 121.
{410} Bakounine, Lettre à Celso Cerretti. FM, p. 120.
{411} Max Nettlau, The life of Michaël Bakunin, FM, pp. 265-266.
{412} Maximoff, op. cit. — FM, p. 266.
{413} Œuvres, t. I, pp. 143-144.
{414} Op. cit., p. 145.
{415} Œuvres, t. III, p. 121.
{416} Œuvres, t. I, pp. 141-142.
{417} Œuvres, t. I — FM, p. 140.
{418} Œuvres, t. I, p. 56.
{419} Nettlau, op. cit., p. 224.
{420} Œuvres, t. I — FM, pp. 92-93.
{421} Œuvres, t. II — FM, p. 151.
{422} Ibid. — FM, p. 154.
{423} Œuvres, t. I, p. 57.
{424} Op. cit., pp. 242-243.
{425} Op. cit., p. 423.
{426} Nettlau, op. cit., p. 248.
{427} Œuvres, t. IV, pp. 476-477.
{428} Raison de plus pour accepter la thèse d'Arvon, présentant Stirner comme un authentique précurseur de l'existentialisme. On est d'ailleurs en droit de se demander si, dans le passage de l'Être et le Néant traitant de l'existence d'autrui, intitulé l'Écueil du solipsisme, Sartre ne cherche pas à répondre à Stirner, bien qu'il ne le nomme pas...
{429} Le 28 août, selon le calendrier julien. Cf. François Porché, Portrait psychologique de Tolstoï. Paris, Flammarion, 1935, p. 5, note 2. Pour la biographie de Tolstoï, nous devons beaucoup à cet ouvrage.
{430} Le Cosaque Iemelian Ivanovitch Pougatchev, Chef d'une jacquerie (1773-1774), sous le règne de Catherine II, après avoir tenu en échec les armées régulières, fut capturé par trahison et exécuté à Moscou en 1775.
{431} Cf. Porché, op. cit., p. 13.
{432} Op. cit., p. 96 : « De cette époque date, chez lui, cet enthousiasme religieux qu'il éprouvera durant longtemps à l'égard du soldat, du simple soldat russe, et, en particulier, du fantassin. »
{433} Lettre à Toinette, 4 septembre 1855, voir Porché, op. cit., p. 106.
{434} Cité par Porché, op. cit., p. 299.
{435} Op. cit., p. 340.
{436} Op. cit., p. 360, note I.
{437} Sonia, qu'un journaliste avait prévenue par une dépêche, accourut précipitamment d'Iasnaïa Poliana, mais elle fut tenue à l'égard de façon infâme des derniers moments de Tolstoï agonisant, accaparé jusqu'à la fin par le

sinistre Tchertkov, qu'Alexandra avait avisé, et venu à Astapovo au chevet de l'écrivain.
{438} René Le Senne, Traité de caractérologie. Paris, P.U.F., 1946 (coll. Logos).
{439} Le Senne, op. cit., p. 391.
{440} Ibid.
{441} Porché, op. cit., p. 383.
{442} Tolstoï, Journal, 1er février 1860.
{443} Luc, VI, 20 et Luc, VI, 24-25.
{444} Proverbes, XIX, 17.
{445} Pierre Bayle (1647-1706) s'était déjà demandé, malicieusement, pourquoi ce sont les armées des peuples de religion chrétienne qui dominent le monde, alors que d'authentiques disciples du Christ ne pourraient, logiquement, n'être que de piètres soldats.
{446} Comte Léon Tolstoï fils, Léon Tolstoï vu par son fils. Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1931, n° 27, p. 60.
{447} La première partie de ce roman était d'abord intitulée L'Année 1805. Tolstoï a choisi son titre définitif en l'empruntant à l'ouvrage de Proudhon, publié en 1861 dans la collection Hetzel et traduit en russe en 1864.
{448} Porché, op. cit., p. 388. Cf. à la même page la note 1 : « Dès le 2 novembre 1898, Tolstoï put remettre aux représentants des Doukhobors une somme de 12 000 roubles qu'il avait reçue à titre d'avance du journal Niva, avec lequel il avait traité. Le 18 décembre 1899, l'œuvre était terminée, un peu bâclée vers la fin. Serge Levovitch, comme on sait, accompagna les émigrants jusqu'au Canada. »
{449} Voir Maitron, Le Mouvement anarchiste en France, t. II, pp. 183-184.
{450} Lettre d'Élisée Reclus à Marguerite Gerfault, citée par Porché, op. cit., pp. 384-385.
{451} Le Tolstoïsme et l'anarchie. Paris, Éditions de l'Humanité Nouvelle, 1900.
{452} Maitron, op. cit., p. 183.
{453} Autour d'une vie. Mémoires. Tr. fr. F. Leray et A. Martin. Paris, Stock, 1901 (titre original Memoirs of a Revolutionist, 1899).
{454} Kropotkine raconte « Une chambre où on nous introduisait mon frère et moi, à une heure étrange. Notre mère mourait de la phtisie ; elle n'avait que trente-cinq ans. Avant de se séparer de nous à jamais, elle avait désiré nous avoir près d'elle [...]. Je me souviens de sa pâle figure maigre, de ses grands yeux brun foncé. Elle nous regardait avec amour et nous invitait à manger, à grimper sur son lit... puis tout à coup elle fondit en pleurs et commença à tousser — on nous dit de partir. » Op. cit., pp. 5-6.
{455} Op. cit., p. 108.
{456} Op. cit., p. 174.
{457} Op. cit., p. 222.
{458} Op. cit., p. 390.
{459} Op. cit., p. 408.
{460} Plusieurs personnalités étant intervenues en sa faveur : des savants anglais, plusieurs collaborateurs de l'Encyclopedia Britannica, ainsi que Spencer, Swinburne et Victor Hugo. Cf. Op. cit., p. 475.

{461} Cf. Malatesta, Anarchistes de gouvernement. Paris, s.l., s.d. et Genève, Le Réveil, 1916.
{462} Au sujet de cette controverse, voir J. Maitron, Pierre Kropotkine et le Manifeste des Seize (Actes du 76e Congrès national des Sociétés savantes, Rennes, 1951).
{463} Cité par Martin Zemliak, in Pierre Kropotkine, Œuvres. Voir la note suivante.
{464} Kropotkine, La Conquête du pain. Cf. P. Kropotkine, Œuvres. Textes réunis et présentés par Martin Zemliak. Paris, Maspéro, 1976, p. 101. Les citations de Kropotkine sont extraites de cette édition commode.
{465} La Conquête du pain, op. cit., p. 113.
{466} Id p. 145.
{467} Id p. 115.
{468} Id p. 116.
{469} Id. p. 117.
{470} Paroles d'un révolté, op. cit., pp. 78-79.
{471} Id., p. 79.
{472} Le Révolté, 30 mars 1888, op. cit., pp. 86-87.
{473} Id., p. 87.
{474} Id., p. 88.
{475} La Science moderne et l'Anarchie, op. cit., p. 163, note 8.
{476} Id., pp. 162-163, même note.
{477} Paroles d'un révolté, op. cit., p. 68.
{478} La Science moderne et l'Anarchie, op. cit., p. 154.
{479} La Grande Révolution, op. cit., pp. 168-169.
{480} Conférence faite à Londres en 1894.
{481} La Science moderne et l'Anarchie, op. cit., p. 74.
{482} Id., p. 158.
{483} Id., p. 159.
{484} La Conquête du pain, op. cit., p. 107.
{485} Id., p. 107.
{486} L'Entraide, un facteur de l'évolution, op. cit., pp. 209-210.
{487} Kropotkine, Les Temps nouveaux, 28 octobre 1905, op. cit., p. 298.
{488} Id., 4 novembre 1905, op. cit., pp. 298-299.
{489} Id., p. 300.
{490} Kropotkine, Autour d'une vie. Mémoires, p. 396.
{491} Id., p. 397.
{492} Manifeste des Seize du 28 février 1916, Kropotkine, Œuvres, pp. 310-311. — Cf. Georges Host, Kropotkine et la guerre (Itinéraire n°3, juin 1988), Gaetano Manfredonia, Les Anarchistes dans la tourmente (Magazine libertaire n° 4) et Maitron, Le Mouvement anarchiste, t. II, pp. 9-23.
{493} L'Internationale anarchiste et la guerre. Cf. Kropotkine, Œuvres, p. 313.
{494} Ibid.
{495} Cité par Maitron, op. cit., p. 10.
{496} Cf. Maitron, op. cit., p. 12, note 12.
{497} Lettre du 21 mai 1917, op. cit., p. 325. — Voir aussi Berneri, Kropotkine fédéraliste, dans Camillo Berneri, Écrits choisis. Paris, Éd. du Monde libertaire, 1988, p. 272.

{498} Lettre publiée en 1930 par Bontch Brouévichtch, dans Zvegda (L'Étoile) de Léningrad. Voir la note 27, p. 339 de Zemliak, dans Kropotkine, Œuvres.
{499} P. Kropotkine, Idéal et révolution. — Texte écrit en 1918 et publié après sa mort dans Byloe (1922, fascicule XVII). Cité dans F. Venturi, Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle. Trad. de l'italien par Viviana Pâques. Paris, Gallimard, 1972 (2 vol.), t. II, p. 791, note I.
{500} Aux ouvriers occidentaux. Groupe de propagande par l'écrit. 1920, n° I, Kropotkine, Œuvres, p. 344.
{501} C'est ce qu'a mis en évidence Maurice Columbo : « La Commune de Paris permit à la jeunesse démocratique de constater la position de Mazzini face à cet événement. Il voyait en effet dans la Commune un égarement de la démocratie, corrompue par le fédéralisme, le matérialisme et le socialisme : trois idées dangereuses et funestes auxquelles il opposait la conception théologique en religion, unitaire en politique et mutualiste en économie. Laissez la France et ses fausses doctrines, déclara-t-il avant de surenchérir par l'absurde, rétrograde et politiquement immoral concept de république trouvé à Paris. La presse conservatrice fit l'éloge des prises de position de Mazzini et reproduisit largement ses articles. Avec cette condamnation de la Commune, Mazzini vit la jeunesse radicale lui tourner le dos pour adopter l'anarchisme sous l'influence de Bakounine. » Maurice Columbo, La Première Internationale en Italie (in Itinéraire, n° 5/6, juin 1989, p. 10).
{502} Itinéraire, n° 5/6, p. 74.
{503} Op. cit., p. 9.
{504} Il Communardo (Fano), Il Risveglio (Sienne), Il Miserabile (Parme), La Giustizia (Girgenti), Il Povero (Paierme), L'Avvenire Sociale (Piacenza), La Plebe (Lodi), Il Gazzettino rosa (Rome). Cf. Columbo, op. cit., p. 13.
{505} Ibid.
{506} Pietro Cesare Ceccarelli, lettre de mars 1881 à Amilcare Cipriani, cité par M. Columbo, op. cit., p. 14, d'après Nicola Terracciano, Il moto internationalista sul Matese del 1877. Napoli, Centro Studi Libertari, 1978.
{507} Cité par Michèle Martini, Itinéraire, n° 5/6, p. 16.
{508} Op. cit., p. 77.
{509} Cf. Malatesta, La Première Internationale (Le Réveil, Genève, n°599, 14 octobre 1922).
{510} Malatesta, Lettre à Max Nettlau, 14 novembre 1928, cité par Heiner Becker (Itinéraire n° 5/6, p. 24).
{511} Malatesta, Temps nouveaux, 13e année, n° 21-23, 21 septembre - 5 octobre 1907. Cf. H. Becker, op. cit., p. 31, note 21.
{512} Malatesta, La Première Internationale, cité par H. Becker, op. cit., p. 23.
{513} Voir Israël Renov, La Semaine rouge (Itinéraire n° 5/6, p. 34).
{514} Titre de l'ouvrage d'Armando Borghi, La rivoluzione mancata. Milano, Edizioni Azione Comune, 1964.
{515} F. Turati, Lettre à A. Kuliscoff, datée de Milan, le 16 août 1920.
{516} Umanità Nova, 17 mars 1920.
{517} Rapport sur les conseils d'usine et d'entreprise, présenté par Maurizio Garino, au Congrès de l'Union anarchiste italienne de Bologne (1-4 juillet

1920), publié dans Umanità Nova du Ier juillet 1920. Reproduit dans Itinéraire n° 5/6.
{518} Dans Umanità Nova du 18 décembre 1921.
{519} Camillo Berneri, Le Fascisme, les masses, les chefs, avance le chiffre de 320 morts chez les manifestants, pour 140 parmi les forces de l'ordre (Écrits choisis, p. 89).
{520} Sébastien Faure, L'Adieu d'un compagnon, in Itinéraire, n° 5/6, p. 8.
{521} Cf. Malatesta, Écrits choisis I. Annecy, Groupe Ier mai, 1981, pp. 39 sq.
{522} Umanità Nova, 25 novembre 1922, in Malatesta. Écrits choisis III, Annecy, Groupe 1er mai, 1982.
{523} Cité par H. Becker, Itinéraire n° 5/6, p. 32.
{524} Ibid.
{525} Ouvrage réédité en 1986. Paris, Éd. du Monde libertaire.
{526} Malatesta, La questione del riconoscimento ufficiale del governo russo. Rivoluzione e diplomazia (Umanità Nova, 2 septembre 1920).
{527} Umanità Nova, 8 novembre 1921.
{528} Malatesta, Anarchici e bolscevichi (Umanità Nova, 16 mai 1922).
{529} Malatesta, In regime di dittatura «proletaria » (Umanità Nova, 12 août 1922).
{530} Pensiero et Volontà n° 3, 1er février 1924, cité par Clara Germani (Itinéraire n° 5/6, p. 49).
{531} Louis Lecoin, Le Cours d'une vie. Paris, l'Auteur, 1965, pp. 142-143.
{532} Op. cit., p. 227.
{533} Op. cit., p. 237.
{534} Op. cit., p. 250.
{535} Giono, Jean le Bleu. Paris, Grasset, 1932, p. 313.
{536} Giono, Recherche de la pureté, in Écrits pacifistes. Paris, Gallimard, 1939 (Idées n° 387).
{537} Op. cit., p. 300.
{538} Refus d'obéissance. Paris, Gallimard, 1937, p. 11.
{539} Giono, Lettre aux paysans sur la pauvreté et la paix, in Écrits pacifistes, p. 224.
{540} Giono, Le Poids du ciel. Paris, Gallimard, 1949, p. 276.
{541} Voir Pierre Citron, « Légende et vérité. Giono pendant la guerre ». L'Arc n° 100, 1989, pp. 38-40. — Pierre Assouline, L'Épuration des intellectuels. Bruxelles, Complexe, 1990, p. 24. Lors de cette pénible affaire, on a pu voir Tristan Tzara s'allier à Claude Morgan pour sonner l'hallali. Giono traité de « marchand de vies humaines » (?), accusé d'être passé « de la lâcheté à la trahison ».
{542} Lettre aux paysans, op. cit., p. 217.
{543} Op. cit., pp. 227-228.
{544} Op. cit., p. 254.
{545} Op. cit., p. 260.
{546} Giono, Recherche de la pureté, in Écrits pacifistes, p. 303.
{547} Op. cit., p. 301.
{548} Voir L. Heller-Goldenberg, Jean Giono et le Contadour, 1935-1939. Paris, Les Belles Lettres, 1972, pp. 192-195, avec différents témoignages.
{549} Tu seras soldat. Paris, A. Colin, s.d.

{550} Cité par Jean-Pierre Rioux, dans son introduction au Joujou patriotisme.
{551} Voir la réédition de ce texte : Remy de Gourmont, Le Joujou patriotisme, suivi de la Fête nationale. Introduction et notes de J.-P. Rioux. Paris, J.J. Pauvert, 1967 (coll. Libertés, n° 53).
{552} Georges Darien, La Belle France, Paris, J.J. Pauvert, 1965 (coll. Libertés, n° 18).
{553} Darien, op. cit., pp. 75-76.
{554} Lettre à M. Paul Claudel, ambassadeur de France au Japon, reproduite dans Maurice Nadeau, Histoire du surréalisme. Paris, Seuil, t. II, p. 36. Claudel avait déclaré à Il Secolo : « Je suis allé en Amérique du Sud pour acheter du blé, de la viande en conserve, du lard pour les armées et j'ai fait gagner à mon pays deux cents millions. » Propos publiés dans Comœdia (17 juin 1925). Cf. Nadeau, ibid.
{555} La Bataille de Fontenoy. Pièce jouée par le Groupe Octobre, entre 1932 et 1934. Primée à Moscou en 1933. Spectacles. Paris, Gallimard, 1949.
{556} Jacques Prévert, Paroles. Paris, Gallimard, 1949.
{557} Le Temps des noyaux, dans Paroles.
{558} Ludwig Feuerbach, L'Essence du christianisme. Trad. de l'all, par J.-P. Osier, avec la collaboration de J.-P. Grossein. Paris, Maspero, 1968, p. 108.
{559} Op. cit., p. 98.
{560} Guy Debord, La Société du spectacle. Paris, Buchet-Chastel, 1967, chap. I, § I, p. 9. Guy Debord, né en 1931, était le directeur de L'Internationale situationniste.
{561} Op. cit., chap. I, § 20, p. 17.
{562} Op. cit., chap. II, § 40, p. 30.
{563} Op. cit., chap. II, § 42, p. 31.
{564} Op. cit., chap. VII, § 165, p. 137.
{565} Op. cit., chap. VII, § 177, p. 143.
{566} Op. cit., chap. I, § 5, p. 3.
{567}{Mustapha Khayati], De la misère en milieu étudiant, considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier. Par les membres de l'Internationale situationniste et des étudiants de Strasbourg. Paris, Champ Libre, s.d., p. 7.
{568} Hutin (S.), Gouvernements invisibles et sociétés secrètes. Paris, J'Ai Lu, 1971, p. 303.
{569} Principaux représentants : le docteur Quesnay (1694-1774), médecin de Mme de Pompadour, auteur du Tableau économique (1758), le marquis de Mirabeau (père du révolutionnaire), Mercier de la Rivière et Dupont de Nemours, avec sa Physiocratie ou Constitution essentielle du gouvernement le plus avantageux au genre humain (1761).
{570} Cf. Frédéric Bastiat (1801-1850), Œuvres complètes. Paris, Guillaumin, 1855 (6 vol.), 2e éd. 1862. — B. Charles Dunoyer (1786-1862), De la liberté du travail. Paris, Guillaumin, 1845 (3 vol.), 1re éd. 1830 (2 vol.).
{571} Cité par Charles Gide, Cours d'économie politique. Paris, Sirey, 1921, p. 28, note 1.
{572} Avant de se récrier, il ne serait pas inutile de relire... saint Augustin. Voir ce qu'écrivait au Ve siècle, l'évêque d'Hippone : « Sans la justice, en effet, les

royaumes sont-ils autre chose que de grandes troupes de brigands ? Et qu'est-ce qu'une troupe de brigands, sinon un petit royaume ?
Car c'est une réunion d'hommes où un chef commande, où un pacte social est reconnu, où certaines conventions règlent le partage du butin. Si cette troupe funeste, en se recrutant de malfaiteurs grossit au point d'occuper un pays, d'établir des postes importants, d'emporter des villes, de subjuguer des peuples, alors elle s'arroge ouvertement le titre de royaume, titre que lui assure non pas le renoncement à la cupidité, mais la conquête de l'impunité. » La Cité de Dieu, IV, 4. Traduction nouvelle par L. Moreau, 3e éd. avec le texte latin. Paris, Lecoffre, 1854 (3 vol.).
{573} Lysander Spooner, Outrage à chefs d'Etat, suivi de Le Droit naturel. Trad. de l'anglais par Jeannie Cartier. Préface de Michel Desgranges. Paris, Les Belles Lettres, 1991 (Coll. Iconoclastes, 3). Titre original: No treason — The Constitution of No Authority. Boston, 1870.
{574} Proudhon, L'Idée de la révolution au XIXe siècle. IVe étude : Du principe d'autorité.
{575} Outrages à chefs d'État, pp. 54-55.
{576} Op. cit., p. 73.
{577} Op. cit., p. 79.
{578} Op. cit., p. 89.
{579} Op. cit., pp. 116-117.
{580} Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia. New York, Basic Books, 1974.
{581} Murray N. Rothbard, The Eikics of Liberty. Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities Press, 1982.
{582} David Friedman, Vers une société sans État. Trad. fr. par Françoise Liégeois. Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 170.
{583} Op. cit., p. 171.
{584} Op. cit., p. 1.
{585} Op. cit., p. 148.
{586} Op. cit., p. 199.
{587} Op. cit., p. 170.
{588} Op. cit., p. 129.
{589} Op. cit., pp. 219-220.
{590} Op. cit., p. 229.
{591} Op. cit., pp. 243-244.
{592} Op. cit., p. 226.
{593} Cahiers Céline, VII. Paris, Gallimard, 1968, p. 23.
{594} Voyage au bout de la nuit. Paris, Denoël et Steele, 1932 ; pp. 350-351.
{595} Cf. D'un château l'autre. Paris, Gallimard, 1957 (L. de P., n° 761-762, pp. 175-176) : «... elle est morte ici à Meudon, Bessy, elle est enterrée là [...], elle a voulu mourir que là, dehors... Je lui tenais la tête... Je l'ai embrassée jusqu'au bout. [...] C'est un fait, je pense toujours à elle... d'abord je peux me détacher de rien, ni d'un souvenir, ni d'une personne, à plus forte raison d'une chienne... je suis doué fidèle [...], les animaux sont innocents, [...] un moment le matin, elle a voulu aller dehors... elle s'est allongée joliment... elle a commencé à râler... c'était la fin... on me l'avait dit, je le croyais pas... mais c'était vrai, elle était dans le sens du souvenir, d'où elle était venue, du Nord, du Danemark [...],

le nez vers les forêts à fugue, là-haut d'où elle venait, où elle avait souffert... Dieu sait ! »
{596} « Moi j'ai jamais voté de ma vie !... Ma carte elle doit y être encore à la mairie du "deuxième"... J'ai toujours su et compris que les cons sont la majorité, que c'est donc bien forcé qu'ils gagnent !... Pourquoi je me dérangerais dès lors ? Tout est entendu d'avance... Jamais j'ai signé de manifeste... » Bagatelles pour un massacre. Paris, Denoël, 1937, p. 45.
{597} Cf. René Cannac, Aux sources de la révolution russe. Netchaev, du nihilisme au terrorisme. Paris, Payot, 1961, pp. 22-23.
{598} Ibid. Voir aussi Nicolas Berdiaev, Les sources et le sens du communisme russe. Paris, Gallimard, 1938 (Les Essais, VIII). Les paysans tenaient la noblesse pour responsable de leur condition et de leurs souffrances. « Leur croyance dans le pouvoir du souverain était si forte qu'ils gardaient l'espérance que celui-ci mettrait fin à leurs maux, le jour où enfin il connaîtrait la vérité. » (p. 22).
{599} Dimitri Vladimirovitch Karakozov, né en 1840. Arrêté et emprisonné au ravelin Alexis, après son attentat, il fut condamné à mort et pendu le 3 septembre 1866.
{600} Berdiaev, op. cit., p. 58.
{601} Kropotkine, Autour d'une vie, p. 304.
{602} Cité par N.O. Losski, Histoire de la philosophie russe, des origines à 1950. Paris, Payot, 1954, p. 62.
{603} Berdiaev, op. cit., p. 60.
{604} Sur Zemlia i Volia, il existe une abondante bibliographie russe. Voir Venturi, Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Paris, Gallimard, 1972, t. II, pp. 913-914, note I.
{605} Cité par Jocelyne Fenner, Les Terroristes russes. [Rennes], Editions Ouest-France, 1989, p. 35. — Vera Nikolaevna Figner (1852-1942). Étudiante, elle participa aux préparatifs de l'attentat contre Alexandre II. Condamnée à mort, sa peine fut commuée en travaux forcés. Elle sera détenue vingt ans à la forteresse de Schlüsselbourg, avant d'être déportée en Sibérie. Elle vécut ensuite à l'étranger jusqu'en 1915. Après la révolution de 1917, elle deviendra conservateur du musée Kropotkine. Voir Bakounine, Œuvres complètes, intr. et annotations de A. Lehning, éd. Champ Libre, t. V, M. Bakounine et ses relations avec S. Netchaev, p. 406. Appendice VIII, 12 [Vera Figner sur la détention de Netchaev], et p. 477, note 238.
{606} J. Fenner, op. cit., p. 37.
{607} Cf. Venturi, op. cit., p. 715.
{608} Op. cit., p. 727.
{609} Op. cit., p. 728.
{610} Sur ce point, nous suivons Cannac, op. cit., p. 42. On trouvera un récit tout à fait différent chez Robert Payne, La Forteresse Pierre-et-Paul. Paris, Fayard, 1969, pp. 207-210, ouvrage dans lequel les pages 206 à 321 sont consacrées à Netchaev.
{611} Cité par Cannac, op. cit., p. 47.
{612} Nicolas Platonovitch Ogarev (1813-1877), poète, publiciste et philosophe matérialiste. Fondateur, avec Herzen, de la presse russe libre à l'étranger.

{613} Un certain Pavel A. Bakhmetev, décidé à faire ce don, avant de quitter l'Europe pour fonder une communauté aux Iles Marquises. Au sujet du « fonds Bakhmetev », voir A. Ross qui rapporte les propos d'Herzen, in Bakoukine. Œuvres complètes, t. V, pp. 369-379.
{614} Pour l'assassinat d'Ivanov, cf. Cannac, op. cit., pp. 67-69.
{615} La chronique judiciaire de ce procès ainsi que le verdict, figurent dans M. Bakounine et ses relations avec S. Netchaev, op. cit., pp. 278-301 et pp. 379-386.
{616} Alfred Talandier (1822-1890), exilé en 1852, après le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte. A fait partie, en 1864, du Conseil général de l'AIT. Ami de Bakounine.
{617} M. Bakounine et ses relations avec S. Netchaev. Lettres de M.Bakounine concernant sa rupture avec S. Netchaev, 10, pp. 150 sq.
{618} Cf. A. Ross, Souvenirs sur S.G. Netchaev (1870-1872), op. cit., pp. 363 sq.
{619} Cf. Cannac, op. cit., pp. 108-109.
{620} Le Polonais Adolf Stempkowski, émigré en Suisse où il fréquentait plusieurs groupements, socialistes et révolutionnaires, indicateur de la police russe. Reconnu coupable de délation par un jury d'honneur, il échappa à une tentative d'assassinat. Voir le verdict du jury d'honneur ainsi que le gouvernement russe et Stempkowski dans M. Bakounine et ses relations avec S. Netchaev, pp. 394 sq.
{621} Cf. Dimitri Richter, L'Arrestation de S. Netchaev (d'après mes souvenirs personnels), in Bakounine, op. cit., pp. 386 sq.
{622} Procès de S.G. Netchaev. Tribunal d'arrondissement de Moscou, audience du 8 janvier 1873, op. cit., pp. 399-406.
{623} Cannac, op. cit., p. 118.
{624} Op. cit., pp. 128-129.
{625} Cela fait penser ici à ceux qui rêvent aujourd'hui de la relève du prolétariat embourgeoisé des pays occidentaux par la masse des marginaux de toute espèce, des laissés-pour-compte du capitalisme industriel dont le nombre et la diversité ne cessent de s'accroître et qui représentent effectivement un immense potentiel de destruction.
{626} Fernand Pelloutier, Histoire des bourses du travail. Paris, A. Costes, 1921, p. 69. Cité par Maitron, op. cit., t. 1, p. 86.
{627} Cf. Maitron, op. cit., pp. 105-106.
{628} Maitron, op. cit., p. 111.
{629} « La majeure partie des groupes anarchistes ont jugé à propos de ne plus envoyer de délégués à ces parlotes, où l'on reproduit, en les exagérant et en les affublant d'un faux-nez socialiste, tous les vices du parlementarisme bourgeois... » (Le Révolté, n° 19, 12 novembre 1881), cité par Maitron, op. cit., p. 112.
{630} Voir Maitron, op. cit., p. 83 et, plus haut, Deuxième Partie, chap. I : L'Internationale anti-autoritaire.
{631} Maitron, op. cit., pp. 114-115.
{632} André Nataf, La Vie quotidienne des anarchistes en France. 1880-1910. Paris, Hachette, 1986. Voir pp. 193-194.

{633} Cité par Alexandre Croix, Crapouillot, janvier 1938, n° spécial consacré à l'anarchie, p. 22.
{634} Cité par A. Croix, op. cit., p. 23.
{635} Cité par Maitron, Ravachol et les anarchistes. Paris, Julliard, 1964 (Archives, n° 8), pp. 109-110.
{636} Maitron, op. cit., p. 117.
{637} Cité par Nataf, op. cit., p. 234.
{638} Président de la Chambre, il avait prononcé la phrase historique souvent répétée : « Messieurs, la séance continue », non pas immédiatement après l'explosion de la bombe de Vaillant, mais vingt bonnes minutes plus tard. Voir à ce sujet le témoignage d'Alexandre Zévaès, rapporté par Maitron, Le Mouvement anarchiste, t. 1, pp. 230-231, note 93.
{639} 43. Voir la Revue blanche. Un juriste, Les Lois scélérates, t. XVI, pp. 338 — E. Pouget et Fr. de Pressensé, Notre loi des suspects, t. XVIII, p, 115 — Maitron, op. cit., p. 252, note 2.
{640} Cité par René Ternois, Zola et son temps. Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 349.
{641} Cité par Ternois, op. cit., p. 350.
{642} Ibid.
{643} Op. cit., p. 354.
{644} B. Mussolini, Pagine Libéré, cité par A. Croix, op. cit., p. 36.
{645} L'Anarchie, 12 janvier 1911, cf. Croix, ibid.
{646} Lorulot, de son vrai nom André Roulot (1885-1963), se livra par la suite surtout à la propagande anticléricale, dirigeant L'Idée libre et La Calotte.
{647} Victor Kibaltchiche, dit Le Rétif, qui deviendra plus tard Victor Serge, né à Bruxelles (où il avait fréquenté Callemin), de parents russes exilés. Condamné à cinq ans de réclusion lors du procès de la bande à Bonnot. Une fois sa peine purgée, il gagnera la Russie, prenant part à la révolution de 1917. Déporté à Orenbourg en 1933, comme trotskyste, il sera relâché sur l'intervention de R. Rolland, A. Gide, A Malraux et H. Barbusse. Auteur de plusieurs ouvrages, il est mort en 1945.
{648} Chiffres empruntés à Jean Servier, Le Terrorisme. Paris, P.U.F., 3e éd., 1987 (Q.S.J. n° 1768), pp. 79-80.
{649} L'expression est d'Alexandre Skirda. Voir son livre : Nestor — Makhno, le cosaque de l'anarchie (1982).
{650} Cité par Malcolm Menzies, Makhno, une épopée. Paris, Belfond, 1972, p. 24.
{651} Voir Menzies, op. cit., p. 35.
{652} Pierre Archinov, Le Mouvement makhnoviste. Paris, Librairie internationale, 1924 (rééd., Paris, Bélibaste, 1969).
{653} Menzies, op. cit., p. 83.
{654} Alexandre Berkman, Nestor Makhno, l'homme qui sauva les bolcheviks. Texte publié pour la première fois en français dans La Rue, n° 32, 1983, pp. 53-69. Repris par A. Skirda en annexe de son édition de Nestor Makhno, La Lutte contre l'État et autres écrits, pp. 105-122.
{655} Voir Menzies, op. cit., p. 62.
{656} Isaac Babel, Cavalerie rouge. Traduit du russe avec une introduction de Maurice Parijanine. Paris, Gallimard, 1959, p. 102.

{657} Archinov, op. cit., pp. 59-60.
{658} Nestor Makhno, La Lutte contre l'Etat et autres écrits, traduits et présentés par A. Skirda. Cruseilles, J.-P. Ducret, 1984.
{659} Diélo Trouda, n° 7-8, déc. 1925-janv. 1926. Voir La Lutte contre l'État, éd. Skirda, pp. 75 sq.
{660} Voir Y. Ternon, Makhno. La révolte anarchiste. Bruxelles, Éditions Complexe, 1981, p. 156. Au congrès anarchiste français de 1930, Makhno avait présenté lui-même les principaux points de la pensée plateformiste. Cf. Maitron, Le Mouvement anarchiste, t. II, p. 82.
{661} Maitron, ibid.
{662} Maitron, op. cit., p. 83.
{663} Voir à ce sujet Maitron, op. cit., p. 51.
{664} Diélo Trouda, n° 29, oct. 1927, in La Lutte contre l'État, éd. Skirda, p. 19.
{665} Ibid.
{666} Article de Probouzdénié, 1932, op. cit., p. 79. C'est nous qui soulignons.
{667} Cité sans référence par Menzies, op. cit., p. 54.
{668} Cité par Abel Paz, Durruti. Le peuple en armes. Trad. de l'espagnol. Paris, Éd. de la Tête de Feuilles, 1972. Pour Durruti, cet ouvrage irremplaçable a été notre guide constant.
{669} Jover, disposant de faux papiers, s'était rendu à Béziers.
{670} Paz, op. cit., p. 118.
{671} Op. cit., p. 119.
{672} Op. cit., pp. 119-120.
{673} Solidaridad Obrera, 21 avril 1931, cité par Paz, op. cit., p. 153.
{674} Cf. Paz, op. cit., p. 169.
{675} Op. cit., p. 248.
{676} Op. cit., p. 258.
{677} Chiffres donnés par Abel Paz, op. cit., p. 263.
{678} Détail qu'Abel Paz tient d'André Malraux lui-même.
{679} Voir Paz, op. cit., pp. 473-523.
{680} Durruti à Van Passen, journaliste au Toronto Star. Cité par Hugh Thomas, La Guerre d'Espagne. Voir aussi A. Paz, op. cit., pp. 334-335.
{681} Voir Pelloutier (Maurice), Fernand Pelloutier, sa vie, son œuvre (1867-1901), Paris, Schleicher, 1911. — Foulon (Maurice), Fernand Pelloutier, précurseur du syndicalisme fédéraliste, fondateur des Bourses du travail. Paris, La Ruche ouvrière, 1967. — Julliard (Jacques), Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe. Paris, Seuil, 1971.
{682} Cité par Julliard, op. cit., p. 63.
{683} Voir Julliard, op. cit., p. 214.