

*Philosophie politique
de l'anarchisme*

Volume 1

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

Définir ce qu'est l'anarchisme est une chose difficile dans la mesure où, encore moins que pour le marxisme, il n'y a d'estampille « Appellation d'origine contrôlée ». Chacun peut donc donner sa propre définition – et il y en a. Précisément, j'entends réclamer pour mon propre compte ce privilège et fournir au lecteur une interprétation qui s'est constituée au fil de presque quarante ans d'activité militante en tant qu'anarcho-syndicaliste et autant d'années de réflexions collectives et de lectures personnelles.

* * *

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

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

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

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

Rares sont les pays où la bourgeoisie a accédé au contrôle de l'Etat. Mais en même temps, on assiste à un accroissement considérable de la classe ouvrière à partir du milieu du siècle. La production perd progressivement son caractère artisanal avec le développement du capitalisme à grande échelle. Ce développement reste cependant inégal : vers 1860, l'Angleterre, la Belgique, la France, la Suisse ont atteint un stade assez avancé tandis que d'autres pays, comme l'Italie, l'Espagne, la Russie, la Pologne restent essentiellement agraires.

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

I. – Proudhon et la philosophie allemande

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

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

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

C’est au contact d’intellectuels émigrés à Paris : Karl Grün ¹, Marx et Bakounine, que Proudhon se familiarise un peu avec la pensée de Hegel. Marx écrit à ce sujet, vingt ans plus tard : « Pendant mon séjour à Paris, en 1844, j’entrai en relations personnelles avec Proudhon ». Il ajoute : « Dans de longues discussions, souvent toute la nuit, je l’infectais d’hégélianisme, à mon grand préjudice puisque ne sachant pas l’allemand, il ne pouvait étudier la chose à fond. » Karl Grün de son côté se flattait également d’avoir formé Proudhon à l’hégélianisme, ce qui mettait Marx en rage. Marx, voulant prévenir son élève contre Grün, lui écrivit que ce dernier était un « charlatan littéraire ». Dès 1843 la gauche hégélienne avait tenté de se rapprocher des socialistes français, sans succès. Proudhon constituait un interlocuteur de choix dans ces tentatives. Il s’agissait de créer une alliance intellectuelle franco-germanique afin de faire la synthèse de la philosophie française et de la philosophie allemande. Les sollicitations allemandes envers Proudhon se firent empressées. Chacun voulait le convertir. Marx détestait Grün, craignant l’influence que celui-ci pouvait exercer sur le Français. Il dira : « Ce professeur de philosophie allemande avait sur moi l’avantage de ne rien entendre à ce qu’il enseignait. » Proudhon, quant à lui, faisait perfidement remarquer que sur les vingt Allemands docteurs en philosophie qu’il connaissait, il n’y en avait pas deux qui s’entendaient.

Proudhon accrédita pendant un certain temps l’idée que l’influence hégélienne avait pu être déterminante dans son évolution. Il laissa même entendre que la *Phénoménologie* contenait en puissance ses déductions économiques, ce qui n’est, on le verra, pas si absurde qu’on pourrait le penser. Il répétait que sa dialectique était « autrement simple, claire, et féconde » que celle des Allemands. Cette conviction était alimentée par les déclarations des Allemands eux-mêmes. Grün lui avait décerné le titre de « Feuerbach français », dont Proudhon était très fier. Ce dernier se serait assimilé, disait encore Grün, le

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

meilleur de la philosophie allemande. A la même époque, notons-le, Marx ne tarissait pas, lui non plus, d'éloges à l'égard du Français qui était présenté dans *La Sainte Famille* comme « l'écrivain socialiste le plus logique et le plus pénétrant ». Lorsque Proudhon perdit ce statut enviable et fut devenu un auteur « petit-bourgeois », Marx déclara qu'il avait lui-même été responsable de la « sophistication » de Proudhon, dans le sens où les Anglais entendent ce mot, de falsification d'une marchandise.

Toutes les appréciations aussi flatteuses qu'exagérées de Grün et de Marx en 1844-1845 avaient quelque peu tourné la tête de Proudhon. Aussi, lorsqu'il déclare travailler à populariser la métaphysique en la mettant en action, il affirme employer « la dialectique la plus profonde, celle de Hegel », tout en précisant qu'il se sert là d'un procédé qui lui est antipathique. Dans une lettre à Bergman datant du 19 janvier 1845, évoquant ce qui allait devenir le *Système des contradictions*, Proudhon écrit encore : « Je ne puis encore juger de la parenté qu'il y a entre ma métaphysique et la logique de Hegel, par exemple, puisque je n'ai jamais lu Hegel mais je suis persuadé que c'est sa logique que je vais employer dans mon prochain ouvrage. » Reconnaissant qu'il n'a jamais lu Hegel, Proudhon est ici relativement réservé. Ce n'est qu'après que Marx eut répondu à son livre, en le tournant en dérision, que Proudhon cessa de se référer explicitement à Hegel, et il obtint qu'on ne fasse pas allusion au philosophe allemand dans la deuxième édition de son livre. Pourtant, malgré sa connaissance superficielle de Hegel, Proudhon a compris l'interrogation de la *Phénoménologie* concernant la « forme intelligible de la science ». La « science d'observer » est certes à l'opposé de la démarche de Hegel, mais aussi ce dernier n'entend-il pas faire un livre d'histoire par la description de l'expérience : il entend faire l'analyse du mouvement rationnel, dévoiler la logique de l'évolution de la conscience. Or, c'est précisément un cheminement analogue que suit Proudhon dans le *Système des contradictions*, que Marx critique violemment en 1846, mais qu'il reprendra « en douce » en quelque sorte, vingt ans plus tard, en déclarant faire un retour à Hegel.

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

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

Bakounine et Marx ont dû assez rapidement se rendre compte des limites de Proudhon en matière de compréhension de la philosophie allemande. Marx écrit dans la *Sainte Famille* que « M. Proudhon n'a de la dialectique de Hegel que le langage ». Bakounine de son côté ne devait guère apprécier la tendance qu'avait Proudhon à sélectionner dans les auteurs qu'il lisait les passages qui concordaient avec ses propres vues. Le révolutionnaire russe a vigoureusement combattu l'éclectisme chez Victor Cousin et chez Mazzini ; de ce dernier, il écrivait : « Il ne prend que les fragments des pensées et des phrases qui lui conviennent, laissant de côté ceux qui lui sont contraires, sans se demander même si, dans la pensée de l'auteur, ces fragments en apparence opposés ne forment pas une seule pensée organique. » (I, 162.) Il n'y a aucune raison de penser que ce qu'il récusait chez Cousin et Mazzini, il l'acceptait chez Proudhon. Si donc Bakounine se réclame de Proudhon, c'est pour d'autres raisons, et, on le verra, avec certaines restrictions. On peut d'ailleurs légitimement penser qu'il songeait à Proudhon lorsqu'il regretta que les « penseurs romands » – c'est-à-dire de langue française – n'aient pas réussi à comprendre Hegel

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

Fasciné par la philosophie allemande, il entend « apprendre au public français ce que c'est que la dialectique ». En Allemagne, dit-il, « tout écrivain s'assujettit à une forme méthodique connue », tandis qu'en France, « on ergote éternellement à tort et à travers sans jamais pouvoir s'entendre. C'est cette nécessité de discipline pour la raison que j'ai cru inaugurer le premier sous le nom de théorie ou dialectique sérielle et dont Hegel avait déjà donné une constitution particulière. » Avec une candeur touchante, Proudhon précise qu'il ne peut pas encore juger de la parenté entre sa métaphysique et la logique de Hegel (*sic*), « puisque je n'ai jamais lu Hegel » (!), mais il se déclare persuadé que c'est la logique de Hegel qu'il va employer dans son prochain ouvrage... (Lettre à Bergmann, 19 janvier 1845.)

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

* * *

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

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

La méthode dans le *Système des contradictions*

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

- Il est possible d'identifier les contradictions économiques du système capitaliste à ses contradictions logiques ;
- Les rapports inhérents à la réalité économique sont identifiables aux rapports rationnels de la logique ;
- Il y a conformité des phénomènes économiques aux lois de la pensée ;
- Il en résulte que le capitalisme est un ensemble de rapports intelligible dont on peut découvrir la structure interne afin d'en comprendre la nature véritable ².

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

² La partie de cette étude sur la méthode dans le *Système des contradictions économiques* est le développement d'un travail paru en 1984 dans la revue *La Rue*, sous le titre de « La Question économique », et sous le pseudonyme d'Eric Vilain.

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

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

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

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

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

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

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

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

« Les phases ou catégories économiques sont dans leurs manifestations tantôt contemporaines, tantôt interverties ; de là vient l'extrême difficulté qu'ont éprouvée de tout temps les économistes à systématiser leurs idées. » (*Système des contradictions.*)

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

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

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

L'ordre des catégories n'est pas celui dans lequel elles apparaissent historiquement, il est celui qui rend une image théorique du mécanisme analysé. La manière dont ces catégories sont en relation les unes avec les autres constitue la théorie du système et, dans ce sens, cette méthode permet d'exposer la « structure du tout » dans sa « pure essentialité », pour reprendre les termes de Hegel. La structure du tout, parce que le système est représenté comme un ensemble cohérent, comme un « échafaudage » (le terme est commun à Marx et à Proudhon³) dont les parties se tiennent logiquement ; dans son essentialité parce qu'ainsi est construit non pas un modèle descriptif et réaliste de la réalité mais un modèle idéal, produit de la conscience. « La vérité, disait déjà Proudhon dans *La Création de l'ordre*, n'est pas seulement la réalité, la nature des choses tombant sous la

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

connaissance de l'homme, elle est encore, en certains cas, une création opérée par l'esprit, à l'image de la nature. »

Proudhon indique que son ambition n'est pas de faire l'histoire du système capitaliste mais une théorie du système qui, en tant que telle, explicite son histoire. Il entend faire la description du système tel qu'il se présente aujourd'hui dans sa forme achevée, dévoiler l'articulation de ses structures économiques. Pour cela il construit un modèle abstrait :

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

La vérité est affranchie des combinaisons de notre esprit : cela signifie que la théorie du réel n'est pas le réel lui-même. Proudhon n'entend pas élaborer une logique du concept mais une logique du réel, contrairement à ce que Marx a laissé entendre. Ce dernier en effet fait semblant de croire que les catégories économiques de Proudhon sont héritées des catégories de Hegel, qu'elles sont des notions pures de l'entendement, des éléments subjectifs de la conscience, mais vides de tout contenu. Ce ne sont en réalité que des phases, des moments du processus qu'il faut bien saisir à un moment donné pour le rendre accessible à l'entendement. Elles ne sont pas plus indépendantes des « rapports réels » que le coup de pinceau n'est indépendant du tableau. La méthode du *Système des contradictions* organise les catégories de l'économie politique dans un ordre que Proudhon définit comme celui de la succession des idées, un ordre logico-déductif. L'ordre d'exposition des catégories reflète l'ordre par lequel la pensée accède au contenu du système. La catégorie du monopole n'est pas compréhensible sans l'analyse préalable de celle de la concurrence, par exemple. Ce n'est donc pas un hasard si le livre de Proudhon (comme d'ailleurs *le Capital*, bien plus tard) commence par la catégorie de la valeur, qui est en quelque sorte la catégorie fondamentale par laquelle toute la structure essentielle du capitalisme va être dévoilée. C'est, dit Proudhon, « la pierre angulaire de l'édifice économique. » Le schéma du *Système des contradictions* montre ainsi que tout l'échafaudage repose sur la déduction des catégories économiques à partir de la catégorie de la valeur (et celle de la plus-value). La théorie développe le rapport des catégories entre elles à partir d'une catégorie initiale. « Le rapport, dira Proudhon en 1858, voilà en dernière analyse à quoi se ramène toute phénoménalité, toute réalité, toute force, toute existence (...). De sorte que partout où l'esprit saisit un rapport, l'expérience ne découvrit-elle rien d'autre, nous devons conclure de ce rapport la présence d'une force et par suite une réalité. » (De la Justice, l'Etat.)

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

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

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

A partir de la diversité existant dans la société, la pensée construit une unité subjective qui permet de définir chacune des catégories économiques dans un rapport logique avec les autres, mais aussi dans un rapport nécessaire. Proudhon part du plus simple pour parvenir au plus complexe et, chemin faisant, dévoile les contradictions internes du système. La méthode du *Système des contradictions économiques*, suivant la succession logique des concepts, est nécessitée par la nature même et le contenu objectif de ce qui est analysé. C'est une démarche qui dévoile le rapport entre la réalité observée et le modèle construit. La vérité, la réalité du système ne se laisse dévoiler qu'au terme d'un cheminement théorique vers cette réalité.

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

- « La définition de la philosophie implique dans ces termes :
- « 1° Quelqu'un qui cherche, observe, analyse, synthétise, et qu'on nomme le sujet ou moi ;
- « 2° Quelque chose qui est observé, analysé, dont on cherche la raison et qui s'appelle l'objet ou non-moi. » (De la Justice.)

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

- « Nous distinguons, bon gré, mal gré, dans la connaissance, deux modes, la déduction et l'acquisition. Par la première, l'esprit semble créer en effet tout ce qu'il apprend ; (...)
- « Par la seconde, au contraire, l'esprit, sans être arrêté dans son progrès scientifique, ne marche plus qu'à l'aide d'une excitation perpétuelle, dont la cause est pleinement involontaire et hors de la souveraineté du moi. » (*Système des contradictions*, ch. XI)

Résumant le débat entre idéalistes et matérialistes qui ont cherché à « rendre raison de ce phénomène », Proudhon s'interroge : la connaissance vient-elle du moi seul comme le disent les partisans de

la première école, ou n'est-elle qu'une modification de la matière ? (En quoi Proudhon semble limiter le matérialisme à une conception très mécaniste de celui-ci.) Le spiritualisme, dit-il, niant les faits, succombe sous sa propre impuissance ; mais les faits écrasent le matérialisme de leur témoignage ; plus ces systèmes travaillent à s'établir, plus ils montrent leur contradiction.

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

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

La réponse de Marx : *Misère de la philosophie*

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

Marx tente passionnément de réduire à néant la méthode employée par Proudhon. Il reproche à son adversaire de ne pas suivre le « mouvement historique ». Les économistes, dit-il, expliquent comme on produit dans les rapports de la production bourgeoise, mais n'expliquent pas comment ces rapports se produisent, en d'autres termes quelle est leur genèse historique. Proudhon ne veut voir que des catégories abstraites, des « pensées spontanées, indépendantes des rapports réels », accuse Marx. (*Misère... La Pléiade*, I, 75.) « On est donc bien forcé d'assigner comme origine à ces pensées le mouvement de la raison pure », commente-t-il : « comment la raison pure, éternelle, impersonnelle, fait-elle naître ces pensées ? Comment procède-t-elle pour les produire ? »

Marx est donc, en 1847, totalement aveugle à toute possibilité d'employer la méthode hypothético-déductive pour exposer dans leur essentialité les mécanismes du système capitaliste. Il a terminé, un an

auparavant, *L'Idéologie allemande*. Proudhon n'en a donc pas eu connaissance. Plus de la moitié de cet ouvrage est dédiée à une critique extrêmement virulente de Stirner, dont les développements sur l'aliénation avaient considérablement ébranlé le point de vue de Marx sur Feuerbach. Il avait interrompu des travaux de recherche économique dont on aurait pu penser qu'ils étaient plus importants, pour se consacrer pendant neuf mois à la réfutation de Bauer et de Stirner.

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

« Mais du moment qu'on ne poursuit pas le mouvement historique des rapports de la production, dont les catégories ne sont que l'expression théorique, du moment que l'on ne veut plus voir dans ces catégories que des idées, des données spontanées, indépendantes des rapports réels, on est bien forcé d'assigner comme origine à ces pensées le mouvement de la raison pure. » (Marx, *Misère...*, La Pléiade, I, 75.)

Proudhon, qui possédait un exemplaire du livre de Marx, avait noté dans la marge, en face de ce passage : « Il est bien forcé, puisque dans la société tout est quoi qu'on dise, contemporain. » Le sens de ce commentaire est clair : le système capitaliste est un tout ; tous ses mécanismes fonctionnent de façon simultanée. Pour en faire l'analyse, on est obligé de choisir un moment du processus, une phase (ou catégorie), et de procéder logiquement, de la catégorie fondamentale la plus simple à la plus complexe. Le problème réside précisément dans le choix de la catégorie initiale à partir de laquelle le modèle théorique est construit. Dans une note de l'édition de La Pléiade des œuvres de Marx, Maximilien Rubel trouve « bien obscure » cette remarque de Proudhon sur le caractère simultané des mécanismes du système. (La Pléiade, Économie I, p. 1554.) Mais, lorsque Marx, après avoir radicalement modifié son point de vue, fait une remarque absolument identique, des années après Proudhon, son caractère obscur ne sautera pas aux yeux de M. Rubel.

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

« A force d'abstraire ainsi de tout sujet tous les prétendus accidents, animés ou inanimés, hommes et choses, nous avons raison de dire qu'en dernière abstraction on arrive à avoir comme substance les catégories logiques. » (*Misère...* Pléiade, Économie, I, 76.)

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

« M. Proudhon n'entre pas dans ces détails généalogiques. Il donne simplement au fait de l'échange une manière de cachet historique en le présentant sous la forme d'une motion, qu'un tiers aurait faite, tendant à établir l'échange. » (*Misère... La Pléiade*, Économie, I, 11.)

Ce n'est donc pas sans intérêt, voire sans étonnement, qu'on lit, vingt ans plus tard dans la préface du *Capital*, que l'abstraction est la seule méthode qui puisse servir d'instrument à l'analyse des formes économiques. Mieux, Marx croit donner à cette méthode nouvelle un « plus » de scientificité en la comparant à celle du physicien qui, pour rendre compte des procédés de la nature, « étudie les phénomènes lorsqu'ils se présentent sous la forme la plus accusée et la moins obscurcie par des influences perturbatrices. » (*La Pléiade*, I, 548.)

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

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

On trouve là le débat méthodologique qui oppose en 1847 Marx et Proudhon. Marx semble dire que Proudhon reprend à son compte le point de vue idéaliste de Hegel. Proudhon, dit-il, « croit construire le

monde par le mouvement de la pensée ». Mais Marx fait un contresens. Proudhon ne dit pas que le monde est produit par la pensée, il dit simplement que pour rendre le monde – ou plus simplement l'économie politique – intelligible, il faut employer une méthode d'exposition qui ne suit pas le mouvement historique mais qui déduit le réel du concept. Marx confond conception du monde et méthode d'exposition. L'abstraction n'est, chez Proudhon, qu'un moyen pour appréhender le réel par le procédé logico-déductif, elle n'est pas le réel lui-même. Dans un long et pesant passage de *Misère de la philosophie* (La Pléiade, I, 76-78) Marx orne son attaque anti-proudhonienne de brillantes formulations hégéliennes sur la méthode. Il affirme y exposer la dialectique de Hegel. Il cite en particulier ce célèbre passage de la *Logique* sur la méthode, « force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle nul ne saurait résister », et il ajoute :

« Ainsi, qu'est-ce donc que cette méthode absolue ? L'abstraction du mouvement. Qu'est-ce que l'abstraction du mouvement ? Le mouvement à l'état abstrait. Qu'est-ce que le mouvement à l'état abstrait ? La forme purement logique du mouvement ou le mouvement de la raison pure. En quoi consiste le mouvement de la raison pure ? A se poser, à s'opposer, à se composer, à se formuler comme thèse, antithèse, synthèse, ou bien encore à s'affirmer, à se nier, à nier sa négation ». (Misère..., Pl. I, 77.)

Ce passage appelle plusieurs remarques :

– Aucune pensée, aucune théorie ne peut résister à ce jeu de questions-réponses, comme le fait remarquer Kostas Papaioannou (*De Marx et du marxisme*, NRF-Gallimard, p. 165). Il n'y a là aucune réfutation argumentée, mais seulement des vitupérations ;

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

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

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

Au terme du processus logico-déductif qu'on trouve développé chez Proudhon – mais aussi chez Hegel –, l'objet analysé apparaît dans sa totalité, dans son unité. Le réel peut alors sembler être le produit de la pensée, il n'est que le produit de la pensée qui pense le réel. Marx a certes raison de reprocher à Hegel de faire entrer le processus réel dans le processus logique, de faire du réel une manifestation de l'Idée. Mais, pour qu'il y ait pensée il faut bien qu'il y ait un objet à penser, et en 1847 Marx ne semble pas voir que si le réel est bien cause et la pensée effet, l'objet est aussi pensé, il est idée d'un objet, donc d'une certaine façon « produit » par la pensée. Pensée et réalité sont à tour de rôle condition et conditionné. Le refus de Proudhon de considérer à la fois l'idéalisme et le matérialisme d'un point de vue exclusif est interprété

par Marx comme une adhésion à l'idéalisme. Or, pour distinguer l'objectif du subjectif, le réel de l'illusion, nous n'avons en fin de compte qu'un outil, la pensée, c'est-à-dire quelque chose d'éminemment subjectif. On sait par induction que la réalité est antérieure à la pensée, mais on sait aussi que c'est par déduction que nous connaissons la réalité, après que la pensée ait sélectionné les éléments qui constituent la réalité et ceux qui ne la constituent pas.

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

Stirner et Feuerbach

Il nous paraît nécessaire de faire un détour par la critique que fit Max Stirner de Feuerbach. En effet, c'est Stirner, et non Proudhon, qui entame – involontairement, certes – les hostilités contre Marx.

Ce détour nous paraît important car, contrairement à Emile Bottigelli, nous ne pensons pas que Bauer, et surtout Stirner, aient eu un rôle négligeable, même si « la pensée de Bruno Bauer est à peu près totalement oubliée aujourd'hui et que Max Stirner est un auteur dont on parle à l'occasion mais qu'on ne lit plus »⁴. Pour parler avec minimum de pertinence d'un auteur auquel Marx consacre 300 pages de polémique, il vaut quand même mieux l'avoir lu...

En 1844, Feuerbach fut donc le maître à penser de Marx, Engels et aussi de Bakounine. Pendant un court moment, Marx ne parlera qu'avec enthousiasme des « grandes actions », des « découvertes de celui qui a donné un fondement philosophique au socialisme ».

« L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept du genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société ! » (Marx, Lettre à Feuerbach, 11 août 1844.)

C'est l'humanisme qui prédomine alors dans la pensée de Marx. Ainsi peut-on lire dans les *Manuscrits de 1844* que « le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain », signifiant par là que le but, c'est l'Homme. Marx, avec les post-hégéliens, pensait alors que la philosophie était la vérité de la religion : elle était la religion réalisée ; en cela il restait feuerbachien. Feuerbach ne disait-il pas en particulier que « la philosophie moderne est issue de la théologie – elle n'est en elle-même rien d'autre que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie » ? (*Manifestes philosophiques*, p. 155.) Cet enthousiasme, manifeste dans les *Manuscrits de 1844* et dans la *Sainte Famille*, fournira à Stirner l'aliment d'une critique de fond, dans un livre publié en 1845, *L'Unique et sa propriété*, c'est-à-dire un an avant le *Système des*

4 Emile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Editions sociales, p. 171.

contradiction économiques. En une très courte période, donc, Marx va se trouver deux fois sérieusement remis en cause.

Ainsi, Stirner reproche à Feuerbach de ne pas avoir détruit le sacré, mais seulement sa « demeure céleste », et de l'avoir « contraint de Nous rejoindre avec armes et bagages »⁵. Non seulement, pense Stirner, la philosophie n'a retiré de la religion que son enveloppe sacrée, elle ne peut se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie : Feuerbach a édifié son système sur « une base totalement théologique », dit Stirner, qui affirme que l'homme générique de Feuerbach est une forme nouvelle du divin et qu'il reproduit la morale chrétienne. C'est là un coup sévère porté aux positions que Marx développait à l'époque.

Stirner commente :

« Avec l'énergie du désespoir, Feuerbach porte la main sur le contenu global du christianisme, non pas pour le rejeter, mais pour le faire sien, pour tirer de son ciel en un ultime effort, ce christianisme longtemps désiré et inaccessible, et le conserver éternellement en sa possession. N'est-ce pas là une dernière tentative désespérée, une tentative du tout pour le tout, où s'exprime en même temps la nostalgie chrétienne, cette aspiration à l'au-delà ? » (Œuvres, p. 106.)

Au moment où Marx s'efforce de montrer que la suppression de la philosophie est la réalisation de la philosophie, Stirner démontre que « la philosophie ne peut vraiment se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie, celle-ci étant le lieu de son dernier combat ». Ce Dieu, qui est esprit, Feuerbach l'appelle « notre essence ». « Pouvons-nous accepter cette opposition entre "notre essence" et nous, et admettre notre division en un moi essentiel et un moi non essentiel ? Ne sommes-nous pas ainsi de nouveau condamnés à nous voir misérablement bannis de nous-mêmes ? »

Or, l'être générique de l'homme, l'homme générique emprunté à Feuerbach donnait, selon Marx, un *fondement philosophique au communisme*. Il s'agissait là d'une réalité en devenir, de l'essence réalisée d'une existence aliénée de l'homme réconcilié avec la communauté. Stirner montre que cet homme générique n'est qu'une nouvelle forme du divin, qu'il ne fait que reproduire la morale chrétienne ; la philosophie, dit-il encore, est un mensonge : son rôle est socialement religieux.

La situation devenait inquiétante pour Marx. En effet, Stirner était en train de se faire une place de choix dans les milieux intellectuels allemands. Après *l'Unique*, il publia *l'Anticritique*, dans lequel il « ridiculisait l'argumentation de celui que Marx considérait encore comme son porte-parole, mais il sortait grandi d'un affrontement avec trois médiocres polémistes qui représentaient cependant l'élite de la gauche allemande », écrit Daniel Joubert⁶.

« L'influence de Stirner ne cessait de s'étendre : certains hégéliens de gauche se ralliaient et faisaient savoir en Allemagne et

⁵ *L'Unique et sa propriété*, Œuvres, Stock, p. 106

⁶ "Karl Marx contre Max Stirner" in *Max Stirner*, Cahiers de philosophie - L'Age d'homme, p. 188.

en France que le communisme était un leurre religieux. Désormais, Marx allait s'efforcer, toutes affaires cessantes, de se disculper en se séparant de Feuerbach et en présentant Stirner comme un fantoche. » (*Ibid.*)

La critique stirnérienne de Feuerbach portera ses fruits. Marx modifiera radicalement son approche du problème du communisme, non sans avoir exorcisé ses démons de jeunesse par une attaque en règle de 300 pages contre Stirner, dans *l'Idéologie allemande*.

Alors que la pensée de Hegel constitue un tout complexe ayant sa cohérence interne, les successeurs de Hegel, voulant se démarquer du maître, ont pris chacun un aspect de sa pensée et l'ont développé comme le fondement d'un tout. Le lecteur peut dans un premier temps se sentir impressionné par le langage radical dont est enveloppé ce développement partiel du disciple, mais se rend finalement compte que le maître avait souvent déjà dit la même chose, et mieux⁷. Ainsi Feuerbach insiste sur l'idée que la religion est une création humaine, mais Hegel l'avait dit avant lui. Les anarchistes individualistes qui se réclamaient de Stirner auraient sans doute été chagrinés d'apprendre que « ce n'est que dans le principe chrétien qu'essentiellement l'esprit personnel individuel acquiert une valeur infinie, absolue » (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Idées I, 168, note.)

On peut dire la même chose de Stirner. Son « individualisme » n'est qu'un développement de la conscience de soi de Hegel. Pour Hegel, la conscience de soi a maintenant « saisi le concept de soi », c'est-à-dire elle a « saisi le concept selon lequel elle est dans la certitude de soi-même toute réalité ». La conscience de soi n'est plus une de ces « chimères » qui appartiennent aux « premières figures caduques de la conscience de soi spirituelle et qui ont leur vérité seulement dans l'être visé du cœur, dans la présomption et dans le discours », elle est maintenant « certaine en soi et pour soi de sa réalité » ; elle ne cherche plus à s'affirmer en opposition à la réalité effective, « elle a pour objet de sa conscience la catégorie comme telle », c'est-à-dire, précise Hegel dans une note, « l'unité de la conscience de soi et de l'être ». « La conscience de soi a pour objet propre la pure catégorie elle-même, ou elle est la catégorie devenue consciente d'elle-même ». En d'autres termes l'objet de la conscience de soi est elle-même. Ce qui fait dire à Hegel :

« La conscience de soi s'est par là dépouillée de toute opposition et de tout conditionnement de son opération ; c'est dans toute sa fraîcheur qu'elle *sort de soi-même*, ne se dirigeant pas vers un *Autre*, mais *vers soi-même*. Puisque l'individualité est en elle-même la réalité effective, la *matière* de l'agir et le *but* de l'opération résident dans l'opération elle-même. En conséquence, l'opération présente l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement et dans le vide, se meut soi-même en soi-même, qui, sans rencontrer d'obstacle, tantôt s'agrandit et tantôt se restreint, et qui, parfaitement satisfait, joue seulement en soi-même et avec soi-même. » (*Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, I, pp. 322-323.)

⁷ Marx le reconnaît volontiers : « Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre », dit-il. (Lettre à J.B. von Schweitzer, La Pléiade, Économie I, p. 1542.) Mais bien entendu, cette remarque ne s'applique pas à l'ui-même...

La radicalité du discours de Stirner cache mal la simple reproduction de la pensée de Hegel. En effet, ce qui fonde la critique stirnérienne est la remise en cause de tout ce qui est sacré, source d'asservissement : non seulement la religion, mais aussi toute idéalisation : le Bien, la Liberté, l'Amour etc. Or dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel se livre à une critique de la certitude sensible, qu'il oppose au savoir rationnel. Dans son raisonnement, il oppose la rigueur du concept à l'irrationalisme romantique. On trouve cette phrase étonnante : « Le beau, le sacré, l'éternel, la religion, l'amour, sont l'appât requis pour éveiller l'envie de mordre ; non le concept, mais l'extase, non la froide et progressive nécessité de la chose, mais l'enthousiasme enflammé doivent constituer la force qui soutient et répand la richesse de la substance. » (*Ph. Aubier*, p. 10.)

Stirner individualiste ?

Stirner n'avait aucunement l'intention de créer une école et ne se plaçait en aucune manière dans une perspective « anarchiste » : son œuvre est avant tout une critique de la philosophie de Hegel. Est-il anarchiste ? La question devra être posée. Les critères sur lesquels Max Nettlau discernait le « label » sont sujets à caution : il fallait être antimarxiste, contre la religion et l'Etat. Cela inclut beaucoup de monde. Max Nettlau s'avance beaucoup en affirmant que Stirner était socialiste et « souhaitait la révolution sociale »⁸. Certains auteurs se sont efforcés de montrer que Stirner avait un programme social, mais qu'il n'a pas pu le développer. Stirner lui-même dira qu'il n'était pas contre le socialisme. Mais à la vérité, ce n'était pas là sa préoccupation essentielle.

Ce serait également une erreur de qualifier Stirner d'individualiste, à strictement parler, car il se définit lui-même comme « Egoïste », ce que nous serions tentés de traduire aujourd'hui par « égotiste ». En disant que « l'expression de la conscience de soi c'est Moi = Moi », Hegel signifiait qu'elle est sans réalité : la conscience de soi étant son propre objet, on tourne en rond, « il n'y a pas de différence entre lui et elle »⁹. Hegel avait sans doute pressenti les développements de Stirner, qui ne pose même pas l'équation Moi = Moi, mais Moi = Rien : « J'ai fondé ma cause sur rien ». Bakounine ne se trompait sans doute pas en parlant de nihilisme (*nihil* = rien en latin), ce qui, sous sa plume, n'était pas une appréciation positive.

La forme souvent peu compréhensible du discours stirnérien envisagé en dehors de son contexte hégélien a sans doute encouragé certains lecteurs à limiter l'interprétation de sa pensée à un individualisme. Or sa pensée va bien au-delà de cela. L'individualiste est celui qui affirme son moi contre la société, et qui estime que la société est une entrave à l'expression de son moi ; c'est un point de vue qui va totalement à l'encontre de ceux de Proudhon et de Bakounine, qui pensaient au contraire que l'individu ne peut se réaliser que dans la société. Mais l'adversaire principal de Stirner n'est pas tant la société que le sacré. Ce n'est donc pas le moindre paradoxe que les anarchistes

⁸ Max Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, la Tête de feuilles, p. 69.

⁹ Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences humaines*, Vrin, P. 240.

individualistes qui se sont réclamés de lui ont fini par sacraliser le Moi. Ainsi, lors de la 5^e séance du congrès anarchiste d'Amsterdam, en 1907, H. Croiset, développant un stirnérisme fort mal digéré, résuma la position des individualistes : « Ma devise, c'est : Moi, moi, moi... et les autres ensuite ! » Pauvre Stirner. Croiset précisa : « L'organisation a pour résultat fatal de limiter, toujours plus ou moins, la liberté de l'individu. » Or cette question ne préoccupe pas particulièrement Stirner, qui préconise justement l'association. Cette dernière, reconnaît-il, est de toute façon une forme de limitation de la liberté, mais ça ne le gêne pas outre mesure : « Sous le rapport de la *liberté*, il n'y a pas de différence essentielle entre l'État et l'association », dit-il :

« Pas plus que l'État n'est compatible avec une liberté illimitée, l'association ne peut naître et subsister si elle ne restreint de toute façon la liberté. On ne peut nulle part éviter une certaine limitation de la liberté, car il est impossible de s'affranchir *de tout* : on ne peut pas : voler comme un oiseau pour la seule raison qu'on le désire, car on ne se débarrasse pas de sa pesanteur ; on ne peut pas vivre à son gré sous l'eau comme un poisson, car on a besoin d'air, c'est là un besoin dont on ne peut s'affranchir, et ainsi de suite. La religion, et en particulier le Christianisme, ayant torturé l'homme en exigeant de lui qu'il réalise le contre-nature et l'absurde, c'est par une conséquence naturelle de cette impulsion religieuse extravagante que l'on en vint à élever au rang d'idéal la *liberté en soi*, la *liberté absolue*, ce qui était étaler au plein jour l'absurdité des vœux impossibles. »

Sans doute beaucoup d'individualistes stirnériens ont occulté ce passage de *l'Unique*. L'association, dit encore Stirner, procure « une plus grande somme de liberté », elle peut être « considérée comme “une nouvelle liberté” ». On est loin de la caricature d'individualisme issue d'une lecture mal assimilée de Stirner. Dans l'association, on échappe « à la contrainte inséparable de la vie dans l'Etat ou la société ». « L'État est l'ennemi, le meurtrier de l'individu, l'association en est la fille et l'auxiliaire ». L'Etat est un esprit, il est en dehors de moi tandis que l'association est mon œuvre, elle n'est pas « une puissance spirituelle supérieure à mon esprit ».

« Le but de l'association n'est pas précisément la liberté, qu'elle sacrifie à l'individualité, mais cette individualité elle-même ¹⁰. »

On ne peut être plus clair : dans l'association, je ne réalise pas ma *liberté* mais mon *individualité*. Ce qui intéresse Stirner, c'est donc avant

10 Voici la citation complète : « L'association, procurant une plus grande somme de liberté, pourra être considérée comme “une nouvelle liberté” ; on y échappe, en effet, à la contrainte inséparable de la vie dans l'État ou la Société ; toutefois, les restrictions à la liberté et les obstacles à la volonté n'y manqueront pas, car le but de l'association n'est pas précisément la liberté, qu'elle sacrifie à l'individualité, mais cette individualité elle-même. Relativement à celle-ci, la différence est grande entre État et association. L'État est l'ennemi, le meurtrier de l'individu, l'association en est la fille et l'auxiliaire ; le premier est un Esprit, qui veut être adoré en esprit et en vérité, la seconde est mon œuvre, elle est née de Moi. L'État est le maître de mon esprit, il veut que je croie en lui et m'impose un *credo*, le *credo* de la légalité. Il exerce sur Moi une influence morale, il règne sur mon esprit, il proscrit mon Moi pour se substituer à lui comme mon *vrai moi*. Bref, l'État est sacré, et en face de moi, l'individu, il est le véritable homme, l'esprit, le fantôme. L'association au contraire est mon œuvre, ma créature ; elle n'est pas sacrée et n'est pas une puissance spirituelle supérieure à mon esprit. ».

tout *l'individualité*, entendue comme l'ensemble des éléments subjectifs qui constituent la personnalité de l'individu, l'individu lui-même étant la personne concrète.

« La liberté est et demeure une aspiration, une élégie romantique, un espoir chrétien d'avenir et d'au-delà ; l'individualité est une réalité, qui *d'elle-même* supprime toute entrave à la liberté, pour autant qu'elle vous gêne et vous barre la route. » La liberté ne vous enseigne pas ce que vous êtes vous-mêmes, dit Stirner, tandis que l'individualité « vous rappelle à vous, elle vous crie : “Reviens à toi !” . »

« Qu'une société, l'État, par exemple, restreigne ma *liberté*, cela ne me trouble guère. Car je sais bien que je dois m'attendre à voir ma liberté limitée par toutes sortes de puissances, par tout ce qui est plus fort que moi, même par chacun de mes voisins ; quand je serais l'autocrate de toutes les R..., je ne jouirais pas de la liberté absolue. Mon *individualité*, au contraire, je n'entends pas la laisser entamer. Et c'est précisément à l'individualité que la société s'attaque, c'est elle qui doit succomber sous ses coups. »

On est loin des affirmations de cet anarchiste à Amsterdam affirmant que l'organisation limite la liberté de l'individu : « Une société à laquelle je m'attache, dit Stirner, m'enlève bien certaines libertés ; mais en revanche elle m'en assure d'autres. Il importe de même assez peu que je me prive moi-même (par exemple, par un contrat) de telle ou telle liberté. Par contre, je défendrai jalousement mon individualité. » « La Liberté n'existe que dans le royaume des songes ! L'Individualité, c'est-à-dire ma propriété, est au contraire toute mon existence et ma réalité, c'est moi-même », dit encore Stirner. *L'individualité, c'est-à-dire ma propriété*. On n'est pas dans un registre politique mais dans un registre introspectif : « Cherchez-vous vous-mêmes ! », « Reviens à toi ! »

Stirner affirme l'unicité absolue non pas tant de l'être physique de l'homme que de sa structure psychologique propre. Stirner préfigure ici l'éthique kirkegaardienne, la morale nietzschéenne et l'existentialisme de Sartre. Surtout, il anticipe sur toutes les hypothèses de la psychanalyse, et s'il faut à tout prix chercher une clé pour comprendre Stirner, c'est dans cette direction qu'il faut se tourner plutôt que dans la recherche d'un quelconque fondement politique à sa pensée.

Stirner réclame le droit de l'individualité à s'affirmer en dépit de tout contexte social, même contraignant : l'état de liberté est un rêve, un fantôme, « tout ce que je puis faire, c'est le désirer et y – rêver ». Les chaînes de la réalité peuvent m'infliger les plus cruelles meurtrissures, « mais je demeure mon bien propre ». La lutte pour la liberté a toujours été fallacieuse, car il s'agit toujours d'une liberté déterminée, comme par exemple la liberté religieuse, la liberté politique ou civile. Or « l'aspiration vers une liberté déterminée implique toujours la perspective d'une nouvelle domination ».

Si on avait des doutes sur la perspective de Stirner, il les balaie lui-même lorsqu'il fait la différence entre révolution et insurrection. La révolution « consiste en un bouleversement de l'ordre établi, du *status* de l'État ou de la société, elle n'a donc qu'une portée *politique* ou *sociale*. La seconde entraîne bien comme conséquence inévitable le

même renversement des institutions établies, mais là n'est point son but, elle ne procède que du mécontentement des hommes ; elle n'est pas une levée de boucliers, mais l'acte d'individus qui s'élèvent, qui se redressent, sans s'inquiéter des institutions qui vont craquer sous leurs efforts ni de celles qui pourront en résulter ». La révolution a en vue un régime nouveau, tandis que l'insurrection « nous mène à ne plus nous *laisser régir* mais à nous régir nous-mêmes et elle ne fonde pas de brillantes espérances sur les “ institutions à venir ” ». L'insurrection est « mon effort pour me dégager du présent qui m'opprime ».

« En somme, mon but n'étant pas de renverser ce qui est, mais de m'élever au-dessus de lui, mes intentions et mes actes n'ont rien de politique ni de social ; n'ayant d'autre objet que moi et mon individualité, ils sont *égoïstes*. »

Le point de départ de Stirner est donc la conscience individuelle ; son problème n'est pas l'émancipation sociale de l'individu ou d'un groupe d'individus mais son émancipation psychologique. La société nous inculque des idées, des préjugés, une éducation, une culture qui nous asservissent. Elle nous fait croire à des valeurs – la Justice, le Droit, la Morale etc. – qui écrasent l'individu. Cette gangue idéologique nous empêche de percevoir notre Moi, de connaître et de formuler nos désirs. C'est ainsi qu'il faut comprendre, selon nous, son cri : « Reviens à toi ! ». La démarche stirnérienne vise à débarrasser l'individu de toutes les entraves qui, dans son inconscient, l'empêchent de parvenir à la conscience de lui-même. C'est une véritable démarche psychanalytique. Stirner fait d'ailleurs une remarquable description du refoulement sexuel et de la mélancolie :

« En face de chez moi habite une jeune fille qui depuis tantôt dix ans offre à son âme de sanglants holocaustes. C'était jadis une adorable créature, mais une lassitude mortelle courbe aujourd'hui son front, et sa jeunesse saigne et meurt lentement sous ses joues pâles.

« Pauvre enfant, que de fois les passions ont dû frapper à ton cœur, et réclamer pour ton printemps une part de soleil et de joie ! Quand tu posais ta tête sur l'oreiller, comme la nature en éveil faisait tressaillir tes membres, comme ton sang bondissait dans tes artères ! Toi seule le sais, et toi seule pourrais dire les ardentes rêveries qui faisaient s'allumer dans tes yeux la flamme du désir. »

Il n'y a rien au-dessus du Moi. La Famille, l'Etat, le Droit, la Société sont des « fantômes », ce sont des médiations qui n'ont d'existence que dans nos illusions, et toutes ces illusions relèvent du sacré. La seule réalité est l'immédiateté, l'immanence. Le moi doit se libérer de ce conditionnement séculaire qui lui fait croire qu'il a vocation à devenir altruiste, à faire partie de ceux que Stirner appelle les « braves gens ». La désacralisation de toutes les médiations : Etat, société, lois, etc. abolit la notion de « prochain » « Ne cherchez pas dans l'abnégation une liberté qui vous prive de vous-mêmes, mais cherchez-vous vous-mêmes, devenez des égoïstes. »

Ni Proudhon ni Bakounine n'évacuent une réelle réflexion sur l'individu : mais il s'agit d'une réflexion qui situe l'individu dans la société. Celle-ci peut être oppressive et l'individu peut alors

légitimement déterminer ses modalités de résistance. Bakounine dit d'ailleurs qu'il est beaucoup plus difficile de résister à la société que de résister à l'Etat. Proudhon et Bakounine disent que la société est une *condition* de la liberté – une liberté qu'il faut certes conquérir. Pour Bakounine, la liberté est la conscience de la nécessité ; Hegel dit que « la liberté a la nécessité pour présupposition »¹¹.

On revient toujours à Hegel.

Retour sur l'Idéologie allemande

L'Idéologie allemande fut terminé à la fin de l'année 1846. S'y trouvent donc mêlées des opinions favorables à Proudhon datant d'avant la réponse que ce dernier fit à la proposition de collaboration de Marx et d'autres, défavorables, qui datent d'après, voire des passages retravaillés. Ainsi, Proudhon y est soit le communisme incarné, soit un personnage incapable d'aller au fond d'une question. Proudhon est appelé à la rescousse contre Stirner parce qu'il est rigoureux, s'appuie sur des faits historiques et ne fait pas preuve de sentimentalité. Mais en même temps Marx nous explique que « toutes les démonstrations de Proudhon sont fausses ».

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

Marx accusera le coup de la critique stirnérienne par une violente attaque contre Stirner dans un livre qui ne fut pas publié sur le moment, *l'Idéologie allemande*. Ce livre constitue une étape déterminante dans l'évolution de la pensée de Marx et d'Engels. C'est un livre assez volumineux dans lequel ils définissent pour la première fois les fondements de leur conception matérialiste de l'histoire. De ce livre, Marx dira qu'il avait eu pour objet de « régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois »¹². Évoquant cette période, Engels déclara en 1885 que Marx avait déjà « tiré de ces bases une théorie matérialiste de l'histoire qui était achevée dans ses grandes lignes, et nous nous mêmes en devoir d'élaborer dans le détail et dans les directions les plus diverses notre manière de voir nouvellement acquise ». A vrai dire, l'exposé de la toute nouvelle théorie matérialiste de l'histoire n'occupe qu'une petite partie du livre, au début, le reste étant consacré à polémiquer contre Bruno Bauer et, surtout, contre Max Stirner. Proudhon n'y est évoqué qu'en passant. C'est donc une œuvre essentiellement polémique, et si les auteurs entendaient régler leurs comptes avec leur conscience philosophique, on peut dire que Feuerbach, Bruno Bauer et surtout Max Stirner jouaient un rôle déterminant dans ladite conscience philosophique.

Les trois quarts du livre sont occupés par une critique du livre de Stirner, appelé pour l'occasion « saint Max » . Cette réfutation, plus longue même que *l'Unique*¹³, occupa Marx pendant neuf mois, et pendant un an ce dernier s'agita à mobiliser ses amis et à chercher un éditeur. L'enjeu devait être important car Marx abandonna pendant ce temps ses travaux économiques, dont on aurait pu penser qu'ils étaient plus urgents. Dans une lettre à Leske, en août 1846, il écrit : « J'avais

¹¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques - la Science de la logique*, Vrin, p. 589.

¹² Contribution à la critique de l'économie politique, 1859.

¹³ Franz Mehring, dans sa biographie de Marx, écrit : « Engels a dit plus tard, de mémoire, que la critique de Stirner à elle seule n'était pas moins longue que le livre de Stirner lui-même. »

momentanément interrompu mon travail à l'Économie. Il me semblait en effet très important de publier d'abord un écrit polémique contre la philosophie allemande et contre le socialisme allemand, qui lui fait suite, avant d'aborder des développements positifs. » Plus tard, il feindra de ne pas se préoccuper de la publication du livre. En 1859, il écrit en effet : « Dans le fond, nous voulions faire notre examen de conscience philosophique. [...] Nous avons atteint notre but principal : la bonne intelligence de nous-mêmes. De bonne grâce, nous abandonnâmes le manuscrit à la critique rongeuse des souris. » (PI, I, 274.)

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

« Ces écrivains exerçaient une certaine influence sur des milieux où Marx et Engels pouvaient faire entendre leur voix. Il fallait que ces intellectuels, que les deux fondateurs du socialisme scientifique entendaient convaincre de la vérité du communisme, soient soustraits aux entreprises de spéculation philosophiques où les entraînaient Bauer et ses amis. » (*Genèse du socialisme scientifique*, p. 169-170.)

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

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

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

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

Curieux règlement de comptes avec sa conscience philosophique, où les procédés polémiques les plus bas, la mauvaise foi et la mesquinerie évoquent plutôt un règlement de comptes personnel et où la violence du ton ressemble surtout à une tentative d'exorciser ses propres positions antérieures. La « réfutation » que fait Marx de

Stirner consiste en de nombreuses attaques personnelles ordurières : « il s'est tant de fois enivré à en rouler sous la table » (éd. Sociales p. 143) ; Stirner a épousé une « chaste couturière » ; il a échoué dans le commerce de la crèmerie (p. 394) ; il a raté sa carrière universitaire (pp. 208, 404). Marx révèle même l'adresse du café préféré de Stirner et le nom de la bibliothèque qu'il fréquente, toutes choses passionnantes dans la réfutation des idées d'un penseur. Nous avons déjà suggéré que Marx procédait par exorcismes de ses propres positions ou actes : il s'agit bien de cela : le futur auteur du *Capital* fut lui-même condamné à l'âge de 17 ans pour ivresse et tapage nocturne et échoua dans ses ambitions universitaires.

Franz Mehring, l'historien marxiste, semble un peu écœuré lorsqu'il parle du livre de Marx. C'est, dit-il, une « ultra-polémique, encore plus prolixue que la *Sainte Famille* dans ses chapitres les plus arides, et les oasis sont beaucoup plus rares dans ce désert, si même elles n'y font pas complètement défaut. Lorsque s'y manifeste la pénétration dialectique des auteurs, à chaque fois elle dégénère aussitôt en coupages de cheveux en quatre et en querelles de mots parfois tout à fait mesquins »¹⁴. En somme, Mehring dit en termes élégants que *l'Idéologie allemande* est encore plus emmerdant que la *Sainte Famille*.

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

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

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

En juillet et août 1845, Marx passe un mois et demi en Angleterre. Avec Engels il visite Londres et Manchester. Il lit beaucoup, sur l'économie : le libre échange, l'histoire bancaire, l'or, les prix, la loi de

¹⁴ Franz Mehring, *Vie de Karl Marx* – édition établie par Gérard Bloch, éditions Pie, p. 401.

la population, etc. Il découvre la réalité ouvrière, notamment par la visite des *slums*, les bidonvilles. Il ne pense pas encore à remettre en cause l'humanisme en tant que tel, mais à développer un humanisme « réel ».

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

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

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

Jusqu'alors, Marx n'avait pas saisi l'importance de *l'Unique et sa propriété* et n'avait eu que de vagues projets de réfutation. Il comprend maintenant qu'il ne peut plus éviter de régler ses comptes – avec Stirner, mais aussi avec lui-même ¹⁵.

On a dit de Stirner qu'il fut l'homme d'un seul livre. Lorsque *L'Unique et sa propriété* paraît en 1845, il fait sensation mais cette sensation sera vite oubliée. Le livre arrive au pire moment ; il est complètement décalé par rapport aux problèmes de l'époque : les jeunes philosophes ont dépassé les interrogations de la philosophie et se posent une question que Stirner évacue complètement : comment passer à l'action. La célèbre phrase des « Thèses sur Feuerbach » (1845) de Marx : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, il importe maintenant de le transformer », n'est qu'une banalité pour l'époque et pour le cercle de la gauche hégélienne ; l'idée avait déjà été formulée en 1838 par Cieszkowski (« L'action et l'intervention sociale supplanteront la véritable philosophie » Cf. *infra* : « Dialectique négative et philosophie de l'action ».) Bakounine, lui, avait résolu la question puisque, depuis 1842, il avait abandonné la philosophie et s'était engagé dans l'action.

On considérait alors que la philosophie de Hegel était parvenue au dernier terme de son évolution et que le problème désormais pour les disciples du philosophe était plutôt de déterminer quelle forme et quel contenu ils allaient donner à leur action. Pendant que les jeunes intellectuels s'interrogent sur la *praxis*, terme qui allait devenir à la mode, Stirner en est encore à s'interroger sur le Moi. C'est l'histoire qui tranchera le débat : trois ans après la publication de *l'Unique* éclate une révolution qui va embraser toute l'Europe, et de laquelle Stirner se

¹⁵ Les éditions de *l'Idéologie allemande* proposées, notamment par les éditions sociales, sont en général amputées de la partie polémique, la plus volumineuse, de l'ouvrage et ne donnent au lecteur que la première partie.

tiendra complètement à l'écart. Quant à Marx, il s'efforcera de toute son énergie à promouvoir en Allemagne une révolution démocratique bourgeoise, à tempérer les ardeurs du prolétariat dont il dissoudra le parti – la Ligue des communistes – et à réveiller la conscience de classe de la... bourgeoisie. Ses positions pendant la révolution de 1848 en Allemagne trouveront leur sanction dans l'exclusion de Marx du premier parti communiste de l'histoire du mouvement ouvrier.

Marx et la référence à Hegel

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

A l'examen, on constate en effet :

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

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

3.– En 1865 Marx fait une nouvelle allusion à Hegel. Son enthousiasme pour Feuerbach s'est refroidi. Il ne vante plus « la sobriété de la philosophie feuerbachienne » opposée à « l'ivresse spéculative de Hegel » (*La Sainte Famille*, La Pléiade, Philosophie, 564) ; il dit maintenant que, « comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre » (Lettre sur Proudhon du 21 janvier 1865, La Pléiade, Économie I, 1452). Dans une lettre à Engels du 24 avril 1867, il avoue que le « culte de Feuerbach » dont il a pu faire preuve dans le passé était un peu ridicule.

4.– En 1873 de nouveau, Marx se revendique de Hegel : prenant la défense du philosophe contre ceux qui le traitent de « chien crevé », il écrit dans la postface au *Capital* : « Aussi me suis-je déclaré disciple de ce grand penseur, et, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à flirter çà et là avec son style particulier » (La Pléiade, I, 1633). Mais on a l'impression que Marx ne s'est déclaré disciple de Hegel que pour se démarquer de ceux qui l'attaquent ; quant au fait de « flirter » avec son style cela indiquerait plutôt que la référence faite au philosophe reste tout à fait superficielle. La vraie question semble être en réalité : la référence à Hegel n'est-elle pas un enjeu, permettant de lier le marxisme à la philosophie allemande, et autorisant les affirmations, qu'on retrouve fréquemment sous la plume des fondateurs du socialisme dit scientifique, sur la supériorité du prolétariat allemand, héritier direct de la philosophie allemande ?

Dans ses œuvres de jeunesse, Marx considère la *Logique*, à laquelle il ne fait que quelques allusions dans tous ses travaux, avec dédain : c'est une mystification. En ces années Quarante où il écrit ses seuls

textes philosophiques, Marx a bien déclaré son intention de se livrer à une « confrontation avec la dialectique de Hegel et la philosophie en général » (« Manuscrits parisiens », La Pléiade, II, 6), mais en 1844 il est surtout occupé à vanter les mérites de Feuerbach, de ses découvertes et de sa « véritable révolution dans la théorie ».

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

En 1844, Feuerbach est le héros de Marx et d'Engels. Les deux hommes vantent ses mérites car il a « démolie vieille dialectique et vieille philosophie ». C'est à la lumière des « grandes actions » de Feuerbach que Marx critique la philosophie spéculative de Hegel : les quelques rares pages qu'il lui a consacrées, dit K. Papaioannou, « étant bien plus des commentaires des ouvrages anti-hégéliens de Feuerbach qu'une critique directe de la doctrine ontologique de Hegel lui-même ». Papaioannou ajoute qu'il existe un « mur d'incompréhension et de refus » entre Marx et les problèmes auxquels avait voulu répondre Hegel dans sa philosophie spéculative. Marx n'aurait eu de la *Science de la Logique* qu'une connaissance superficielle, de seconde main. S'appuyant sur un commentaire particulièrement obscur de Hegel dans *l'Ébauche d'une critique de l'économie politique* (cf. Marx, Œuvres, La Pléiade, II, 139-140), Papaioannou écrit : « Qui reconnaîtrait la *Logique* dans ce brouillon confus et presque illisible ? »... « Faut-il ajouter que ces phrases (feuerbachiennes s'il en fut) que l'on cite avec une ferveur toute religieuse, ne méritent pas d'être prises au sérieux ? »... « En règle générale, tout ce que le jeune Marx dit à propos de la *Logique* hégélienne porte trop grossièrement la marque de Schelling pour qu'on puisse s'y attarder. » (*Op. cit* pp. 159-161.) En conclusion, l'auteur indique enfin qu'il est impossible de se fonder sur des textes tels que *l'Ébauche* pour faire de Marx un critique de la philosophie hégélienne, et que Marx n'a fait que se livrer à une « parodie spirituelle », puis à une « caricature douteuse » de la méthode hégélienne.

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

Alors qu'il travaillait à la *Critique de l'économie politique*, qui paraîtra en 1859, Marx tombe – par hasard, dira-t-il – sur la *Logique*. Il écrit le 14 janvier 1858 à Engels qu'il a accidentellement refeuilleté ce livre, ce qui l'a, affirme-t-il, « grandement servi dans la méthode d'élaboration de la théorie du profit ». Et il ajoute : « Lorsque les temps se prêteront à ce genre de travaux, j'aurais grande envie de rendre accessible à l'entendement commun, en deux ou trois feuilles

d'imprimerie, le contenu rationnel de la méthode que Hegel a, à la fois découverte et mystifiée. » Le hasard qui avait mis Marx en présence de la *Logique* mérite d'être mentionné : « Freiligrath, écrit Marx dans sa lettre du 14 janvier 1858, a trouvé quelques tomes de Hegel ayant appartenu à l'origine à Bakounine et me les a envoyés en cadeau. » Les marxologues mentionnent volontiers ce hasard, qui donne à la méthode d'élaboration de la théorie du profit une note d'intuition géniale et qui, en outre, relie la genèse de cette théorie à la philosophie allemande, mais ils oublient en général le dernier détail, qui pourrait en outre contredire l'opinion admise sur la nullité théorique de Bakounine. On sait que ce dernier faisait grand cas de la *Logique* et de la *Phénoménologie*. On sait aussi que, lors d'un séjour dans sa famille en 1839, il avait emporté de nombreux livres, dont onze volumes des œuvres de Hegel. C'est probablement un rescapé des possessions qu'il avait emmenées avec lui à Berlin, qui échut à Marx. Celui-ci n'a jamais donné suite à son projet de rendre accessible, en quelques feuilles, les mille pages de la *Science de la Logique*.

Le caractère fortuit du « refeuilletage » de l'œuvre de Hegel saute aux yeux, et il paraît peu vraisemblable que cela lui ait vraiment servi pour trouver la méthode d'élaboration de la théorie du profit. Marx travaillait déjà à cette question depuis longtemps et il ne fait pas de doute que même sans ce « hasard » il serait tout de même parvenu à ses fins. La déclaration de Marx à Engels reflète plutôt le désir d'affirmer une filiation qu'une filiation réelle. D'ailleurs, si Marx a trouvé, en feuilletant la *Logique*, selon ses dires, l'inspiration de la méthode logico-déductive qu'il développe dans *le Capital*, il aurait tout aussi bien pu la trouver dans la *Phénoménologie*, et on peut se demander, puisqu'il était un connaisseur de Hegel, pourquoi il a fallu un hasard pour que l'inspiration lui vienne. La *Phénoménologie* en effet vise à être une description de l'expérience et à donner une intelligence systématique de cette expérience. Il y a un rapport entre l'élément descriptif et l'élément intelligible, l'élément chronologique et l'élément logique. Cette idée traverse tout le livre et on a là très précisément le problème tel qu'il se pose à Proudhon en 1847. On peut se demander enfin si le désir qu'éprouve Marx, bien plus tard, d'affirmer la référence à Hegel, lorsqu'il aura modifié son optique sur la méthode, ne procède pas du désir d'occulter la possibilité d'une identité de vues à laquelle il serait finalement – et laborieusement – parvenue avec le Français.

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

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

décrié pour son système, devient une référence pour sa méthode. Cette hypothèse, en tout cas, concorde avec l'évolution de l'attitude de Marx par rapport à Hegel.

On peut s'interroger, enfin, sur l'attitude de Marx envers l'édition française du *Capital*. Il prit soin, indique Maximilien Rubel, de retirer de cette édition tous les hégélianismes, ce qui avait provoqué l'irritation d'Engels. (Cf. La Pléiade, I, 1633.) Il s'agit en particulier d'un passage important de la postface de 1873 de l'édition française du livre. Apparemment, s'il cherche à convaincre les lecteurs allemands qu'il s'inspire de la méthode hégélienne, il ne tient pas à ce que les lecteurs français le sachent. Le passage supprimé est justement celui où il se déclare ouvertement disciple du grand philosophe et où il reconnaît avoir été jusqu'à « flirter çà et là avec son style particulier ». Il serait trop facile de dire que c'est l'orgueil qui poussait Marx à refuser de reconnaître ses sources d'inspiration ou les mérites de ses adversaires. Marx était un politique. Ce qu'il faisait était en général raisonné. Certaines sources devaient être pour lui politiquement acceptables et d'autres non. Il faut enfin comprendre le caractère capital qu'avait pour lui la question de la méthode. C'est elle qui donnait à la doctrine communiste son caractère scientifique. Il est indispensable que cette méthode soit un apport allemand car elle permet ainsi de justifier que « le prolétariat allemand est le théoricien du prolétariat européen ». (« Gloses critiques », 1844.) Ce genre de déclaration revient constamment sous la plume des fondateurs du socialisme dit scientifique : en 1874 Engels répète dans la préface de *La Guerre des paysans en Allemagne* que « s'il n'y avait pas eu précédemment la philosophie allemande, en particulier celle de Hegel, le socialisme scientifique allemand – le seul socialisme scientifique qui ait jamais existé – n'eût jamais été fondé ». (Éditions sociales, p. 38.) C'est ce genre de raisonnement qui poussa Marx à se réjouir que la défaite française de 1870 allait transférer le centre de gravité du mouvement ouvrier européen de la France vers l'Allemagne, au profit du prolétariat allemand.

La position de Marx en 1858 et en 1865

Dix ans après sa critique de Proudhon, Marx revient sur la question de la méthode en des termes radicalement différents de ceux qu'il avait développés dans *Misère de la philosophie*. Le changement d'optique est total. La *Critique de l'économie politique*, publiée en 1859, préfigure le *Capital* dont Marx va commencer la rédaction un an plus tard. Cet ouvrage devait donner un coup d'arrêt au socialisme proudhonien. Mais curieusement, dans le texte de Marx, Proudhon n'est mentionné que quatre fois, dont deux seulement pour faire allusion à la réponse que fit Marx à *Philosophie de la misère*. Le Français n'est que mollement attaqué. En réalité Marx est préoccupé par un problème bien plus important que le proudhonisme : il se trouve dans une impasse méthodologique. Dans *Misère...* il avait stigmatisé en des termes acerbes le refus de Proudhon d'aborder le mouvement historique. En 1857, dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique*, il revient de nouveau sur la « méthode de l'économie politique » (titre du chapitre III). Pendant dix ans, à part le *Discours sur la question du libre échange* (1848), texte sans grand

intérêt d'une vingtaine de pages, Marx n'a publié aucune œuvre économique. Jusqu'en 1852, il étudie, amasse des matériaux pour pouvoir commencer à écrire son *Économie*, puis cesse tous ses travaux. L'imagerie d'Epinal attribue cet arrêt à la détresse matérielle de Marx. Sans sous-estimer ce facteur – en d'autres circonstances, il faut lui en rendre hommage, la misère n'a pas empêché Marx de travailler –, il est plus vraisemblable qu'il se trouve bloqué faute d'une méthode satisfaisante, et il est incapable de continuer. Les propos désabusés sur l'économie politique qu'il tient à Engels, dans une lettre du 2 avril 1852, témoignent de son désarroi : « Ça commence à m'ennuyer. Au fond, cette science, depuis A. Smith et D. Ricardo, n'a plus fait aucun progrès, malgré toutes les recherches particulières et souvent extrêmement délicates auxquelles on s'est livré ¹⁶. » C'est exactement la même idée qu'avait exprimée Proudhon en 1846 dans le *Système des contradictions économiques*, lorsqu'il disait : « après des milliers de monographies et de tables, nous ne sommes pas plus avancés qu'au temps de Xénophon et d'Hésiode ».

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

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

Le 22 février 1858, Marx écrit à Lassalle une lettre dans laquelle il lui révèle que la situation se débloque. « Le travail dont il s'agit tout d'abord, c'est la critique des catégories économiques, ou bien *if you like* [si tu veux], le système de l'économie bourgeoise présenté sous

¹⁶ Marx Engels, *Lettres sur le Capital*, éditions sociales, p. 51. Ce commentaire fait écho aux remarques de Proudhon sur les innombrables monographies qui n'expliquent finalement rien : « Oh ! Des monographies, des histoires : nous en sommes saturés depuis Ad Smith et J-B Say, et l'on ne fait plus guère que des variations sur leurs textes. » (*Système des contradictions économiques*, p. 52)

une forme critique. C'est à la fois un tableau du système, et la critique de ce système par l'exposé lui-même. » Après quinze années d'études, précise-t-il « j'ai le sentiment que maintenant (...) j'en suis arrivé à pouvoir me mettre à l'ouvrage ». L'ouvrage sera presque terminé à la fin de l'année : Marx écrira de nouveau à Lassalle en lui disant : « Il est le résultat de quinze années de recherches, donc le fruit de la meilleure période de ma vie. » Marx affirme également que l'ouvrage « présente pour la première fois, scientifiquement, un point de vue important des rapports sociaux ». La *Critique de l'économie politique* paraîtra au début de 1859. Une lettre de Marx à Weydermeyer révèle l'enjeu politique que constitue la publication du livre : « J'espère obtenir, pour notre parti, une victoire dans le domaine scientifique. »

Dans l'*Introduction*, Marx pose la question : par où commencer ? Il est d'usage en économie politique, dit-il, de commencer par le chapitre des généralités, la production, où l'on traite des « conditions générales de toute production ». (*Introduction à la critique de l'économie politique*, La Pléiade, I, 238.) Par ailleurs, quand on considère un pays sous l'angle économique, on commence par sa population, sa répartition en classes, dans les villes, les campagnes, l'importation, l'exportation, la production annuelle, etc. « Il est apparemment de bonne méthode de commencer par le réel et le concret. » (*Ibidem.*, p. 254.)

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

Ainsi Marx découvre-t-il maintenant une méthode grâce à laquelle les « déterminations abstraites aboutissent à la reproduction du concret par la voie de la pensée ». (La Pléiade, I, 255.) « La méthode de s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'appropriier le concret, de le reproduire en tant que concret pensé. Mais ce n'est nullement là le procès de la genèse du concret lui-même. »

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

Marx découvre que chaque catégorie économique, comme par exemple la valeur d'échange, n'existe qu'en relation avec un

« ensemble concret, vivant, déjà donné »¹⁷, ce que Proudhon avait déjà exprimé en disant que toutes les catégories étaient contemporaines. Lorsque Marx raillait Proudhon parce qu'il n'avait pas compris que les rapports sociaux déterminés sont aussi bien produits par l'homme que la toile, le lin, etc., Proudhon s'était défendu en notant en marge : « Mensonge : c'est précisément ce que je dis. La société produit des lois et le matériau de son expérience. » Autrement dit la société existe par ses matériaux comme réalité concrète, et par ses lois comme processus intelligible. Mais que dit Marx dix ans après Proudhon, dans l'Introduction de 1857 ? « Dans toute science historique et sociale en général, il faut toujours retenir que le sujet – ici la société bourgeoise moderne – est donné aussi bien dans la réalité que dans le cerveau¹⁸. »

En 1847, Marx reprochait aux catégories économiques d'être « aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des processus historiques et transitoires. » Quel est son point de vue dix ans après ? Il annonce que le plan de son étude comportera au premier point « les déterminations qui dans leur généralité abstraite s'appliquent plus ou moins à tous les types de société¹⁹... » Et juste auparavant, après un long argument justifiant son choix, il explique qu'« il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l'ordre de leur action historique. Leur ordre de succession est, bien au contraire, déterminé par la relation qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne et qui est précisément à l'inverse de leur ordre apparemment naturel ou de leur évolution historique. » (La Pléiade, I, 262.)

Or n'est-ce pas précisément là l'idée que Marx avait attaquée en 1847 lorsque Proudhon affirmait que « les phases ou catégories économiques sont dans leur manifestation tantôt contemporaines, tantôt interverties ; et de là vient l'extrême difficulté qu'ont éprouvée de tout temps les économistes à systématiser leurs idées. » (Proudhon, *Système des contradictions économiques*.) En abordant l'examen d'une seule de ces phases, disait Marx en 1847, Proudhon ne peut l'expliquer sans avoir recours à tous les autres rapports de la société. Il n'est pas possible en conséquence d'isoler une de ces phases ou catégories et d'étudier son enchaînement logique avec les autres. Lorsque Proudhon passe d'une catégorie à une autre – de la valeur à la division du travail, puis de cette dernière au machinisme, puis à la concurrence, etc. –, « il fait, disait Marx, comme si c'étaient des enfants nouveau-nés, il oublie qu'elles sont du même âge que la première. » Or, Proudhon ne l'oubliait pas, puisqu'il l'avait précisément rappelé dans le chapitre IV de son livre. Il dément encore cette affirmation de Marx dans une note marginale : « Je dis précisément tout cela. Dites-moi donc comment vous vous y prenez pour parler tour à tour des objets de l'Econ. pol. ? »

* * *

¹⁷ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, 1857, La Pléiade, Économie I, p 255.

¹⁸ *Ibid*, p. 261.

¹⁹ *Ibid*, p. 263.

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

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

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

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

des catégories logiques qui le constituent, car « dans la pratique, toutes ces choses sont inséparables et simultanées ».

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

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

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

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

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

Le processus d'accumulation du capital décrit par Marx dans la septième section, avec ses deux importants chapitres sur la transformation de la plus-value en capital et la loi générale de l'accumulation du capital, trouve son équivalent dans les chapitres V et VI de Proudhon sur la concurrence et le monopole, qui sont précisément les mécanismes par lesquels le capital se concentre à grande échelle.

* * *

S'il n'est tout de même pas possible de mettre un signe égal entre le *Système des contradictions économiques* et *le Capital*, le mouvement des deux livres est le même : Proudhon est incontestablement dans ce domaine le précurseur de Marx. Un petit nombre d'auteurs avait jusqu'à présent noté les analogies entre les deux hommes en ce qui concerne le contenu de leurs travaux, mais les

similitudes dans leur méthode d'exposition a, semble-t-il, échappé à la plupart. Dès 1846 Marx avait pourtant parfaitement compris ce que Proudhon voulait faire, puisqu'il résume – *sans y adhérer* – le point de vue de son rival de façon tout à fait claire, dans sa réplique :

« En construisant avec les catégories de l'économie politique l'édifice d'un système idéologique, on disloque les membres du système social. On change les différents membres de la société en autant de sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment, en effet, la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément et se supportent les uns les autres ? » (Marx, *Misère de la philosophie*, La Pléiade, I, p. 80.)

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

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

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

A vrai dire Proudhon se trompe profondément. A peine sorti de l'hégélianisme de gauche, Marx, il faut s'en souvenir, a écrit l'année précédente *L'Idéologie allemande*, où il a développé sa conception de l'histoire. La méthode hypothético-déductive est alors beaucoup trop étrangère à cet intellectuel hégélien qui avait rejeté l'hégélianisme, pour qu'il puisse lui accorder la moindre validité. C'est pourquoi, à cette époque-là, le livre de Proudhon ne pouvait pas être, contrairement à ce que la vanité – considérable – de ce dernier pouvait le faire croire, celui que Marx aurait voulu écrire. Mais, contrairement à ce que la vanité – tout aussi considérable – de Marx laissa par la suite entendre, ce n'est pas Hegel qui lui a fourni la clé de la méthode du *Capital*, c'est son opposition à lui qui lui a fait perdre vingt ans. S'il est vrai que la *Phénoménologie* et la *Science de la Logique* développent la question de la succession chronologique et de la succession logique, il faut avoir à l'esprit que Marx en 1847 s'oppose à l'idéalisme hégélien et à sa méthode, et qu'il entend asseoir la méthode matérialiste, qui ne peut être qu'historique : c'est sur cet argument qu'il fonde toute sa critique antiproudhonienne dans *Misère de la philosophie*. C'est contre Hegel qu'il développe ses thèses sur le

matérialisme historique, au même moment où Proudhon développe une méthode qui rejoint parfaitement la problématique de l'introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*. En d'autres termes, en 1846, l'anti-hégélianisme de Marx l'empêche d'assimiler la problématique que Hegel expose dans la *Phénoménologie*, au moment même où Proudhon, qui n'a pas lu la *Phénoménologie*, assimile cette problématique, mais en passant par d'autres voies...

Dans *le Capital*, Marx balaie complètement les critiques qu'il avait faites contre Proudhon, vingt ans auparavant. Il développe un mode d'exposition du résultat de ses travaux en opposition avec celui qu'il avait défendu dans *Misère de la philosophie*, sans jamais, d'ailleurs, donner beaucoup de précisions. Il a trouvé maintenant un mode d'exposition qui donne à son livre son unité, qui assure la compréhension de l'œuvre et qui la constitue en tant que théorie :

« Certes, le procédé d'exposition doit se distinguer formellement du procédé d'investigation. A l'investigation de faire la matière sienne dans tous les détails, d'en analyser les diverses formes de développement, et de découvrir leur lien intime²⁰. Une fois la tâche accomplie, mais seulement alors, le mouvement réel peut être exposé dans son ensemble²¹. Si l'on y réussit, de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéale, ce mirage peut faire croire à une construction a priori²². » (Postface au *Capital*, 1873, La Pléiade, I, p. 558.)

Ce passage, un des rares où Marx s'explique sur la méthode, est présenté par les marxistes comme une innovation révolutionnaire. On pourrait aisément s'amuser à faire la critique du Marx de la postface au *Capital* par le Marx de *Misère de la philosophie*. Ce serait un jeu divertissant mais stérile. Alors que, tout au long de *Misère...* Marx reproche à Proudhon de faire usage d'hypothèses pour construire son modèle, il va y avoir recours systématiquement dans *le Capital*. Cette méthode, on l'a vu, consiste à émettre des hypothèses qui limitent volontairement le champ de l'analyse afin de mettre en relief, par la déduction, la structure théorique du système. A partir d'une hypothèse de base (« il n'y a ici que deux classes en présence », par exemple), Marx développe une série de déductions qui serviront à l'élaboration de son modèle. L'hypothèse réductrice de deux classes antagoniques en présence – et de deux seulement – ne sert qu'aux besoins de la démonstration. Marx ne fait là que construire un modèle (un

20 Proudhon : « je rappellerai au lecteur que nous ne faisons point une histoire selon l'ordre des temps, mais selon la succession des idées. Les phases ou catégories économiques sont dans leur manifestation tantôt contemporaines, tantôt interverties ; et de là vient l'extrême difficulté qu'ont éprouvée de tout temps les économistes à systématiser leurs idées ; de là le chaos de leurs ouvrages, même les plus recommandables... » (p. 148.)

21 Comparer avec Proudhon : « La philosophie se donne pour but de chercher la raison des choses, de les regarder successivement dans toutes leurs parties et toutes leurs faces, sans se permettre de décrire l'ensemble avant de s'être assuré des détails. » (Proudhon, Justice dans la révolution.

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

« La méthode scientifique consiste (...) non pas à nier l'en-soi des choses, mais à écarter cet en-soi de ce côté transcendantal (...) pour s'attacher exclusivement à la phénoménalité, aux rapports. » (Proudhon, Justice, Idées.)

« échafaudage », selon le terme de Proudhon), dans lequel les relations entre la classe capitaliste et la classe ouvrière sont réduites à l'essentiel. Il s'agit simplement de présenter le système « sous la forme la plus accusée et la moins obscurcie par les influences perturbatrices » (préface du *Capital*), qui pourraient troubler la clarté de l'exposé, afin d'étudier le capitalisme dans sa structure pure, irréaliste, abstraite. Il ne s'agit plus du « mouvement de l'histoire » dont Marx parlait en 1847, mais de l'essence du capitalisme, de son principe. Marx ne pensait évidemment pas qu'il n'existait que deux classes ; c'est pourquoi il est curieux de constater que cette hypothèse réductrice ait pu fonder l'action politique de certains groupes marxistes, qui montraient montrant par là qu'ils n'avaient rien compris au *Capital*...

* * *

L'approche proudhonienne de la société capitaliste est beaucoup moins économique que sociologique. Sous l'apparence de l'économie il étudie la réalité du rapport social. Si la formule simplifiante « la propriété c'est le vol », bouscule les analyses complexes sur la formation du capital, ce n'est pas seulement une notion polémique, elle désigne surtout le rapport réel entre deux classes antagonistes.

Marx reprendra le projet proudhonien de repenser socialement les contradictions de l'économie politique. Le *Premier Mémoire* de Proudhon lui apparaîtra comme un manifeste révolutionnaire du prolétariat mais aussi comme un examen « absolu en même temps que scientifique » de l'économie politique. (Marx, *La Sainte Famille*.) « Proudhon a mis fin, une fois pour toutes, à cette inconscience. Il a pris au sérieux l'apparence humaine des rapports économiques, et l'a nettement opposée à leur réalité non humaine. » (*Ibid.*)

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

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

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

théories communes au sein desquelles les divergences seront particulièrement aiguës. »

Pour comprendre que Proudhon et Marx se situent dans la même perspective critique du capitalisme, la confrontation du *Système des contradictions économiques* et de *Misère de la philosophie*, qui lui répond, ne présente strictement aucun intérêt. Il faut confronter l'ouvrage de Proudhon au *Capital*. Alors, le livre de Proudhon apparaît comme un moment important dans l'évolution de la pensée de Marx, l'occasion d'une formulation méthodologique, la découverte d'une tentative qui fournira un modèle à la rédaction du *Capital*. Proudhon ouvre une voie, celle de l'analyse structurale des contradictions envisagées dans leur fonctionnement réel, la méthode inductive-déductive, que Kropotkine qualifie, dans la *Science moderne et l'anarchie*, de « seule méthode scientifique »²³. Selon Kropotkine, « Aucune des découvertes du XIX^e siècle – en mécanique, en astronomie, en physique, en chimie, en biologie, en psychologie, en anthropologie – n'a été faite par la méthode dialectique. Toutes ont été faites par la méthode inductive, la seule méthode scientifique. »

C'est précisément cette méthode que reprendra Marx dans *le Capital*, en éliminant les ambiguïtés du vocabulaire proudhonien. Il renoncera à tout ce qu'il avait déclaré dans *l'Idéologie allemande* et dans *Misère de la philosophie*, pour substituer à l'exposé dialectique le modèle proudhonien. Si ce n'est pas au niveau du contenu des analyses que les deux auteurs s'opposent fondamentalement, il est difficile de nier que *le Capital*, excluant les indignations morales et les réflexions philosophiques propres à Proudhon, oppose à une méthodologie souvent approximative la rigueur d'exposition. Les principaux concepts exposés par Proudhon dans le *Système des contradictions* feront l'objet d'une réflexion critique qui conduiront à des analyses nouvelles que Proudhon n'avait pas envisagées vingt ans auparavant. La distinction opérée dans *le Capital* entre travail et force de travail, que Proudhon ne fait pas, constitue un apport essentiel de Marx. Il en est de même pour l'évaluation du travail et temps de travail et le calcul du profit en termes d'appropriation du surtravail.

Proudhon et Marx enfin, n'accordent pas la même importance aux conflits inhérents au capitalisme. Pour Proudhon, les luttes économiques telles que les grèves, reconnues comme « le seul moyen » de défense des ouvriers, sont davantage des actions de désespoir que des luttes efficaces adaptées aux besoins. En cessant leur travail, les ouvriers délèguent à leurs employeurs le soin de résoudre les difficultés. L'augmentation des salaires, en outre, intervient dans un système dont les lois inhérentes en annulent les effets. Les luttes économiques ne participent pas de la dynamique du système. Il est vain d'en attendre une transformation de la condition

²³ On pourrait illustrer l'extrême banalité de la problématique « découverte » par Marx en citant un passage du *Contrat social* de Rousseau : « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine. » (Oeuvres complètes, La Pléiade, III, p. 139.) Ainsi, Marx aurait très bien pu prendre modèle sur Rousseau, qui, un siècle avant lui, a résolu le même problème de méthode

ouvrière. Proudhon, qui n'a aucune expérience vécue du prolétariat en tant que classe organisée, passe à côté d'une question dont Bakounine avait hautement conscience : si les grèves ne modifient pas fondamentalement la condition ouvrière, elles sont un puissant facteur d'éducation révolutionnaire, dit le révolutionnaire russe.

Marx non plus ne pense pas que les luttes économiques peuvent modifier sensiblement le système, mais elles interviennent sur deux points importants que Proudhon n'avait pas vus : la fixation de la journée de travail et le maintien du salaire au prix naturel.

Sur Hegel et sur la méthode

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

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

- d'une part se trouve l'intention de décrire l'expérience de la conscience, qui aboutit à développer une philosophie de l'histoire en suivant l'ordre de succession chronologique. Mais Hegel ne cherche pas à rendre intelligible les événements dans l'ordre de leur succession historique. La *Phénoménologie* n'est pas une philosophie de l'histoire.
- d'autre part on trouve la tentative de montrer l'évolution de la conscience en analysant le mouvement de la raison dans un ordre logique.

En d'autres termes, il s'agit de distinguer entre un développement selon la nature et un développement selon le concept. Le premier rend

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

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

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

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

On se trouve donc devant deux exigences contraires : le choix de Hegel sera de rabaisser le développement selon la nature au rang d'un processus apparent et de promouvoir le développement selon le concept à celui d'un processus réel. Pour autant, Hegel ne rejette pas le processus selon la nature. La *Phénoménologie* affirme au contraire une correspondance entre l'aspect descriptif et l'aspect intelligible, la nécessité historique et la nécessité logique. L'intelligence historique du concept et l'intelligence conceptuelle de la réalité historique ne sont pas séparables.

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

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

On voit que Hegel et Kant se sont interrogés sur le problème du procès d'acquisition du savoir et de son mode d'exposition. Dans la postface au *Capital*, Marx se fera l'écho de cette interrogation en disant qu'il faut distinguer entre ces deux modes. Il est parvenu à cette conclusion après avoir été immobilisé dans son travail pendant des années, faute de perspective méthodologique. Aucun des commentateurs de Marx ne s'est demandé pourquoi, pendant dix ans, de *Misère de la philosophie* à *l'Introduction à la critique de l'économie politique*, celui-ci s'est littéralement arrêté dans son

travail. Aucun non plus ne s'est interrogé sur la contradiction flagrante qui existe dans la polémique de Marx contre Proudhon en 1847 et les indications de méthode qu'il donne dans l'Introduction de 1857, dans la préface du *Capital* et dans la postface de 1873. Surtout, personne ne fait de rapport entre cette période creuse de Marx et son refus délibéré d'employer la méthode inductive-déductive.

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

- L'objectivité est une condition pour que la connaissance ait un contenu ; comme il n'y a pas de pensée s'il n'y a pas d'abord une chose à penser, celle-ci est aussi la condition de la pensée ;
- Le réel est bien la cause et la pensée l'effet, mais ce qui est pensé est aussi un produit de la pensée : ce qui était cause devient effet et inversement. Pensée et réalité sont tour à tour condition et conditionné.

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

« Les Philosophes les plus éminents se mirent à chercher avec une ardeur incroyable à l'accord de la perception avec la réalité, du subjectif avec l'objectif, du noumène avec le phénomène, les uns absorbant l'objet dans le sujet et idéalisant le monde, qui, de la sorte, était le rêve de l'esprit ; les autres, extériorisant, matérialisant, panthéisant le moi, ou plutôt identifiant le moi et le non-moi, le subjectif et l'objectif, dans une unité supérieure... faisant du monde, de l'homme, de la pensée, une sorte d'évolution de cet absolu. » (Proudhon, *La Création de l'ordre.*)

Lorsqu'il affirme que le spiritualisme, en niant les faits, succombe sous sa propre impuissance, alors que le matérialisme est écrasé par le témoignage des faits, Proudhon veut montrer que le réel ne peut pas être appréhendé par un processus unilatéral. Marx ne dira pas autre chose dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, en 1857 : « Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, donc unité dans la diversité. C'est pourquoi le concret apparaît dans la pensée comme le procès de la synthèse, comme résultat, et non comme point de départ » (La Pléiade, *Économie*, I, 255). On se souvient également que Proudhon avait affirmé que l'esprit semblait créer tout ce qu'il apprenait par le mode déductif.

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

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

De la seconde méthode, Marx montre que des rapports généraux, abstraits, des moments particuliers finissent par être fixés. Alors on voit « surgir les systèmes économiques qui s'élèvent du simple, tel que travail, division du travail, besoin, valeur d'échange... » Cette dernière méthode, ajoute-t-il, est manifestement la méthode scientifique. (*Introduction générale...* La Pléiade, I, 255.)

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

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

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

subsiste, après comme avant, dans son autonomie en dehors de l'esprit, tout au moins aussi longtemps que l'esprit n'agit que spéculativement, théoriquement. Par conséquent, dans la méthode théorique également, il faut que le sujet, la société, soit constamment présent à l'esprit comme prémisse. »

Lucio Colletti dit de ce passage cité de Marx : « Les données essentielles qui nous intéressent sont toutes contenues dans cette page. Comme tout penseur authentique, Marx reconnaît le rôle irremplaçable du procès logico-déductif. » (*Le Marxisme et Hegel*, Champ libre, p. 123.) Faut-il en conclure qu'avant cette reconnaissance – tardive – Marx n'était pas un « penseur authentique » ? Colletti ne pose pas la question : pourquoi Marx a-t-il tant tardé à reconnaître le procès logico-déductif ?

De nombreux auteurs prendront acte de cette reconnaissance. Certains, comme Preobrajenski, en sembleront un peu gênés, mais aucun ne notera qu'il s'agit là d'un changement de cap radical qui suit dix années de silence pendant lesquelles rien n'a été produit. Colletti considère qu'il s'agit d'une évolution naturelle de la pensée de Marx – ce qui est effectivement le cas – mais n'indique pas que cette évolution contredit ses prises de position antérieures. Il est généralement admis que la « découverte » du procès logico-déductif est une trouvaille de Marx alors que c'est là une méthode des plus banales en sciences, la seule originalité en la matière résidant dans son application à l'économie politique, chose que Proudhon avait déjà inaugurée des années auparavant.

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

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

Le fétichisme de la méthode

C'est que la méthode constitue un enjeu important, car c'est elle qui confère au marxisme son caractère « scientifique ». C'est ainsi qu'Althusser, dans *Pour Marx*, explique que la pratique des dirigeants marxistes « n'est plus spontanée mais organisée sur la base de la

théorie scientifique du matérialisme historique ». Un dirigeant marxiste est en quelque sorte un concentré ambulante de matérialisme historique.

Malheureusement, le terme « matérialisme historique » n'est pas employé par Marx pour désigner sa méthode. L'examen systématique d'un échantillon significatif de ses œuvres montre que ce terme n'apparaît jamais ²⁴. En revanche on le rencontre sous la plume des auteurs qui ont rédigé des introductions ou présentations de ces œuvres. Chez Engels le « matérialisme historique » n'apparaît pas dans des œuvres significatives telles que *l'Anti-Dühring* ou *Socialisme utopique et socialisme scientifique*.

Dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Engels émet même une véritable aberration du point de vue même du « matérialisme historique ». Il dit en effet :

« Si, jusqu'ici, la raison et la justice effectives n'ont pas régné dans le monde, c'est qu'on ne les avait pas encore exactement reconnues. Il manquait précisément l'individu génial qui est venu maintenant et qui a reconnu la vérité ; qu'il se soit présenté maintenant, que la vérité soit reconnue juste maintenant, ce fait ne résulte pas avec nécessité de l'enchaînement du développement historique comme un événement inéluctable, c'est une simple chance. L'individu de génie aurait tout aussi bien pu naître cinq cents ans plus tôt, et il aurait épargné à l'humanité cinq cents ans d'erreur, de luttes et de souffrances. »

Engels, qui sera le véritable « inventeur » du matérialisme historique, est pris en flagrant délit d'idéalisme : la « raison » et la « justice » ne règnent pas parce qu'on ne les a pas encore reconnues comme telles, et parce qu'il manqua le grand homme qui devait les révéler au monde. La « raison » et la « justice » n'apparaissent pas quand le moment de sa réalisation est arrivé (la réalisation de l'Esprit ou le développement des forces productives, selon qu'on se place du point de vue de la dialectique de Hegel ou de celle de Marx), elle apparaît lorsque le « grand homme » survient. Si ce grand homme était né cinq cents ans auparavant, quel qu'ait pu être le niveau du développement des forces productives, la « raison » et la « justice » auraient prévalu. Nous avons là une véritable aberration théorique. En effet, à supposer même qu'un homme soit apparu cinq cents ans plus tôt tenant le discours de Marx, il n'aurait pas été entendu parce que personne ne l'aurait compris : au mieux il aurait été considéré comme l'idiot du village, au pire il aurait fini sur un bûcher.

Il est aussi absurde de dire que si Marx était venu au monde cinq siècles plus tôt cela aurait épargné de nombreux malheurs à l'humanité,

24 Liste des œuvres examinées :
1845 Idéologie allemande ;
1847 Misère de la philosophie
1848 Le Manifeste communiste
1850 Lutttes de classes en France
1852 le 18 Brumaire de Louis Bonaparte
1857 Introduction à la critique de l'économie politique
1859 Critique de l'Économie politique 1867 ;
1867 Capital;
1871 Guerre civile en France
1875 Critique du programme de Gotha

que de s'imaginer que si Marx n'était pas venu au monde le « matérialisme historique » n'aurait pas vu le jour.

On pardonnera à Engels ce dérapage, provoqué sans doute par l'admiration qu'il avait pour son ami, dont on a bien compris qu'il est le « grand homme » qui révèle la raison à l'humanité. Cependant, on ne peut s'empêcher de penser que le raisonnement d'Engels constitue l'acte de naissance du marxisme comme religion révélée – ce que Marx, à n'en pas douter, aurait vigoureusement désapprouvé.

Curieusement, dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, l'expression « matérialisme historique » n'est pas non plus employée. Elle apparaît néanmoins dans la préface de 1892 de l'édition anglaise du texte. A cette époque, Marx est mort.

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

Bien que les textes de Marx sur les questions de méthode soient peu nombreux, le fétichisme de la méthode est une des caractéristiques du mouvement qui se réclame de lui. Ce fétichisme atteint son apogée dans l'argumentation du type de celle que développe Lucaks lorsqu'il affirme que le matérialisme historique est le « plus important moyen de lutte » du prolétariat et que « la classe ouvrière reçoit son arme la plus effilée des mains de la vraie science », à savoir, précisément, le matérialisme historique. (*Histoire et conscience de classe.*)

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

Dans son cours d'histoire de la philosophie, Hegel avait déclaré que « chaque philosophie est la philosophie de son époque », qu'elle est « un maillon dans toute la chaîne du développement spirituel ; elle ne peut donc satisfaire que les intérêts de son temps ». Pour Marx et Engels, la science prend le relais de la philosophie. Cette idée tombe d'ailleurs à point ; elle marque un coup d'arrêt. Marx ne pouvait pas ignorer ce passage de Hegel sur le caractère transitoire des philosophies comme expression des tendances générales d'une époque. Une telle menace pesait également sur le marxisme. En décrétant la fin de la philosophie et en donnant au marxisme la valeur d'une science, Marx croit répondre par avance à cette objection. Échappant au statut de philosophie, la pensée de Marx échappe également à cet affreux

déterminisme qui veut qu'une philosophie ne peut satisfaire que les intérêts de son temps. On pourrait certes objecter que les théories scientifiques elles-mêmes sont transitoires, qu'elles sont condamnées à être supplantées par d'autres théories fondées sur des hypothèses différentes, mais le marxisme ne prétend pas être une théorie scientifique, il est une science, la science suprême, pourrait-on dire. On pourrait encore objecter que s'il est une science, ses hypothèses devraient être universellement acceptées, du moins par ceux qui en acceptent les présupposés, ce qui est, évidemment, loin d'être le cas. Puisque la science prend le relais de la philosophie, cela signifie, selon la formule d'Engels, qu'il ne s'agit plus d'« imaginer dans sa tête des enchaînements, mais de les découvrir dans les faits ». La nouvelle science ne se perd plus en spéculations, elle dévoile le mouvement réel de la société. Elle atteint l'universalité. Étant la science du réel, elle n'a pas à être dépassée. Elle n'est pas inscrite dans le temps, elle est de tous les temps. Elle explique la société dans le passé, le présent et l'avenir.

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

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

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

« Afin de saisir la loi dialectique fondamentale du développement de l'économie capitaliste et de son équilibre général, il faut en premier lieu s'élever au-dessus de tous les

phénomènes du capitalisme concret qui empêchent de comprendre cette forme et son mouvement sous leur aspect le plus pur. » (Preobrajenski, *La Nouvelle économique*, p. 87, EDI.)

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

Maurice Godelier est l'un de ceux qui abordent de façon la plus claire et approfondie le problème de la méthode dans *le Capital*. Marx, dit-il dans *Rationalité et irrationalité en économie*, met en œuvre les catégories de l'économie capitaliste et les développe dans un certain ordre, qui exprime à la fois le contenu du système et son mode d'organisation, c'est-à-dire ses lois. Le chapitre consacré aux structures de la méthode du *Capital* reprend, en les explicitant, les passages de *l'Introduction générale* de 1857, de la *Critique de l'économie politique* de 1859, de la préface de 1867 au *Capital* et de la postface de 1873. Godelier s'attache en particulier à expliquer l'usage que fait Marx des catégories économiques qui sont le fondement de la méthode hypothético-déductive par laquelle ce dernier va pouvoir exposer les lois du système. A aucun moment cependant Godelier ne fait état d'une possible contradiction entre *le Capital* et *Misère de la Philosophie* sur la question de la méthode d'exposition. Ce dernier livre n'est d'ailleurs même pas mentionné dans le chapitre où cette question est traitée.

Maximilien Rubel aborde également la question de la méthode du *Capital* en soulignant que Marx « reste étrangement discret sur son choix méthodologique ». Lassalle, dit-il, fut le seul à obtenir des éclaircissements, « limités il est vrai », quant aux « principes méthodologiques ayant conduit Marx à établir la série des six rubriques dans un ordre de succession historique, logique et dialectique » (*Marx critique du marxisme*, Payot, p. 371). Marx obéit à une règle méthodologique précise « qui l'engage à procéder d'après

un ordre déterminé de concepts ». Rubel ajoute que le plan de l'Économie ne peut être séparé de la méthode découverte quinze ans auparavant (référence à *l'Idéologie allemande*), ni des recherches récentes de Marx.

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

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

On croit saisir ce qui préoccupe Rubel : celui-ci en effet s'attache à montrer que Marx, au cours de son évolution, avait élaboré un plan en six parties, dont une seule a pu être rédigée, et qui incluait un livre sur l'Etat. Le livre que Marx n'a pas pu écrire devait établir ce dernier comme théoricien de l'anarchisme. Ce plan était fondé sur des positions méthodologiques précises sur lesquelles Marx n'aurait pas pu revenir, dit Rubel, sans remettre en cause son projet de livre sur l'Etat. Comment en effet Marx aurait-il pu « procéder à un changement de plan sans informer ses lecteurs de cette décision et des raisons méthodologiques qui la rendaient nécessaires ? Le plan et la méthode ayant été choisis et divulgués en même temps, la découverte éventuelle d'une nouvelle méthode d'exposition l'aurait forcé à abandonner le schéma en deux triades. Peut-on sérieusement imaginer Marx opérant un tel bouleversement sans en exposer clairement les motifs ? »

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

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

sous-titre de *L'Idéologie allemande* et, dans la Postface au *Capital*, il évoque « la base matérialiste » de sa méthode, ce qui est une banalité, ou encore sa « méthode dialectique » par opposition à celle de Hegel.

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

Ceux qui refusent l'idée de changement de plan théorisent la continuité de méthode. Ceux qui parlent de modification du plan envisagent une évolution dans la méthode, sans beaucoup insister, en tentant de « sauver l'essentiel ». Henryk Grossmann est le principal partisan de l'école « changement de plan ». Grossmann affirme que Marx, à partir de 1863, a rejeté la méthode selon le principe de la « matière » pour adopter la méthode selon le principe de la « connaissance », ce qui est une manière de dire, avec une terminologie vaguement hégélienne, qu'il n'applique pas le « matérialisme historique » mais la méthode inductive-déductive. (Cf. *Le changement du plan structurel du Capital et ses causes*, 1929, en allemand, non traduit ; et aussi : *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Champ libre, où quelques allusions sont faites à cette question.)

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

« ... si, dans *le Capital*, l'influence de Hegel ne semble à première vue se manifester que dans quelques notes, l'Ébauche doit être caractérisée dans sa totalité comme une référence à Hegel et à la *Logique* de celui-ci – aussi radical que soit ici le “renversement matérialiste” de Hegel. » (Rosdolsky, *Genèse du Capital chez Karl Marx*, préface de 1867, p. 20.)

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

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

Il convient cependant de noter que si Proudhon a pu un temps s'enticher de Hegel et s'essayer à l'hégélianisme, cela n'a duré que peu de temps. Aussi, le caractère innovant de sa pensée n'a-t-il pas consisté à introduire la dialectique dans l'économie politique ; il a

consisté à y appliquer la méthode inductive-déductive. Malheureusement, Naville ne fait qu'effleurer cette importante question de méthode, pour ensuite s'attacher à montrer les erreurs de forme dans lesquelles Proudhon est tombé. Il dit cependant :

« Le travail, la propriété, le profit etc., apparaissent dès lors comme des concepts contradictoires, c'est-à-dire des rapports, qui ne pouvaient varier que sous l'effet d'un mouvement de résolution pratique, concret, d'une opération absorbant les oppositions antérieures. » (*Le Nouveau Léviathan*, t. I, p. 311, Anthropos.)

La suite du texte de Naville consiste en un commentaire comparé des critiques de Marx contre la méthode de Proudhon et des annotations de Proudhon en marge du livre de Marx. Les remarques de forme qu'il fait sont parfois justifiées ; cependant on peut regretter que dans son chapitre « Méthode dialectique et catégories économiques », Naville ne parle ni de méthode ni de catégories économiques, et qu'il n'aborde pas l'élément qui constitue la véritable innovation du livre de Proudhon, l'application de la méthode hypothético-déductive à l'étude de l'économie politique.

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

Mentionnons enfin le livre d'Henri Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques* (PUF, 1984), dans lequel l'auteur analyse les fluctuations et les tâtonnements méthodologiques de la pensée économique de Marx. Les principales étapes qu'il isole sont, en gros, les mêmes que celles qui sont données dans la présente étude, et en particulier l'étape de 1857-1858 : inspiration hégélienne, aveu d'être dans une impasse. Ainsi H. Denis se demande si Marx est « conscient d'avoir renoncé à s'inspirer, dans ses analyses, de la dialectique hégélienne ou, si l'on veut, qu'il ait décidé avec une parfaite vision des conséquences que cela entraînait, d'abandonner les développements

hégéliens contenus dans les *Grundrisse* ? Cela semble peu probable. » (*Op. cit.*, p. 91.)

Un peu plus loin, il écrit encore :

« Si d'ailleurs Marx a abandonné, à la fin de l'année 1858, sa tentative si passionnante réalisée dans les *Grundrisse* en vue de traiter en termes hégéliens de la nature de la valeur et du capital, c'est à peu près certainement parce qu'elle entraînait en contradiction (sans qu'il s'en rende parfaitement compte) avec le matérialisme historique... » (*Op. cit.*, p. 93.)

1878 : nouvelle référence à Hegel, nouvel abandon de la dialectique. « Mais alors, une fois de plus, la tentative que Marx mène pour présenter une analyse dialectique de la vie du capital est vouée à l'échec. Et il ne nous paraît pas excessif de dire qu'il va maintenant reconnaître explicitement son échec. » (p. 124.)

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

Terminons en mentionnant un curieux débat entre spécialistes sur l'influence de la dialectique hégélienne chez Marx. Dans *le Matérialisme dialectique*, Henri Lefebvre affirme qu'il faut attendre 1858 pour découvrir la première mention non péjorative de la dialectique hégélienne (pp. 63-34). Merleau-Ponty au contraire déclare que « Marx commence par la pensée dialectique : elle est tout entière dans ce principe qu'on ne peut détruire la philosophie sans la réaliser ». (*Les aventures de la dialectique*, p. 84.) On ne peut donc que constater l'extrême confusion existant sur la question de la méthode de Marx, due en grande partie au fait que Marx lui-même ne s'est jamais clairement expliqué là-dessus. Les auteurs qui se sont intéressés à cette question semblent dans l'impossibilité de s'accorder, ce qui, pour une méthode qui se veut scientifique, constitue un sérieux handicap en matière de crédibilité. On en arrive tout naturellement à la conclusion que la seule façon de résoudre cette contradiction est de considérer que les solutions apportées par les différents auteurs qui se sont penchés sur ce problème ne sont que le reflet de l'enjeu politique que représente pour eux leur propre interprétation de la méthode marxiste.

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

comme un ouvrage de référence, dont Cafiero, d'ailleurs, rédigea un Abrégé accessible aux travailleurs, préfacé par James Guillaume.

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

II. – Proudhon et la science économique

Marx passe sous silence qu'il a tenté sans succès de faire éditer la partie polémique de *l'Idéologie allemande*, délaissant la partie systématique, le *Feuerbach*. *L'Idéologie allemande* était une sorte de brouillon dans lequel les deux compères s'étaient essayés à conceptualiser leur vision matérialiste de l'histoire²⁵. Cela apparaît avec beaucoup de clarté dans une lettre que Marx écrivit à Pavel Annenkov le 28 décembre 1846, qui constitue une sorte de résumé de ses positions et une esquisse des critiques qu'il développera contre Proudhon dans *Misère de la philosophie*. Cette lettre révèle l'incompréhension totale de Marx envers la démarche de Proudhon, accusé d'être « incapable de suivre le mouvement réel de l'histoire » et d'être, « de la tête aux pieds, philosophe, économiste de la petite bourgeoisie »²⁶, ce qui tranche singulièrement avec les affirmations de la *Sainte Famille*, où le livre de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété ?* était qualifié de « manifeste scientifique du prolétariat français ». Désormais, Proudhon est « l'interprète scientifique de la petite bourgeoisie française »...

Il est vrai que Marx avait tendance à traiter de « bourgeois » toute personne qui n'était pas d'accord avec lui. Le ton qu'il emploie avec Proudhon ne doit donc pas être interprété comme un traitement de faveur. Ainsi, Arnold Ruge se plaint que « Marx est porté à tous les excès ; il m'insulte partout dans tous les termes (...) il me harcèle en me traitant de "libraire" et de "bourgeois" »... Ruge ne trouve aucune explication à ce comportement sinon, dit-il, « dans la haine et la démence de mon adversaire »²⁷. Karl Schurz disait : « c'était de bourgeois qu'il traitait toute personne qui se permettait de le contredire²⁸. »

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

²⁵ Dans la genèse du marxisme vue par les marxistes, les attaques contre Stirner dans *l'Idéologie allemande* ne sont considérées que comme « des chapitres circonstanciels qui ont perdu une partie de leur intérêt » (Jean Bruhat, *Marx/Engels*, UGE Paris 1971 p. 107). Une telle attitude ne rend pas justice à ceux qui prétendent appliquer une « méthode scientifique »...

²⁶ Lettres sur *le Capital*, éditions sociales, p.36.

²⁷ Cité par F. Raddatz, *Karl Marx, une biographie politique*, Fayard.

²⁸ Cité par D. Halévy, *La jeunesse de Proudhon*, Stock.

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

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

- Répondre à Marx aurait permis de faire connaître ce dernier au grand public.
- Proudhon finit par reconnaître que les critiques formulées par Marx, ou du moins certaines d'entre elles, étaient fondées et ne voulait pas le reconnaître publiquement.
- La révolution de Février 1848 accapara Proudhon, qui avait dès lors d'autres adversaires autrement plus dangereux que Marx.

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

« Je ne m'étendrai pas davantage sur la réfutation que M. Walras se flatte d'avoir faite de mes doctrines. Voilà vingt ans qu'on me réfute, et je suis toujours là. Pour qu'une réfutation mérite réponse, il faut que celui qui réfute ait d'abord compris l'ouvrage qu'il réfute, ensuite qu'il connaisse ce dont il est question dans ledit ouvrage ²⁹. » (Ed. Rivière, T. II, p. 150.)

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

Proudhon, Hegel et Marx

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

Marx identifie la démarche de Hegel à la création de concepts abstraits auxquels il aurait donné un caractère absolu et prêté une

²⁹ On songe à une réponse presque identique que fit Noam Chomsky à propos d'un commentaire que fit un certain Paul Thibaud sur un de ses livres. Chomsky déclara qu'« une discussion rationnelle suppose que l'on fasse au moins un effort pour distinguer le vrai du faux. La lettre de Thibaud montre très clairement qu'il ne partage pas ce présupposé. Il est donc inutile de faire semblant d'engager un débat rationnel avec lui. » A propos d'une autre affaire, il déclara également : « dans certains milieux intellectuels français, les principes fondamentaux de toute discussion – à savoir, un respect minimum des faits et de la logique – ont été pratiquement abandonnés ».

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

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

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

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

La vulgate marxiste a imposé l'idée d'un Proudhon utopiste et idéaliste, théoricien d'une sorte de socialisme petit-bourgeois. Or la critique de la démarche utopiste revient constamment dans son œuvre, ainsi que le souci de dégager les lois qui régissent la société et la volonté de construire un corpus scientifique à travers l'explication économique du social. « J'affirme la réalité d'une science économique », dit-il dans le *Système des contradictions économiques*. Il ajoute cependant : « Je ne regarde pas comme science l'ensemble

incohérent de théories auquel on a donné depuis à peu près cent ans le nom officiel d'économie politique, et qui, malgré l'étymologie du nom, n'est encore autre chose que le code ou la routine immémoriale de la propriété. »

« Si donc l'économie sociale est encore aujourd'hui plutôt une aspiration vers l'avenir qu'une connaissance de la réalité, il faut reconnaître aussi que les éléments de cette étude sont tous dans l'économie politique. » (*Système des contradictions économiques.*)

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

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

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

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

Il est reproché à Proudhon d'avoir, « par défaut de connaissances historiques », omis que les hommes, en développant leurs facultés productives, développent des rapports entre eux. Proudhon ne voit pas « que les catégories économiques ne sont que des abstractions de ces rapports réels, qu'elles ne sont des vérités que pour autant que ces

rapports subsistent. Ainsi, il tombe dans l'erreur des économistes bourgeois qui voient dans ces catégories économiques des lois éternelles et non des lois historiques, qui ne sont des lois que pour un certain développement des forces productives ».

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

« ...pour organiser en elle-même la production et la distribution des richesses, la société procède exactement comme la raison dans l'engendrement des concepts. D'abord elle pose un premier fait, émet une première hypothèse, la division du travail, véritable antinomie dont les résultats antagonistes se déroulent dans l'économie sociale, de la même manière que les conséquences auraient pu s'en déduire dans l'esprit en sorte que le mouvement industriel, suivant en tout la déduction des idées, se divise en un double courant, l'un d'effets utiles, l'autre de résultats subversifs, tous également nécessaires et produits légitimes de la même loi... » (*Système des contradictions économiques* I, 138.)

Il s'agit, dit encore Proudhon, de suivre « dans notre exposé cette méthode du développement parallèle de la réalité et de l'idée. » Mais la méthode de Proudhon n'est pas une analyse de la succession des catégories ; c'est un mode d'exposition d'un système dont tous les termes sont « inséparables et simultanés » (*Système des contradictions économiques* II, 193), donc en interaction permanente. Seule une théorie du système peut identifier ces relations.

Proudhon considère qu'il y a une loi générale d'évolution de la connaissance conduisant à la formation des sciences qui permettront d'expliquer les phénomènes sociaux. Il est possible, dit-il surtout, de constituer l'économie en science – ce qu'elle n'était pas jusqu'à présent – et il en définit la méthode. Il écrit ainsi à M. Delarageaz le 19 juillet 1843 que son ouvrage, *la Création de l'ordre*, visait à établir les « lois générales de la création, de la pensée et de l'ordre social » (Correspondance, t. III, p. 388). La science permettra de fournir une explication raisonnée de l'ordre social à partir d'une élaboration progressive dont Proudhon définit les étapes historiques :

- L'esprit humain s'élève vers la connaissance scientifique à partir d'une recherche sur la substance des choses – c'est le stade de la religion, qui ne permet qu'une expression instinctive et symbolique, et qui ne permet pas de dépasser les divagations de la foi.
- Puis vient la recherche des causes dans un effort d'investigation qui succède à la spontanéité intuitive : c'est le stade de la philosophie, qui sombre dans les déductions stériles et les généralités ontologiques dépourvues de consistance.

– A ces deux stades succède la science, qui seule fournit une explication claire et certaine de l'ordre social, et qui permet de constituer une théorie de la société. (Cf. *la Création de l'ordre*, ch III « La Métaphysique ») . La méthode scientifique s'en tient aux rapports, qui seuls sont susceptibles de démonstrations (Cf. *Système des contradictions économiques* I, ch 1 « De la science économique »)

Déjà en 1839, Proudhon avait affirmé qu'il existait une « science sociale susceptible d'évidence, par conséquent objet de démonstration, nullement d'art ou d'autorité, c'est-à-dire d'arbitraire » (*De la célébration du dimanche*, éd. Rivière préf., p. 31.) En 1846, dans le premier chapitre du *Système des contradictions économiques*, il réaffirme « la réalité d'une science économique » : « J'affirme, d'autre part, la certitude absolue en même temps que le caractère progressif de la science économique, de toutes les sciences à mon avis la plus compréhensive, la plus pure, la mieux traduite en faits. » Cependant, si l'existence de lois économiques, si l'idée d'une science économique sont affirmées, cette science reste encore à être constituée. Il ne faut en aucun cas confondre cette science avec les doctrines économiques existantes. L'économie politique n'est pour l'instant rien d'autre que le « code de la routine immémoriale de la propriété » élaboré par les Smith, Ricardo, Malthus et J.-B. Say.

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

« L'économie politique est le recueil des observations faites jusqu'à ce jour sur les phénomènes de la production et de la distribution des richesses, c'est-à-dire sur les formes les plus générales, les plus spontanées, par conséquent les plus authentiques du travail et de l'échange. Les économistes ont classé, tant bien qu'ils ont pu, ces observations ; ils ont décrit les phénomènes, constaté leurs accidents et leurs rapports ; ils ont remarqué, en plusieurs circonstances, un caractère de nécessité qui les leur a fait appeler lois ; et cet ensemble de connaissances, saisies sur les manifestations pour ainsi dire les plus naïves de la société, constitue l'économie politique. » (*Système des contradictions économiques*, I, p. 37)

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

Le socialisme, quant à lui, affirme que le système capitaliste « engendre de lui-même l'oppression, la misère et le crime » et « pousse de toutes ses forces à la refonte des mœurs et des institutions ». Il déclare que l'économie politique est « une hypothèse fautive, une sophistique inventée au profit de l'exploitation du plus

grand nombre par le plus petit ». L'économie politique est « la physiologie de la richesse », elle est « la pratique organisée du vol et de la misère » au même titre que la jurisprudence est « la compilation des rubriques du brigandage légal et officiel, en un mot, de la propriété. »

« Considérées dans leurs rapports, ces deux prétendues sciences, l'économie politique et le droit, forment, au dire du socialisme, la théorie complète de l'iniquité et de la discorde. » (*Système des contradictions économiques*, I, 38.)

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

« Les socialistes modernes se réclament tous de la science une et indivisible, mais sans pouvoir se mettre d'accord ni sur le contenu, ni sur les limites, ni sur la méthode de cette science. » (*Système des contradictions économiques* I, 43.)

Il s'agit donc de savoir ce que peut être une science de la société. La science, dit Proudhon, est « la connaissance raisonnée et systématique de ce qui est ». Si on applique cette notion à la société, on dira que la science sociale est la connaissance raisonnée et systématique « non pas de ce qu'a été la société, ni de ce qu'elle sera, mais de ce qu'elle est dans toute sa vie, c'est-à-dire dans l'ensemble de ses manifestations successives » (*Système des contradictions économiques* I, 74).

« La science sociale doit embrasser l'ordre humanitaire, non-seulement dans telle ou telle période de sa durée, ni dans quelques-uns de ses éléments ; mais dans tous ses principes et dans l'intégralité de son existence : comme si l'évolution sociale, épandue dans le temps et l'espace, se trouvait tout à coup ramassée et fixée sur un tableau qui, montrant la série des âges et la suite des phénomènes, en découvrirait l'enchaînement et l'unité. Telle doit être la science de toute réalité vivante et progressive ; telle est incontestablement la science sociale. » (*Système des contradictions économiques* I, 44.)

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

Il existe un déterminisme sociologique qui fait que les actions des hommes ne sont pas le simple résultat du hasard, mais le produit de leur

milieu social. Le comportement des hommes, individuel et collectif, est « une chose positive, réelle, non de fantaisie par conséquent, elle est soumise à des lois et peut être l'objet d'une science » (*De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, éd Rivière Ire étude, T I, p. 296.) Comme Marx plus tard, Proudhon affirme donc l'existence d'un déterminisme social analogue à celui qui régit les phénomènes naturels : l'économie est envisagée comme le type même de la science exacte et positive.

« L'économie politique est la science de la production et de la distribution des richesses. Or, l'objet d'une science étant donné, le champ d'observation, la méthode, et la circonscription de cette science doivent naturellement s'en déduire. » (*De la Création de l'ordre dans l'humanité*, éd. Rivière, ch. IV, p. 292.)

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

Reste à élaborer cette science. La science sociale doit reposer sur l'observation, ses lois ne doivent pas être inventées mais découvertes. « De même que les sciences physiques ne se peuvent construire a priori sur des notions pures, mais requièrent l'observation des faits ; de même la science de la justice et des mœurs ne peut sortir d'une déduction dialectique de notions : il faut la dégager de la phénoménalité que ces notions engendrent, comme toute loi physique se dégage de la série des phénomènes qui l'expriment. » Proudhon ne cherche pas « les formules du droit dans les sondages fantastiques d'une psychologie illusoire », il les demande « aux manifestations positives de l'humanité. » (*De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, T I, p. 281.) Ce n'est donc en aucun cas une démarche utopique.

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

« C'est cette nécessité de discipline pour la raison que j'ai cru inaugurer le premier sous le nom de théorie ou dialectique sérieuse et dont Hegel a déjà donné une constitution particulière. » (Lettre à Bergmann, 19 janvier 1845, Correspondance T. II, p. 175.)

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

Le problème de la valeur. – La valeur, fondement de la justice

En abordant la question de la valeur, la première catégorie traitée par Proudhon, celle qui est le fondement de l'échafaudage du système capitaliste, notre intention n'est pas de comparer point par point les théories de Proudhon et de Marx ni d'analyser dans le détail le bien-fondé de ces théories. Il ne s'agit pas de savoir si la théorie de la valeur de Proudhon est plus juste ou pertinente que celle de Marx, ni d'en donner une définition qui prétendrait clore le débat. Une telle approche présenterait d'autant moins d'intérêt que la question de la valeur, qui a fait l'objet d'innombrables débats, est encore aujourd'hui loin d'être close. Une nombreuse littérature existe sur ce problème et il ne s'agit pas d'apporter une pierre de plus à l'édifice. L'objet de ce travail est d'examiner les méthodes d'approches respectives des deux auteurs et le rôle que joue la question de la valeur dans leurs théories, non d'évaluer leur validité respective. Dans *Marx, lecteur de Proudhon*³⁰, Thierry Menuelle estime qu'il faut analyser les positions du *Système des contradictions économiques* (1846) en relation avec celles du *Capital* (1867). Il a, nous semble-t-il, parfaitement raison, à condition cependant de garder à l'esprit que l'ouvrage de Marx est antérieur de vingt ans de celui de Proudhon et que leur mise en relation ne peut être faite qu'en tenant compte de ce fait, afin de définir ce que le second ouvrage apporte de plus par rapport au premier en termes de connaissance de la genèse de la théorie économique du socialisme.

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

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

³⁰ *Marx, lecteur de Proudhon*, Thierry Menuelle, Cahiers de la société Proudhon, Ecole des Hautes études en sciences sociales, 1993.

intellectuellement attirants mais souvent fondés sur des erreurs historiques.

Misère de la philosophie, en revanche, peut et doit être analysé en relation avec le *Système des contradictions* de Proudhon, puisqu'il en est une réponse... La connaissance procède par bonds et par approximations successives. Mais il convient également de préciser que *Misère de la philosophie* est un ouvrage polémique qui contient trop de mauvaise foi pour être pris sérieusement³¹. Enfin, malgré les opinions péremptoires de Marx contenues dans cet ouvrage, il y manque la principale innovation de Marx, qu'on ne retrouvera que vingt ans plus tard dans *le Capital* : la distinction entre *travail* et *force de travail*. Cette distinction, qui échappe à Proudhon, est essentielle pour comprendre les mécanismes du système capitaliste : elle ne se trouve ni dans *l'Idéologie allemande* ni dans *Misère de la philosophie*. Engels lui-même le fait d'ailleurs remarquer dans l'introduction qu'il écrivit en 1884 pour la première édition allemande de *Misère de la philosophie* :

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

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

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

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

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

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

³¹ Les éditions 10/18 publièrent un ouvrage dans lequel sont rassemblés le *Système des contradictions économiques* de Proudhon et la réponse qu'en fit Marx. Malheureusement le texte de Proudhon est considérablement tronqué, mais à des endroits sélectionnés de manière à systématiquement dévaluer l'ouvrage.

Dans *la Création de l'ordre*, Proudhon semble vouloir suivre Condillac en expliquant la valeur des biens par l'utilité seule : « La valeur a pour base l'utilité du produit », dit-il. Mais il précise plus loin que « la valeur des choses se compose de deux éléments : l'utilité du produit, la quantité de travail dépensée dans la production ³². » Proudhon ne rompt pas avec la tradition de l'économie politique classique qui accorde à la théorie de la valeur une place primordiale. « L'idée fondamentale, la catégorie dominante de l'économie politique est la valeur », dit-il dans le *Système des contradictions économiques*. Si dans un premier temps la distinction entre valeur d'utilité et valeur d'échange ne paraissait pas acceptable à Proudhon, il redresse la barre dans le *Système des contradictions économiques*. « La valeur est la pierre angulaire de l'édifice économique » ; elle « présente deux faces : l'une, que les économistes appellent valeur d'usage, ou valeur en soi ; l'autre, valeur en échange, ou d'opinion. »

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

Cette distinction, dit Proudhon, « est donnée par les faits et n'a rien d'arbitraire ». La valeur d'échange est certes un reflet de la valeur d'usage, cette dernière constituant la notion fondamentale : les produits ne peuvent s'échanger que s'ils ont une utilité, une capacité à satisfaire les besoins. Mais il reste que dans une société fondée sur la division du travail, la capacité des produits à pouvoir être échangés joue également sur leur valeur : sans échange, la valeur des produits s'effondre. C'est la contradiction fondamentale de la valeur soulignée par Proudhon. Marx suivra la même voie : les marchandises, dit-il « ne peuvent donc entrer dans la circulation qu'autant qu'elles se présentent sous une double forme, leur forme de nature et leur forme de valeur » (*Capital*, Pl, I, p. 576).

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

Le système capitaliste ne permet pas de résoudre avec précision le problème de la valeur, car quantité d'éléments perturbants en faussent la mesure. Or, c'est là une question primordiale : « ...en quoi consiste la corrélation de valeur utile à valeur en échange ; que faut-il entendre par valeur constituée, et par quelle péripétie s'opère cette constitution : c'est l'objet et la fin de l'économie politique. » Définir ce qu'est la valeur « est l'objet et la fin de l'économie politique ». « La valeur (...) indique un rapport essentiellement social ; et c'est même uniquement par l'échange (...) que nous avons acquis la notion d'utilité. » « L'utilité est la condition nécessaire de l'échange ; mais

³² Dans ce même ouvrage, Proudhon conteste l'idée d'Adam Smith selon lequel la notion de service productif se limite aux services créateurs de biens matériels. Pour Proudhon, est productive toute activité répondant à la satisfaction d'un besoin.

ôtez l'échange, et l'utilité devient nulle : ces deux termes sont indissolublement liés. »

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

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

« Puis donc que parmi les objets dont j'ai besoin, un très-grand nombre ne se trouve dans la nature qu'en une quantité médiocre, ou même ne se trouve pas du tout, je suis forcé d'aider à la production de ce qui me manque ; et comme je ne puis mettre la main à tant de choses, je proposerai à d'autres hommes, mes collaborateurs dans des fonctions diverses, de me céder une partie de leurs produits en échange du mien. J'aurai donc par devers moi, de mon produit particulier, toujours plus que je ne consomme ; de même que mes pairs auront par devers eux, de leurs produits respectifs, plus qu'ils n'usent. Cette convention tacite s'accomplit par le commerce. A cette occasion, nous ferons observer que la succession logique des deux espèces de valeur apparaît bien mieux encore dans l'histoire que dans la théorie, les hommes ayant passé des milliers d'années à se disputer les biens naturels, c'est ce qu'on appelle la communauté primitive, avant que leur industrie eût donné lieu à aucun échange. » (*Système des contradictions économiques I*, 60-61)

Jusqu'à ce point de l'exposé, il n'y a rien de bien original, Proudhon le reconnaît : « Les économistes, dit-il, ont très-bien fait ressortir le double caractère de la valeur ». Là où commence sa critique, précise-t-il, c'est que les économistes n'ont pas rendu avec la même netteté la nature contradictoire de la valeur, qui réside dans le conflit entre la productivité et la rentabilité. En effet, nous sommes d'autant plus riches que nous produisons et échangeons davantage ; nous sommes donc tentés de produire le plus possible de valeur utile, afin d'augmenter d'autant ses échanges, et partant ses jouissances. Or, « l'effet inévitable de la multiplication des valeurs est de les avilir : plus une marchandise abonde, plus elle perd à l'échange et se déprécie commercialement » ; autrement dit, la surproduction fait baisser les

prix. On peut comparer avec *le Capital* : « à une masse croissante de la richesse matérielle peut correspondre un décroissement simultané de sa valeur. Ce mouvement contradictoire provient du double caractère du travail » (Pléiade, tome I, p. 576) Il y a donc une relation directe de causalité entre la valeur et le travail nécessaire à la production. Le travail s'impose comme source et mesure de la valeur dans le processus d'industrialisation des biens socialement nécessaires, ce qu'exprime Proudhon en disant que « la valeur utile et la valeur échangeable restent donc fatalement enchaînées l'une à l'autre, bien que par leur nature elles tendent continuellement à s'exclure. » (*Système des contradictions économiques* I, 65.)

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

« Par suite des défauts d'organisation, des structures aberrantes, des institutions juridiques spoliatrices, de comptabilisations erronées ou inexistantes, cette valeur oscille en fait, arbitrairement au gré d'une offre et d'une demande qui, loin de traduire la confrontation objective d'une valeur d'usage (basée sur les besoins réels des consommateurs) et d'une valeur d'échange (basée sur les coûts réels en travail), deviennent des "divinités capricieuses", qui masquent l'ignorance, la fraude et l'imprécision ³³. »

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

« Partout où le travail n'a point été socialisé, c'est-à-dire partout où la valeur ne s'est pas déterminée synthétiquement, il y a perturbation et déloyauté dans les échanges, guerre de ruses et d'embuscades, empêchement à la production, à la circulation et à la consommation, labeur improductif, absence de garanties, spoliation, insolidarité, indigence et luxe, mais en même temps effort du génie social pour conquérir la justice, et tendance constante vers l'association et l'ordre. L'économie politique n'est autre chose que l'histoire de cette grande lutte. » (*Système des contradictions économiques*, pp. 102-103)

Bien que Proudhon déclare qu'il entend se limiter aux faits, il est animé d'une nette intention normative, en ce sens qu'il tente de montrer quel pourrait être la fonction de l'économie politique dans la définition des fondements d'une société répondant à l'ordre et à la justice. La valeur subit des oscillations permanentes consécutives aux

³³ Jean Bancal, *Proudhon et l'autogestion*, Paris, éditions du groupe Fresnes Antony de la Fédération anarchiste, 1980, p.45.) Parlant cette fois de la fixation de la valeur d'échange, J. Bancal écrit par ailleurs dans *Proudhon, pluralisme et autogestion* : « Par suite "des déficiences de la concurrence, du monopole, de l'industrie divergente et morcelée, en un mot du défaut d'organisation", dans la pratique cette fixation est *arbitraire*. Elle oscille au gré de l'offre et de la demande et celles-ci, loin de traduire fidèlement la rareté et l'utilité, sont faussées par des "perturbations économiques". "Les caprices de la mode", "les insuffisances de la consommation", d'une part – "les fraudes commerciales", la déloyauté dans les échanges", "les empêchements à la production et à la circulation", "les points d'étranglement", "les labeurs improductifs" d'autre part – faussent tout le jeu des mécanismes économiques. » (Aubier-Montaigne, T. I, p. 41) .

variations de l'offre et de la demande. On est ici au cœur de l'économie politique « bourgeoise ». Le bien-être de la société dépend de la quantité de produits disponibles, de leur variété et de leur proportion. Il s'agit donc, à chaque instant, de réaliser cet objectif de façon à assurer la satisfaction du plus grand monde. Tous les manuels d'économie définissent l'offre et la demande, c'est-à-dire le marché, comme le seul moyen de déterminer les besoins des agents économiques – individus ou sociétés. Les systèmes économiques relevant du « socialisme réel » ont tenté de régler ce problème à travers la définition des besoins par l'Etat. On sait que cela a été un échec.

Dans le système capitaliste, les variations de l'offre et de la demande sont moins l'expression des variations des besoins (ce que Proudhon appelle l'utilité) que de l'anarchie économique inhérente au régime propriétaire, de la concurrence, du monopole, de « l'industrie divergente et morcelée, en un mot du défaut d'organisation ». (*Avertissement aux propriétaires*, p. 192). Proudhon pense que c'est par la socialisation du travail qu'on peut comprendre « comment, par une série d'oscillations entre l'offre et la demande, la valeur de chaque produit tend constamment à se mettre de niveau avec le prix de revient et avec les besoins de la consommation, et par conséquent à s'établir d'une manière fixe et positive ». (*Système des contradictions économiques*, 102)

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

C'est par la socialisation de la production que le travail devient social. « Là où il n'y a pas de civilisation, il n'y a pas d'économie » (*Avertissement aux propriétaires*, p. 191.) Contestant l'affirmation des économistes selon lesquels le capital est la matière de la richesse, Proudhon affirme au contraire que « c'est le travail, le travail seul, qui crée successivement chaque utilité donnée à ces matières, et qui conséquemment les transforme en capitaux et en richesses. Le capital est du travail, c'est-à-dire de l'intelligence et de la vie réalisées ». (*Système des contradictions économiques*, 101) Marx n'exprimera pas autre chose en disant que la valeur d'échange est purement « créée » par le travail et que le capital n'est que du travail « cristallisé ».

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

Tant que le travail n'aura pas été réellement socialisé et que la définition de la valeur n'aura pas été constituée, l'économie politique sera « la théorie du malheur et l'organisation de la misère ». « Il importe donc de reprendre l'étude des faits et des routines

économiques, d'en dégager l'esprit et d'en formuler la philosophie. Sans cela, nulle intelligence de la marche des sociétés ne peut être acquise, nulle réforme essayée » (*Système des contradictions économiques*, p. 103) Il s'agit en somme de trouver les bases théoriques d'une société organisée, fondée sur l'association, et qui ne sera ni le libéralisme ni l'étatisme. Jusqu'à présent, le socialisme a commis l'erreur de « perpétuer la rêverie religieuse en se lançant dans un avenir fantastique au lieu de saisir la réalité qui l'écrase ». Ce n'est pas ainsi que Proudhon conçoit « la science économique, la véritable science sociale » ; il se refuse à répondre par des *a priori* aux redoutables problèmes de l'organisation sociale et de la répartition des richesses : « J'interrogerai l'économie politique comme la dépositaire des pensées secrètes de l'humanité ; je ferai parler les faits selon l'ordre de leur génération ». Le marché est un élément de la constitution de la valeur : l'antinomie offre-demande et l'antinomie valeur d'échange-valeur d'usage doivent être mises en relation. « l'utilité fait naître l'offre et la demande, et celles-ci à leur tour, variant perpétuellement, produisent toutes les oscillations de la valeur » (*Avertissement aux propriétaires.*)

Division du travail

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

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

« Depuis que l'outillage a été si admirablement perfectionné, un mécanicien n'est plus qu'un homme qui sait donner un coup de lime ou présenter une pièce au rabot. » (*Système des contradictions économiques I*, 112.)

C'est la division du travail qui permet un accroissement prodigieux de la production. Mais en même temps, elle est une cause de misère accrue. « La division, hors de laquelle point de progrès, point de richesse, point d'égalité, subalternise l'ouvrier, rend l'intelligence inutile, la richesse nuisible, et l'égalité impossible. » (*Système des contradictions économiques*, I 108.) Elle porte en elle ses propres contradictions, elle conduit à la prolongation de la journée de travail, à

la baisse du salaire, à la dépréciation du travail, à l'accroissement du rythme de travail. Car les capitalistes se trouvent en situation forte : le nombre des chômeurs met ces derniers en concurrence les uns avec les autres. Or, comme pour faire un travail parcellaire, il n'est besoin d'aucune spécialisation, l'employeur peut imposer ses conditions. Telle est la conséquence de la dépréciation de la valeur du travail.

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

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

Le machinisme

La machine et la technique jouent un rôle déterminant dans l'élaboration de la théorie socialiste aussi bien chez Proudhon que chez Marx. En effet, la technologie constitue un des fondements de la détermination des modes de production. On connaît cette fameuse phrase de Marx tirée de *Misère de la philosophie* : « Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à

bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel. » (La Pléiade, vol. I, p. 79.)

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

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

« Ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique que la manière de fabriquer, les moyens de travail par lesquels on fabrique. Les moyens de travail mesurent le degré du développement du travailleur, et indiquent les rapports sociaux dans lesquels il travaille. » (*Le Capital*, 3^e section, VII, I, p. 250, La Pléiade, vol. I.)

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

La division du travail n'a pu être introduite à grande échelle dans l'économie que par le développement du machinisme. « La machine, dit Proudhon, est le symbole de la liberté humaine, l'insigne de notre domination sur la nature. » La machine permet de rationaliser le travail, d'augmenter la production en économisant le temps. Elle permet de combiner plusieurs opérations auparavant faites en plusieurs moments. Elle réunit diverses particules du travail que la division avait séparées. « Toute machine peut être définie : un résumé de plusieurs opérations, une simplification de ressorts, une condensation du travail, une réduction de frais. » (*Système des contradictions économiques* I, 140.)

Grâce à elle donc, il devrait y avoir « diminution de peine de l'ouvrier, baisse de prix sur le produit, mouvement dans le rapport des valeurs, progrès vers de nouvelles découvertes, accroissement du bien-être général » (I, p. 140). Qu'en est-il en réalité ? La réduction des prix consécutive au machinisme augmente le marché pour les produits fabriqués, augmente le profit capitaliste, incite donc à produire plus. Mais la conséquence immédiate est que cela provoque le chômage, puisque de nombreux travailleurs sont exclus de la production. Ce chômage permanent crée une armée de réserve industrielle qui force les travailleurs à accepter de faibles salaires. « Ce que les économistes devraient dire, c'est que les machines, de même que la division du

travail, sont tout à la fois dans le système actuel de l'économie sociale, et une source de richesse, et une cause permanente et fatale de misère. » (*Système des contradictions économiques I*, 150.) Non seulement le machinisme crée des chômeurs, il dévalue également le travail manuel en général ; il transforme de nombreux ouvriers qualifiés en ouvriers non qualifiés. « La machine ou l'atelier, après avoir dégradé le travailleur en lui donnant un maître, achève de l'avilir en le faisant déchoir du rang d'artisan à celui de manœuvre. »

Aux capitalistes qui se réjouissent de pouvoir, grâce aux machines, délivrer le capital de « l'oppression du travail », Proudhon répond : « Si les ouvriers vous coûtent, ils sont vos acheteurs : que ferez-vous quand, chassés par vous, ils ne consommeront plus ? » (*Système des contradictions économiques II*, 152.) Malgré l'apport de richesses produites par les machines, celles-ci ont aussi apporté avec elles leurs propres contradictions. « L'influence subversive des machines sur l'économie sociale et la condition des travailleurs s'exerce en mille modes, qui tous s'enchaînent et s'appellent réciproquement : la cessation du travail, la réduction du salaire, la surproduction, l'encombrement, l'altération et la falsification des produits, les faillites, le déclassement des ouvriers, la dégénération de l'espèce, et finalement les maladies et la mort . » (p. 157) Proudhon commente :

« La description de la misère des classes ouvrières par E. Buret a quelque chose de fantastique, qui vous oppresse et vous épouvante. Ce sont des scènes auxquelles l'imagination refuse de croire, malgré les certificats et les procès-verbaux. Des époux tout nus, cachés au fond d'une alcôve dégarnie, avec leurs enfants nus ; des populations entières qui ne vont plus le dimanche à l'église, parce qu'elles sont nues ; des cadavres gardés huit jours sans sépulture, parce qu'il ne reste du défunt ni linceul pour l'ensevelir, ni de quoi payer la bière et le croque-mort (et l'évêque jouit de 4 à 500 000 liv de rente) ; des familles entassées sur des égouts, vivant de chambrée avec les porcs, et saisies toutes vives par la pourriture, ou habitant dans des trous, comme les albinos ; des octogénaires couchés nus sur des planches nues ; et la vierge et la prostituée expirant dans la même nudité : partout le désespoir, la consommation, la faim, la faim ! ... et ce peuple, qui expie les crimes de ses maîtres, ne se révolte pas ! Non, par les flammes de Némésis ! Quand le peuple n'a plus de vengeances, il n'y a plus de providence. Les exterminations en masse du monopole n'ont pas encore trouvé de poètes. Nos rimeurs, étrangers aux affaires de ce monde, sans entrailles pour le prolétaire, continuent de soupirer à la lune leurs mélancoliques voluptés. » (*Système des contradictions économiques I*, 240.)

La généralisation du salariat, consacrée par le machinisme, crée une catégorie croissante de travailleurs dont la dépendance vis-à-vis de l'employeur se fait de plus en plus oppressive. « C'est en vain, dit Proudhon, que la loi assure à chacun le droit d'entreprise aussi bien que la faculté de travailler seul et de vendre directement ses produits », puisque l'atelier a eu pour objet d'anéantir le travail isolé. Le capitalisme se détruit lui-même, en éliminant de son sein les secteurs dépassés ou trop faibles pour suivre le rythme du

développement. Que peut faire l'ouvrier qui n'a que ses bras, face aux énormes capitaux nécessaires à l'industrie moderne ? Il ne peut que s'assujettir encore plus à l'employeur. « Avec la machine et l'atelier, le droit divin, c'est-à-dire le principe d'autorité, fait son entrée dans l'économie politique. » En effet, le capitalisme industriel ne se développera pleinement qu'avec le machinisme, où il trouvera sa plus grande source de plus-value. La machine sert au capitaliste à réduire son prix de revient afin d'éliminer la concurrence. Une machine, du point de vue du capitaliste, ne présente d'intérêt que si elle permet d'économiser du travail, c'est-à-dire des salaires.

* * *

Proudhon fait le constat que si la multiplication des produits a pour conséquence inéluctable la diminution de leur valeur, les producteurs tendent donc à restreindre leur production pour éviter l'avilissement des cours. On arrive au constat que la hausse ou la baisse des produits ne sont pas dépendants de leur coût de production ou de leur utilité mais de leur rareté. « Car, remarquons-le bien, la hausse et la baisse des marchandises sont indépendantes de la quantité de travail dépensée dans la production. » (*Système des contradictions économiques* 65.) Proudhon n'a pas d'explication : « il n'y a pas, sur la contradiction inhérente à la notion de valeur, de cause assignable, ni d'explication possible » (*Système des contradictions économiques*, 66).

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

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

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

Marx, quant à lui, disait que Proudhon n'avait pas trouvé la solution parce qu'il ne tenait pas compte de la demande. Cette explication n'est pas convaincante et Marx montre que, pas plus que Proudhon, il n'avait saisi le lien entre utilité et rareté. Pour Marx, la plus-value provient essentiellement de la différence entre la valeur d'usage de la force de travail et sa valeur d'échange. Chez Proudhon, une insistance particulière est mise sur la valeur ajoutée apportée par le caractère collectif et coordonné du travail à travers la division du travail. Pour Marx, le profit du capitaliste repose sur l'appropriation

de la valeur résultant de la différence entre le coût de production de chaque produit et son prix de vente. Pour Proudhon, le « vol capitaliste » résulte de l'appropriation de la valeur produite par le travail associé des ouvriers, ces derniers n'étant rémunérés que sur la base de leur travail individuel. Dans *Qu'est-ce la propriété ?*, Proudhon dit encore : « Le capitaliste, dit-on, a payé les journées des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée ».

La concurrence

Dans la troisième « époque » de sa simulation du capitalisme, Proudhon s'efforce de montrer le caractère inévitable de la concurrence dans le système capitaliste car elle est « nécessaire à la constitution de la valeur ». (*Système des contradictions économiques I*, 181.) La loi de la concurrence est une des lois fondamentales du capitalisme. Sans elle, il n'y aurait pas eu de capitalisme, car il n'y aurait pas eu, à un certain stade de son développement, de mobile pour l'accumulation du capital. La concurrence dérive directement de la propriété privée des moyens de production. « Dans la concurrence, ce sont les capitaux, les machines, les procédés, les talents et l'expérience, c'est-à-dire encore des capitaux, qui sont en lutte ; la victoire est assurée aux plus gros bataillons. » (*Système des contradictions économiques I*, 209.)

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

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

« ...l'offre et la demande, que l'on prétend être la seule règle des valeurs, ne sont autre chose que deux formes cérémonielles servant à mettre en présence la valeur d'utilité et la valeur en échange, et à provoquer leur conciliation. Ce sont les deux pôles électriques, dont la mise en rapport doit produire le phénomène d'affinité économique appelé échange. Comme les pôles de la pile, l'offre et la demande sont diamétralement opposées, et tendent sans cesse à s'annuler l'une l'autre ; c'est par leur antagonisme que le prix des choses ou s'exagère ou s'anéantit : on veut donc savoir s'il n'est pas possible, en toute occasion, d'équilibrer ou faire transiger ces deux puissances, de manière que le prix des choses soit toujours l'expression de la valeur vraie, l'expression de la justice. » (*Système des contradictions économiques*, p. 72)

La concurrence « est nécessaire à la constitution de la valeur, c'est-à-dire au principe même de la répartition, et par conséquent à l'avènement de l'égalité. » Pourtant, si la concurrence, « analysée dans son principe, est une inspiration de la justice », Proudhon va montrer que, dans la pratique, elle a des effets dévastateurs. « La

concurrence, avec son instinct homicide, enlève le pain à toute une classe de travailleurs, et elle ne voit là qu'une amélioration, une économie. » (*Système des contradictions économiques* I, 193.)

La multiplicité des unités de production suscite entre elles une lutte pour l'obtention des machines. Réduire les coûts de production, augmenter la productivité du travail sera donc le souci principal du capitalisme. Or, cela implique le perfectionnement des moyens de production, leur accroissement ; le remplacement des ouvriers par des machines. Dans cette lutte, ce sont les plus gros qui gagnent : des ouvriers seront réduits au chômage, mais aussi un certain nombre de capitalistes ruinés par cette lutte.

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

Le capital se concentre en un nombre de plus en plus restreint de mains. La dimension moyenne des entreprises grandit. Quelques très grandes entreprises centralisent une quantité de moyens de production, un nombre de salariés prodigieux. Les petites entreprises sont écrasées par les grosses : leur prix de revient est trop élevé, elles ne font plus de profit et se ruinent. La concurrence capitaliste conduit donc à l'expropriation progressive des plus faibles, expropriation qui a caractérisé toute son évolution depuis ses débuts. Les entrepreneurs dépossédés de leur capital se reconvertissent ou deviennent les salariés de ceux qui les ont expropriés. Ils peuvent même devenir ouvriers ou employés : c'est la prolétarianisation des classes moyennes. « La classe moyenne tombe en prolétarianisation et disparaît », dit Proudhon (*Correspondance*, 12 juillet 1855). La loi de la concurrence, loi fondamentale du capitalisme, se pose comme le mobile de l'accumulation du capital. Par la lutte qu'elle provoque entre les détenteurs du capital, elle implique intrinsèquement la concentration du capital, c'est-à-dire le monopole.

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

Le monopole

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

de réduire les prix. Un tel accord ne pouvait être respecté qu'en réduisant la production. Limiter la production permet de vendre plus cher, d'augmenter les profits, d'accumuler plus de capitaux. En même temps que le monopole permet la fixation arbitraire des prix, l'accroissement de l'écart entre les prix des produits et les salaires distribués, en résumé la libre fixation des bénéfices, il diminue la capacité de consommation d'une large partie de la population, de même qu'il provoque le chômage par la diminution de production qu'il engendre. Ainsi, le travailleur, « s'il chôme, il ne gagne rien : comment achètera-t-il jamais ? Et si le monopoleur ne peut se défaire de ses produits, comment son entreprise subsistera-t-elle ? » On voit donc à la lumière de cet argument, que les actuelles indemnités de chômage favorisent autant les employeurs que les travailleurs... Les monopoleurs ne peuvent plus investir leurs capitaux dans la même branche de production, puisque investir signifie produire plus et que, précisément, ils se sont mis d'accord pour limiter la production dans cette branche afin de maintenir des prix élevés. Aussi le monopole doit-il s'étendre, pour commencer, dans d'autres secteurs de l'économie. « Ses développements embrassent l'agriculture aussi bien que le commerce et l'industrie, et toutes les espèces de produits. C'est le monopole terrien qui appauvrit encore et rend inhabitable la campagne romaine, et qui forme le cercle vicieux où s'agite convulsivement l'Angleterre ; c'est lui qui, établi violemment à la suite d'une guerre de race, produit tous les maux de l'Irlande. » Si Proudhon passe quelque peu à côté des véritables raisons de cette guerre, il n'en voit pas moins le caractère expansionniste du capital monopolistique, de ce qu'il appellera la « féodalité industrielle » pour caractériser le grand capital sous Napoléon III ³⁴.

Baisse tendancielle du taux de profit et crises conjoncturelles

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

« Par la puissance du travail, par la multiplication du produit et par les échanges, l'intérêt du capitaliste, en d'autres termes l'aubaine de l'oisif, tend à diminuer toujours, et par atténuation constante, à disparaître. » (Deuxième mémoire.)

L'appropriation de la plus-value étant la raison d'être essentielle du capitaliste, si la baisse du taux de profit s'avère inéluctable, elle annonce, en même temps, l'effondrement du système. Proudhon précisera les raisons de cette baisse : l'augmentation de la valeur des instruments de production et des matières premières nécessaires immobilise une part croissante de capital par rapport à la valeur de la force de travail engagée. C'est ce que le marxisme appellera

³⁴ L'analyse de Proudhon est d'autant plus remarquable que *Le Système des contradictions économiques* est écrit en 1846, alors que les historiens de l'économie placent l'apparition des premiers monopoles au moment de la dépression industrielle internationale des années 1870-1890.

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

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

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

Science et marxisme

Si, en 1846, à la publication du *Système des contradictions économiques*, Marx fait une critique virulente du livre, il faut garder à l'esprit que le Marx qui répond au livre de Proudhon n'est pas le Marx de la maturité. C'est quelqu'un qui se cherche et qui tente d'appliquer à l'étude de la société et en particulier à son fonctionnement économique, une méthode « scientifique ».

En 1846, il pense avoir trouvé cette méthode, et il l'a exposée dans *l'Idéologie allemande*. Il lui faudra des années pour se rendre compte de l'inadaptation de cette méthode à l'objet du travail qu'il entreprend. On ne peut que formuler des hypothèses sur les raisons du retard pris par Marx : la conscience de cette inadaptation est sans doute la raison pour laquelle *l'Idéologie allemande* a été laissé à la « critique

rongeuse des souris », selon l'expression d'Engels, et n'a pas été publié.

A en croire George Sorel, si « l'emploi du terme de socialisme scientifique, adopté communément en Allemagne pour désigner les doctrines de la social-démocratie, a beaucoup contribué à jeter la confusion dans les études faites sur l'œuvre de Marx »³⁵, ce n'est pas Marx qui l'a inventé : il est déjà utilisé par Proudhon en 1840 dans son *Premier mémoire* sur la propriété.

Georges Sorel écrit encore :

« Il faut ajouter que dans la littérature socialiste revient constamment cette idée que le marxisme est un matérialisme, c'est-à-dire une connaissance organisée d'une manière analogue à celle des sciences naturelles. On a donc été amené à croire que Marx avait construit ses théories avec des préoccupations identiques à celles que l'on rencontre chez le savant contemporain. C'est une erreur fondamentale qu'il ne sera plus permis de commettre après la critique que nous présente Arturo Labriola.

« Lorsque j'essayai, en 1898, de me rendre compte des sources qui avaient été utilisées par Marx, je fus très frappé de voir que les références du *Capital* indiquent de singulières lacunes dans les connaissances de l'auteur. Il avait lu, avec une attention minutieuse, les grands économistes, beaucoup de livres anglais consacrés à l'histoire anglaise ; mais sur la France, sur l'antiquité et sur le Moyen Age, il ne savait vraiment que peu de chose.

« Bien qu'il ait maintes fois soutenu que, pour comprendre les rapports sociaux d'une époque, il faut se reporter aux procédés employés dans la production, ses études technologiques étaient demeurées singulièrement rudimentaires. (...) »³⁶

« Quand on part de ce fait que Marx n'était pas pénétré de l'esprit scientifique du XIX^e siècle, il devient facile de comprendre pourquoi son œuvre a pu donner lieu à des jugements si contradictoires. »

On peut en effet s'interroger sur le niveau réel de connaissance scientifique que possédait Marx, relativement à son époque. Dans *le Capital*, par exemple, il explique que les rapports sociaux d'une époque sont le reflet des procédés employés dans la production, des rapports de production. Or, on peut lire sous la plume de Marx que « le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel ». Malheureusement, le moulin à bras ne date pas du Moyen Age mais de l'Antiquité : il ne caractérise pas la société avec le suzerain mais celle avec le propriétaire d'esclaves. La disparition de l'esclavage et le passage à la société féodale est liée à l'apparition du moulin à eau³⁷.

35 Préface à la traduction française, par Edouard Berth, du *Karl Marx* d'Arturo Labriola, éd. Rivière, 1910.

36 Cf. Lettre de Marx à Engels, 13 octobre 1851 : « Ces derniers temps d'ailleurs, j'ai continué à aller à la bibliothèque pour y piocher surtout la technologie et son histoire, ainsi que l'agronomie, pour me faire au moins une espèce d'idée générale de tout ce bastringue. »

37 En 1888, Engels relut *l'Idéologie allemande* et se rendit compte à quel point « nos connaissances d'alors en histoire économique étaient encore incomplètes » (Karl Marx, Friedrich Engels, *Etudes philosophiques*, préface, Editions sociales, p. 14).

Prenons un autre exemple. En décrivant les maux causés par l'excès de travail, Marx explique dans *le Capital* (donc en 1867) qu'un travail continu et uniforme affaiblit l'essor et « la tension des esprits animaux » (*die Spann und Schwungkraft der Lebensgeister*). Parler d'« esprits animaux » en 1867, c'est être très en retard sur les connaissances de son temps, et choque dans un travail qui se veut scientifique. En effet, Claude Bernard a publié deux ans auparavant son *Introduction à l'étude de la méthode expérimentale*, et quatorze ans auparavant ses *Recherches*, et on sait depuis lors que l'énergie du corps fonctionne grâce à la combustion du sucre, de la même manière que la machine à vapeur fonctionne grâce à celle du charbon. A n'en pas douter, si Marx avait su cela, il n'aurait pas manqué de relever l'analogie.

La question est ainsi posée : le fondateur du « socialisme scientifique » était-il pénétré de cet esprit scientifique d'une époque où la science a pris un essor colossal ?

Contrairement à l'idée reçue, Marx n'a pas passé de doctorat en philosophie : il était inscrit à la faculté de droit de Berlin, depuis 1836, mais le sujet de sa thèse de doctorat était philosophique. Il présente sa thèse à Iéna en 1841, sur la « différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure » ; il s'est d'ailleurs fait conférer son grade *in absentia*, c'est-à-dire sans avoir soutenu sa thèse.

Il est symptomatique que les sympathies de Marx dans cette thèse vont à Epicure, alors que c'est Démocrite qui représente incontestablement l'esprit scientifique : le premier ne s'étonne de rien, ne cherche pas la connaissance par la science mais par l'ataraxie, par la philosophie ; il ne met pas en doute le témoignage des sens. L'ataraxie, du grec *ataraxia*, absence de troubles est, pour les épicuriens grecs, un peu ce que le nirvana est pour les bouddhistes, une quiétude absolue de l'âme. Le soleil, selon Épicure, fait environ deux pieds de diamètre parce qu'il est aussi grand qu'il paraît, tandis que Démocrite, parfaitement versé en géométrie, sait qu'il est grand parce qu'il est loin. Démocrite parcourt le monde pour recueillir des expériences, des connaissances, des observations, s'instruit auprès des Perses, des Chaldéens, des Égyptiens, des Indiens, tandis qu'Épicure quitte à peine son jardin d'Athènes pour se rendre deux ou trois fois en Ionie pour visiter des amis. Démocrite cherche la réalité derrière l'apparence : « Ce n'est que dans l'opinion, dit-il, qu'il existe du chaud, qu'il existe du froid ; en vérité, il n'y a que les atomes et le vide. »

Bien que le sujet de la thèse porte sur des philosophes de l'Antiquité grecque, il concerne la philosophie de la nature, c'est-à-dire la physique. Mais à lire cette thèse, rien ne montre qu'elle a pu être écrite au XIX^e siècle. La façon dont Marx aborde le système atomique des anciens rapproche au contraire beaucoup plus son travail de la vieille scolastique du Moyen Age que des découvertes contemporaines, au moment où les savants viennent de faire d'énormes progrès. L'atomistique était depuis l'antiquité grecque une simple conjecture, elle est devenue, dans les décades qui ont précédé la rédaction de la thèse de Marx, une science authentique. Dulong et Petit savent peser les atomes, faute de les voir. Avogadro est capable de déterminer la quantité relative de molécules contenue dans un

flacon de gaz par rapport à un autre. La connaissance de l'extérieur de l'atome a fait des progrès considérables entre 1800 et 1840, et même, l'Anglais Prout, en 1815 fait une incursion à l'intérieur de l'atome, puisqu'il remarque que les poids atomiques des divers corps sont des multiples de ceux de l'hydrogène, ce qui le pousse à concevoir le principe de l'unité de la matière : là encore, il ne fait pas de doute que si Marx avait eu connaissance de cette théorie, il y aurait fait allusion. Supposons en effet qu'un étudiant présente un siècle après la thèse de Marx une thèse sur des atomistes de l'Antiquité : serait-il concevable qu'il ne dise pas au moins quelques mots sur les recherches contemporaines, et formule quelques réflexions, ne serait-ce qu'en passant, sur les rapports entre la matière et l'énergie ? Simplement pour montrer qu'il est au courant ?

Apparemment, l'écho des recherches contemporaines n'est pas parvenu jusqu'à la faculté de droit de Berlin. Marx a passé ses années de formation dans un milieu qui n'avait pas été touché par l'esprit scientifique du XIX^e siècle³⁸.

Pourtant, le mot « science » revient à chaque instant dans les universités allemandes. Le philosophe Hegel n'a-t-il pas écrit la *Science de la Logique* ? Mais le mot « science » n'avait pas le même sens qu'il a aujourd'hui. Ainsi, à la fin de sa première année de droit, Marx écrit à son père à propos d'une philosophie du droit qu'il a tentée : « ... je pus me rendre compte, une fois de plus, que je ne m'en sortirais pas sans la philosophie. Je pus donc me rejeter dans les bras de cette science en toute tranquillité, et j'écrivis un nouveau système métaphysique fondamental. » (Lettre du 10 novembre 1837.) Il ne s'agit pas, chez Marx, d'une utilisation impropre du mot. Dans un autre passage de la lettre citée, il dit en effet : « Ce qui pousse Démocrite au loin, c'est d'une part le désir d'apprendre, qui ne lui laisse ni cesse ni trêve, et c'est d'autre part le fait de ne pas trouver sa satisfaction dans la science véritable, c'est-à-dire philosophique. »

La science véritable est donc la philosophie.

A l'inverse, quand le jeune Marx veut désigner la science, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, il utilise une autre expression : on apprend ainsi que, la philosophie n'ayant pas satisfait Démocrite, celui-ci « se jette dans les bras de la connaissance positive... »

Au Moyen Age la science est la connaissance des textes sacrés. Au XVIII^e siècle en France, sont appelées « philosophiques » les recherches en astronomie, en physique, etc., qui sont, pour nous, « scientifiques ». A l'inverse, dans les premières décennies du XIX^e siècle en Allemagne, on appelle science la connaissance des systèmes philosophiques : est qualifiée de « scientifique » l'application d'un de ceux-ci aux faits observés, ou aux conclusions auxquelles est parvenue l'investigation positive.

Ces précisions éclairent sans doute d'un jour nouveau la notion de « socialisme scientifique » employée par Marx et Engels. C'est une notion directement héritée de la philosophie allemande, et non pas des

38 Parmi les chercheurs qui ont marqué la science du XIX^e siècle, mentionnons Dalton, Prout, Dulong, Petit, Avogadro, Ampère, Faraday, Berthollet, Gay-Lussac, Bladgen, J-B. Dumas, Prout, Berzélius. Le seul Allemand qu'on pourrait mentionner est Humboldt (pour qui Bakounine avait beaucoup d'estime), mais qui n'est pas de formation allemande (il a travaillé avec Gay-Lussac).

conceptions scientifiques entendues au sens de « connaissance positive ». Le « socialisme scientifique » de Marx et Engels est l'application, à l'étude du social, de méthodes philosophiques beaucoup plus qu'une démarche scientifique au sens que cela peut avoir aujourd'hui. Ainsi, quand Marx ou Engels critiquent un ouvrage d'économie, ils accordent à la critique de la philosophie de l'auteur (Dühring ou Proudhon) une place disproportionnée. C'est que s'il y a défaut dans le système philosophique (et on en trouve toujours un, en cherchant bien) l'œuvre n'est plus « scientifique ».

III. – Débats et faux débats

La propriété

Dans une large mesure le débat sur le socialisme s'est construit autour de la question de la propriété. Le jeune Marx avait lui-même mené une réflexion sur les vols de bois. C'est une question primordiale pour Proudhon car l'organisation de la propriété détermine l'organisation politique, administrative, juridique de la société. Tout commence avec le livre de Proudhon, qu'il écrivit en 1840 – il avait 31 ans – *Qu'est-ce que la propriété ?*³⁹. Dans son journal, *Le représentant du peuple*, il écrira encore, le 9 avril 1848 : « La question sociale tout entière se résume pour nous dans la propriété⁴⁰. »

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

La démonstration de Proudhon repose sur l'idée que « la propriété est un droit d'aubaine, c'est-à-dire le pouvoir de produire sans travailler ». La propriété ne peut pas plus se justifier par des arguments

³⁹ Le titre complet du livre est « *Qu'est-ce que la propriété ? Recherches sur le principe du droit et du gouvernement – Premier mémoire* ».

⁴⁰ « Résumé de la question sociale », OC t. VI, p. 170.

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

C'est que la préoccupation première de Proudhon, au début de sa carrière d'écrivain, est l'égalité. Ce point doit être gardé à l'esprit car dans sa maturité, il s'intéressera surtout à la liberté – évolution qui aura des conséquences importantes sur sa pensée politique. Toute sa vie, cependant, il insistera sur le caractère contradictoire de la propriété, ce qui explique que son œuvre est jalonnée d'une double tendance à la condamnation et à la justification. C'est donc bien mal le comprendre que de limiter son point de vue à cette phrase lapidaire et provocatrice : « La propriété c'est le vol. »

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

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

Seul le travail crée la richesse ; est donc condamnable toute richesse qui n'est pas issue du travail. Le capital en soi n'est pas productif ; ce qui l'est, c'est le travail⁴¹. Plus que ses théories sur la propriété, qui sont moins radicales que ne laisse entendre la formule provocatrice « la propriété c'est le vol », ce sont ses développements sur la valeur travail qui seront intéressants.

Dans un premier temps, les réflexions de Proudhon ne se situent pas dans un cadre de grande production industrielle, même si en 1840 existaient des manufactures. Son champ de réflexion est la propriété terrienne et la production artisanale. Les choses n'étaient pas différentes en Allemagne au début de la carrière politique de Marx.

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

Lorsque Proudhon parle de « droit au travail », il ne pense pas à l'ouvrier au chômage qui réclame un emploi salarié, il pense au droit qu'a tout professionnel qualifié à avoir accès au crédit qui lui permet d'acquérir ses outils de production. C'est le monopole du capital par une minorité qui empêche l'ouvrier de se procurer les outils.

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

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

Le *Premier mémoire* contient, dans l'exemple des grenadiers⁴², une ébauche de la théorie de l'exploitation de la classe ouvrière fondée sur l'idée d'« erreur de compte » : le possédant paie individuellement la journée de travail de l'ouvrier ; mais le travail coordonné de nombreux ouvriers crée une richesse hors de proportion avec le nombre d'ouvriers appliqués à leur tâche ; cette valeur supplémentaire, le possédant ne la paie pas, il se l'accapare. Cette théorie diverge sensiblement de celle de Marx.

Toute production est collective, dit Proudhon, puisqu'elle est due à « la force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts » (*Qu'est-ce que la propriété ?* p. 155) Or le capitaliste verse un salaire qui ne correspond qu'à la somme des forces individuelles : « Par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point acquis, et dont vous jouissez injustement. » (*Qu'est-ce que la propriété ?* p. 157.) Le propriétaire capitaliste s'approprie la différence entre la valeur produite par la force collective des travailleurs et le salaire qui leur est versé. C'est un vol, qui est à l'origine de l'inégalité sociale, de la division de la société en classes.

Historiquement, la propriété privée, à une certaine époque, a joué un rôle positif dans l'histoire de l'humanité : elle correspondait à un besoin. Elle a permis la constitution de la rente, instrument nécessaire au développement social à ses origines. La fonction de la rente, malgré ses injustices, a permis la création d'un excédent, l'accumulation

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

d'économies sociales ou, ce qu'on appelle dans le vocabulaire marxiste, l'accumulation primitive du capital. La propriété privée, à ses origines, a été, selon Proudhon, une tentative de pallier l'incohérence de la société en modifiant la situation des hommes et en transformant les rapports sociaux. Les institutions sont créées par les hommes en fonction de leurs besoins immédiats.

« Par la propriété, l'homme prend définitivement possession de son domaine, et se déclare maître de la terre. Comme on l'a vu dans la théorie de la certitude, des profondeurs de la conscience, le moi s'élançait et embrasse le monde ; et dans cette communion de l'homme et de la nature, dans cette espèce d'aliénation de lui-même, sa personnalité, loin de faiblir, double d'énergie. Nul n'est plus fort de caractère, plus prévoyant, plus persévérant que le propriétaire. » (*Système des contradictions économiques*, II, p. 197)

Comment se peut-il que la propriété ait eu dans le passé une fonction sociale progressive, et qu'elle soit devenue contraire à la société, une aliénation de la force collective ? C'est que toute institution, si elle est créée spontanément, possède, une fois créée, une logique propre qui peut aller à l'encontre des fins initialement poursuivies. Issue de la spontanéité sociale, la propriété se développe selon sa propre loi et constitue la source des aliénations économiques. Potentiellement, elle était la source du pouvoir et annonçait les conflits entre les intérêts de la communauté et ceux du propriétaire. Ce conflit devait surtout se manifester lors du développement de l'industrie. Autrefois moyen de développement économique, la propriété est devenue un obstacle à ce développement : maintenant, « la propriété fait donc obstacle au travail et à la richesse, obstacle à l'économie sociale : il n'y a plus guère que les économistes⁴³ et les gens de loi que cela étonne. » (*Système des contradictions économiques*, II, 216) Les propriétaires terriens s'opposent à la rationalisation des cultures en refusant le remembrement d'un régime foncier qui compte cent vingt-trois millions de parcelles. Ils s'opposent à la cession de terrains qui permettraient la construction de routes, de canaux, améliorant la circulation des biens et des personnes. Ils s'opposent à l'exploitation du sous-sol qui peut produire des richesses minières.

Selon Proudhon, dans la production industrielle, l'accumulation du capital a pour condition l'expropriation des travailleurs, et l'accroissement de la richesse chez les uns aurait pour corrélatif inévitable l'accroissement de la misère chez les autres. « La propriété sépare l'homme de l'homme. » (*Système des contradictions économiques*, II, p. 222.)

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

Lors de la parution du *Premier mémoire*, Proudhon n'a pas de solution à proposer. Il le dit, d'ailleurs : « J'ai prouvé le droit du pauvre,

⁴³ Dans le vocabulaire de Proudhon, les « économistes » sont les partisans du « système propriétaire ».

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

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

Proudhon distinguait entre propriété et possession, que « tout le monde, savants et ignorants, même les légistes », confondent (*Théorie de la propriété*, préface). Or s'il entend dès 1840 « tuer dans un duel à outrance » la propriété, il ne remet pas en cause le droit de possession, qu'il entend consolider. En 1841, il définit « la notion la plus exacte de la propriété » : c'est « le domaine absolu, exclusif, autocratique de l'homme sur la chose, domaine qui identifie l'homme et la chose ». A ce droit absolu, Proudhon en substitue un autre, un « droit d'usufruit, d'usage, d'habitation qui, réduit à ses limites naturelles est l'expression même de la justice, et que je regarde comme devant supplanter la propriété domaniale et constituer finalement la jurisprudence ». (*Deuxième mémoire*, I, p. 284.) Le droit de possession est donc un droit de propriété restreint, limité et soumis au contrôle d'une instance dont il reste encore à définir les contours – Etat ou société.

En 1851, la situation que décrivait Proudhon était très particulière : nous sommes au lendemain de la révolution de 1848, qu'il pense être la conséquence de la crise économique, et il analyse un problème très concret, la crise du logement à Paris⁴⁴. La situation est suffisamment grave, pense-t-il, pour qu'il faille mettre en place un plan d'urgence. On punit l'agiotage sur le pain et les denrées de première nécessité : « Est-ce un acte plus licite de spéculer sur l'habitation du peuple ? » Aussi Proudhon propose-t-il que « tout paiement fait à titre de loyer sera porté en a-compte de la propriété, celle-ci estimée au vingtuple du prix de la location » ; de même, « tout acquittement de terme vaudra au locataire part proportionnelle et indivise dans la maison par lui habitée ». Enfin, « la propriété ainsi remboursée passera à fur et mesure au droit de l'administration communale » qui « leur garantira à tous, à perpétuité, le domicile, au prix de revient du bâtiment ». Les communes pourront « traiter de gré à gré avec les propriétaires, pour la liquidation et le

⁴⁴ *Idee générale de la révolution, Choix d'études sur pratique révolutionnaire et industrielle*, éditions Fresnes-Antony, pp. 158-169.

remboursement immédiat des propriétés louées ». Elles pourront dans ce cas opérer une diminution des loyers en reportant l'amortissement sur trente ans. Les réparations, l'agencement, l'entretien des édifices ainsi que les constructions nouvelles seront confiés par la commune à des « compagnies maçonnes ou associations d'ouvriers en bâtiment ».

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

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

Le même système vaut également pour la propriété foncière qui, précise Proudhon, « intéresse les deux tiers des habitants » en France. Une fois remboursée, celle-ci « relèvera immédiatement de la commune, laquelle succédera à l'ancien propriétaire et partagera avec le fermier la nue-propriété et le produit net ». Lorsque l'ensemble de la propriété foncière aura ainsi été remboursée, « toutes les communes de la République devront s'entendre pour égaliser entre elles les différences de qualité des terrains, ainsi que les accidents de culture ». (*Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, Lacroix, 1868, p. 205.)

Réformiste, Proudhon l'est certes, mais on comprend qu'on puisse le qualifier de réformiste radical : son projet est tout de même de faire progressivement passer la propriété aux mains des « usagers » : travailleurs et locataires : « Moi, chercher les opinions extrêmes ! », proteste-t-il. Proudhon lui-même reconnaît que sa proposition est une conciliation, un compromis : « Nous sommes encore maîtres de procéder avec toute la prudence, toute la modération qui sera jugée utile ; plus tard, notre destinée pourrait ne plus dépendre de notre libre arbitre ». « Entre le remboursement par annuités et la confiscation, il peut exister bien des moyens termes », mais si on ne trouve pas une solution, « ce ne sera plus le droit au travail, ni le droit à la plus-value qu'invoqueront les paysans et les ouvriers : ce sera le droit de la guerre et des représailles ⁴⁵. » La menace est claire.

Dans le domaine industriel, Proudhon distingue deux secteurs, selon qu'ils nécessitent ou non le recours à la force collective, ce qui correspond à l'artisanat et à la grande industrie. « Là où la production nécessite une grande division du travail, une force collective considérable, il y a nécessité de former entre les agents de cette industrie une Association, puisque sans cela ils resteraient subalternes les uns par rapport aux autres » ; une telle situation maintiendrait « deux castes, celle des maîtres et celle des salariés ; chose qui répugne dans une société démocratique et libre » (*Idée générale de la révolution* p. 227). Il est donc faux de dire que la perspective de Proudhon se limite à un système de petite production artisanale puisqu'il propose aux ouvriers de la grande industrie, celle qui nécessite « une force collective considérable », de se rendre maîtres de l'outil de production.

⁴⁵ *Idée générale de la révolution*.

« L'industrie à exercer, l'œuvre à accomplir, sont la propriété commune et indivise de tous ceux qui y participent », dit-il dans *Idée générale de la révolution* (p. 231.)

Précurseur de l'idée d'autogestion, Proudhon préconise la formation de « compagnies ouvrières » ; celles-ci auront pour règle que « tout individu employé dans l'association (...) a un droit indivis dans la propriété de la compagnie ; que les fonctions sont électives, et les règlements soumis à l'adoption des associés ; que tout associé participe aux bénéfices comme aux charges de la compagnie, dans la proportion de ses services ; que chacun est libre de quitter à volonté l'association » (*Idée générale de la révolution*, pp. 233-234.)

Proudhon sera en fait un des premiers à faire l'analyse critique du grand capitalisme industriel, des « féodalités industrielles » qui entraînent une concentration monopolistique du capital et l'éviction d'une partie de la petite bourgeoisie.

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

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

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

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

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

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

« On a fait une révolution sans une idée », dira-t-il dans ses Carnets. Il tente de formuler les bases d'une réforme économique en publiant trois brochures : « La Démocratie » ; « Organisation du crédit

et de la circulation » ; « Solution du problème social ». Il se présente aux élections à l'Assemblée nationale dans trois circonscriptions de Paris mais ne sera élu qu'aux élections complémentaires de juin. La révolution, pense-t-il, a éclaté en pleine crise économique ; il faut donc trouver une issue à cette crise. La solution de la question sociale se trouve dans l'organisation du crédit, en tenant compte à la fois des besoins des petits propriétaires – artisans, paysans – très endettés, et des ouvriers qui veulent se libérer de la domination patronale. Il propose de créer une banque d'échange qui conduirait à faire baisser les prix. L'idée ne sera même pas étudiée par l'assemblée nationale. Cependant, l'idée du crédit mutualiste ne disparaîtra pas et finira par faire son chemin.

Proudhon est alors extrêmement critique vis-à-vis des ateliers nationaux, qu'il considère comme une solution étatique, stérile, improductive parce que ne favorisant pas l'initiative, et un gaspillage de la richesse nationale ⁴⁶.

En juin, les ateliers nationaux sont supprimés, et l'insurrection éclate, réprimée par Cavaignac. « Il faut avoir vécu dans cet isolement qu'on appelle une Assemblée nationale, pour concevoir comment les hommes qui ignorent le plus complètement l'état d'un pays sont presque toujours ceux qui le représentent » dit-il de cette période ⁴⁷.

« La cessation du commerce et de l'industrie, provenant d'un événement de force majeure, nous a placés tous, locataires et propriétaires, dans des conditions exceptionnelles, prévues d'ailleurs et expliquées dans tous les traités de jurisprudence », dit Proudhon ⁴⁸. Aussi fait-il des propositions : il suggère dans cet article qu'on oblige les propriétaires à accorder pendant trois ans une remise d'un tiers sur les loyers et les fermages. Le journal sera suspendu, mais Proudhon dépose une proposition de loi devant l'Assemblée, qui sera discutée le 26 et le 30 juillet. Devant une assemblée tumultueuse, où il ne trouve qu'un soutien, un ouvrier lyonnais nommé Greppo, Proudhon défend son projet, attaque violemment la propriété, oppose le prolétariat à la bourgeoisie. Proudhon fonde en janvier 1849 une Banque du peuple qu'il devra liquider trois mois plus tard, lorsqu'il sera condamné à trois ans de prison pour des articles jugés injurieux envers le nouveau chef d'Etat, Louis Bonaparte, qui vient d'être élu président. Ses conditions d'emprisonnement ne sont cependant pas tragiques : il est autorisé à se marier et peut continuer son activité journalistique : le *Représentant du Peuple*, interdit, a été remplacé par *le Peuple*, remplacé ensuite par *la Voix du peuple*.

Pendant plusieurs années, Proudhon va penser que les classes moyennes et le prolétariat doivent s'unir contre le régime bonapartiste. On peut ainsi lire des phrases telles que : « La bourgeoisie et le prolétariat d'abord antagonistes, ne font qu'un... ». Il préconise une « réconciliation » pour laquelle, dit-il, « je sacrifie ma popularité et je serais prêt à sacrifier encore ma vie, je veux dire la réconciliation entre la bourgeoisie et le prolétariat » (Cité par Dolléans, *Proudhon*, Gallimard, 1948, p. 432.) Mais il finira par revenir sur cette orientation

⁴⁶ Les ateliers nationaux avaient pour fonction essentielle d'occuper les ouvriers sans travail à des tâches dont l'utilité sociale n'était pas toujours évidente.

⁴⁷ *Confessions d'un révolutionnaire*, éd. M. Rivière, p. 169.

⁴⁸ « Le 15 juillet », paru dans *le Représentant du Peuple*, in *Mélanges, articles de journaux*, Lacroix 1868, p. 92.

et écrira dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* : « La bourgeoisie a vécu ; tirons le rideau sur sa mort. » Ce livre, publié en 1858, sera saisi par la police et lui vaudra 4 000 F d'amende et une condamnation à trois ans de prison.

Les variations des positions de Proudhon sur la propriété sont essentiellement liées au contexte politique du moment

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

Proudhon reviendra toute sa vie sur la question de la propriété. En 1861, il commence à rédiger un ouvrage dans lequel il compte faire un point définitif sur la question, une synthèse de ses réflexions ; il annonce qu'il compte réétudier le problème et qu'il livrera ses conclusions. Il n'eut pas le temps de terminer car il était accaparé par d'autres questions, notamment la Pologne qui s'insurge en 1863. La *Théorie de la propriété* paraîtra en 1865, après sa mort. Il rappelle, dans ce livre, que le mot propriété a eu chez lui plusieurs sens, mais qu'il n'a jamais cessé de vouloir « la liquidation de la propriété en tant que propriété-vol » ; mais il rappelle : « Je n'avais pas cessé un seul instant de la vouloir en tant que propriété-liberté » (*Théorie de la propriété*, Lacroix, 1871, p. 36.)

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

Proudhon abandonnera cependant l'idée de synthèse pour lui substituer, vers 1854, celle d'équilibre ; il abandonnera également la référence à l'idée de possession pour revenir à celle de propriété. Les principes antagoniques ne sont plus amenés à être dépassés mais à s'équilibrer.

« Vers 1854, je m'aperçus que la dialectique d'Hegel ... était fautive en un point ... l'antinomie ne se résout pas... seulement elle peut être balancée soit par l'équilibration des contraires, soit par son opposition à d'autres antinomies ⁴⁹. »

⁴⁹ *Théorie de la propriété*, p. 286.

C'est donc au nom de l'équilibre des antinomies, et avec la caution de la philosophie, que Proudhon prend, à partir de 1851, la défense de la propriété absolue qu'il avait combattue en 1840. Pour changer les effets de l'institution qu'est la propriété, il faut maintenant « l'entourer de garanties » : « Cette transformation que je cherchais sous le nom de synthèse, nous l'avons obtenue, sans altération de principe, par un simple équilibre », dira-t-il plus tard dans la *Théorie de la propriété* (*ibid.* p. 210).

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

« Le peuple, même celui du socialisme, veut, quoi qu'il dise, être propriétaire ; et si l'on me permet de citer ici mon propre témoignage, je dirai qu'après dix ans de critique inflexible, j'ai trouvé sur ce point l'opinion des masses plus dure, plus résistante que sur une autre question. J'ai fait violence aux convictions, je n'ai rien obtenu sur les consciences. Et, chose à noter, qui prouve jusqu'à quel point la souveraineté individuelle s'identifie dans l'esprit du peuple avec la souveraineté collective, plus le principe démocratique a gagné du terrain, plus j'ai vu les classes ouvrières des villes et des campagnes interpréter ce principe dans le sens le plus favorable à la propriété. » (*Idée générale de la révolution*, p. 220.)

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

La propriété envisagée par Proudhon est expurgée de ses tares, elle ne conduit pas à l'exploitation de l'homme par l'homme. Elle est liée au travail, et limitée dans le cadre de la commune ou de l'association ouvrière de production. La propriété aura perdu « ses vices essentiels, elle sera transfigurée. Ce ne sera plus la même chose ! Appelons-la cependant toujours de son ancien nom, si doux au cœur de l'homme, si agréable à l'oreille du paysan, la PROPRIÉTÉ. » (*Idée générale de la révolution*, p. 209.) Il y a donc un incontestable problème de vocabulaire, dont Proudhon a parfaitement conscience, et qui sera par la suite source de malentendus concernant sa pensée réelle sur la question.

Pour élaborer une théorie positive de la propriété, il convient d'en définir les abus que Proudhon analyse à partir de la fonction historique de cette institution. Dans sa finalité politique, la propriété est un contrepois au pouvoir : « La propriété est la plus grande force révolutionnaire qui existe et qui se puisse opposer au pouvoir », dit-il (*Ibid.*, p. 136). L'histoire a plutôt montré que la propriété est le principal allié du pouvoir contre la révolution, mais sans doute faut-il

comprendre cette affirmation de Proudhon dans le cadre qui est le sien, hérité de 1789 et de la lutte contre le despotisme monarchique.

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

La *Théorie de la propriété* se termine sur une vision optimiste, voire naïve sur l'avenir de cette institution qui devra être « moralisée, entourée d'institutions protectrices, ou pour mieux dire libératrices » (p. 189), assurant un équilibre entre l'Etat et l'individu. Il tente même de convaincre les bourgeois : « La théorie que je propose a pour but de vous montrer comment, si vous le voulez bien, aucune révolution n'arrivera plus. Il s'agit simplement, pour les non-propriétaires, de leur faciliter les moyens d'arriver à la propriété, et pour les propriétaires, de mieux remplir leurs droits envers le gouvernement ». Celui qui, en 1840, se vantait d'être le « fossoyeur de la propriété » en appelle maintenant à la raison des bourgeois pour leur éviter les affres d'une révolution. Etonnante naïveté !

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

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

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

Une comptabilité économique

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

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

« C'est en analysant, successivement, les facteurs qui ont concouru à cette erreur qu'il en viendra à découvrir une économie politique comme une SOCIO-ECONOMIE s'articulant en une *comptabilité économique, une sociologie économique* et un *droit économique* ⁵⁰. »

Nous avons évoqué cette erreur de compte, qui est l'accaparement par le propriétaire du surplus engendré par le travail collectif. La « comptabilité économique » de Proudhon est « propre à décrire les “équations” et les relations économiques de base et permettant l'évaluation exacte des opérations économiques et leur juste imputation entre les agents économiques », dit Jean Bancal. En fait, Proudhon veut constituer la « science de la production » qui se traduit sous la forme des « comptes de la société ». L'économie politique, science du travail, « se divise donc en trois parties selon que le travail est considéré “objectivement dans la matière”, “subjectivement dans l'homme” ou “synthétiquement sous l'angle de la répartition et de la distribution”. » (Bancal, p. 37.)

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

⁵⁰ Jean Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion*, Aubier-Montaigne, I, p. 35. Nous empruntons à Jean Bancal le présent développement sur la comptabilité économique de Proudhon.

Evoquant l'économie des pays du socialisme « réel », Pierre Naville avait bien vu le problème : « Avec le temps il devint plus clair que la substitution d'une planification centrale au marché libre n'abolissait pas la fonction de la valeur d'échange et que le problème des prix (y compris le salaire) restait au centre de la vie économique ⁵¹. » C'est ainsi, dit-il encore, que se cristallisa peu à peu une théorie du « marché socialiste », ouvertement reconnu en Yougoslavie, préconisé en Hongrie, camouflé en URSS. La question cruciale était de déterminer si la planification permettait de former des « prix naturels ».

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

Dans la préface au *Capital*, Marx expose que son point de départ se fonde sur l'idée que « le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire ». L'ambition de Proudhon, quant à lui, est de constituer l'économie politique en « une science exacte et mathématique », pour reprendre les termes de Sainte-Beuve. La comptabilité économique « donnera à l'économie politique, considérée dans ses mécanismes de production et de répartition, *l'appareil scientifique* permettant d'exprimer l'équilibre des ressources et des emplois, les circuits économiques, et les opérations de production, de répartition et de financement effectuées entre les différents agents économiques » (J. Bancal.)

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

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

Ce que Proudhon appelle une « comptabilité à partie double » est une comptabilité qui distingue entre comptes d'agents et comptes d'opérations, qui deviendra le principe de base de toute comptabilité économique. Proudhon propose rien moins que la constitution d'une comptabilité nationale qui aura une fonction prospective.

Cet aperçu extrêmement succinct permet tout de même d'avoir une idée de la nature des préoccupations de l'auteur du *Système des contradictions économiques*. Proudhon a littéralement engagé, sur les problèmes de la construction du socialisme, une réflexion scientifique qui tranche tragiquement avec le niveau de réflexion des communistes russes qui s'engageront plus tard dans la voie de la révolution. Ainsi, interrogé avant la prise du pouvoir sur le fait que personne ne savait faire fonctionner le mécanisme gouvernemental, Lénine avait répondu : « N'importe quel ouvrier saura faire fonctionner un ministère au bout de quelques jours. Cela ne demande aucune connaissance spéciale. Les fonctionnaires assureront le travail. » Et pour l'argent, lui demanda-t-on

⁵¹ Pierre Naville, *le Nouveau Léviathan*, 4, « Les échanges socialistes », éditions Anthropos, p. 235.

alors, comment ferez-vous, puisque vous comptez annuler l'ancienne monnaie ? « Nous ferons marcher la planche à billets. On en imprimera autant qu'il faudra »⁵², répondit Lénine. C'est d'ailleurs exactement ce qu'il fit. C'est donc fort de ces saines conceptions de politique économique que le parti bolchevik s'apprêtait à prendre le pouvoir. Lénine n'envisageait pas d'autre initiative économique que celle prise par l'Etat sous la forme d'émission de monnaie ou de gestion des ministères par « n'importe quel ouvrier ».

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

Pourtant, que l'économie soit capitaliste ou socialiste, la fonction de la gestion économique reste, en principe, la même : affecter les ressources avec un maximum de rationalité, c'est-à-dire éviter le gaspillage. Si l'Etat dispose de tous les moyens et détermine seul les fins, on se trouve dans la situation, pressentie par Proudhon, d'une économie étatisée (la « commandite de l'Etat » qu'il reproche à Louis Blanc de vouloir instaurer) qui ne peut conduire qu'au gaspillage des ressources.

Après les soulèvements populaires en Hongrie et en Pologne, provoqués essentiellement par l'incapacité du système à améliorer les conditions de vie de la population, Khrouchtchev est contraint d'amorcer une réforme économique qui pose le problème du « marché socialiste ». En Pologne, d'intenses débats ont lieu. Oskar Lange estime en 1956 que le système a multiplié les « déséquilibres entre l'expansion de l'agriculture et celle de l'industrie, entre la capacité de production industrielle et l'approvisionnement en matières premières, entre l'augmentation quantitative de la production et sa qualité ainsi que son prix de revient, entre les programmes de production et d'investissement et le retard technique » (Cité par Naville, *op. cit.*, p. 237.) En URSS, on constate des aberrations telles que l'envoi d'acier de Leningrad à Vladivostok tandis que l'acier de Vladivostok est envoyé à Leningrad. De tels dysfonctionnements sont attribués au recours à des méthodes coercitives et à l'administration centralisée. Là encore, on est au cœur des problèmes soulevés par Proudhon, et qu'aucun marxiste n'a jamais évoqués avant d'être confronté aux réalités.

D'une façon générale, les administrateurs des pays de l'Est se plaignaient de l'impossibilité à définir la productivité du travail, faute de méthodes de calcul adéquates. Il n'y a pas non plus de moyen pour déterminer une comptabilité des coûts. Toutes ces préoccupations relèvent de la problématique du gaspillage. Paradoxalement, on en vint en URSS à constater des problèmes de surproduction pour

⁵² Lénine, David Shub, Idées-Gallimard, p. 204.

certaines biens de consommation, aboutissant à une chute importante des ventes, et à une accumulation des stocks. Ce phénomène a pris une ampleur importante dans les années 60 : chute de 30 % des ventes de machines à coudre en 1960 et 1963 ; chute de 10 % des ventes de montres en 1962 et 1963. Au début de 1964, les stocks de confection invendables dans les magasins soviétiques dépassaient 500 millions de roubles ; la valeur totale des stocks invendus atteignait 2 milliards de roubles (*Critique de l'économie politique*, La Nature des pays de l'Est, « Les réformes Liberman-Trapeznikov », p. 177-178.)

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

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

Précisément, Proudhon insiste constamment sur la nécessité de parvenir à la détermination de la valeur, à sa « constitution ». Au niveau de la micro-économie, rien ne peut indiquer, dans une opération particulière prise au hasard, « si c'est l'offre, valeur utile, qui l'a emporté, ou si c'est la valeur échangeable, c'est-à-dire la demande », dit Proudhon. Comme tout excès dans le prix d'une marchandise est suivi d'une baisse proportionnelle, « on peut regarder avec juste raison la moyenne des prix, pendant une période complète, comme indiquant la valeur réelle et légitime des produits ». Proudhon précise que cette moyenne, établie au niveau macro-économique, arrive trop tard⁵³ : dans le régime propriétaire, la constitution de la valeur se fait a posteriori. Mais qui peut dire, demande Proudhon, si cette moyenne, qui se situe au niveau macro-économique, ne pourra pas être un jour établie ?

« Qui sait si l'on ne pourrait pas, à l'avance, la découvrir ? Est-il un économiste qui ose dire que non ? Bon gré, mal gré, il faut donc chercher la mesure de la valeur : c'est la logique qui le commande. » (*Système des contradictions économiques*, p. 73.)

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

Il reviendra à la société désaliénée, à la société associée, de parvenir à la constitution de la valeur. « L'opinion qui nie l'existence de cette mesure est irrationnelle, déraisonnable. » En somme, sur cette question, Proudhon reconnaît que tout le travail reste à faire. Il s'élève à la fois contre les économistes qui prétendent que « l'économie politique est une science de faits, et que les faits sont contraires à l'hypothèse d'une détermination de la valeur » et aux socialistes qui affirment que la question de la valeur est scabreuse et n'a plus lieu d'être « dans une association universelle, qui absorberait tout antagonisme ». Il s'oppose à la fois aux partisans du *statu quo* et à ceux qui refusent d'aborder le problème de face. Si la loi de l'échange n'est pas trouvée, dit-il, « la faute est non pas aux faits mais aux savants » ; et tant que l'homme travaillera pour subsister, la justice sera la condition de l'association : « sans une détermination de la valeur, la justice est boiteuse, est impossible ⁵⁴ ».

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

Contre le communisme

Les jeunes intellectuels allemands issus de l'hégélianisme étaient avant tout opposés au caractère despotique de la société dans laquelle ils vivaient. La censure prussienne rendait pratiquement impossible toute contestation ouverte du régime ; aussi prenait-elle d'autres formes : philosophique ou religieuse.

En 1850, Bakounine décrit parfaitement l'ambiance qui régnait au début des années quarante en Allemagne :

« A cette époque-là paraissait en Allemagne une multitude de brochures, revues, poésies politiques que je lisais avec avidité. C'est alors que j'entendis pour la première fois le mot communisme ; le docteur Stein ⁵⁵ publia un livre intitulé *Les socialistes en France* qui produisit une impression presque aussi vive et unanime que *La vie de Jésus* du docteur David Strauss, ce qui me révéla un monde nouveau dans lequel je me précipitai avec toute l'avidité de l'affamé et de l'assoiffé (...) Je me mis à lire les œuvres des démocrates et des socialistes français et avalai tout ce que je pus trouver à Dresde. Ayant, peu de temps après, fait la connaissance du docteur Arnold Ruge qui publiait *Die Deutsche Jahrbücher*, revue qui se situait également à cette époque dans la phase de transition de la philosophie à la politique, j'écrivis pour lui

⁵⁴ Le lecteur aura compris que pour Proudhon, le concept de « justice » ne doit pas être compris dans le sens juridique étroit mais dans son acception la plus large de société fondée sur la justice.

⁵⁵ Économiste et juriste allemand qui publia de nombreux ouvrages sur le socialisme et le communisme français.

un article intitulé *Die Parteien in Deutschland*⁵⁶ sous le pseudonyme de Jules Elysard ; dès les débuts ma main avait été si malheureuse et si lourde que, sitôt paru cet article, la revue fut interdite. Cela se passait en 1842. » (« Confession ».)

C'est donc par un livre que se révèle à toute la gauche hégélienne l'existence des principaux théoriciens du socialisme : Fourier, Louis Blanc, Considérant, Cabet, et surtout Proudhon, dont le livre *Qu'est-ce que la propriété ?* avait été comme un coup de tonnerre. Mais tandis que la gauche hégélienne découvre le communisme, dont Weitling était un éminent représentant en Allemagne, Proudhon commence à se démarquer des autres théoriciens français en faisant une critique féroce du communisme.

Dans les années 1830-1840, les principaux thèmes de ce que sera plus tard le mouvement anarchiste apparaissent comme une réaction aux thèses communistes qui commencent à se développer et qui prônent la prééminence absolue de la communauté par rapport à l'individu. Saint-Simon, Fourier, Cabet sont parmi les principaux idéologues de la grégarité auxquels les précurseurs de l'anarchisme commencent à s'attaquer, opposant l'idée que l'individu et la société se développent de conserve.

Il ne faut pas, cependant, donner au mot « communisme » le sens qu'il a aujourd'hui, même si *une partie* des critiques développées par les premiers anarchistes reste encore pertinente. Le communisme, avant que Karl Marx ne s'approprie le terme pour en définir l'orthodoxie, est un courant pétri de bonnes intentions et de religiosité, qui verse dans l'utopie et s'en remet à l'Etat pour mettre en place les mesures qui sont censées améliorer la situation des classes laborieuses. Ce courant ne s'est pas encore dégagé des pratiques propres à l'ancien régime concernant la gestion de la pauvreté et des pauvres, et qui consistaient à parquer ceux-ci dans des enceintes hautement surveillées. La défense de la « communauté » par les communistes apparaît, aux premiers « anarchistes », comme une réadaptation du système concentrationnaire appliqué aux pauvres.

Dans une très large mesure, chez les premiers anarchistes, la critique de l'utopisme et celle du communisme se confondent.

Kropotkine décrit très bien ce que devait être ce communisme-là, dans un texte daté de 1903, « Communisme et anarchie » :

« Pour la plupart, quand on a parlé de communisme, on a pensé au communisme plus ou moins chrétien et monastique, et toujours autoritaire, qui fut prêché dans la première moitié de ce siècle et mis en pratique dans certaines communes. Celles-ci, prenant la famille pour modèle, cherchaient à constituer “la grande famille communiste”, à “réformer l'homme”, et imposaient dans ce but, en plus du travail en commun, la cohabitation serrée en famille, l'éloignement de la civilisation actuelle, l'isolement, l'intervention des “frères” et des “sœurs” dans toute la vie psychique de chacun des membres. »

⁵⁶ Il s'agit de la *Réaction en Allemagne*.

Pourtant, l'anarchisme des débuts ne sera pas une simple réaction, préconisant, contre les thèses communautaires, l'individualisme absolu ; il sera au contraire une tentative de lier le développement de la communauté et celui de l'individu.

Le communisme était représenté à la fois par les doctrines développées par des groupes que Proudhon qualifie de sectes et d'utopistes, et par l'idée de communauté des biens, à laquelle il s'oppose catégoriquement. C'est pourquoi l'assimilation des positions des communistes pré-marxistes avec celles communistes du XX^e siècle doit être faite prudemment en évitant les anachronismes. Proudhon s'oppose avec beaucoup de fermeté aux « utopies sociétaires » foisonnant dans les sectes communistes qui se proposent « d'organiser le bonheur » sans tenir compte des faits. Marx lui-même se démarquait fermement des communistes de son temps, et lorsque Bakounine le comparait à Louis Blanc, cela le mettait en colère.

Parlant des communistes, Proudhon disait encore :

« Au lieu de chercher la justice dans le rapport des faits, ils la prennent dans leur sensibilité ; appelant justice tout ce qui leur paraît être amour du prochain, et confondant sans cesse les choses de la raison avec celles du sentiment. Pourquoi donc faire intervenir sans cesse, dans des questions d'économie, la fraternité, la charité, le dévouement et Dieu ? Ne serait-ce point que les utopistes trouvent plus aisé de discourir sur ces grands mots que d'étudier sérieusement les manifestations sociales ⁵⁷ ? »

Le communisme auquel Proudhon s'est opposé présente néanmoins certains traits communs avec celui du XX^e siècle et on ne peut s'empêcher d'être frappé par le caractère quelque peu prophétique de certaines de ses analyses : beaucoup de ses remarques pourraient être transposées aujourd'hui.

Si, d'une part, Proudhon s'en prend au socialisme qui a « glissé jusqu'aux derniers confins de l'utopie communiste », il s'en prend également à tout courant qui entend faire de l'intervention de l'Etat dans l'économie par les subventions – qu'il désigne sous différents vocables, notamment « l'encouragement » – la solution du problème social :

« Quoi de plus social, de plus progressif en apparence, que l'encouragement au travail et à l'industrie ? Pas de démocrate qui n'en fasse l'un des plus beaux attributs du pouvoir ; pas d'utopiste qui ne le compte en première ligne parmi les moyens d'organiser le bonheur. »

Proudhon reproche aux communistes leur fétichisme de l'Etat et de l'action gouvernementale. Ils veulent procéder « par décrets souverains, mais, quoi qu'ils puissent faire, inexécutables ». « Les communistes, en général, se font une illusion étrange : fanatiques du pouvoir, c'est de la force centrale, et (...) de la richesse collective, qu'ils prétendent faire

⁵⁷ *Système des contradictions économiques*, I, 228. Nous nous permettons un petit anachronisme dans ce chapitre sur le communisme en nous cantonnant à l'argumentaire développé par Proudhon dans le *Système des contradictions économiques* écrit six ans après *Qu'est-ce que la propriété ?*

résulter, par une espèce de retour, le bien-être du travailleur qui a créé cette richesse... »

Selon Proudhon, « le gouvernement est par sa nature si incapable de diriger le travail, que toute récompense décernée par lui est un véritable larcin fait à la caisse commune ». Le projet communiste se limite à vouloir créer un « grand monopole » d'Etat qui ressemble étrangement au capitalisme d'Etat dont Lénine faisait la promotion. Proudhon continue :

« Au moins, diront les partisans de l'initiative gouvernementale, vous reconnaîtrez que pour accomplir la révolution promise par le développement des antinomies [*c'est-à-dire des contradictions*], le pouvoir serait un auxiliaire puissant. Pourquoi donc vous opposer à une réforme qui, mettant le pouvoir aux mains du peuple, seconderait si bien vos vues ? La réforme sociale est le but ; la réforme politique est l'instrument : pourquoi, si vous voulez la fin, repoussez-vous le moyen ? »

« Sous la protection despotique de l'Etat » dit encore Proudhon, Louis Blanc « admet en principe l'inégalité des rangs et des salaires, en y ajoutant, pour compensation, le droit électoral. Des ouvriers qui votent leur règlement et qui nomment leurs chefs ne sont-ils pas libres ? Il pourra bien arriver que ces ouvriers votants n'admettent parmi eux ni commandement, ni différence de solde : alors comme rien n'aura été prévu pour donner satisfaction aux capacités industrielles, tout en maintenant l'égalité politique, la dissolution pénétrera dans l'atelier, et, à moins d'une intervention de la police, chacun retournera à ses affaires. » Il s'agit, dit Proudhon, de « faire du communisme au moyen des baïonnettes » (*Système des contradictions économiques*, p. 172). Professant l'avènement de sociétés régies par une organisation égalitaire et autoritaire, le communisme aboutit à l'absolutisme : « Tout appartient à la communauté, personne n'ayant rien de propre, l'impression d'un livre non autorisé est impossible. D'ailleurs qu'aurait-on à dire ? Toute idée factieuse se trouve arrêtée dans sa source, et nous n'avons jamais de délits de presse ; c'est l'idéal de la police préventive. Ainsi le communisme est conduit par la logique à l'intolérance des idées. » (*Système des contradictions économiques II*, p. 302.)

Louis Blanc représente aux yeux de Proudhon le type même du communiste, chez qui « le pouvoir, par sa force d'initiative, tend à éteindre toute initiative individuelle, à proscrire le travail libre ». Après avoir sacrifié la concurrence à l'association, Louis Blanc est accusé de lui sacrifier la liberté. Le communisme est une de ces « utopies sociales, politiques et religieuses qui dédaignent les faits et la critique » (*Système des contradictions économiques I*, 226), et qui sont « le plus grand obstacle qu'ait présentement à vaincre le progrès ». Son mode d'intervention est le décret.

« Les communistes espèrent en une révolution qui leur donne l'autorité et le trésor. »

« 1. Créer au pouvoir une grande force d'initiative, c'est-à-dire, en langage français, rendre l'arbitraire tout-puissant pour réaliser une utopie ;

« 2. Créer et commanditer aux frais de l'Etat des ateliers publics ;

« 3. Éteindre l'industrie privée sous la concurrence de l'industrie nationale.

« Et c'est tout ⁵⁸. » (*Ibid.*, I, 212.)

Et Proudhon ajoute : « M. Blanc a-t-il abordé le problème de la valeur, qui implique à lui seul tous les autres ? Il ne s'en doute seulement pas. »

Le projet de Louis Blanc serait donc de constituer une commandite à l'échelon du pays. On pourrait croire, dit Proudhon, « que la commandite, par sa puissance expansive et par la facilité de mutation qu'elle présente, puisse se généraliser de manière à embrasser une nation entière, dans tous ses rapports commerciaux et industriels. » (*Système des contradictions économiques* I, p. 251.) Or, si un produit n'est fabriqué que par un « unique fabricant », « la valeur réelle de ce produit reste un mystère, soit dissimulation de la part du producteur, soit incurie ou incapacité à faire descendre le prix de revient à son extrême limite ». Proudhon anticipe ainsi sur un problème qui fournira l'occasion d'une nombreuse littérature après la révolution russe : la détermination de la valeur dans une économie étatisée.

Il ne faut pas comprendre la condamnation par Proudhon du principe de communauté comme une défense de la propriété. A ces deux principes, il oppose celui d'association. De même, la « réhabilitation » du principe de concurrence ne doit pas être interprétée comme la défense de la libre entreprise capitaliste. La concurrence est « le mode selon lequel se manifeste et s'exerce l'activité collective, l'expression de la spontanéité sociale, l'emblème de la démocratie et de l'égalité, l'instrument le plus énergique de la constitution de la valeur, le support de l'association ». Mais la concurrence ne doit pas être abandonnée à elle-même ni privée « de la direction d'un principe supérieur et efficace ». (*Système des contradictions économiques* I, 218.) La concurrence doit être encouragée en tant que garantie des libertés individuelles et associatives. Il ne saurait donc être question de supprimer la concurrence, « il s'agit d'en trouver l'équilibre, je dirais volontiers la police » ⁵⁹. Libre entreprise et étatsisme despotique sont également condamnables : Proudhon constate que, entre les deux, « le socialisme, en protestant avec raison contre cette concurrence anarchique, n'a rien proposé encore de satisfaisant pour sa réglementation ; et la preuve, c'est qu'on rencontre partout, dans les utopies qui ont vu le jour, la détermination ou socialisation de la valeur abandonnée à l'arbitraire, et toutes les réformes aboutir, tantôt à la corporation hiérarchique, tantôt au monopole de l'Etat, ou au despotisme de la communauté. » (*Système des contradictions économiques* I, 218.)

⁵⁸ En faisant abstraction de la formulation, ce sont là trois des principaux points du programme communiste exposés dans le *Manifeste communiste* de Marx et Engels.

⁵⁹ Carnet n° 10, p. 175. Dans le champ économique, Proudhon explique que la concurrence est contraire à « toutes les notions de l'équité et de la justice ; elle augmente les frais réels de la production en multipliant sans nécessité les capitaux engagés, provoque tour à tour la cherté des produits et leur avilissement, corrompt la conscience publique en mettant le jeu à la place du droit, entretient partout la terreur et la méfiance ». Dans le champ social, la concurrence « avec son instinct homicide, enlève le pain à toute une classe de travailleurs, et elle ne voit là qu'une amélioration, une économie ».

L'opposition de Proudhon à l'action gouvernementale ne doit pas non plus être interprétée comme une dérive vers le « sans Etat » du libéralisme. A ceux qui, au nom de la science, réclament « pour préliminaire à la réforme sociale, la réforme économique », Proudhon déclare :

« Si vous possédez la science économique, si vous avez la clef de ses contradictions, si vous êtes en mesure d'organiser le travail, si vous avez étudié les lois de l'échange, vous n'avez pas besoin des capitaux de la nation ni de la force publique. Vous êtes, dès aujourd'hui, plus puissants que l'argent, plus forts que le pouvoir. Car, puisque les travailleurs sont avec vous, vous êtes par cela seul maîtres de la production ; vous tenez enchaînés le commerce, l'industrie et l'agriculture ; vous disposez de tout le capital social ; vous êtes les arbitres de l'impôt ; vous bloquez le pouvoir, et vous foulez aux pieds le monopole. Quelle autre initiative, quelle autorité plus grande réclamez-vous ? Qui vous empêche d'appliquer vos théories ? »

L'opposition de Proudhon à l'action gouvernementale n'est donc pas une défense du « zéro-Etat » des libéraux, elle est la défense du pouvoir social des travailleurs. Il s'agit de remettre le pouvoir « à la place qui lui convient dans la société ». La citation suivante, un peu longue, constitue à l'état embryonnaire un véritable manifeste anarchiste ; elle est également un résumé des critiques anarchistes du communisme (contemporain, celui-là). Elle constitue également le fondement de ce qui sera plus tard le socialisme révolutionnaire bakouninien ⁶⁰.

« Pour combattre et réduire le pouvoir, pour le mettre à la place qui lui convient dans la société, il ne sert à rien de changer les dépositaires du pouvoir, ni d'apporter quelque variante dans ses manœuvres : il faut trouver une combinaison agricole et industrielle au moyen de laquelle le pouvoir, aujourd'hui dominateur de la société, en devienne l'esclave. Avez-vous le secret de cette combinaison ? Mais que dis-je ? Voilà précisément à quoi vous ne consentez pas. Comme vous ne pouvez concevoir la société sans hiérarchie, vous vous êtes faits les apôtres de l'autorité ; adorateurs du pouvoir, vous ne songez qu'à fortifier le pouvoir et à museler la liberté ; votre maxime favorite est qu'il faut procurer le bien du peuple malgré le peuple ; au lieu de procéder à la réforme sociale par l'extermination du pouvoir et de la politique, c'est une reconstitution du pouvoir et de la politique qu'il vous faut.

« Alors, par une série de contradictions qui prouvent votre bonne foi, mais dont les vrais amis du pouvoir, les aristocrates et les monarchistes, vos compétiteurs, connaissent bien l'illusion, vous nous promettez, de par le pouvoir, l'économie dans les dépenses, la répartition équitable de l'impôt, la protection au travail, la gratuité de l'enseignement, le suffrage universel, et toutes les utopies antipathiques à l'autorité et à la propriété. Aussi le pouvoir, en vos mains, n'a jamais fait que péricliter : et c'est pour cela que vous n'avez jamais pu le retenir, c'est pour cela qu'au 18 Brumaire il a

⁶⁰ Bakounine s'est rarement déclaré anarchiste. La plupart du temps il se définissait comme « socialiste révolutionnaire » ou « collectiviste ».

suffi de quatre hommes pour vous l'enlever, et qu'aujourd'hui la bourgeoisie, qui aime comme vous le pouvoir, et qui veut un pouvoir fort, ne vous le rendra pas.

« Ainsi le pouvoir, instrument de la puissance collective, créé dans la société pour servir de médiateur entre le travail et le privilège, se trouve enchaîné fatalement au capital et dirigé contre le prolétariat. Nulle réforme politique ne peut résoudre cette contradiction, puisque, de l'aveu des politiques eux-mêmes, une pareille réforme n'aboutirait qu'à donner plus d'énergie et d'extension au pouvoir, et qu'à moins de renverser la hiérarchie et de dissoudre la société, le pouvoir ne saurait toucher aux prérogatives du monopole. Le problème consiste donc, pour les classes travailleuses, non à conquérir, mais à vaincre tout à la fois le pouvoir et le monopole, ce qui veut dire à faire surgir des entrailles du peuple, des profondeurs du travail, une autorité plus grande, un fait plus puissant, qui enveloppe le capital et l'État, et qui les subjugue. Toute proposition de réforme qui ne satisfait point à cette condition n'est qu'un fléau de plus, une verge en sentinelle, *Virgam Vigilantem*, disait un prophète, qui menace le prolétariat. »

Le *Système des contradictions*, dont est extrait l'argumentaire de Proudhon sur le communisme, fut écrit en 1846, à une époque où rien ne laissait présager les débats entre marxistes et anarchistes sur le communisme d'État. Pourtant, cet argumentaire contient l'essentiel des thèmes de ce débat. Le livre de Proudhon soulève également l'essentiel des problèmes qui seront abordés lors des tentatives de constitution d'une économie socialiste dans la future Union soviétique, sans exclure la question du « communisme des baïonnettes ».

La critique du communisme par Stirner

La critique du communisme faite par Stirner est une critique toute théorique. L'industrie était peu développée à Berlin et les organisations ouvrières n'étaient qu'embryonnaires. Les métiers artisanaux dominaient, mais sur trois artisans un seul était salarié. Ce sont les intellectuels qui ont commencé à formuler des revendications à la place des ouvriers, et ceux d'entre eux, nombreux, qui avaient perdu leur emploi ou n'en trouvaient pas à cause de leurs idées libérales dans la Prusse despotique avaient tendance à s'identifier au prolétariat à peine naissant. Stirner les désigne sous le terme de « vagabonds de l'esprit » :

« Tout vagabondage déplaît d'ailleurs au bourgeois, et il existe aussi des vagabonds de l'esprit, qui, étouffant sous le toit qui abritait leurs pères, s'en vont chercher au loin plus d'air et plus d'espace. Au lieu de rester au coin de l'âtre familial à remuer les cendres d'une opinion modérée, au lieu de tenir pour des vérités indiscutables ce qui a consolé et apaisé tant de générations avant eux, ils franchissent la barrière qui clôt le champ paternel et s'en vont, par les chemins audacieux de la critique, où les mène leur indomptable curiosité de douter. »

Ces intellectuels déclassés sont également des prolétaires, dit Stirner : « Ces extravagants vagabonds rentrent, eux aussi, dans la

classe des gens inquiets, instables et sans repos que sont les prolétaires. » Stirner lui-même s'identifie à ces prolétaires, et lorsqu'il parle d'eux, il dit souvent « nous ».

Le communisme est également un avatar du religieux, selon Stirner. Sa remise en cause de « l'être générique » de Feuerbach est sans doute à l'origine de l'opposition de Marx contre l'auteur de *l'Unique*, mais il en est une autre, qui n'est pas moindre, c'est la critique du communisme.

Devant la cuisine embaumée du château, « je trouve mon pain sec terriblement amer ». Qu'y a-t-il derrière la « soif de liberté » ? De quoi veut-on être libéré ? « Ce que tu veux, c'est plutôt la liberté de jouir d'une bonne table et d'un bon lit ». Les hommes m'accorderont-ils cette « liberté » ? On ne peut attendre cela de leur amour du prochain, car ils pensent tous que « chacun est pour soi-même le prochain ». Aussi, pour jouir de ce que tu ne possèdes pas, « il n'y a pas d'autre moyen que d'en faire ta – propriété ! » Ce que tu veux, ce n'est pas la liberté d'avoir toutes ces belles choses, ce que tu veux ce sont ces choses elles-mêmes : « Tu veux les appeler tiennes et les posséder comme ta propriété. » Là se trouve la légitimation de la reprise individuelle chère à certains anarchistes du début du siècle.

Si, dans le schéma de Stirner, la société n'existe plus, si les rapports sociaux se trouvent dépouillés de toute médiation, les relations des hommes entre eux se transforment en relation de puissance à puissance. Hobbes, un des fondateurs de l'individualisme politique, accordait à l'Etat la fonction de régulateur empêchant à la société de verser dans la guerre civile, alors que l'Egoïste ne doit rien attendre de « l'autorité quelconque chargée de partager les biens au nom de la communauté » : il dit : « Mets la main sur ce dont tu as besoin, prends-le. C'est la déclaration de guerre de tous contre tous. Moi seul suis juge de ce que je veux avoir. » Stirner ajoute même : « L'acte de mettre la main sur un objet, de s'en emparer, n'est nullement méprisable ; il est purement le fait de l'égoïste conscient et conséquent avec lui-même ».

Il ajoute :

« La plèbe ne cessera d'être la plèbe que du jour où elle prendra. Elle n'est plèbe que parce qu'elle a peur de prendre et peur du châtimeut qui s'ensuivrait. Prendre est un péché, prendre est un crime ; – voilà le dogme, et ce dogme à lui seul suffit pour créer la plèbe : mais la plèbe si la plèbe reste ce qu'elle est, à qui la faute ? A elle d'abord, qui admet ce dogme, et à ceux-là ensuite qui, par "égoïsme" (pour leur renvoyer leur injure favorite), veulent qu'il soit respecté. »

Et Stirner précise : « Si les hommes parviennent à perdre le respect de la propriété, chacun aura une propriété. » Alors pourront se conclure des alliances entre individus, des associations égoïstes, qui auront pour effet de « multiplier les moyens d'action de chacun et d'affermir sa propriété sans cesse menacée ».

« L'égoïsme exige la réciprocité (donnant, donnant), il ne fait rien pour rien, et s'il offre ses services, c'est pour qu'on les – achète. »

On comprend donc que la « plèbe » – disons le prolétariat – doit cesser d’avoir un respect religieux pour la propriété et s’emparer de celle-ci. Stirner préconise une société fondée sur l’association (qu’il oppose à la communauté – comme Proudhon...), une nouvelle organisation du travail fondée sur la coopération. « Il faut que la plèbe apprenne à se procurer ce qu’il lui faut ». On ne peut donc pas absolument dire que chez Stirner il n’y a aucune perspective sociale, en ce sens que les égoïstes doivent s’associer et que cette association est amenée à se substituer à la société. On ne peut pas non plus dire qu’il n’y ait pas de perspective révolutionnaire dans la mesure où Stirner reconnaît que « les pauvres ne deviendront libres et propriétaires que lorsqu’ils s’insurgeront, se soulèveront, s’élèveront ». Mais cela suffit-il pour définir Stirner comme anarchiste ? Les ambiguïtés de la pensée stirnérienne étaient suffisamment importantes pour que Stirner lui-même rectifie, tardivement, le tir. Dans *l’Anticritique*, publié postérieurement à *l’Unique*, il se défend d’avoir professé un individualisme dans le sens vulgaire du mot et affirme ne pas être « dirigé contre les socialistes » mais contre la sacralisation du socialisme.

Stirner rejette l’idée des communistes selon lesquels « la communauté doit être propriétaire ». Il rejette également l’idée de possession (opposée à la propriété). Le capitalisme, en fait, ne garantit que la possession : « Jusqu’à présent on n’était que possesseur, on ne s’assurait la jouissance d’une parcelle qu’en laissant les autres jouir de la leur ». Stirner estime que tout lui appartient : « Je suis propriétaire de tout ce dont j’ai besoin et dont je puis m’emparer. » Alors que le socialiste dit : la société me donne ce dont j’ai besoin, l’Egoïste dit : je prends ce qu’il me faut. Et si la communauté va à l’encontre de mes intérêts, « je m’insurge contre elle et me défends »⁶¹.

Le communisme est désigné comme une doctrine par laquelle la valeur de l’individu est définie par son statut de travailleur : « C’est le travail qui fait notre dignité et notre — égalité. »

« Le travail fait cependant notre unique valeur ; le travailleur est en nous ce qu’il y a de meilleur, et si nous avons une signification dans le monde, c’est comme travailleurs. Que ce soit donc d’après notre travail qu’on nous apprécie, et que ce soit notre travail qu’on évalue. »

Or le travail crée une interdépendance entre les hommes : « Vous travaillez à me vêtir (tailleur), moi à vous amuser (poète dramatique, danseur de corde, etc.). » Les droits de l’un sont fondés sur ce qu’il fait pour satisfaire les besoins de l’autre, non par ce qu’ils sont intrinsèquement. Le communiste « ne te regarde nullement comme un homme tout court, mais comme un travailleur humain ou un homme qui travaille ».

« Si tu étais un “fainéant”, il ne reconnaîtrait pas en toi l’homme, il y verrait un “homme paresseux” à corriger de sa paresse, et à catéchiser pour le convertir à la croyance que le travail est la “destination” et la “vocation” de l’homme. »

⁶¹ L’ironie de l’histoire est que Stirner définit précisément le mot d’ordre des anarchistes communistes à partir des années 1880: « A chacun selon ses besoins »...

Stirner fait justement remarquer que « si l'ouvrier de fabrique doit se tuer à travailler pendant douze heures et plus par jour, qu'on ne parle plus pour lui de dignité humaine ! » L'ouvrier n'est pas maître de son art, il ne fabrique pas un tout. Par la parcellisation du travail, l'ouvrier « est ravalé au rang de machine, c'est un forçat et ce ne sera jamais un artiste ».

« Son œuvre, considérée en elle-même, ne signifie rien, n'a aucun but en soi, n'est rien de définitif ; c'est le fragment d'un tout qu'un autre emploie — en exploitant le producteur. »

Jusqu'à présent, les ouvriers, à qui tout plaisir d'un esprit cultivé est interdit, sont étouffés. « Les classes opprimées purent à la rigueur supporter toute leur misère aussi longtemps qu'elles furent chrétiennes, car le Christianisme est un merveilleux étouffoir de tous les murmures et de toutes les révoltes. Mais il ne s'agit plus aujourd'hui d'étouffer les désirs, il faut les satisfaire. » Or, dit Stirner, « ce qui rend heureux, ce n'est ni la foi ni la pauvreté, mais l'instruction et la richesse : et c'est bien ainsi que nous l'entendons aussi, nous autres prolétaires ! ».

Le communisme, selon Stirner, n'apporte pas de perspective aux prolétaires car, pensant que ce sont les biens matériels et spirituels qui font de nous des hommes, il regarde comme essentiel que nous puissions acquérir ces biens sans que rien nous fasse obstacle, afin d'être hommes. « La Bourgeoisie rendait la production libre, le Communisme force à la production et n'admet que les producteurs, les artisans. Il ne suffit pas que les professions te soient ouvertes, il faut que tu en pratiques une. » L'acquisition de ces biens ne fait nullement de nous des hommes. En effet, « le principe du travail supprime évidemment celui de la chance et de la concurrence. Mais il a également pour effet de maintenir le travailleur dans ce sentiment que l'essentiel en lui est le “travailleur” dégagé de tout égoïsme ; le travailleur se soumet à la suprématie d'une société de travailleurs, comme le bourgeois acceptait sans objection la concurrence. » L'homme devient le serviteur d'un « dispensateur de tout bien ». La société devient un « nouveau maître, un nouveau fantôme, un nouvel “être suprême” qui nous impose “service et devoir” ».

« Que la société n'est pas un “moi” capable de donner, de prêter ou de permettre, mais uniquement un moyen, un instrument dont nous nous servons — que nous n'avons aucun devoir social, mais uniquement des intérêts à la poursuite desquels nous faisons servir la société — que nous ne devons à la société aucun sacrifice, mais que si nous sacrifions quelque chose ce n'est jamais qu'à nous-mêmes — ce sont là des choses dont les Socialistes ne peuvent s'aviser : ils sont “ libéraux ”, et, comme tels, imbus d'un principe religieux ; la Société qu'ils rêvent est ce qu'était auparavant l'État : — sacrée ! »

L'« égoïste » travaille pour lui-même « pour satisfaire son désir. Que son œuvre se trouve être utile aux autres et même à la postérité, cela n'enlève point à son travail son caractère égoïste ».

D'après les Communistes, dit Stirner, la même somme de travail donne droit à la même somme de jouissance. Contre le communisme, Stirner affirme le principe de jouissance. « Non, ce n'est pas une

somme égale de travail, mais une somme égale de jouissance qui seule te donne droit à cette somme de jouissance. Jouis, et tu auras le droit de jouir. Mais si après avoir travaillé tu te laisses ravir la jouissance — “ce n’est que justice”. »

« Emparez-vous de la jouissance, et elle vous appartiendra de droit ; mais quelle que soit l’ardeur de vos désirs, si vous ne la saisissez pas, elle restera le “droit bien acquis” de ceux dont elle est le privilège. Elle est leur droit, comme elle eût été votre droit si vous la leur aviez arrachée. »

Quant au principe communiste selon lequel « la terre appartient à celui qui la cultive », Stirner le balaie d’un revers de main. La terre, dit-il, « appartient à celui qui sait la prendre ou qui ne se la laisse pas enlever. S’il s’en empare et la fait sienne, il aura non seulement la terre, mais encore le droit à sa possession. C’est là le droit égoïste, qui peut se formuler ainsi : “Je le veux, donc c’est juste”. »

Cette position de principe vient de ce que le droit humain est toujours un droit accordé. Stirner refuse donc de se tenir sur le terrain du droit, qui est toujours celui de la force – ce qui n’empêche pas le droit d’être... un « fantôme ».

« Voilà où on en arrive lorsqu’on fait du fantôme Société une personne morale. Ce que l’homme peut atteindre, voilà, au contraire, ce qui lui appartient : c’est à Moi que le monde appartient. Et que dites-vous d’autre, lorsque vous déclarez que « le monde appartient à tous ? Tous, c’est Moi, Moi, et encore Moi. Mais vous faites de “Tous” un fantôme que vous rendez sacré, de sorte que “Tous” devient le redoutable maître de l’individu. Et c’est à son côté que se dresse alors le spectre du “Droit”. »

En combattant l’égoïsme, Proudhon et les communistes se placeraient, selon Stirner, dans la continuation du principe chrétien, du principe d’amour, de sacrifice, de dévouement à une généralité abstraite. Ils consacrent doctrinalement ce qui existe en fait depuis longtemps, l’incapacité de l’individu à être propriétaire. Etant des ennemis de l’égoïsme, les communistes sont des chrétiens, ou, d’une façon plus générale, des hommes religieux, « des visionnaires, subordonnés et asservis à une généralité, à une abstraction quelconque (Dieu, la Société, etc.) ». Proudhon également se rapproche des chrétiens en ce qu’il nomme Dieu le propriétaire de la terre, montrant ainsi « qu’il ne peut se délivrer de l’idée qu’il doit exister quelque part un propriétaire ; il conclut en définitive à un propriétaire, qu’il place seulement dans l’au-delà ». Pour Stirner, « Le propriétaire, ce n’est ni Dieu ni l’Homme (la “Société humaine”), c’est — l’Individu ».

« Si nous voulons nous approprier le sol, au lieu d’en laisser l’aubaine aux propriétaires fonciers, unissons-nous, associons-nous dans ce but, et formons une société qui s’en rendra propriétaire. Si nous réussissons, ceux qui sont aujourd’hui propriétaires cesseront de l’être. Et de même que nous les aurons dépossédés de la terre et du sol, nous pourrons encore les expulser de mainte autre propriété, pour en faire la nôtre, la propriété des ravisseurs. Les “ravisisseurs” forment une société que l’on peut s’imaginer croissant et s’étendant progressivement au point de finir par embrasser l’humanité entière.

Mais cette humanité elle-même n'est qu'une pensée (un fantôme) et n'a de réalité que dans les individus. Et ces individus pris en masse n'en useront pas moins arbitrairement avec la terre et le sol que ne le faisait l'individu isolé, ledit "propriétaire". »

Dans la première partie de ce raisonnement, au-delà du langage imagé, symbolique, on comprend que les travailleurs doivent s'organiser (« associations-nous »), exproprier les propriétaires fonciers, s'organiser pour cultiver le sol (« les "ravisseurs" forment une société »). Ce choix d'un langage qui nécessite en permanence un « décodage » est certes agaçant : pourquoi diable Stirner ne dit-il pas les choses simplement ? Parce qu'en réalité Stirner ne s'adresse pas aux ouvriers, aux travailleurs mais à ses pairs intellectuels de la gauche hégélienne.

On pourrait cependant considérer qu'il y a là une vague ébauche d'un « programme » révolutionnaire. Mais la seconde partie du raisonnement contredit cette hypothèse : les expropriateurs, dit-il, ne feront pas différemment que les anciens propriétaires. On n'a jamais vu un programme affirmant : « Il faut faire ceci et cela, mais de toutes façons on n'y arrivera pas ». On ne peut guère considérer comme un programme des propositions qui concluent à leur échec.

Stirner ne s'adresse pas aux prolétaires : rappelons que son livre n'a réussi à passer la censure prussienne que parce qu'il était jugé incompréhensible. *L'Unique*, comme toute la production de la gauche hégélienne, est à usage interne : les intellectuels de ce mouvement écrivaient les uns pour les autres, un peu comme le faisaient les situationnistes avec lesquels ils ont beaucoup de points communs, injures comprises. Leur objectif est de faire étalage du brio de leurs raisonnements. Stirner ne s'adresse pas aux prolétaires (il n'y en a presque pas) mais aux intellectuels qui pensent pour les prolétaires. Aucun ouvrier ou paysan de l'époque n'aurait été capable de comprendre *l'Unique*.

En abolissant la propriété personnelle, le communisme met l'individu sous la dépendance accrue d'autrui, en l'occurrence la communauté.

« Bien qu'il soit toujours en lutte ouverte contre l'État, le but que poursuit le Communisme est un nouvel "État", un *status*, un ordre de choses destiné à paralyser la liberté de mes mouvements, un pouvoir souverain supérieur à moi ; il s'oppose avec raison à l'oppression dont je suis victime de la part des individus propriétaires, mais le pouvoir qu'il donne à la communauté est plus tyrannique encore. »

Stirner reconnaît que la société que le communisme se propose de fonder ressemble beaucoup à l'association telle qu'il l'entend : il s'agit de réaliser le « bien pour tous ». Mais quel est ce bien ? Y a-t-il un seul et même bien pour tous ? « Nous voilà ramenés précisément au point où commence la tyrannie de la religion. » Si la Société a décidé que le vrai bien est « la jouissance honnêtement acquise par le travail » alors que « tu préfères, toi, les délices de la paresse, la jouissance sans le travail, la Société, qui veille au "bien de tous", se gardera d'étendre sa sollicitude à ce qui pour toi est le bien ».

La communauté est une aliénation de l'individualité. Quand l'homme considère la communauté comme un besoin, elle finit par lui imposer ses lois, les lois de la société. « Toute religion est un culte de la société. » C'est pourquoi on ne peut espérer détruire la religion sans détruire au préalable la société. Or « c'est précisément à l'heure du communisme que ce principe passe au méridien » : c'est, dit Stirner, « l'apothéose de l'Amour-Etat ! »

La critique que fait Stirner du communisme ressemble étrangement à celle qu'en fait Proudhon, en particulier dans l'insistance des communistes de l'époque à faire appel à la sensibilité, à l'amour du prochain, « confondant sans cesse les choses de la raison avec celles du sentiment », selon les termes de Proudhon lui-même.

Mais par ailleurs, la critique stirnérienne de Proudhon se rapproche plutôt de celle qu'en fait Marx. Il lui est en particulier reproché de combattre la religion au nom de la morale, c'est-à-dire de détrôner un Être suprême pour en introniser un autre : « Que vous parliez de la Religion ou de la Morale, il s'agit toujours d'un être suprême ; que cet être suprême soit surhumain ou humain, peu m'importe, il en est en tout cas un être au-dessus de moi. » Le moral n'est que l'autre face du religieux. « Comme si le règne de la Moralité n'était pas la domination absolue du sacré, une "Hiérarchie" ! »

L'analyse proudhonienne de la propriété, selon Stirner, est également le résultat d'une approche morale : « C'est parce que le vol lui paraît a priori abominable que Proudhon croit flétrir la propriété en disant que "la propriété, c'est le vol" ». Or Stirner récuse l'explication de la propriété par le vol. Stirner conteste l'idée du socialiste français selon laquelle la Société est le possesseur primitif et l'unique propriétaire de droits imprescriptibles, et que c'est à son détriment que le propriétaire actuel a commis un vol. En retirant au propriétaire actuel ce qu'il détient comme lui appartenant, la société ne commet donc pas un vol, « elle ne fait que rentrer en possession de son bien et user de son droit ».

« Proudhon ne veut pas entendre parler de propriétaires, mais bien de possesseurs ou d'usufruitiers⁶². Qu'est-ce à dire ? Il veut que nul ne puisse s'approprier le sol, mais en ait l'usage. [...] Proudhon ne nie donc que telle ou telle propriété, et non la propriété. »

Stirner attribue à Proudhon l'idée que la propriété n'est pas un fait, mais « une fiction, une idée » engendrée par le Droit. Ce n'est pas exact et en tout cas la question est beaucoup plus complexe chez Proudhon : lorsque ce dernier dit que la propriété est « impossible », il va plutôt dans le sens de Stirner.

L'opposition de Stirner au socialisme et au communisme se fonde sur l'opposition à l'idée que la société puisse être l'expression de « tous ».

« Qui est cette personne que vous nommez "tous" ? — C'est la "Société" ! — A-t-elle donc un corps ? — Nous sommes son corps. — Vous ? Allons donc ! Vous n'êtes pas un corps ; toi, tu as un corps, et toi aussi, et ce troisième là-bas également ; mais vous tous

⁶² Voir, par exemple, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 83.

ensemble vous êtes des corps, et non un corps. Par conséquent, la Société, en admettant que ce soit quelqu'un, aurait bien des corps à son service, mais non pas un corps unique, lui appartenant en propre. Comme la "Nation" des politiciens, elle n'est qu'un Esprit, un fantôme, et son corps n'est qu'une apparence. »

Les socialistes veulent faire de tous des « gueux » afin de rendre tout égoïsme impossible : si personne n'a rien, tous auront. « Supprimons donc la propriété personnelle. Que nul ne possède plus rien, que chacun soit un — gueux. Que la propriété soit impersonnelle, qu'elle appartienne à la — Société. » Le libéralisme politique entérine une situation où la liberté personnelle est censée garantir chaque individu contre les autres individus, où les personnes sont égales, mais, précise Stirner, « ce qu'elles possèdent n'est pas égal » : « Le pauvre a besoin du riche comme le riche du pauvre ; le premier a besoin de la richesse du second, et celui-ci du travail du premier ; si chacun a besoin de l'autre, ce n'est toutefois pas de cet autre comme personne, mais comme fournisseur, comme ayant quelque chose à donner, comme détenant ou possédant quelque chose. C'est donc ce qu'il a qui fait l'homme. Et, par leur avoir, les hommes sont inégaux. »

Ainsi se constitue un « propriétaire suprême » devant qui nous devenons tous des « gueux » : « désormais toute distinction s'efface, tous étant des gueux, et la Société communiste se résume dans ce qu'on peut appeler la "gueuserie" générale ». Le prolétaire ayant réalisé la « société » qu'il désire, effaçant toute différence entre riche et pauvre, le mot « gueux » deviendra « un titre aussi honorable qu'est devenu le titre de "bourgeois" grâce à la Révolution ». Pour Stirner, le socialisme est « un vol fait à la "personnalité" au profit de l'"humanité" » : « On ne laisse à l'individu ni le droit de commander ni le droit de posséder : l'État prend l'un, la Société prend l'autre. »

Lorsque Stirner constate que les défavorisés tentent de découvrir la société telle qu'elle doit être, on trouve des échos de la critique du socialisme utopique par Proudhon :

« La société actuelle présentant les inconvénients les plus choquants, ceux qui ont le plus à en souffrir, c'est-à-dire les membres des régions inférieures de la société, en sont aussi le plus frappés, et ils croient pouvoir attribuer tout le mal à la société elle-même ; aussi se donnent-ils pour tâche de découvrir la société telle qu'elle doit être. »

Néanmoins Stirner oriente ses réflexions dans un tout autre sens ; en effet, il poursuit :

« On reconnaît là l'illusion, vieille comme le monde, qui fait que l'on commence toujours par rejeter la faute commise sur un autre que soi-même ; dans le cas présent, on incrimine l'État, l'égoïsme des riches, etc., alors que c'est bien notre faute s'il y a un État et s'il y a des riches. »

L'Etat, la société, sont selon les termes mêmes de Stirner, un « fantôme », un « esprit », une « apparence » et ne peuvent être tenus

pour responsables des maux dont on leur attribue la responsabilité. C'est nous qui sommes responsables.

Proudhon et la religion

Les premiers communistes versaient dans une certaine forme de religiosité que Proudhon et Marx ont fermement critiquée. Les deux hommes ont l'un et l'autre développé une critique de la religion comme condition initiale de la constitution du mouvement socialiste – le mot étant ici pris dans son acception la plus large – mais ont adopté des voies différentes.

Marx a fait ses premières armes dans la critique de la religion, qu'il a ensuite considérée comme acquise une fois pour toutes. La position de Proudhon, comme on peut s'y attendre, est plus complexe et, pour tout dire plus ambiguë. Il convient tout d'abord de distinguer la religion et l'Eglise. Les critiques de Proudhon s'en prennent plus à l'Eglise qu'à la religion : « Pour restaurer la religion, messieurs, il faut condamner l'Eglise », dit-il dans *Qu'est-ce que la propriété ?* On trouvera donc dans ses écrits des satires féroces de l'Eglise et un anticléricalisme virulent. Les Jésuites sont particulièrement visés.

Comme beaucoup d'hommes de l'époque, il pensait que l'Eglise avait fait son temps et que le christianisme était condamné. La religion est une forme primitive de la pensée humaine, le premier pas vers la pensée scientifique, point de vue qui est identique à celui de Bakounine. « Il faut que le catholicisme s'y résigne : l'œuvre suprême de la Révolution, au XIX^e siècle, est de l'abroger », écrit Proudhon dans *Idee générale de la révolution*. « Le christianisme n'a pas vingt-cinq ans à vivre. Il ne se passera pas un demi-siècle peut-être avant que le prêtre ne soit poursuivi, pour l'exercice de son ministère, comme escroc », affirme-t-il de manière quelque peu optimiste (pp. 287-258).

La période – la fin de la Restauration et le début du second Empire – est aussi celle du triomphe de la réaction catholique. Mais cela ne l'empêche pas d'écrire des pages à la gloire de l'œuvre historique accomplie par l'Eglise. Aujourd'hui guère plus qu'une « sœur de charité vieillie et maussade ⁶³ », elle a été grande dans le passé, dit-il.

Proudhon s'attache en fait à montrer la fonction sociale de la religion, son rôle de régulateur des mœurs. Cette fonction et ce rôle sont inscrits dans l'histoire millénaire et ne sauraient être abolis par décret : « On ne détruit pas une religion, une Eglise, un sacerdoce par des persécutions et des diatribes », précise-t-il ⁶⁴. Ainsi est-il favorable à ce que l'Etat verse un salaire aux prêtres : en 1848, dans son programme électoral, il proclame : « Tant que la religion aura vie dans le peuple, je veux qu'elle soit respectée extérieurement et politiquement ». Dix ans plus tard, il écrit dans *De la Justice* : « Je dis que la religion ayant été pendant neuf mille ans le principe, la forme et la sanction de la justice, elle a bien mérité de l'humanité ; à moins d'une scission obstinée de votre part ⁶⁵, la Révolution ne refusera pas à cette vieille Eglise une pension alimentaire. »

⁶³ Lettre à Edmond, 18 octobre 1852, T. 5, p. 66.

⁶⁴ *La fédération et l'unité en Italie*, p. 162.

⁶⁵ Proudhon s'adresse au cardinal Mathieu.

Les révolutionnaires de 1793 tentèrent d'abolir le catholicisme « par la proscription et la guillotine » : cela ne servit qu'à épurer le clergé et à donner à l'Eglise plus de force. « Grâce aux licences de ses adversaires, l'Eglise se saisit du drapeau de la morale, que personne, depuis lors, ni la démocratie ni la philosophie, ni les saint-simoniens et phalanstériens, n'a pu lui ravir. » (*La fédération et l'unité en Italie*, p. 162.)

A la fin de sa vie, Proudhon sembla se rapprocher des positions conservatrices, ce que Bakounine avait parfaitement perçu et condamné. Il s'oppose à Mazzini pour soutenir la papauté et prend position contre l'unité italienne. Il se déclare « catholique par position ». Il remarque, fort justement, que la religion est un fait et qu'elle tient encore une grande place dans les mentalités du peuple. Aussi, faute d'opérer une transformation fondamentale de ces mentalités, lorsqu'une religion s'effondre « il se forme aussitôt des superstitions et des sectes mystiques de toute sorte », qui sont un véritable fléau social. C'est un constat qui est encore très actuel. En France, la religion catholique reste « le fondement de la morale, la forteresse des consciences » (*La fédération et l'unité en Italie*, pp. 20-99.)

Proudhon se plaint de la dissolution des mœurs (déjà...) : « Mais il n'y a plus ni morale, ni justice ; il n'y a point de certitude du droit et du devoir : le juste et l'injuste sont confondus, indiscernables. » Notre ordre social « est une parfaite dissolution », ajoute-t-il. (*Confessions*, p. 100.)

La religion n'est jamais loin dans l'œuvre de Proudhon. D'une part, elle est toujours présente dans sa fonction historique et sociale, et à ce titre elle constitue toujours dans son projet politique un élément qu'il n'est pas possible d'évacuer ; on ne peut pas ne pas en tenir compte. D'autre part, la croyance en Dieu est constamment présente comme hypothèse, comme question :

« Dans l'ignorance où je suis de tout ce qui regarde Dieu, le monde, l'âme, la destinée ; forcé de procéder comme le matérialiste, c'est-à-dire par l'observation et l'expérience, et de conclure dans le langage du croyant, parce qu'il n'en existe pas d'autre ; ne sachant pas si mes formules, malgré moi théologiques, doivent être prises au propre ou au figuré ; dans cette perpétuelle contemplation de Dieu, de l'homme et des choses, obligé de subir la synonymie de tous les termes qu'embrassent les trois catégories de la pensée, de la parole et de l'action, mais ne voulant rien affirmer d'un côté plus que de l'autre : la rigueur de la dialectique exigeait que je supposasse, rien de plus, rien de moins, cette inconnue qu'on appelle Dieu. Nous sommes pleins de la divinité, *Jovis Omnia Plena* ; nos monuments, nos traditions, nos lois, nos idées, nos langues et nos sciences, tout est infecté de cette indélébile superstition hors de laquelle il ne nous est pas donné de parler ni d'agir, et sans laquelle nous ne pensons seulement pas. » (*Système des contradictions économiques*, p. 55-56.)

Son adhésion à la franc-maçonnerie, en 1847, orienta sans doute ses positions⁶⁶ premières, mais il évolua dans un sens déiste que Bakounine avait bien perçu. Mieux, il en témoigne, puisque le révolutionnaire russe, passant à Paris peu de temps avant la mort de Proudhon, avait rendu visite à ce dernier, avec qui il s'est longuement entretenu. En évoquant les «œuvres dernières de Proudhon», Bakounine introduit par conséquent une distinction : à partir d'un certain moment Proudhon cesse d'être une référence. En d'autres termes, à la fin de sa vie, Proudhon s'est mis à «déraper». Cette hypothèse est confirmée dans une lettre de Bakounine au journal *La Liberté* de Bruxelles, du 12 janvier 1870 :

« Proudhon, pour avoir voulu seulement conserver la famille juridique, a été forcé par une logique plus puissante que ses instincts de paysan révolutionnaire, à reconstituer et à réhabiliter la propriété héréditaire, et avec elle, pour la contrebalancer, l'Etat... S'il avait vécu plus longtemps, poussé par la même logique, il aurait reconstruit le bon Dieu, auquel il avait toujours conservé une petite place dans sa notion sentimentale et mystique de l'Idéal... Il aurait dû le faire... et il se préparait à le faire ; il me l'a dit lui-même, de sa manière demi sérieuse demi ironique, deux fois avant sa mort ; cela lui répugnait évidemment, mais cela l'entraînait en même temps. » (*Etatisme et anarchie*, Œuvres, IV, 3)

Bakounine confirme donc que Proudhon avait évolué vers des positions qui l'éloignaient de celles qu'il avait défendues au début. L'hypothèse de Bakounine est confirmée par Pierre Hauptmann dans *Proudhon, Marx et la pensée allemande*. L'auteur montre à quel point Proudhon, selon ses propres termes, ne peut échapper à l'« obsession du surnaturel » et combien l'idée de Dieu le travaille « prodigieusement », le « tourmente » et le « harcèle ». Avec les années, dit Hauptmann,

« ... sa “faculté religieuse”, pour employer sa propre expression, devint de plus en plus exigeante (...) Dans ses notes de la *Pornocratie*, il constate que “la raison pure et philosophique ne suffit plus, pas même aux raisonneurs et aux philosophes”. Il dit chercher “quelque chose de mystique” (...), quelque chose qui puisse remplacer “ce sentiment profond de morale intérieure qu'on appelait sentiment religieux”. » (Hauptmann, *op. cit.*)

Hauptmann cite abondamment les passages où Proudhon manifeste son désir de « revenir aux sources, chercher le divin, nous retremper dans une vénération, qui nous soit en même temps un bonheur. »

« Sans doute, ce “quelque chose”, il ne le demandait pas à l'Eglise, ni à la foi catholique, depuis longtemps répudiée. Il l'attendait de réalités purement humaines : du mariage d'abord, “institution sacrée”, “sacrement”, “pacte” de dévouement, “absolu” ; de la famille ensuite, en laquelle il voyait parfois la seule institution capable de “nous pénétrer d'amour, de respect, de

⁶⁶ Il adhère à la loge bisontine « Sincérité, Parfaite Union et Constante Amitié ». De son propre aveu, il y adhère mollement et y fait figure d'hérétique. Il ne montera jamais en grade. Exilé en Belgique, il est invité à la loge de Namur mais s'excuse de n'en être toujours qu'au grade d'apprenti et se fait expliquer le rituel parce qu'il ne se souvient plus comment se comporter.

recueillement” ; et enfin de la morale, dont il voulait faire “quelque chose comme un culte”. Mais qui ne pressent que sa quête était d'un autre ordre ? » (Hauptmann, *op. cit.*)

Cette dernière remarque émane sans doute moins de l'historien Hauptmann que de l'ancien recteur de l'Institut catholique de Paris. Elle va néanmoins dans le sens de l'analyse de Bakounine. Il est exact que Proudhon parsème trop souvent ses écrits de remarques sur l'existence de Dieu pour que cela ne finisse pas par inciter le lecteur à s'interroger – ce que Bakounine, on le verra, a parfaitement vu.

On peut également voir la question autrement. Proudhon sait que l'humanité crée en permanence une Idée, avec ses codes, qui imprègne toute son existence. Au moment où il écrit, il constate que cette Idée est de nature religieuse. Cela fait même des milliers d'années que ça dure, dit-il. On ne s'en débarrassera pas du jour au lendemain. Seule une autre Idée puisant sa force dans l'humanité elle-même pourra la remplacer. L'effondrement du principe religieux sans aucune Idée alternative créerait un vide qui serait rempli par autre chose. Il semble que Proudhon ait conscience qu'en son temps, il n'existait pas encore de principe supérieur – qu'on pourrait appeler athéisme, que Bakounine appellera socialisme – capable de le remplacer.

Aux yeux de Proudhon, l'affirmation de Marx selon laquelle l'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre serait terriblement réductrice. Proudhon estime au contraire que nous pensons plus loin qu'il ne nous est donné d'atteindre, et c'est ce qui fait la grandeur de l'humanité.

Proudhon et Marx

1846 est une date charnière dans le « débat » qui oppose Proudhon et Marx. Jusqu'alors, le second ne tarissait pas d'éloges envers le premier. Marx n'avait cessé de louer les « travaux si pénétrants de Proudhon » et l'avait qualifié d'« écrivain socialiste le plus logique et le plus pénétrant ». Engels n'en était pas de reste, pour qui l'ouvrage de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété ?* était « de la part des communistes, l'ouvrage philosophique en langue française ». On voit que les éloges pleuvaient.

En janvier 1845 paraît *la Sainte Famille*, signé conjointement par Marx et Engels. Proudhon y représente alors « le prolétariat parvenu à la conscience de soi-même ». Il « soumet la base de l'économie politique, la propriété privée, à un examen critique : c'est le premier examen résolu, impitoyable et scientifique à la fois. Voilà le grand progrès scientifique qu'il a réalisé, un progrès qui révolutionne l'économie politique et rend possible, pour la première fois, une véritable science de l'économie politique »⁶⁷. Proudhon a montré que « ce n'est pas telle ou telle espèce de propriété privée – comme le prétendent les autres économistes – mais la propriété en tant que telle, dans son universalité, qui fausse les rapports économiques. Il a fait tout ce que la critique de l'économie politique pouvait faire en restant dans la perspective de l'économie politique ».

Selon Georges Gurvitch, Marx attribue à Proudhon « un rôle identique à celui que joua Sieyès dans la préparation de la Révolution

67 Pléiade, Philosophie, p. 454.

française. D'après lui, ce que Sieyès a dit du tiers état, Proudhon l'a exprimé pour le prolétariat : "Qu'est-ce que le prolétariat ? Rien. Que veut-il devenir ? Tout". Marx a-t-il raison ? Disons-le sans ambages : oui, et plus encore qu'il ne le pensait ⁶⁸. »

On ne peut être plus clair : c'est Proudhon qui pose les bases scientifiques d'une analyse critique du capitalisme. Venant de Marx, le constat doit être mesuré à sa juste valeur. D'ailleurs, ce n'est pas Marx qui est l'inventeur du terme « socialisme scientifique » mais Proudhon, dans *Qu'est-ce que la propriété ? C'est lui qui, le premier, a fait l'opposition entre socialisme scientifique et socialisme utopique. Le Système des contradictions économiques, s'efforçant précisément de dissocier la « connaissance de la réalité » de « l'aspiration vers l'avenir », est parcouru de critiques violentes contre les conceptions utopiques en matière sociale.*

Les louanges de Marx et d'Engels envers Proudhon cessent brusquement en 1846 après la publication du *Système des contradictions économiques*. Rien ne va plus.

On avait déjà vu poindre, dans la *Sainte Famille*, une réserve critique quant à la démarche de Proudhon, qui, selon Marx, reste sur le terrain de l'économie politique. Il faut entendre ce terme d'« économie politique », dans le langage de l'époque, comme théorie économique de la bourgeoisie. La « première critique de toute science, dit en effet Marx, est encore forcément entachée des présupposés de la science qu'elle combat ». C'est en ce sens que l'ouvrage de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, est « la critique de l'économie politique dans la perspective de l'économie politique. » (*Ibid.*, 453.) C'est pourquoi ce livre est « dépassé scientifiquement par la critique de l'économie politique, y compris de l'économie politique telle qu'elle apparaît dans la conception de Proudhon ». Proudhon est donc ramené au rang de précurseur, celui qui a posé les premiers jalons d'un travail de critique qui « n'est devenu possible que grâce à Proudhon lui-même, tout comme la critique de Proudhon a eu pour antécédents la critique du système mercantiliste par les physiocrates, celle des physiocrates par Adam Smith, celle d'Adam Smith par Ricardo, ainsi que les travaux de Fourier et Saint-Simon » ⁶⁹. Dernier maillon d'une chaîne d'auteurs illustres (Adam Smith, Ricardo !), Proudhon est celui qui a porté le dernier coup à la propriété ; grâce à lui, un véritable travail de critique va pouvoir être fait sur des bases solides dépassant le cadre conceptuel classique de l'économie politique, et on devine évidemment que c'est Marx qui se propose de réaliser cette tâche.

Précisément, Marx avait annoncé, en 1846, à propos d'un projet d'ouvrage d'économie, que « le premier volume, revu et corrigé, sera prêt pour l'impression fin novembre ». La publication du *Système des contradictions économiques*, dans lequel Proudhon invente, on le verra, une méthode d'approche révolutionnaire de l'économie politique, allait tout bouleverser. Ainsi a-t-on peut-être une explication de la fureur de Marx découvrant que Proudhon ne joue pas sagement le rôle de précurseur auquel on voulait le cantonner après la publication de *Qu'est-ce que la propriété ?*

⁶⁸ « Proudhon et Marx », in : *L'actualité de Proudhon*, colloque de novembre 1965, éditions de l'institut de sociologie, université libre de Bruxelles.

⁶⁹ Pléiade, Philosophie, p. 454.

Il y aura cependant d'autres raisons qui alimenteront l'acrimonie de Marx envers Proudhon. Les communistes allemands, exilés à Paris ou non, avaient tenté, en plusieurs occasions, de se rapprocher de leurs homologues français, lesquels montraient un manque d'enthousiasme évident. Leroux, Cabet, Considérant, Lamennais, Louis Blanc refusèrent ou étaient occupés à autre chose lorsque Marx leur proposa en 1843 de participer aux *Annales franco-allemandes*. Dans le même esprit, Marx écrit à Proudhon, le 5 mai 1846 (Cf. Annexe II, ainsi que la réponse de Proudhon), pour lui proposer de créer une sorte de bureau international d'information destiné à « s'occuper et de la discussion de questions scientifiques et de la surveillance à exercer sur les écrits populaires ».

« Le but principal de notre correspondance sera pourtant celui de mettre les socialistes allemands en rapport avec les socialistes français et anglais, de tenir les étrangers au courant des mouvements socialistes qui seront opérés en Allemagne et d'informer les Allemands en Allemagne des progrès du socialisme en France et en Angleterre. De cette manière, des différences d'opinion pourront se faire jour ; on arrivera à un échange d'idées et à une critique impartiale »

Marx ajoute : « Et au moment de l'action, il est certainement d'un grand intérêt pour chacun d'être instruit de l'état des affaires à l'étranger aussi bien que chez lui ».

Malheureusement, fidèle à lui-même, Marx ne put s'empêcher de verser du fiel. Il ajouta un *post scriptum* contre Karl Grün⁷⁰ qui fit vigoureusement réagir Proudhon :

« Je vous dénonce ici M. Grün à Paris. Cet homme n'est qu'un chevalier d'industrie littéraire, un espèce de charlatan, qui voudrait faire le commerce d'idées modernes. Il tâche de cacher son ignorance sous des phrases pompeuses et arrogantes, mais il n'est parvenu qu'à se rendre ridicule par son galimathias (*sic*). De plus cet homme est dangereux. Il abuse de la connaissance qu'il a établie avec des auteurs de renom grâce à son impertinence, pour s'en faire un piédestal et les compromettre ainsi vis-à-vis du public allemand. Dans son livre sur les socialistes français, il ose s'appeler le professeur (Privatdocent, dignité académique en Allemagne) de Proudhon, et prétend lui avoir dévoilé les axiomes importants de la science allemande, et blague sur ses écrits. Gardez-vous donc de ce parasite. Peut-être vous parlerai-je plus tard de cet individu. »

Marx en rajoute une louche en disant que Grün se moque des écrits de Proudhon.

La réponse de Proudhon ne se fit pas attendre : le 17 mai, il écrivit à Marx qu'il était d'accord sur le principe mais qu'il ne s'engageait cependant pas à écrire, « ni beaucoup, ni souvent ». Quant à ce que Proudhon désignait comme les « impertinences » de Grün, montrant

⁷⁰ Grün et Marx faisaient, à l'époque, assaut de zèle auprès de Proudhon pour l'initier à la philosophie de Hegel. Karl Grün était un publiciste allemand qui joua un rôle dans l'opposition radicale avant la révolution de 1848. Il est à Paris en 1844 et entretient des contacts avec les socialistes et les communistes français, ainsi qu'avec Proudhon. Il est élu au Parlement de Francfort en 1848 et, après la défaite de la révolution, il se retire de la politique.

que les propos que ce dernier pouvaient tenir sur lui ne le troublaient pas outre mesure, il se contenta de rappeler que c'est grâce à Grün qu'il prit connaissance des écrits de Marx et d'Engels.

La réponse de Proudhon est surtout une belle leçon de modestie et de décence infligée à Marx. « Pour Dieu ! après avoir démoli tous les dogmatismes a priori, ne songeons point, à notre tour, à endoctriner le peuple ». « Faisons-nous bonne et loyale polémique ; donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante, mais, parce que nous sommes à la tête du mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle religion (...) Accueillons, encourageons toutes les protestations ; flétrissons toutes les exclusions, tous les mysticismes ; ne regardons jamais une idée comme épuisée (...) A cette condition, j'entrerai avec plaisir dans votre association, sinon, non ! »

Cette cinglante remise en place allait laisser des traces ⁷¹.

Proudhon et Bakounine

Bakounine n'est pas, comme Proudhon, un autodidacte, et bien qu'il n'ait pas réalisé une œuvre systématique et que son œuvre soit constituée essentiellement d'écrits de circonstance liés à son activité de révolutionnaire « professionnel » itinérant, sa solide formation philosophique et sa connaissance des ouvrages scientifiques contemporains transparaît constamment.

La filiation intellectuelle qui lie Bakounine et Proudhon est incontestable, et le premier doit énormément au second. Mais il convient de ne pas mythifier cette filiation. Si l'auteur du *Système des contradictions économiques* est un penseur incontournable dans la genèse de la pensée anarchiste, il n'est pas inutile de relever les réserves que Bakounine lui-même pouvait formuler à son égard.

On connaît cette anecdote sur Proudhon et Bakounine racontée par Herzen : vers 1847, Bakounine habitait chez le musicien Reichel ⁷² et Proudhon « venait souvent là écouter le Beethoven de Reichel et le Hegel de Bakounine ; les discussions philosophiques duraient plus longtemps que les symphonies »... Un soir, Karl Vogt ⁷³, qui se trouvait là, lassé d'entendre sans arrêt des « exégèses sur la phénoménologie », rentre chez lui se coucher. Le lendemain matin, il revient chez Reichel : « Proudhon et Bakounine étaient assis à la même place devant la cheminée éteinte et terminaient à mots rapides la discussion entamée la veille. »

Cette scène fait partie de l'imagerie d'Epinal du mouvement anarchiste : les deux grands anciens discutant passionnément autour du feu, oubliant le temps qui passe. Proudhon, l'ancien, et Bakounine, le disciple et continuateur du maître. On oublie du coup que Proudhon n'avait que cinq ans de plus que Bakounine et que, surtout, lorsqu'on examine de plus près les textes, Bakounine manque rarement de faire

⁷¹ Marx n'avait pas de chance avec ses propositions de collaboration : il avait fait, sans succès, une proposition identique à Feuerbach.

⁷² Musicien allemand (1817-1896), ami intime de Bakounine dès leur rencontre à Dresde en 1842. Bakounine était très amateur de musique ; il connaissait par cœur le *Don Giovanni* de Mozart ; il fut également ami de Wagner.

⁷³ Karl Vogt (1817-1895) Naturaliste et homme politique allemand. Il fut membre du Parlement de Francfort pendant la révolution de 1848-1849. Condamné à mort, il dut s'enfuir. Il est professeur de géologie en Suisse à partir de 1859. Karl est le frère d'Adolf Vogt, un ami intime de Bakounine.

suivre ses appréciations louangeuses de Proudhon par des réserves ou des restrictions critiques sur ce qu'il considère comme des erreurs ou des égarements.

Cette même image d'Epinal existe du côté de Marx, qui s'était vanté d'avoir « infecté » – le terme est de Marx – Proudhon d'hégélianisme pendant son séjour à Paris en 1844.

Quelle est la nature réelle des rapports entre Proudhon et Bakounine en tant que théoriciens de l'anarchisme ?

Tout d'abord il faut comprendre que Bakounine entretenait avec les gens avec qui il avait des désaccords, un type de relation totalement différent de celui qu'entretenait Marx. Bakounine conservait son estime à ceux qui avaient suivi une évolution politique radicalement différente de la sienne, si ces derniers restaient estimables sur le plan humain. Ainsi, malgré les désaccords qu'il avait avec lui, il respecta Mazzini jusqu'au moment où ce dernier condamna la Commune – c'était, là, aller trop loin. Un réactionnaire dont les positions étaient claires et sans détour pouvait mériter à ses yeux une estime qu'il refusait à un philistin. De même, sur le plan théorique, il admettait sans honte les apports que lui avaient fourni ses lectures. Ainsi, à aucun moment Bakounine ne dénie à Proudhon sa qualité de révolutionnaire. Il est « un grand penseur, grand théoricien, formidable dans la négation rationnelle », dit Bakounine (I, 241), mais, ajoute-t-il aussitôt : c'est un organisateur et un homme d'action pitoyable.

On comprendra mieux l'opinion de Bakounine lorsqu'on examine l'analyse qu'il fait de la révolution de 1848 en France, dans les *Lettres à un Français* – écrites au moment de la guerre franco-prussienne de 1870. Avant juin 48, dit-il, les commissaires n'étaient que de « pâles contrefaçons des héros de 1793 », ce n'étaient pas des êtres vivant de leur propre vie. Pour ces gens désorientés, sans convictions profondes, sans tempérament, les héros de la Grande Révolution étaient ce qu'avaient été les tragédies de Corneille et de Racine en littérature : des modèles classiques. Lorsque les révolutionnaires de 1848 se trouvaient au milieu du prolétariat, dit encore Bakounine, ils se sentaient mal à l'aise, ils ne trouvaient pas un mot vivant, pas une pensée féconde :

« Dans cette fantasmagorie révolutionnaire de 1848 il ne se trouva que deux hommes réels : Proudhon et Blanqui, tout à fait dissemblables d'ailleurs l'un de l'autre. Quant à tout le reste, ce ne furent que de mauvais comédiens qui jouèrent à la révolution...»
(*op. cit.*)

Proudhon est donc qualifié d'« homme réel », ce qui, chez Bakounine, est l'opinion la plus favorable qu'il puisse porter sur quelqu'un : c'est un homme vivant au sens historique du mot, un homme qui est présent sur la scène de l'histoire avec des idées originales, le contraire de ces « pauvres diables » qu'il stigmatise, « bohèmes de la petite littérature et de la politique des cafés ». Si Proudhon est un mauvais homme d'action et un mauvais organisateur,

que reste-t-il donc ⁷⁴ ? L'apport théorique. Bien que Bakounine conteste aussi Proudhon sur certains points théoriques, il lui reconnaît la qualité de révolutionnaire pour sa critique de la bourgeoisie et pour sa théorie de l'Etat. Bakounine se retrouve ainsi particulièrement dans les analyses que fait Proudhon de la période qui se situe entre la révolution de 1848 et le coup d'Etat de Louis-Napoléon Bonaparte. Dans *l'Empire knouto-germanique*, où il évoque longuement la guerre franco-prussienne de 1870, Bakounine met en relief l'alliance de fait de l'appareil d'Etat bonapartiste et de la bourgeoisie avec la Prusse contre la montée du mouvement populaire. Les bonapartistes dit-il, paralysent partout le soulèvement, l'armement et l'organisation spontanée des communes « qui, dans les circonstances terribles dans lesquelles se trouve la France, peuvent seules sauver la France » (VIII 37.) A cette occasion, il fait un parallèle avec *l'Idée générale de la Révolution* de Proudhon, écrit en 1851. « Ah ! que Proudhon avait raison », dit Bakounine en citant un passage de ce livre. Cette page de Proudhon est en effet magnifique, tant par son rythme et sa forme que par son contenu.

« Notre républicanisme n'est toujours (...) qu'une humeur bourgeoise : qui veut et ne veut pas, qui ne voit partout, hors des coteries, que des factieux et des anarchistes, qui, sur toutes les questions, esquive le mot propre, de peur de se compromettre, se réserve sur tout, ne décide jamais rien, se méfie des raisons claires et des positions nettes, n'ayant d'estime que pour la bourgeoisie gouvernementale, jetant le discrédit sur la révolution et succombant enfin le jour où, resté presque seul avec les hommes du juste milieu, il essaie d'enchaîner à son profit et de connivence avec eux, la Révolution. »

On trouve là tous les traits du radicalisme bourgeois que Bakounine a passé sa vie à dénoncer : impuissance dans l'action, absence d'idée claire, indécision, position dans le juste milieu. Proudhon, souvent si pompeux, est ici clair, tranchant, puissant. On comprend donc que Bakounine ait pu être attiré par cet aspect de la pensée de Proudhon.

Cependant, le principal crédit que Bakounine accorde à Proudhon est probablement celui de la notion de destruction révolutionnaire de l'Etat.

⁷⁴ Le lecteur peu averti et qui s'en tient à l'image d'Épinal d'un Bakounine brouillon et désordonné pourra être surpris de cette critique. Outre sa formation philosophique, Bakounine avait aussi une formation d'officier d'artillerie. Lorsque l'insurrection de Dresde fut vaincue, il organisa une retraite stratégique qui fut un modèle du genre. Dans l'« art » militaire, une retraite stratégique consiste à dégager d'un lieu de combat un maximum d'hommes et de matériel, en bon ordre, avec un minimum de pertes. La compétence de Bakounine fut reconnue par Engels, lui-même féru de questions militaires : « A Dresde, le combat des rues dura quatre jours. Les petits-bourgeois de Dresde – la « garde nationale » –, non seulement ne participèrent pas à cette lutte, mais ils appuyèrent la progression des troupes contre les insurgés. Ceux-ci, par contre, comprenaient presque exclusivement des ouvriers venus des quartiers industriels environnants. Ils trouvèrent un chef capable et de sang-froid dans la personne du réfugié russe Michel Bakounine, qui fut fait prisonnier par la suite... » (In *Bakounine et les autres*, Arthur Lehning, 10/18, p. 170.) Richard Wagner évoquera « l'heureuse retraite de Dresde, qui s'était faite sans aucune perte ». Le Russe avait fait abattre les arbres de l'allée Maximilien afin de « garantir son flanc gauche d'une attaque de la cavalerie prussienne », dit encore Wagner, qui ajoute que les lamentations des habitants de la promenade avaient beaucoup amusé Bakounine : « Les larmes des Philistins sont le nectar des Dieux », avait alors déclaré le révolutionnaire. De même, la participation de Bakounine à la Commune de Lyon, que Marx, assis sur son siège du British Museum, tenta de tourner en dérision, valut au révolutionnaire russe une appréciation louangeuse de l'historien bolchevik Youri Steklov.

Ses livres, dit le Russe, contenaient *en germe* « toute la révolution sociale, y compris surtout la commune socialiste, destructive de l'Etat ». Notons, toutefois, que Bakounine précise que ces idées n'étaient contenues qu'« en germe » chez Proudhon (VIII, 323.) Cette réserve est encore confirmée ailleurs, lorsque Bakounine réaffirme que Proudhon a eu l'honneur d'annoncer le principe de l'abolition des Etats, « quoi que d'une manière très incomplète » (VIII, 403).

C'est encore *l'Idée générale de la révolution* qui est cité lorsque Bakounine analyse la guerre franco-prussienne et la Commune de Paris, en faisant là encore un parallèle avec 1848. La pensée réactionnaire a été conçue au sein même du parti républicain. Bakounine veut montrer par là que « les révolutionnaires d'hier » sont devenus les réactionnaires d'aujourd'hui. Les républicains bourgeois identifient à grand tort leur liberté avec la liberté, commente Bakounine. Tant que les bourgeois républicains n'ont pas essayé eux-mêmes du pouvoir, tant qu'ils sont dans l'opposition, ils se font illusion à eux-mêmes en s'imaginant qu'ils sont des révolutionnaires. « Ils s'imaginent qu'ils détestent le despotisme en général. »

« Parce qu'ils voudraient avoir la puissance et le courage de renverser un trône, ils se croient des révolutionnaires ; et ils ne se doutent pas que ce n'est pas le despotisme qu'ils ont en haine, mais seulement sa forme monarchique, et que ce même despotisme, pour peu qu'il revête la forme républicaine, trouvera ses plus zélés adhérents en eux-mêmes. » (Bakounine, *op. cit.*)

Le despotisme ne réside ainsi pas tant dans la forme de l'Etat ou du pouvoir que dans son principe. L'Etat a pour mission de « protéger l'exploitation du travail populaire par les classes économiquement privilégiées » Le pouvoir d'Etat ne peut signifier que la liberté exclusive de ces classes dont il représente les intérêts. Pourtant, si le régime monarchique et le régime républicain ont tous deux pour but l'asservissement des masses au profit des classes possédantes, il existe tout de même une différence : le pouvoir monarchique de nos jours (Bakounine pense à Napoléon III et à l'empereur d'Allemagne) tend à se transformer en dictature militaire, n'admettant la liberté d'aucune classe, « pas même de celles qu'il protège au détriment du peuple ». Il sert les intérêts de la bourgeoisie, « mais sans lui permettre d'intervenir ». (VIII 22)

Il arrive que ce système mette en « opposition trop flagrante les intérêts d'une dynastie avec ceux des exploités de l'industrie et du commerce du pays ». Alors, les républicains bourgeois, dans les moments de crise politique, « lorsqu'ils ont besoin du bras puissant du peuple pour renverser un trône », promettent des améliorations matérielles aux travailleurs, promesses qu'ils ne tiennent pas. Le républicanisme est donc présenté comme l'expression, face à l'Etat, des intérêts d'une fraction de la bourgeoisie nationale exclue du pouvoir. Et lorsque le peuple, déçu, menace, « ils se voient forcés, eux les révolutionnaires bourgeois, de recourir à la répression toute-puissante de l'Etat ».

« D'où il résulte que l'Etat républicain est tout aussi oppressif que l'Etat monarchique ; seulement il ne l'est point pour les classes possédantes, il l'est exclusivement contre le peuple. » (VIII 22.)

Malheureusement la bourgeoisie doute que la république soit capable de la protéger contre le prolétariat. Le bourgeois adore la république d'un amour platonique, mais doute de sa possibilité, ou au moins de sa durée. En conséquence, il tend à se remettre toujours sous la protection d'une dictature militaire qu'il déteste, qui finit par le ruiner, « mais qui lui offre au moins toutes les conditions de la force, de la tranquillité dans la rue et de l'ordre public. » (VIII 23)

C'est pourquoi les républicains bourgeois font des efforts surhumains pour prouver à la bourgeoisie que la république saura défendre leurs intérêts et qu'elle aura « toute la force nécessaire pour imposer au peuple le respect des lois qui garantissent la tranquille domination économique et politique des bourgeois ».

Telle est, conclut Bakounine, la préoccupation principale des membres du gouvernement de la défense nationale, qui, à la veille de la Commune, ne cherche pas tant à défendre la France contre l'invasion prussienne que de prouver qu'ils sont capables, eux, républicains, de contenir les révoltes du prolétariat. Cette tendance de la bourgeoisie à s'en remettre à la dictature militaire s'appelle chez Proudhon et Bakounine le *césarisme* et présente dans l'ensemble les mêmes caractéristiques que le *bonapartisme* de Marx. Elle apparaît lorsque les classes possédantes sont en position de relative faiblesse par rapport au prolétariat et qu'un pouvoir fort est nécessaire pour maintenir l'ordre. Bakounine montre la tendance du régime césarien à s'autonomiser par rapport à la classe possédante, mais aussi les limites de cette autonomisation, qui sont fixées par ce que la classe dominante est disposée à supporter en matière de contrainte. Si le système démocratique apparaît alors comme une alternative possible à la bourgeoisie pour sauvegarder ses intérêts, il n'est en tout cas pas une forme politique inhérente et immanente à la domination économique de la bourgeoisie.

Bakounine contre Proudhon

En citant Proudhon au début de son développement sur l'Etat et la situation en 1871, Bakounine reconnaît clairement la filiation avec son aîné. Cependant, cette filiation ne doit pas cacher les points sur lesquels il est en opposition fondamentale. Bakounine distingue néanmoins les oppositions avec Proudhon lui-même et celles avec ses successeurs. Cependant, dans le second cas, les « égarements » des proudhoniens sont souvent attribués en grande partie aux ambiguïtés de Proudhon lui-même.

Ainsi, au congrès de Bâle de l'AIT, les délégués avaient été divisés lors du débat sur la collectivisation du sol. Les proudhoniens étaient contre, et Bakounine écrit à ce sujet dans un fragment de *l'Empire knouto-germanique* :

« De cette liberté individuelle, qu'un petit nombre d'ouvriers parisiens égarés, les uns par les œuvres dernières de Proudhon, les autres la propagande de l'école positiviste, ont eu le grand tort, selon moi, de défendre au dernier congrès de l'Internationale ; de

cette liberté hypocrite, exclusive, oppressive, en un mot bourgeoisie, nous n'en voulons pas. » (VIII, 449.)

La liberté dont parle ici Bakounine est celle fondée sur la propriété individuelle, héréditaire, juridique, et qui est « le privilège individuel d'une minorité exploitante ». Ailleurs, Bakounine parlera encore, à propos de ce même congrès, des « socialistes bourgeois, coopérateurs, socialistes de l'école de Proudhon ». Et, de fait, les bakouniniens de l'Internationale s'allieront avec les marxistes sur cette question, contre les proudhoniens.

On a vu les réserves formulées par Bakounine sur le Proudhon de la fin et ses dérapages déistes. Nous n'y reviendrons pas. L'événement qui provoqua la plus forte réaction de Bakounine contre Proudhon est la publication, en 1863, en pleine insurrection polonaise, d'une brochure, *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister*, où est exposé un point de vue sur le partage de la Pologne que Bakounine juge inacceptable.

« Voulant à tout prix absoudre l'histoire, il [*Proudhon*] a écrit une brochure malheureuse ⁷⁵, dans laquelle après avoir démontré avec beaucoup de raison que la Pologne nobiliaire devait périr, parce qu'elle portait les germes de la dissolution en son sein, il a essayé de lui opposer l'empire des tsars comme le représentant de la démocratie socialiste triomphante. C'était plus qu'une faute, je n'hésite pas à le dire, malgré le tendre respect que j'ai pour la mémoire de Proudhon, ce fut un crime : le crime d'un sophiste qui, entraîné par les besoins de la polémique, n'a pas craint d'insulter une nation martyre, au moment même où révoltée pour la centième fois contre ses affreux tyrans russes et allemands, pour la centième fois elle gisait abattue sous leurs coups. » (*Ecrit contre Marx*, III, p. 199.)

Le révolutionnaire russe ne mâche donc pas ses mots. L'idée du caractère prétendument progressiste de l'empire russe revient plusieurs fois chez Proudhon, puisque dans une lettre à Herzen du 27 novembre 1851, il écrit : « C'est chez les Russes, les cosaques pardon !, que je retrouve l'âme, la résolution, l'énergie révolutionnaire. Nous ne sommes plus, nous, Français, que des bavards et des tapageurs, lâches sous la force, implacables demain, peut-être, quand nous serons redevenus maîtres de nous-mêmes et de nos ennemis. »

Ce point de vue influencera Cœurderoy, un ancien quarante-huitard imprégné de proudhonisme. Il est l'auteur d'un ouvrage, *Hourrah ! ou la révolution par les cosaques* (1854) dont le titre est déjà tout un programme. L'Occident est décadent, embourgeoisé. Il a perdu toute vitalité, toute virilité. On retrouve là la même inspiration que chez Proudhon. La seule solution à la crise de l'Occident, dit encore Cœurderoy, c'est le déluge humain qui viendra de l'Est, une invasion qui détruira l'Europe : les Russes. Les nations civilisées sont moribondes, le tsar russe devient le messie de la révolution.

« Nous sommes les races femelles pleines de grâce, de délicatesse et de sensualité voluptueuse. Les Russes sont les races

⁷⁵ Il s'agit de la brochure intitulée : *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister ?*, écrite en 1863. Cette année-là avait eu lieu une insurrection dans la partie de la Pologne occupée par les Russes.

mâles qui poursuivent les races femelles, les violent et les rendent fécondes... »

Selon Cœurderoy, l'unité de l'Europe ne se fera que par l'occupation russe : « L'Europe actuelle ne peut renaître que par la plus complète des révolutions : par la MORT. » Il semble évident qu'à ce stade, l'argumentation de Cœurderoy sort du simple domaine de l'analyse politique et concerne plutôt la pathologie mentale. La violente réfutation du point de vue de Proudhon sur le caractère progressiste du régime tsariste concerne a fortiori celui de Cœurderoy. On peut donc s'étonner de constater que Maximilien Rubel amalgame dans un « esthétisme révolutionnaire commun » les positions de Cœurderoy et celles de Bakounine pour réfuter le « panslavisme » de ce dernier (Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, p. 57.). Evoquant Marx et le « projet dialectique qu'assume la classe ouvrière », Rubel écrit en effet : « Semblable projet n'a rien de commun ni avec la passion destructrice d'un Bakounine ni avec l'apocalypse anarchiste d'un Cœurderoy. L'esthétique révolutionnaire n'avait pas sa place dans ce projet politique calculé pour faire triompher la suprématie virtuelle des masses opprimées et exploitées. »

Dans la brochure sur les traités de Vienne, dit Bakounine dans *Ecrit contre Marx*, le « crime » de Proudhon fut de représenter « les troupes, les fonctionnaires, les sbires du tsar comme les émancipateurs socialistes des paysans de Pologne, opprimés par leurs seigneurs insurgés » (III, 199). Proudhon parle de ce qu'il ne connaît pas. « Proudhon, comme la plupart de ses compatriotes, ignorait aussi profondément la Pologne que la Russie : mais, à défaut de savoir, son instinct de révolutionnaire aurait dû le prémunir contre une monstruosité qui lui a valu les remerciements chaleureux de nos patriotes panslavistes de Moscou. » (*ibid.*) Et Bakounine conclut : « L'empire russe émancipant qui que ce soit, voilà une absurdité révoltante, qui ne fait certainement pas honneur au jugement ni à l'instinct révolutionnaire de Proudhon. »

En 1874, James Guillaume, un militant très proche de Bakounine, écrivit un livre, *L'Anarchie selon Proudhon*, dans lequel il voulait résumer *l'Idée générale de la révolution, les Confessions d'un révolutionnaire* et le *Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*. L'avant-propos fut, semble-t-il, dicté par Bakounine, ou du moins remanié par lui. On y trouve la plupart des idées que Bakounine a développées sur Proudhon à travers ses écrits. Cet avant-propos constitue à juste titre le jugement définitif de Bakounine sur Proudhon :

« De tous les penseurs qui ont contribué au développement du socialisme moderne, Proudhon est celui qui a acquis la plus grande notoriété. Cette célébrité, selon nous, son nom la doit jusqu'à présent moins aux idées de l'écrivain qu'à quelques formules dans lesquelles il a enveloppé certaines de ses conceptions ; deux ou trois aphorismes franchement paradoxaux ont plus fait pour le rendre illustre aux yeux du grand public que toutes ses théories économiques et philosophiques. » (Bakounine, *Œuvres*, VI, lxiv.)

Il est vrai, ajoute l'avant-propos, que Proudhon lui-même s'est plu à compliquer la tâche de ceux qui voulaient trouver dans ses œuvres un corps de doctrine complet. Dans les dernières années de sa vie, révisant ses œuvres, « il a tenu à les corriger dans un sens plus mystique et idéaliste ».

L'objet de l'ouvrage de Guillaume n'est pas d'analyser l'ensemble de l'œuvre de Proudhon, mais simplement de commenter la partie de ses théories qui est « récupérable du point de vue de la propagande socialiste ». Il s'agit en quelque sorte de faire le tri, afin de rendre « ses véritables traits au socialisme de Proudhon ».

Si on devait faire une analyse réelle de l'œuvre de Proudhon, avoue l'avant-propos, on serait amené à stigmatiser « l'étrange association du philosophe idéaliste et du révolutionnaire réaliste, du métaphysicien et du comptable. Un tel ouvrage, où l'on serait amené à réfuter abondamment les diverses bizarreries de Proudhon, notamment ses théories de la justice immanente et du mariage, serait évidemment très intéressant ». Mais le propos du livre de Guillaume est simplement de commenter « la partie des théories de Proudhon, qui, reprises dans le programme de l'AIT, sont entrées dans la vie sociale ». C'est donc un but de « propagande utilitaire ».

La partie de l'œuvre de Proudhon à laquelle une portée révolutionnaire est reconnue est précisément désignée : il s'agit des doctrines exposées dans les ouvrages écrits à l'époque de la révolution de 1848, où sont développées les idées de l'abolition de l'Etat et d'organisation de la société en fédération économique. En dehors de cela, l'auteur ne s'engage pas à suivre Proudhon pas à pas mais à le critiquer « en maints endroits » ou à le compléter « quand ce sera nécessaire ».

« Nous n'essaierons pas de concilier les contradictions. Selon nous elles servent à démontrer que Proudhon, par aversion pour le communisme autoritaire, en était venu d'une part à conserver la propriété individuelle, mais en même temps il avait conscience de l'inconvénient de ce mode... » (VI, lxvii.)

En somme, le mouvement anarchiste de 1874 ne se réfère à Proudhon que de manière sélective, et seulement pour les idées qu'il a développées vers 1848. Pour le reste, le proudhonisme est envisagé de manière critique, en filtrant considérablement son contenu.

Si Bakounine émet à plusieurs reprises de profondes réserves sur Proudhon, il ne le confond cependant à aucun moment avec ses disciples, qu'il qualifie à l'occasion de « coterie soi-disant proudhonienne » (I, 241) – ceux qui, comme Tolain et Langlois, sont passés aux Versaillais et ont exploité la mémoire de Proudhon au profit de leurs tendances bourgeoises, « si bien qu'aujourd'hui le nom de Proudhon sert en France de drapeau à une école que l'auteur du *Premier Mémoire sur la propriété* ne reconnaîtrait certainement pas comme sienne » (VI, lxvii) ⁷⁶.

⁷⁶ Bakounine n'aime décidément pas les proudhoniens, en particulier Gustave Chaudey, envers qui il est féroce. Chaudey, l'exécuteur testamentaire de Proudhon, avait acquis une réelle influence auprès des disciples de ce dernier : « ...son influence sur une petite coterie ouvrière qui s'était formée dans les dernières années de la vie de Proudhon, autour de ce grand penseur, grand théoricien révolutionnaire, formidable dans la négation rationnelle, mais organisateur et homme d'action pitoyable – cette influence, dis-je, dont Chaudey avait hérité

James Guillaume lui-même, au dernier moment, sauve Proudhon des flammes : il n'avait pas, dit-il, entièrement répudié la forme révolutionnaire de l'action. Il avait certes bâti son système en vue de la liquidation amiable, mais il envisage aussi le cas où la bourgeoisie « n'acceptera pas le marché, auquel le massacre révolutionnaire sera alors substitué ». Et alors, conclut Proudhon, il ne sera plus question de rachat ni d'indemnisation.

Bakounine avec Marx contre Proudhon

Dans *Etatisme et Anarchie* (IV, 317) Bakounine reconnaît que la critique que Marx a faite de Proudhon n'était pas entièrement infondée : « Il n'y a aucun doute que dans la critique impitoyable qu'il a faite de Proudhon, il y a beaucoup de vrai ».

Le point de départ de Proudhon est l'idée abstraite du droit, dit Bakounine ; puis du droit il passe au fait économique. Marx au contraire a démontré cette vérité, confirmée par l'histoire, que « le facteur économique a toujours précédé le droit juridique et politique ». « Marx est un penseur économiste très sérieux, très profond. Il a cet immense avantage sur Proudhon, d'être en réalité un matérialiste. »

Sur ce point précis Bakounine ne rend pas justice à Proudhon, qui, en d'innombrables occasions, réaffirme le postulat matérialiste. « Le travail est le fait générateur de la science économique » dit-il dans *la Création de l'ordre*, il est la « force plastique de la société, l'idée-type qui détermine les diverses phases de sa croissance et par suite son organisme tant interne qu'externe ». Bakounine est d'ailleurs en contradiction avec lui-même puisqu'à l'occasion, il déclare : « L'idéal, comme l'a dit Proudhon, n'est qu'une fleur dont les conditions matérielles d'existence constituent la racine » (VIII, 87). Ce n'est donc pas tout à fait à juste titre qu'il reproche au Français son idéalisme et qu'il lui oppose Marx, qui « comme penseur est dans la bonne voie ». Ce dernier aurait établi comme principe que « toutes les évolutions politiques, religieuses, et juridiques dans l'histoire, sont, non les causes, mais les effets des évolutions économiques » (IV, 437.) Bakounine précise d'ailleurs que cette idée a été exprimée par bien d'autres que Marx, mais à lui appartient « l'honneur de l'avoir solidement établie ».

« Proudhon, malgré tous les efforts qu'il a fait pour secouer les traditions de l'idéalisme classique, n'en est pas moins resté toute sa vie un idéaliste incorrigible, s'inspirant, comme je lui ai dit deux mois avant sa mort, tantôt de la Bible, tantôt du droit romain, et métaphysicien toujours, jusqu'au bout des ongles. Son grand malheur c'est de n'avoir jamais étudié les sciences naturelles, et de ne pas s'en être approprié la méthode. Il a eu des instincts d'un génie, qui lui avait fait entrevoir la voie juste, mais entraîné par les

de Proudhon et qu'il partagea avec le mélodramatique et bouillant citoyen Anglois [*Langlois*], ci-devant international, mais aujourd'hui assis à côté de Tolain sur les bancs de l'Assemblée de Versailles, n'a jamais constitué une puissance. D'ailleurs toute cette coterie soi-disant Proudhonienne était une morte-née. » (...) « Les actes de Chaudey ne pouvaient être que ceux d'un bourgeois, c'est à dire d'un réactionnaire, parce qu'il était de la tête aux pieds un bourgeois, rien qu'un bourgeois. Il en avait tous les préjugés, les instincts, toute la haine contre les aspirations égalitaires du prolétariat. » « C'était un oiseau tout bourgeois qui s'était indûment paré de plumes socialistes. » (« L'Alliance internationale des sociaux-révolutionnaires, » 1873.)

mauvaises ou les idéalistes habitudes de son esprit, il retombait toujours dans les vieilles erreurs ; ce qui fait que Proudhon a été une contradiction perpétuelle, un génie vigoureux, un penseur révolutionnaire se débattant toujours contre les fantômes de l'idéalisme, et n'étant jamais parvenu à les vaincre. » (Lettre aux frères de l'Alliance en Espagne).

Nous avons ainsi suffisamment d'éléments pour nous convaincre que la pensée anarchiste ne s'est pas formée en un bloc homogène comme une réaction systématique au marxisme. Si Bakounine reconnaît sans ambiguïté ce qu'il doit à Proudhon, il ne cache pas ses réserves en plusieurs occasions et n'hésite pas, sur certains points précis, à se rallier au point de vue de Marx. Il ne s'agit pas de deux droites parallèles et opposées systématiquement mais de deux lignes sinueuses se dirigeant dans la même direction et se coupant en certaines occasions. Ce serait d'ailleurs une erreur de penser qu'anarchisme et marxisme ne se définissent que l'un en opposition à l'autre.

En réalité, la question est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît. En effet, si Proudhon affirme effectivement l'importance du facteur économique pour expliquer l'évolution historique, il estime que ce n'est pas le seul et qu'il inter-agit avec le politique et l'idéologique. Un système social est constitué d'une combinaison de ces trois facteurs, qui peuvent se nommer exploitation, domination, aliénation. « La puissance de l'autel, du trône et du coffre fort a multiplié, comme un réseau, les chaînes sur l'humanité. Après l'exploitation de l'homme par l'homme, après le gouvernement de l'homme par l'homme, après l'adoration de l'homme par l'homme... » (*Confessions d'un révolutionnaire.*) » Ces trois dimensions sont trop imbriquées pour espérer changer la société en n'agissant que sur l'une d'elles. Là se fonde l'opposition des anarchistes à la révolution exclusivement politique.

« L'idée économique du capital, l'idée économique du gouvernement ou de l'autorité, l'idée théologique de l'Eglise, sont trois idées identiques et réciproquement convertibles : attaquer l'une, c'est attaquer l'autre, ainsi que le savent parfaitement aujourd'hui tous les philosophes. Ce que le capital fait sur le travail, et l'Etat sur la liberté, l'Eglise l'opère à son tour sur l'intelligence ; cette trinité de l'absolutisme est fatale, dans la pratique comme dans la philosophie. Pour opprimer efficacement le peuple, il faut l'enchaîner à la fois dans son corps, dans sa volonté, dans sa raison. (*Confessions d'un révolutionnaire*, p. 234.)

Bakounine dira exactement la même chose : le principe de la prééminence du fait économique est « profondément vrai lorsqu'on le considère sous son vrai jour, c'est-à-dire d'un point de vue relatif », mais « envisagé et posé d'une manière absolue, comme l'unique fondement et la source première de tous les autres principes », il est faux. La prééminence du facteur économique est réelle, mais relativement : Marx « ne tient aucun compte des autres éléments de l'histoire, tels que la réaction, pourtant évidente, des institutions

politiques, juridiques et religieuses, sur la situation économique » (Lettre à *La Liberté* de Bruxelles, 5-11-1872.)

Il y a donc en fait accord entre Proudhon et Bakounine, et c'est Marx et Engels eux-mêmes qui, plus tard, tempéreront le caractère absolu de leurs conceptions en expliquant que s'ils ont beaucoup insisté sur l'aspect économique, c'était par réaction aux tendances de l'époque qui n'y attachaient pas d'importance.

Il y a en fait une confusion dans la notion de « conception matérialiste de l'histoire », qui limite l'analyse à l'économique, celle-ci étant désignée comme la « matière » de l'histoire ; la conception matérialiste de l'histoire vise en réalité à ne retenir que les causes *réelles* de l'évolution historique, excluant les causes fictives ; cela n'exclut donc pas le politique ou l'idéologique si ce sont des causes réelles.

Le fédéralisme : une idée nouvelle

C'est à Paris que Bakounine est initié par Proudhon à l'idée de fédéralisme, qui constitue l'épine dorsale de la doctrine et des pratiques organisationnelles de l'anarchisme.

C'était une idée nouvelle à l'époque où elle a été formulée, et Proudhon lui-même le dit : « La théorie du système fédératif est toute nouvelle : je crois même pouvoir dire qu'elle n'a encore été présentée par personne. » (*Du principe fédératif*, p. 270.) Cette théorie est tellement nouvelle qu'on trouve, sous la plume de Proudhon, le mot « fédéralisme » dans des sens différents selon l'époque où il écrit. A l'origine, en effet, le mot avait un sens péjoratif, hérité de l'époque de la Révolution française, et signifiait émiettement, sécession. Pour les jacobins centralisateurs de la Révolution française, fédéralisme signifiait destruction de l'unité et de la souveraineté nationales. Pour eux, la souveraineté nationale ne pouvait selon eux se réaliser que par la centralisation politique.

D'ailleurs, pour l'anecdote, fédéralisme, chez Marx, gardera ce sens-là – faut-il s'en étonner ? Ainsi, lorsque, en 1870, le député socialiste de la Saxe, Liebknecht, reproche à la Confédération de l'Allemagne du Nord d'être un instrument de la Prusse, et au Reichstag d'être « la feuille de vigne de l'absolutisme nu », il se fait traiter, injure suprême, de fédéraliste. Proudhon se fera lui-même traiter de « fédéraliste » par ses adversaires jacobins après l'échec de la révolution de 1848, et il fera de l'injure un drapeau.

– contre la démocratie directe ?

Le concept de fédéralisme est né en fait du débat sur la démocratie directe au milieu du XIX^e siècle. On considérait alors que l'échec de la révolution de 1848 était dû à la trahison du peuple par ses élus. Il fallait donc trouver un remède radical ; le peuple devra, à l'avenir, faire ses lois lui-même et en contrôler lui-même l'exécution. On supprime en somme les intermédiaires entre la décision et l'exécution.

Proudhon a toujours dit que le peuple devait gérer lui-même ses propres affaires, sans intermédiaires ni mandataires, mais le champ d'application de cette action directe était alors limité à l'économie, la production et l'échange. Or, la démocratie directe appliquée au domaine politique signifie des discussions sans fin et, pendant ce

temps, le travail ne se fait pas. C'est pourquoi le suffrage universel permanent ne lui paraît pas être un bon moyen de gouvernement : « Le vote universel est l'expression parcellaire des citoyens, une somme, non une pensée collective, la résultante synthétique des éléments populaires. Le scrutin ne donne qu'un écho mort. ». (Carnet 8, p. 275.)

En d'autres termes, la démocratie directe et permanente généralisée à l'ensemble de la société ne serait qu'une duperie. Proudhon propose alors un système qui fera vivre le peuple « sans gouvernement et sans votes. Le seul moyen est la création de garanties économiques [et l'] indépendance administrative complète des communes, cantons, départements. En un mot, centralisation de toutes les forces économiques ; décentralisation de toutes les fonctions politiques. » (Carnet 8, p. 276.) [*Je souligne.*] L'idée de centralisation économique et de décentralisation politique se retrouve également chez Bakounine : lorsque celui-ci examine le système fédéral suisse – et il consacre de nombreuses pages à ce sujet – il constate que les progrès accomplis depuis 1848 sont, dans le domaine fédéral, surtout des progrès d'ordre économique : unification des monnaies, des poids et mesures, les grands travaux publics, les traités de commerce, etc. Et il commente :

« On dira que la centralisation économique ne peut être obtenue que par la centralisation politique, que l'une implique l'autre, qu'elles sont nécessaires et bienfaisantes toutes les deux au même degré. Pas du tout... La centralisation économique, condition essentielle de la civilisation, crée la liberté ; mais la centralisation politique la tue, en détruisant au profit des gouvernants et des classes gouvernantes la vie propre et l'action spontanée des populations. » (Œuvres, éd. Champ libre, V, 61.) [*Je souligne*]

Proudhon n'est pas satisfait, cependant. Il a l'impression qu'il manque quelque chose dans son système. « J'ai bien envie, dit-il, de faire une brochure en réponse à ces messieurs qui se parent de mes plumes »... (Carnet 9, p. 20.) On notera au passage que le pourfendeur de la propriété est très soucieux de revendiquer ce qui lui revient en matière de propriété intellectuelle.

Ce qui le retient de répondre, c'est qu'il a conscience que sa propre réponse est insuffisante, pas assez élaborée. Et d'ailleurs, que la démocratie soit ou non directe, l'addition des votes individuels imposera à la minorité le point de vue de la majorité, ce sera toujours la « synthèse gouvernementale : la démocratie directe reste une expression, peut-être la plus hypocrite, de l'idée gouvernementale »...

Les réflexions de Proudhon et de Bakounine suggèrent qu'ils sont partisans d'un système qui couple la centralisation de l'économie avec la décentralisation du politique. Deux commentaires : 1. Cela tranche avec tout ce que le public pouvait penser de l'anarchisme ; 2. Cela tranche avec tout ce que le mouvement anarchiste pourra dire après la disparition de Bakounine : Kropotkine, par exemple, ne partagera pas du tout ce point de vue. Nous ne développerons pas ces questions dans le présent volume, nous bornant à souligner que, en langage moderne, Proudhon et Bakounine préconisent un modèle fondé sur la planification de l'économie et la décentralisation de la décision politique. Ces deux notions s'intègrent parfaitement dans le système

du fédéralisme libertaire. Cela signifie que les orientations générales de la production et de l'organisation économique font l'objet d'un large débat à tous les niveaux de la société ; et qu'une fois les orientations décidées, elles sont mises en œuvre de manière centralisée.

– l'unité

Proudhon se rend compte de la nécessité de réaliser l'unité de la société, et c'est pourquoi il rejette l'éclatement que produirait la démocratie directe généralisée. Si on substitue à l'addition des votes individuels l'addition des votes de structures autonomes que seraient les communes, les ateliers, etc., rien de fondamental ne serait changé : ces structures autonomes se comporteraient comme des individualités parcellaires, et, ajoutées les unes aux autres, ne constitueraient pas une communauté. L'« unité parlementaire et administrative » aussi bien que le système « d'élections et de législations directes » sont également insatisfaisants : il faut, dit Proudhon, trouver « une théorie plus haute, un concept plus englobant, qui devra intégrer l'individu et le groupe, résoudre la contradiction de l'un et du multiple ». « C'est effrayant ce que soulève de questions le gouvernement direct ! dit-il (Carnet 8, p. 343.) Il est opposé à la fausse unité du centralisme tout autant qu'au morcellement de l'autonomie intégrale. Cette contradiction sera résolue par le fédéralisme, qui permet la cohésion du système sans autorité : « Le fédéralisme est la forme politique de l'humanité. » (*Justice*, II, p. 287-288.) Ce n'est pas l'aspect centrifuge du fédéralisme, c'est-à-dire l'aspect qui insiste sur les autonomies des structures de base, qui intéresse avant tout Proudhon, mais la forme d'organisation qui assure l'unité sans contrainte d'un ensemble, et qui peut se résumer à ceci : « Les contractants se réservent toujours une part de souveraineté et d'action plus grande que celle qu'ils abandonnent » (*Du principe fédératif*, p. 324). Il y a donc, on le voit, *une certaine forme* d'abandon de la souveraineté dans le fédéralisme, c'est-à-dire dans l'anarchisme, contrairement aux idées reçues.

En résumé, le fédéralisme est un mode d'organisation dans lequel chaque instance constitutive de l'organigramme est autonome pour ce qui concerne les questions qui la concernent directement, et qui délègue, par l'intermédiaire d'un ou plusieurs représentants désignés, une parcelle de sa souveraineté dans les instances supérieures de l'organigramme pour les questions qui dépassent son propre champ d'intervention. Il n'y a donc ni captation de tout le pouvoir par le sommet (centralisme), ni éparpillement du pouvoir (autonomisme). Ce point sera au centre du débat qui opposera les deux tendances de la première Internationale, les « autoritaires » (centralistes) et les « anti-autoritaires » (fédéralistes).

– l'autorité

Proudhon fonde sa réflexion sur le pouvoir à partir de l'analyse du phénomène de la force collective. Il distingue entre force de production, qui relève du domaine de l'économie, et force d'organisation, qui relève du politique. Bakounine, plus tard, fera la même distinction. Proudhon en arrive à l'idée que « le pouvoir est immanent à la société comme l'attraction dans la matière, comme la Justice au cœur de l'homme ». (*Justice*, II, 258.) L'existence du

pouvoir est une réalité aussi incontournable que celle des forces de production, et elle est même nécessaire à leur régulation. En vérité, ce n'est pas là qu'est le problème.

Le pouvoir en effet n'est pas antagonique avec la liberté, ce sont au contraire deux faces complémentaires de l'homme social. La liberté de l'individu s'accroît par son existence sociale. L'individu n'a de sens que dans la société. On ne peut donc supprimer l'un de ces deux pôles complémentaires, on ne peut sacrifier l'individu au groupe ni le groupe à l'individu. Ce constat est une réponse par avance aux théories individualistes qui se développeront plus tard, de façon très marginale, cependant, dans le mouvement anarchiste.

Il en est de même des relations des groupes constitués dans la société, dont les rapports suivent les mêmes règles. Ces groupes peuvent vivre dans des rapports conflictuels, mais la tension est la vie même, elle est une composante de l'existence de la société, et ne peut être supprimée sans supprimer la société. L'autonomie des groupes est intimement liée à la solidarité qui unit les groupes entre eux. En d'autres termes, l'unité n'est pas la suppression des diversités, des autonomies, elle est l'harmonie des diversités.

Cette unité implique donc un pouvoir, sous une forme ou une autre. Proudhon ne condamne donc pas indistinctement l'autorité, il cherche à découvrir une forme d'autorité qui soit rationnelle et efficace. C'est le fédéralisme qui sera le fondement de la véritable unité.

L'unité de la société actuelle est une fausse unité :

« ... vous qui ne pouvez la concevoir qu'avec un attelage de législateurs, de préfets, de procureurs généraux, de douaniers, de gendarmes ! Ce que vous appelez unité et centralisation n'est autre chose que le chaos éternel, servant de base à un arbitraire sans fin... » (*Idee générale de la révolution*, p. 202.)

La cellule à partir de laquelle se construit la société fédérative est double : l'atelier et la commune. Proudhon conçoit la société comme un regroupement d'ateliers en associations, puis à un regroupement des associations en branches de production. Mais plus tard, il envisagera ce même processus à partir de structures géographiques, les communes, qui suivraient le même processus. D'ailleurs, les communes elles-mêmes ne sont pas perçues autrement que comme une fédération d'ateliers... La notion clé reste tout de même celle d'autonomie, c'est-à-dire la capacité de se donner à soi-même ses propres lois, et la reconnaissance mutuelle de l'autonomie des autres groupes. Il n'est donc pas question de s'enfermer dans le particularisme, qui finirait par détruire l'autonomie. « Avec mon système, le Centre est partout, la circonférence nulle part. C'est l'Unité. » (Carnets, III, p. 236.) Dans la *Théorie de la propriété*, Proudhon évoque « l'anarchie ou gouvernement de l'homme par lui-même (en anglais : self-government)... »

Parlant de la liberté et de l'autorité, Proudhon écrit :

« ... ces deux principes forment, pour ainsi dire, un couple, dont les deux termes indissolublement liés l'un à l'autre, sont néanmoins irréductibles l'un à l'autre, et restent, quoi que nous fassions, en

lutte perpétuelle. (...) Supprimez l'une des deux, l'autre n'a plus de sens : l'Autorité, sans une liberté qui discute, résiste ou se soumet, est un vain mot ; la Liberté, sans une Autorité qui lui fasse contrepoids, est un non-sens. » (*Du principe fédératif*, p. 271.)

Ainsi l'« anarchie » n'est pas une négation pure de l'autorité, elle est l'instauration d'une forme d'autorité qui n'est pas imposée du dehors à des groupes ou individus passifs, mais qui est contrôlée et auto-organisée par les forces sociales. Il ne s'agit plus à proprement parler de gouvernement mais d'organisation, de fédération, qui permet de garantir à la fois l'autonomie des contractants et la socialisation des forces de production.

Le fédéralisme constitue l'épine dorsale de la pensée anarchiste. Il convient de bien insister sur ce point ; en effet, au tournant du 19^e et du 20^e siècle le mouvement anarchiste, français en particulier, connaîtra une phase de dégénérescence – que nous analyserons en temps voulu – lors de laquelle il cessera toute référence à ce principe. Il s'agit de la période qui, en France, va de l'écrasement de la commune à la naissance du syndicalisme révolutionnaire, l'époque des attentats.

Le fédéralisme est sans doute le principal apport de Proudhon à Bakounine. Ce dernier reprendra l'idée et la complètera en lui donnant une tournure plus pratique ; on peut dire que Bakounine en théoriserait l'application dans le cadre du mouvement syndical.

L'originalité de Bakounine réside dans le fait que, partant des éléments fournis par Proudhon, il enrichira la réflexion sur le fédéralisme par l'observation qu'il fera du mouvement ouvrier de l'époque et sur ses pratiques. Le point de vue de Bakounine sur le fédéralisme s'inscrit dans le débat qui l'a opposé à Marx sur les questions d'organisation ; c'est même là peut-on dire le fond même du débat. Il s'agit en fait d'un double débat sur les formes de l'organisation ouvrière dans la lutte contre le capitalisme, d'une part ; sur les formes de l'organisation d'une société libérée de l'aliénation capitaliste, de l'autre. Et c'est précisément là où les oppositions sur la question de l'organisation rejoignent les oppositions sur la question du programme : la question sera développée dans un autre volume de ce travail consacré à la philosophie politique de l'anarchisme.

IV. – Les réserves de Bakounine

Bakounine et le *Capital*

Un Abrégé du *Capital* de Karl Marx rédigé par un anarchiste, un homme qui a été un proche d'Engels et qui est passé ensuite au bakouninisme, c'est à première vue inattendu. C'est oublier que l'ouvrage de Marx a été dès le début considéré par Bakounine lui-même et par ses proches, parmi lesquels figure James Guillaume, le traducteur de l'Abrégé, comme un acquis théorique indiscutable, un travail irremplaçable d'explication des mécanismes de la société capitaliste.

L'opinion de Bakounine sur cet ouvrage mérité d'être citée *in extenso* :

« Cet ouvrage aurait dû être traduit depuis longtemps en français, car aucun, que je sache, ne renferme une analyse aussi profonde, aussi lumineuse, aussi scientifique, aussi décisive, et, si je pus m'exprimer ainsi, aussi impitoyablement démasquante, de la formation du capital bourgeois et de l'exploitation systématique et cruelle que le capital continue d'exercer sur le travail du prolétariat. L'unique défaut de cet ouvrage, parfaitement positiviste, n'en déplaise à La Liberté de Bruxelles, – positiviste dans ce sens que, fondé sur une étude approfondie des faits économiques, il n'admet pas d'autre logique que la logique des faits – son seul tort, dis-je, c'est d'avoir été écrit, en partie, mais en partie seulement, dans un style par trop métaphysique et abstrait, ce qui a sans doute induit en erreur La Liberté de Bruxelles, et ce qui en rend la lecture difficile et à peu près inabordable pour la majeure partie des ouvriers. Et ce seraient les ouvriers surtout qui devraient le lire, pourtant. Les bourgeois ne le liront jamais, ou s'ils le lisent, ils ne voudront pas le comprendre, et s'ils le comprennent, ils n'en parleront jamais ; cet ouvrage n'étant autre chose qu'une condamnation à mort, scientifiquement motivée et irrévocablement prononcée, non contre eux comme individus, mais contre leur classe ⁷⁷. »

Le livre I^{er} du *Capital* avait été remis à Bakounine par Johann Philipp Becker en septembre 1867. Bakounine raconte :

« Le vieux communiste Philippe Becker (...) me remit de la part de Marx le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'à présent, d'un ouvrage excessivement important, savant, profond, quoique très abstrait, intitulé *le Capital*. A cette occasion, je commis une faute énorme : j'oubliai d'écrire à Marx pour le remercier ⁷⁸. »

Les raisons de cet oubli sont faciles à deviner : l'activité débordante de Bakounine. Marx en éprouva du ressentiment, comme l'atteste la lettre de sa femme à Becker, publiée par *Die Neue Zeit* ⁷⁹.

« Avez-vous des nouvelles de Bakounine ? Comme c'est un ancien hégélien, mon mari lui avait envoyé son livre, mais il n'a pas donné signe de vie. L'a-t-il reçu ? On ne peut pas se fier à ces Russes. Quand ils ne s'accrochent pas au "Petit Père" de la Russie, ils s'accrochent ou sont entretenus par le petit père de leur cœur, ce qui revient au même. »

La dernière remarque est une allusion perfide au fait que Marx était persuadé que Bakounine était entretenu par Herzen – oubliant que les Marx ont été largement entretenus par Engels.

Bakounine écrit à Anselmo Lorenzo le 7 mai 1872 à ce propos : « A cette occasion, j'ai commis une grande faute. Je ne me suis pas empressé de l'en remercier et de lui faire mes compliments de cet ouvrage vraiment remarquable. Le vieux Philippe Becker qui le connaît de longue date ayant appris que j'avais commis cet oubli, me

77. Bakounine, Œuvres, Champ libre, VIII, 357.

78 Bakounine, Œuvres, Champ libre, II, 128.

79 1913, p. 228.

dit alors: “Comment, tu ne lui as pas encore écrit! Eh bien, Marx ne te le pardonnera jamais”. »

Le travail effectué par Cafiero visait à pallier le défaut du livre souligné par Bakounine et à rendre accessible en un petit opuscule les principales idées développées par Marx. En effet, malgré les oppositions entre anarchistes et marxistes au sein de l'AIT, les bakouniniens reconnaissaient les mérites de Marx pour les « immenses services » qu'il a rendus à la cause du socialisme, selon les termes de Bakounine, et comme critique du capitalisme. « Bakounine et Cafiero avaient le cœur trop haut pour permettre à des griefs personnels d'influencer leur esprit dans la sereine région des idées » dit James Guillaume dans l'avant-propos ⁸⁰.

Il nous a semblé utile de montrer que les deux courants du mouvement ouvrier, au-delà des divergences de principe, tactiques ou organisationnelles, s'entendent sur l'essentiel. *Le Capital* est en effet un des rares points de *rencontre* entre anarchisme et marxisme, sans doute parce qu'il part d'une intention scientifique et explicative et qu'il ne s'y trouve aucune suggestion organisationnelle ou programmatique, sinon très générale.

L'histoire nous a habitués à ne voir dans les rapports entre anarchisme et marxisme qu'une opposition irréductible entre deux courants du mouvement ouvrier que tout sépare. Certes, cette opposition ne saurait être sous-estimée, et encore moins occultée. Mais à plus d'un siècle de distance il serait temps d'aborder les choses d'un point de vue dépassionné.

Il serait simpliste de ne considérer l'appréciation de Bakounine sur le Livre I^{er} du *Capital* que comme un alignement sur les positions de Marx. L'élaboration théorique de penseurs comme Proudhon, Marx et Bakounine doit être restituée dans le lent mouvement de travail qui, au XIX^e siècle, tente de mettre en place un instrument d'analyse permettant de comprendre les mécanismes de la société capitaliste. Militants et théoriciens sont préoccupés par le même problème : comprendre pour pouvoir mieux agir. Les actes et les recherches des uns et des autres sont le patrimoine commun du mouvement ouvrier. C'est en tout cas ainsi que les premiers grands militants anarchistes envisageaient les choses.

Sur la dialectique

La dialectique est une méthode argumentative et une méthode d'analyse. Elle n'est donc en aucun cas la réalité. C'est une méthode consistant à examiner une idée à partir de points de vues opposés afin de dégager ce qu'elle contient implicitement.

On énonce une affirmation (la thèse) : Socrate fait reconnaître à un interlocuteur que « dire vrai, ne pas induire en erreur, se rendre utile, c'est chose juste ; dire faux, d'autre part, faire du tort, induire en erreur, c'est chose injuste » ⁸¹. On cherche ensuite ce qui pourrait contredire cette thèse (l'antithèse) : Socrate

⁸⁰ Pour l'anecdote, Bakounine entreprit même de traduire le *Capital* en russe, projet qui finalement n'aboutit pas. Marx lui reprocha d'avoir empêché l'avance de l'éditeur...

⁸¹ *Du Juste*, Platon, Œuvres complètes, Pléiade, II, p. 1338.

fournit un exemple de justice où on a menti : puisque c'est juste de se rendre utile à ses amis, il est juste de le faire « même en les induisant en erreur, par Zeus ! » Socrate énonce donc une synthèse (syn = avec) qui rassemble ce que la thèse et l'antithèse ont de commun : « Nous concluons donc, semble-t-il bien, que dire le faux, aussi bien que dire le vrai, est chose juste et injuste. »

Cette synthèse est une nouvelle thèse plus élaborée à partir de laquelle on peut faire une itération, c'est-à-dire une répétition du processus thèse-antithèse-synthèse qui permet, par des améliorations et précisions successives, de parvenir à une conclusion qui contienne tous les aspects du problème. Socrate conclut que ce qui est juste est ce qui contribue à la réalisation du bien – même, éventuellement, en mentant. On comprend que le terme de « dialectique » soit assimilé dans le langage courant à une argumentation oiseuse et tordue conduisant à dire n'importe quoi et son contraire. La dialectique est, dans le langage courant, l'art de discuter subtilement et habilement de toutes choses. Il y a là une confusion avec la rhétorique.

N'étant qu'un procédé d'exposition, on ne peut pas parler de « la » dialectique. Tous les philosophes ont eu « leur » dialectique, chacun ayant pu apporter des variantes dans sa manière de découvrir la réalité derrière les apparences. Georges Gurvitch, dans *Dialectique et sociologie*, expose les dialectiques respectives, et fort différentes, de Platon, Plotin, Kant, Fichte, Hegel Proudhon et Marx. Il n'entre évidemment pas dans l'objet de ce travail d'aborder les différences entre les dialectiques de ces auteurs.

Toute discipline qui a pour objet d'analyser les phénomènes sociaux peut difficilement se passer de dialectique : la réalité sociale est par essence pluridimensionnelle et ne peut être réduite à une détermination unique. Les liens et les contradictions entre les différents niveaux de déterminations peuvent difficilement être saisis sans une approche dialectique, conçue comme la démolition de tout concept préconçu et comme le souci de saisir la réalité en marche. Si la dialectique n'est pas l'art de la discussion stérile, elle a en revanche incontestablement un caractère spéculatif : elle vise à briser les concepts figés.

L'innovation de Hegel, qui aura des répercussions sur la théorie marxiste, est que s'il considérait que la dialectique est un procédé qui permet de faire progresser la pensée, *elle s'applique aussi aux faits* : les événements eux-mêmes suivent un processus dialectique. La nature et l'histoire suivent une évolution dialectique, dont chaque état constitue une thèse, contenant ses contradictions, son antithèse, et dont la synthèse constituerait une nouvelle réalité qui subirait de nouveau le processus dialectique. Ce mouvement dialectique constitue un progrès permanent de ce qui est vers ce qui peut être. Ainsi s'explique le mouvement de l'histoire. On peut dire que la théorie darwinienne de l'évolution des espèces est une application à la biologie de la dialectique de Hegel.

L'évolution dialectique est une conséquence des lois de la nature ; la volonté humaine n'y prend aucune part, les hommes

sont soumis à la nécessité⁸² historique. L'interprétation hégélienne de la dialectique, qui conduit à la croyance au progrès indéfini de l'humanité, malgré elle, a influencé nombre de penseurs, dont Marx évidemment.

Le rapport de Bakounine et de Marx respectivement à Hegel est complexe. Les marxistes ont bien souvent obscurci le problème plus qu'ils ne l'ont éclairé. La question a aussi été quelque peu mythifiée par Engels après la mort de son ami. La philosophie marxiste de l'histoire reposerait sur les mêmes principes que celle de Hegel, seules seraient différentes les causes déterminantes, ici l'Esprit, là les forces productives. Selon Engels, le système de Hegel serait conservateur alors que sa méthode serait révolutionnaire – à condition de la remettre à l'endroit, c'est-à-dire de l'utiliser de façon matérialiste. L'idée en elle-même n'a absolument rien d'original et n'est qu'une variation de la théorie de Bruno Bauer, qui avait suggéré qu'il existait un Hegel exotérique, pour le lecteur tout venant, et un Hegel ésotérique, qui aurait dit sous une forme voilée ce qu'il ne pouvait exprimer ouvertement dans la Prusse de son temps : « Le conservatisme de sa pensée est relatif, son caractère révolutionnaire est absolu » disait péremptoirement Bruno Bauer.

L'objection à la thèse d'Engels qui vient à l'esprit est qu'une méthode peut être bonne ou mauvaise, adéquate à son objet ou non, mais qu'on ne voit pas comment elle peut être « idéaliste » ou « matérialiste ». Ce qui peut l'être, ce sont les prémisses à partir desquels on examine un phénomène. Si on pense que les capitalistes anglais du XIX^e siècle étaient des types épatants et foncièrement sympas, on dira que c'est pour cette raison qu'ils ont supprimé le travail des enfants, et on ne cherchera pas plus loin. Si au contraire on lit les rapports des inspecteurs de fabrique qui disaient que si on continuait à faire travailler les enfants, ils ne parviendraient jamais à l'âge adulte, ne pourraient pas se reproduire et il n'y aurait plus de prolétariat, on parvient à une conclusion différente. Mas la *méthode* n'a rien à voir là-dedans. Que celui qui emploie une méthode déterminée le fasse correctement ou non peut l'amener à des conclusions vraies ou fausses, pertinentes ou sujettes à caution, quoique l'emploi d'une « bonne » méthode ne soit pas une garantie quant au résultat.

L'autre objection qui vient à l'esprit est que dans la philosophie de Hegel, méthode et système, contenu et forme ne sont peut-être pas séparables. « Dans les autres sciences forme et contenu se séparent ; mais dans la philosophie la pensée est son objet propre ; elle s'occupe d'elle-même et se détermine par elle-même. » (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 10/18, p. 102). La philosophie de Hegel peut n'être une philosophie idéaliste que parce que les prémisses en sont idéalistes. « La proposition que le fini est idéal constitue l'idéalisme. L'idéalisme de la philosophie consiste en la non-reconnaissance du fini comme être véritable », dit Hegel dans la

⁸² Dans le vocabulaire philosophique, le mot « nécessité » ne signifie pas « indispensable » mais « inévitable ». La nécessité historique est ce qui est inévitable en histoire.

Logique. L'idée que le fini – c'est-à-dire ce qui est effectif – ne peut être considéré comme vrai ne signifie pas qu'un objet n'existe que si on pense à lui, cela signifie que la réalité est perçue par l'esprit par la médiation de la pensée. La non-reconnaissance du fini par l'idéalisme hégélien est une hypothèse de travail, comme l'idée du contrat social pour Rousseau.

Engels dira en 1888 que grâce à Marx « la dialectique de Hegel fut mise la tête en haut, ou, plus exactement, de la tête sur laquelle elle se trouvait, on la remit de nouveau sur les pieds » (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*). C'est ainsi qu'on explique la « dialectique de Marx » dans les écoles du Parti, mais il s'agit d'une construction tardive de ce qu'on a appelé le « marxisme ».

Peut-on être quittes en se contentant de « retourner » la dialectique, de la « remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable » ? (postface au *Capital*.) Marx et Engels reprennent une image que Hegel avait lui-même employée dans la préface de la *Phénoménologie*, en montrant que lorsque la conscience naturelle se confie à la science, c'est pour elle un essai de « marcher sur la tête ». A vrai dire, le « renversement » de la dialectique de Hegel reviendrait, si on en croit Marx lui-même, à Feuerbach : on peut en effet lire dans les *Manuscrits de 1844* que c'est ce dernier qui « a renversé radicalement la vieille dialectique et la vieille philosophie ».

Il suffirait en somme de ne considérer comme valide qu'un aspect de la philosophie de Hegel – le système ou la méthode, selon le point de vue auquel on se place – pour la définir comme réactionnaire ou révolutionnaire. On peut se demander si une telle démarche n'évacue pas toute réflexion approfondie sur le contenu réel de la philosophie hégélienne, pour laquelle méthode et système, forme et contenu ne sont pas séparables.

Bakounine, qui lui-même fit partie du courant de la gauche hégélienne, refuse catégoriquement de poser le problème en termes de système et de méthode, et ne participe pas à ce débat sophistique visant à tirer la philosophie de Hegel vers la droite ou vers la gauche. Il aborde souvent dans ses textes de maturité les questions de méthode, et n'évoque que rarement la « dialectique », et toujours quand il s'agit de Hegel. Or il ne se prive jamais d'exposer ses divergences avec Marx... On peut avancer deux explications, qui d'ailleurs ne s'opposent pas :

La question n'avait pas, du vivant des deux hommes, l'importance qu'elle a prise par la suite. Ce n'est que tardivement que Marx emploiera le terme de « dialectique » dans un sens positif. Dans *l'Idéologie allemande*, écrit en 1846, livre dans lequel Marx et Engels passent pour avoir développé pour la première fois les fondements de leur pensée, on ne trouve ni l'expression « matérialisme historique » ni le mot « dialectique » – sauf, bien entendu, dans les innombrables introductions, présentations, commentaires, préfaces et notes des éditeurs destinées à éclairer le lecteur sur des concepts que les auteurs auraient inventés mais qu'ils ne nomment jamais.

Henri Lefebvre ne relève-t-il pas qu'il faut attendre 1858 pour découvrir une mention non péjorative de Marx à la dialectique

hégélienne⁸³ ? Le texte où Marx explique qu'il remet la dialectique sur ses pieds se trouve dans la Postface de 1873 au *Capital*, où il dit en passant que tout ce qu'il faut faire est de mettre la méthode de Hegel à l'endroit et « vous trouverez qu'elle a un aspect tout à fait raisonnable ». Bakounine n'a évidemment pas eu connaissance de ce texte. Celui d'Engels sur Feuerbach est, quant à lui, paru bien après la mort de Bakounine, en 1888. Ainsi les textes où Marx se réfère explicitement à la dialectique hégélienne sont peu nombreux, ceux où la dialectique est affirmée comme méthode sont tardifs ou encore émanent d'Engels après la mort de Bakounine. L'enjeu que constitue l'affirmation de la « méthode dialectique » s'est révélé tardivement, et la question n'a pas été abordée « à chaud » du vivant de Bakounine. Autrement dit, tout le tintouin fait autour de la « dialectique marxiste » est une construction à posteriori.

La seule mention explicite désignant une approche méthodologique se trouve dans le sous-titre de *l'Idéologie allemande*, qui ne fut pas publiée avant 1928 : « La conception matérialiste du monde ».

La question de la « méthode » marxiste n'a pris une ampleur disproportionnée qu'après la mort de Marx, lorsqu'il s'est agi de « prouver » le caractère « scientifique » du marxisme. Engels est largement responsable de ce processus, devenu caricatural avec Lénine.

Les *Manuscrits de 1844* sont entièrement consacrés à « l'analyse critique de la dialectique de Hegel et de sa philosophie en général », mais la dialectique n'est pas revendiquée par Marx.

La Sainte Famille contient plusieurs fois le mot « dialectique », souvent employé d'une manière ironique s'appliquant à d'autres personnes, jamais dans le sens de méthode d'analyse mais comme méthode argumentative, ce qui est l'acception commune du mot : il y est question de « passe d'armes dialectique », de « dialectique spéculative », etc..

Dans *l'Introduction à la critique de l'économie politique* (1857) le mot « dialectique » revient trois fois, non comme méthode d'analyse ou d'exposition, mais dans le sens d'« inter-relation » : il y est question par exemple d'un « équilibre dialectique de concepts » ou d'une « dialectique des concepts force productive (moyens de production) et rapports de production, dialectique dont les limites sont à déterminer et qui ne supprime pas la différence réelle. »

Dans une lettre à Engels du 17 août 1870, Marx s'en prend à Kugelmann qui ne partage pas ses vues sur la guerre franco-prussienne : « Le manque de dialectique se lit dans chaque mot que prononcent ces gens. » Marx introduit ainsi une longue série d'invectives qui s'abatront sur des personnages qui ont l'audace d'être en désaccord avec les détenteurs officiels de la juste interprétation de la « dialectique »⁸⁴.

83 Franz Jakubowski fait également remarquer que « nous ne trouvons chez lui [Marx] au sujet de Hegel, qu'une multitude de remarques dispersées. » (*Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, EDI, p. 77.)

84 Les bolcheviks, et plus tard les staliniens, feront de l'incompréhension de la dialectique un crime majeur. Seront accusés de ne pas comprendre la dialectique tous ceux qui ne sont pas en accord avec la ligne du parti. Lénine accusera Boukharine, dont il avait par ailleurs dit que c'était le meilleur théoricien du parti, de ne pas comprendre la dialectique. On sait comment il a fini...

Dans le *Capital* (1867), le mot « dialectique » apparaît en passant dans une note du Livre I, section VII, chapitre 24. Ce n'est que dans la postface de 1873 du *Capital* que la dialectique apparaît positivement comme méthode. Marx parle alors pour la première fois de « méthode dialectique », mais en l'opposant à la dialectique hégélienne : « Ma méthode dialectique, dit-il, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. »

« J'ai critiqué le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans, à une époque où elle était encore à la mode... Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable. »

Curieusement, Marx commence à parler de « dialectique » à propos d'un livre dans lequel il emploie la méthode inductive-déductive, c'est-à-dire le contraire de la « dialectique ».

On a vu que Kropotkine, qui fut, lui, un authentique savant avant d'être un anarchiste, récusait totalement la « méthode dialectique » au nom de « la méthode inductive-déductive des sciences naturelles »⁸⁵.

Genèse du « matérialisme historique »

La philosophie de l'histoire du XVII^e siècle ne connaissait que l'individu et les grands hommes. Avec le XIX^e siècle les masses vont faire leur entrée en scène. L'œuvre de l'historien Augustin Thierry exprime bien ce changement :

« C'est une chose bien simple que l'obstination des historiens à n'attribuer jamais aucune spontanéité, aucune conception aux masses d'hommes. Si tout un peuple émigre et se fait un nouveau domicile, c'est, au dire des annalistes et des poètes, quelque héros, qui pour illustrer son nom, s'avise de fonder une empire ; si de nouvelles coutumes s'établissent, c'est quelque législateur qui les imagine et les impose ; si une cité s'organise, c'est quelque prince qui lui donne l'être : et toujours le peuple et les citoyens sont de l'étoffe pour la pensée d'un seul homme. » (*Lettres sur l'histoire de France.*)

L'idée que les formes de la production économique et les structures sociales qui en résultent sont en inter-relation, et l'idée que la lutte des classes – ou d'une façon générale les contradictions internes à une société – sont un facteur d'évolution historique, ne sont absolument pas des inventions de Marx.

Sur le premier point, Proudhon avait très clairement désigné les rapports qui unissent les structures politiques à l'économie, la détermination des phénomènes politiques par le système économique. Il n'entre pas dans notre propos de faire une analyse comparative des positions de Proudhon et de Marx sur la question. Un an avant la publication du *Manifeste*, Proudhon avait publié son *Système des contradictions économiques*, dont le titre lui-même est suffisamment

⁸⁵ *La science moderne et l'anarchisme.*

explicite. Il convient cependant de dire que Proudhon ne limite pas l'histoire de l'humanité à l'idée simpliste selon laquelle elle serait l'histoire de la lutte des classes. Par le concept de « société économique », il entend désigner les rapports de production et la division de la société en classes antagoniques – il parle bien de « guerre du travail et du capital » –, mais aussi les phénomènes politiques et idéologiques qui constituent, avec les déterminations économiques, un ensemble inséparable. Bakounine reprendra l'idée que la primauté des déterminations économiques dans l'explication des phénomènes historiques, pour réelle qu'elle soit n'est que relative et que les faits politiques, juridiques, idéologiques, « une fois donnés, peuvent devenir des « causes productives d'effets »⁸⁶.

Quant à l'idée de lutte des classes, elle est tout à fait présente dans les œuvres des historiens de la Restauration⁸⁷, qui sont des historiens de la bourgeoisie et qui ont une vision tout à fait matérialiste de l'histoire, mais une vision considérée du point de vue de la bourgeoisie. Pour Guizot, que Bakounine qualifie d'« illustre homme d'Etat doctrinaire », c'est dans l'état de la société qu'il faut chercher la signification de institutions⁸⁸.

« Je soutins avec ardeur la cause de la société nouvelle telle que la Révolution l'a faite, ayant l'égalité devant la loi pour premier principe et les classes moyennes pour élément fondamental », dit-il. (Cité par Dominique Bagge, *les Idées politiques en France sous la Restauration*, PUF, p. 140.)

Les historiens de la Restauration – Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers et quelques autres – ont introduit le social et le déterminisme historique dans leurs travaux. Ils ont compris que l'histoire est faite moins par des individualités d'exception que par les masses mues par un déterminisme collectif.

Augustin Thierry, disciple et « fils adoptif » de Saint-Simon, s'intéresse à la « destinée des masses d'hommes qui ont vécu et senti comme nous, bien mieux qu'à la fortune des grands et des princes ». (Œuvres, III, 1859, *Première lettre sur l'histoire de France*.) Dans *l'Essai sur l'histoire du tiers état*, ce disciple de Saint-Simon suit « le progrès des masses populaires vers la liberté et le bien-être », qui lui paraît plus intéressant que « la marche des faiseurs de conquêtes ».

« Avant de devenir causes, les institutions sont effet ; la société les produit avant d'en être modifiée ; et au lieu de chercher dans le système ou les formes du gouvernement quel a été l'état du peuple, c'est l'état du peuple qu'il faut examiner avant tout pour savoir quel a dû, quel a pu être le gouvernement. » dit-il en 1823. VERIF AUTEUR (*Essai sur l'histoire de France*, 1860, p. 73.) Quelques pages plus loin il ajoute que « pour comprendre les diverses conditions sociales, il faut connaître la nature et les relations des propriétés ».

⁸⁶ Précisions, sans nous attarder sur la question, que Marx et Engels relativiseront plus tard de manière très sérieuse l'idée de la prééminence des faits économiques.

⁸⁷ La Restauration est la période de l'histoire qui suit la chute de Napoléon I^{er} jusqu'à la révolution de 1848 et la constitution du second empire. Littéralement, il s'agit de la « restauration monarchique » pendant laquelle se sont succédé trois rois.

⁸⁸ « Guizot est pour la bourgeoisie ce que Rousseau avait été pour la démocratie, ce qu'était Bonald pour la théocratie, Bossuet pour la monarchie pure : son historien et son théoricien. » (Cité par D. Bagge, *op. cit.*)

Le point de vue d'Augustin Thierry est le même que celui de l'auteur du *Manifeste communiste* : chacun de son point de vue estime que l'accession au pouvoir de la classe dont il se fait l'idéologue supprime les antagonismes de classe. Puisque le tiers état avait gagné contre les nobles, puisque les nobles avaient perdu leur privilèges, il n'y avait donc plus qu'« une seule classe de citoyens, vivant sous la même loi, le même règlement, le même ordre » (*Récits des temps mérovingiens*, 1840, p. 143). Ecrivant dans la perspective de la révolution bourgeoise, l'auteur estime donc que la bourgeoisie est la dernière classe de l'histoire... à condition de ne regarder qu'*en amont*. De ce fait même, l'émancipation de la bourgeoisie est perçue comme l'émancipation de la société tout entière. Augustin Thierry applique exactement le même schéma que Marx.

On voit très clairement transparaître le caractère de classe d'une telle conception. La ligne de partage se situe entre ceux qui, avant 1789, avaient eu des droits politiques et ceux qui n'en avaient pas. Une nouvelle aristocratie se crée, celle de l'argent, la bourgeoisie, dont les historiens de la Restauration sont les théoriciens conscients et lucides. Royer-Collard ne déclara-t-il pas dans un discours : « C'est dans la classe moyenne que tous les intérêts pouvaient trouver leur représentation naturelle ; au dessus est un certain besoin de la domination contre lequel il faut se tenir en garde ; au-dessous, l'ignorance, l'habitude et le besoin de l'indépendance et par conséquent l'inaptitude complète aux fonction dont il s'agit. » Ce qui tracasse Royer-Collard, c'est, dans le cadre du système censitaire de l'époque, le problème du seuil à partir duquel la propriété permet de voter. Il rappelle constamment que l'autorité de la chambre est fonction directe du nombre de ses électeurs : « ... ce nombre optimum étant naturellement dans sa pensée celui qui donne la prépondérance à la classe bourgeoise, en présence d'une noblesse désarmée prudemment et en l'absence d'une masse populaire soigneusement tenue à l'écart », dit D. Bagge dans *Les idées politiques en France sous la Restauration*.

En somme, il fallait établir un seuil d'imposition suffisamment bas pour que les bourgeois soient en majorité par rapport aux aristocrates, et suffisamment élevé pour exclure la masse du peuple. Ce qui d'ailleurs contredit les notions de droit pour tous et de société homogène dont parle Augustin Thierry...

Les mesures censitaires mises en place par la bourgeoisie – on ne vote qu'à partir d'un certain seuil d'imposition – montre la parfaite conscience qu'elle avait de ses intérêts de classe, car, *en aval*, on pouvait, dit Bakounine, voir « poindre à l'horizon comme une masse noire, ces innombrables millions de prolétaires exploités ». La bourgeoisie comprend que ce « spectre naissant », ce « fantôme terrible du droit de tout le monde opposé aux privilèges d'une classe d'heureux » est une menace.

La bourgeoisie que Bakounine met en scène entre 1789 et la Restauration n'est pas celle de la bourgeoisie industrielle, ce n'est pas une classe aux contours stables qui renverse l'Ancien régime, et les formes successives de pouvoir que décrit le révolutionnaire russe, de

l'Empire à la Restauration, montrent bien que la nouvelle classe dominante cherche, tâtonne, avant de trouver les institutions les plus adéquates. Cette bourgeoisie continuera d'être une classe progressiste jusqu'en 1830 ; à partir de cette date, son rôle historique est terminé, ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse se maintenir encore longtemps mais, affirme le révolutionnaire russe, le souffle historique qui jusqu'alors l'avait portée est épuisé. Elle est encore capable d'imagination pour conserver sa position dominante, mais ses facultés créatrices ont disparu. Néanmoins, la bourgeoisie possède sur le prolétariat un avantage décisif :

« Avant même que les travailleurs aient compris que les bourgeois étaient leurs ennemis naturels, encore plus par nécessité que par mauvaise volonté, les bourgeois étaient arrivés à la conscience de cet antagonisme fatal. » (Lettre aux Internationaux du Jura.)

La bourgeoisie avait en quelque sorte une avance chronologique sur le prolétariat en matière de conscience de classe, qui lui permit de maintenir celui-ci dans un état de « dépendance politique et sociale ».

Mais puisque, malgré tout, ce sont les masses qui font l'histoire, reste à savoir pourquoi elles la font : pour préserver leurs intérêts, dit Augustin Thierry : « Voulez-vous savoir au juste qui a créé cette institution, qui a conçu une entreprise sociale ? Cherchez quels sont ceux qui en ont vraiment besoin. » Un tel discours tranche considérablement avec celui qui était jusqu'alors tenu par les historiens.

Ainsi, les idéologues de la bourgeoisie découvrent ce moteur de l'histoire que sont les intérêts matériels collectifs au moment même où la bourgeoisie fait l'expérience de la démocratie parlementaire. Par l'invention du suffrage censitaire, la bourgeoisie fait montre d'une remarquable faculté d'adaptation et d'une conscience très sûre de ses intérêts, faits que Bakounine s'est plu à souligner.

Lorsque, à l'inverse, une institution devient contraire à l'intérêt collectif – ou à ce qui est désigné comme tel par le groupe qui est à un moment donné l'expression de la collectivité, cette institution est combattue. Une lutte des classes qui ne dit pas son nom joue un rôle déterminant dans l'œuvre d'Augustin Thierry, de même que chez un autre historien de la Restauration, Mignet :

« Les intérêts qui dominent décident du mouvement social. Ce mouvement arrive à son but à travers des oppositions, cesse quand il l'a atteint, est remplacé par un autre, qui ne s'aperçoit pas qu'il commence, et qui ne se fait connaître que quand il est le plus fort. Telle a été la marche de la féodalité. Elle était dans les besoins avant d'être dans le fait, première époque ; et elle a été ensuite dans le fait en cessant d'être dans les besoins, seconde époque ; ce qui a fini par la faire sortir du fait. » (Mignet, *La Féodalité*.)

Par ces accents quasi-hégéliens, Mignet expose que ce sont les intérêts de classe qui déterminent la marche de l'histoire. Ainsi, la constitution de 1791 était-elle « l'œuvre de la classe moyenne, qui se

trouvait alors la plus forte ; car, comme on le sait, la force qui domine s'empare toujours des institutions. »

On voit, à l'évidence, que la conception matérialiste de l'histoire, que l'idée de lutte des classes, ne sont pas sorties *ex nihilo* de la tête de Marx, ni de celle de Bakounine, d'ailleurs ; qu'elles ont eu des précurseurs lucides. Les historiens de la Restauration ont fait avancer d'un grand pas l'analyse des causes du mouvement de l'histoire, et leur influence sur les premiers théoriciens socialistes a été déterminante. Certes, l'optique qu'ils avaient de la lutte des classes était celle de la bourgeoisie en lutte contre la société aristocratique ; cette dernière s'étant effondrée, ils ont tout naturellement considéré que l'antagonisme des classes avait été supprimé, d'où l'idée de « société homogène ». La classe dont ils se faisaient les porte-parole était à leurs yeux la dernière. Mais très rapidement, ils ont pris conscience de l'antagonisme qui opposait la bourgeoisie au prolétariat. Les théoriciens du mouvement ouvrier n'ont rien fait d'autre que reprendre et adapter le schéma développé par les historiens de la Restauration. Bakounine sera le seul à percevoir le défaut d'un tel schéma : si la classe dominée prend le pouvoir et devient une classe dominante, ne donne-t-elle pas *ipso facto* naissance à une nouvelle classe dominée ?

Bakounine ne conteste pas le schéma d'évolution historique de la société occidentale développé par Marx, schéma qui doit, à l'examen, sans doute beaucoup plus à Saint-Simon qu'à Hegel ; cependant, le révolutionnaire russe estime que la paysannerie pourrait devenir une nouvelle classe dominée dans l'hypothèse où le prolétariat s'emparerait du pouvoir d'Etat : dans la vision bakouninienne, *l'existence même de l'Etat crée une classe dominée*. Bakounine pense également que l'échec d'une révolution prolétarienne qui résulterait d'une incapacité de la classe ouvrière à s'allier avec la paysannerie conduirait à la constitution d'une « quatrième classe gouvernementale », la bureaucratie. Il parle même de « bureaucratie rouge »...

*

* *

C'est Saint-Simon qui est l'inspirateur des historiens de la Restauration. Il est le porte-parole des « producteurs », terme qui désigne chez lui les industriels. L'influence de la pensée de Saint-Simon sur Marx ne sera jamais assez soulignée ⁸⁹.

Saint-Simon pense que les sociétés européennes sont parvenues au terme d'une évolution où les contradictions qu'elles contiennent vont éclater, mettant sur le devant de la scène la classe sociale jusqu'alors opprimée, les « industriels ». Des forces nouvelles sont en train de monter qui vont renverser l'organisation ancienne de la société. Le dévoilement des contradictions économiques rend ainsi possible l'établissement d'un projet politique. Dans un écrit de 1802, Saint-Simon fait la distinction essentielle entre propriétaires et non propriétaires : « En décomposant l'ordre social, j'y trouve cette

⁸⁹ Cf. le remarquable ouvrage de Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, qui traite des influences de Saint-Simon sur Marx et sur Proudhon.

première division en propriétaires et non propriétaires, qui a remplacé celle d'hommes libres et d'esclaves qui existait dans les siècles trop vantés des Grecs et des Romains. » (*Lettre aux Européens*, Alcan, p. 79.) Saint-Simon a l'intuition que les changements politiques ne sont pas en mesure d'opérer de véritables réformes et affirme l'essentialité du système économique : l'élément moteur de la société moderne est dans l'industrie et dans les classes industrielles : « La politique est la science de la production », dit-il dans *L'Industrie* (II, 188.)

Mais ce qui intéresse Saint-Simon est moins l'économie politique que l'ensemble des forces qui s'équilibrent ou qui s'affrontent dans la société. Celle-ci n'est pas un ensemble immobile, et ses mutations ne sont pas des accidents : l'histoire est une transformation permanente ; l'évolution des systèmes sociaux a ses causes dans le développement des forces industrielles (les « forces productives » dirait Marx) : « J'ai reçu la mission de faire sortir les pouvoirs politiques des mains du clergé, de la noblesse et de l'ordre judiciaire pour les faire entrer dans celles des industriels. » (*Système industriel*, 167, XXI.)

Bien avant Marx, Saint-Simon avait divisé l'histoire en « périodes » :

- La première période commence à l'effondrement de l'empire romain et se termine vers les X^e et XI^e siècles. Dans cet intervalle, deux pouvoirs coexistent, le « papal et théologique » et le « féodal et militaire ». Ce système de double pouvoir se stabilise entre le X^e et XI^e siècle.

Curieusement, Bakounine développe la même idée d'un conflit permanent opposant le pape et les monarques : du IV^e siècle, où l'Eglise devient officielle sous l'empereur Constantin, au XI^e siècle, où elle soumet l'empereur d'Allemagne, elle est la première force politique et sociale d'Europe. Le clergé est pratiquement défini comme une classe dominante : « L'Eglise et les prêtres, le pape en tête, étaient les vrais seigneurs de la terre », dit Bakounine. Les monarques tenaient leur charge de Dieu, par l'intermédiaire du pape. Ce n'est qu'au terme d'une longue lutte que « le droit souverain fut reconnu comme procédant immédiatement de Dieu, sans intervention du pape ni d'aucun prêtre », dit encore Bakounine. Au XI^e, avec Philippe le Bel en France, notamment, le pouvoir royal se dégage de la tutelle de Rome.

- La deuxième période décrite par Saint-Simon est caractérisée par deux événements :

- la désorganisation du système féodal et la constitution des Communes, qui marque un certain affranchissement des villes envers la noblesse. Ce phénomène est concomitant avec le développement de l'activité économique, de la « capacité industrielle ».

- la naissance des sciences positives, introduites par les Arabes.

Ces deux phénomènes définissent le début de l'avènement de la « classe industrielle ».

Les forces économiques montantes et le développement du savoir permirent à la bourgeoisie de faire face d'une part au pouvoir politique, d'autre part au pouvoir religieux. L'apogée de cette deuxième période est le XVIII^e siècle qui développa jusqu'au bout la critique des deux pouvoirs, temporel et spirituel. 1789 marque l'aboutissement de cette période.

- La troisième période, entamée par la révolution de 1789 est le système industriel qui introduit la prépondérance de la classe des industriels sur les classes déclinantes issues de l'ancien régime. C'est la période de la Restauration, contemporaine de Saint-Simon : une phase transitoire vers l'établissement définitif du système industriel.

On voit à quel point on peut faire l'analogie entre le schéma historique de Marx et celui de Saint-Simon, lequel s'inspire de Condorcet ; et on retrouve encore l'idée des phases successives d'évolution des sociétés dans la théorie de l'histoire de Hegel. La différence entre Hegel et Saint-Simon réside cependant dans le constat que si ce dernier se place incontestablement dans une perspective matérialiste de l'histoire – c'est une perspective où c'est la bourgeoisie industrielle qui est la « dernière classe » de l'histoire.

Analysant la société issue de la Grande révolution, Saint-Simon constate que le pouvoir politique reste aux mains d'une classe décadente alors que le pouvoir effectif, économique, se trouve entre les mains des classes industrielles. On retrouvera cette même idée à la fois chez Marx et chez Bakounine : les industriels possèdent le talent, la capacité, les sciences et la richesse, mais ils sont gouvernés par les nobles. C'est, dit Saint-Simon, un régime provisoire, un régime qui a un « caractère bâtard »⁹⁰. Cet équilibre instable ne peut pas durer et doit se résoudre par la disparition du système féodal.

« Il est clair que la lutte doit finir par exister entre la masse entière des parasites d'un côté, et la masse des producteurs de l'autre, pour décider si ceux-ci continueront à être la proie des premiers, ou s'ils obtiendront la direction suprême d'une société qui ne se compose plus aujourd'hui que d'eux seuls, essentiellement. » (*Du système industriel*, p. 258.)

« Le parti des producteurs ne va pas tarder à se montrer », dit encore Saint-Simon, qui ne fait rien d'autre que décrire la lutte des classes dans sa perspective bourgeoise. Le terme de « producteur », comme celui de « travailleur », ne doit ici pas être pris dans le sens où l'emploient les socialistes.

Il y a quelque chose d'authentiquement subversif chez Saint-Simon, qui pense que « tous les hommes doivent travailler » (*Lettre d'un habitant de Genève*) ; « un homme ne peut avoir la liberté de rester les bras croisés. » (*Système industriel*, XXI, 15.) Il estime que la propriété ne peut plus être considérée comme une rente. L'entrepreneur est vu comme un gérant qui est au service de tous, il est un rouage dans le système économique où l'administration des choses remplace le gouvernement des hommes. Dans une large

90 *Du système industriel* [1820-1822], Œuvres, vol. XXII, p. 184.

mesure, la nature de la propriété se trouve ainsi délégitimée : Saint-Simon ruine le fondement mystique du droit de propriété. « La propriété doit être constituée d'une manière telle que le possesseur soit stimulé à la rendre productive le plus qu'il est possible. » (Saint-Simon, *Le nouveau christianisme*.)

« Le principe : respect à la production et aux producteurs est infiniment plus fécond que celui-ci : respect à la propriété et aux propriétaires. » (*L'Industrie*, Œuvres, XVII, 187.)

On retrouve encore cette idée chez Proudhon, qui dénonce le caractère quasi mystique de la propriété et en particulier le droit d'abus. On arrive rapidement à l'idée de l'expropriation de la classe oisive au profit de la classe qui travaille.

La multiplicité des producteurs s'inscrit dans une division de travail à travers laquelle tous les maillons de la chaîne deviennent interdépendants :

« A mesure que la civilisation fait des progrès, la division du travail, considérée au spirituel comme au temporel, augmente dans la même proportion. Il en résulte que les hommes dépendent moins les uns des autres individuellement, mais que chacun d'eux dépend davantage de la masse, exactement sous le même rapport. » (Saint-Simon, *Catéchisme*, V, 16.)

Ainsi, Maxime Leroy peut-il écrire que « Saint-Simon a fait émerger socialement la classe ouvrière, cette classe qui n'était considérée jusqu'alors que comme un ensemble de pauvres : à partir de Saint-Simon, et aussi à partir de Sismondi, cette masse pauvre est étudiée dans ses rapports avec la production, sous l'angle du labeur ; il ne s'agit, non plus, d'un pauvre tout court, mais d'un ouvrier pauvre ; et c'est là plus qu'une nuance. » (Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, p. 237.)

Trente ans après la publication du *Manifeste*, Engels reconnaîtra l'apport de Saint-Simon :

« Saint-Simon était fils de la Révolution française; il n'avait pas encore trente ans lorsqu'elle éclata. La Révolution était la victoire du tiers-état, c'est-à-dire de la grande masse de la nation qui était *active* dans la production et le commerce, sur les ordres privilégiés, oisifs jusqu'alors : la noblesse et le clergé. » (Engels, *L'Anti-Duhring*, 1878.)

La bourgeoisie possédante – c'est-à-dire la fraction de la bourgeoisie qui n'est pas liée à un travail productif – s'était développée rapidement pendant la Révolution en spéculant sur la propriété foncière de la noblesse et de l'Église confisquée et en fraudant la nation par les fournitures aux armées.

« Ce fut précisément la domination de ces escrocs qui, sous le Directoire, amena la France et la Révolution au bord de la ruine et donna ainsi à Napoléon le prétexte de son coup d'État. De la sorte, dans l'esprit de Saint-Simon, l'opposition du tiers-état et des ordres privilégiés prit la forme de l'opposition entre “ travailleurs ” et “ oisifs ”. Les oisifs, ce n'étaient pas seulement les anciens

privilegiés, mais aussi tous ceux qui vivaient de rentes, sans prendre part à la production et au commerce. » (Engels, *L'Anti-Duhring*, 1878.)

Dans la vision de Saint-Simon, le concept de producteur incluait les ouvriers, mais aussi les fabricants, les négociants, les banquiers. Ceux qui devaient diriger étaient les détenteurs de la science et de l'industrie. « Mais la science, c'était les hommes d'études, et l'industrie, c'était en première ligne les bourgeois actifs, fabricants, négociants, banquiers. »

« Concevoir la Révolution française comme une lutte de classe entre la noblesse, la bourgeoisie et les non-possédants était, en 1802, une découverte des plus géniales. En 1816, il proclame la politique science de la production et il prédit la résorption entière de la politique dans l'économie. Si l'idée que la situation économique est la base des institutions politiques n'apparaît ici qu'en germe, le passage du gouvernement politique des hommes à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc l'abolition de l'État, dont on a fait dernièrement tant de bruit, se trouve déjà clairement énoncée ici. » (Engels, *op. cit.*)

Engels conclut son propos en affirmant que « nous trouvons chez Saint-Simon une largeur de vues géniale qui fait que presque toutes les idées non strictement économiques des socialistes postérieurs sont contenues en germe chez lui ».

Il convient donc, en conclusion, de relativiser quelque peu le caractère « génial » des trouvailles de Marx, qui n'a inventé ni le concept de lutte des classes, ni l'application du matérialisme à l'analyse historique, ni la théorie des phases successives d'évolution des sociétés ; Marx n'a fait que reprendre des idées qui étaient dans l'air du temps, et son « génie » se limite à l'interprétation particulière qu'il leur a données, ce qui est déjà pas si mal.

Matérialisme historique, ou matérialisme scientifique ?

Si la dialectique revient souvent dans les textes de jeunesse de Bakounine où il évoque Hegel, à partir du moment où il abandonne la philosophie le mot n'est plus employé que dans son sens courant de technique argumentative : Marx maîtrise « la dialectique la plus abstraite, la plus subtile – qu'il a empruntée à l'école hégélienne et poussée fréquemment jusqu'à l'espièglerie » (*Etatisme et anarchie*). Si Louis Blanc, « en guise d'arguments, se contente de faire de la rhétorique », Marx en revanche, « comme il sied à un Allemand érudit et pesant, entortille ce qui équivaut pour eux deux à un cher principe dans les subtilités de la dialectique hégélienne en usant de toutes les ressources de ses vastes connaissances ».

Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologie*, Bakounine emploie le mot dans une acception différente. Parlant de Hegel, il écrit en effet qu'il est « le plus grand métaphysicien des temps présents et passés et qui a eu le bonheur et la gloire d'avoir conduit le développement de la philosophie spéculative à son point culminant, ce qui fit que, poussée

désormais par sa dialectique propre, elle devait se détruire elle-même ». Il faut ici prendre le mot dans le sens de « logique interne ».

Contrairement à Marx, Bakounine nomme explicitement la méthode dont il se réclame, et il s'explique. La notion de matière, dit-il, a été formée à une époque où le spiritualisme dominait dans la théologie, la métaphysique et les sciences :

« Sous le nom de matière on se forma une idée abstraite et complètement fautive de quelque chose qui serait non seulement complètement étranger mais absolument opposé à l'esprit ; et c'est précisément cette manière absurde d'entendre la matière qui prévaut, encore aujourd'hui, non seulement chez les spiritualistes, mais même chez beaucoup de matérialistes. » (VIII, 255.)

Ceux qui rejettent avec horreur cette idée que l'esprit n'est qu'une manifestation de la matière entendent celle-ci comme un être mort et passif. Or, la matière n'est pas un *substratum* inerte produit par l'abstraction humaine, elle est « l'ensemble réel de tout ce qui est », y compris les sensations, l'esprit et la volonté. Le mot matière convient en réalité assez mal pour désigner ce que Bakounine entend par là, aussi précise-t-il que « le mot générique pour la matière ainsi conçue serait l'Être, l'Être réel qui est le devenir en même temps ». (*Je souligne.*)

La « science rationnelle » que Bakounine appelle de ses vœux doit donc être en mesure de se dissocier de ce matérialisme qui est encore enveloppé dans la gangue de l'idéalisme.

La science rationnelle (sociologie) est une science qui s'est débarrassée des fantômes de la métaphysique et de la religion, mais qui diffère aussi de sciences purement expérimentales et critiques. Elle diffère de ces dernières en ce qu'elle ne confond pas les investigations à un objet défini mais tente d'englober le monde entier. La science rationnelle ne se limite pas non plus à la méthode analytique, elle a recours à la synthèse également, elle procède souvent par analogie et déduction, bien qu'elle n'attache qu'une signification provisoire aux synthèses sauf lorsqu'elles ont été confirmées par l'expérience et la critique.

Bakounine rejette ce qu'il appelle la « métaphysique matérialiste » pour se réclamer du « matérialisme scientifique », fondé sur la méthode expérimentale. Il y eut un temps, dit-il, celui de la « barbarie scientifique », où l'on faisait de l'astronomie, de la physique et de la chimie théologiques.

« En Allemagne, pendant toute la première moitié de ce siècle, régnait encore, protégée par les grands noms d'Oken, de Schelling, de Hegel, la science naturelle métaphysique. Aujourd'hui, ce temps est passé. » (I, 120.)

En effet, les « idéalistes les plus féroces, les illustres savants convertis » qui ont professé un « christianisme très lucratif » sous le second Empire mettent leurs croyances de côté « lorsqu'ils veulent parler sérieusement de la science » et ne suivent que les méthodes les plus rigoureusement scientifiques et n'admettent « d'autres synthèses que celles qui se laissent démontrer par l'analyse réelle des faits. » (I, 120.)

Il n'est pas question ici de « dialectique » mais de méthode inductive-déductive, ou de méthode expérimentale.

* * *

Le concept de matière au XVIII^e siècle est lié avec celui de « sensation ». La matière est la cause de la sensation. Dans la sensation, l'homme est passif, il reçoit les impressions du monde extérieur. Selon Marx, le matérialisme du passé conçoit la réalité sous la forme d'un objet ou d'une intuition, non comme une activité sensitive humaine. Dans les « Thèses sur Feuerbach », Marx déclare que le degré le plus élevé atteint par le matérialisme intuitif, qui ne conçoit pas la sensibilité comme une activité pratique, est l'intuition des individus singuliers dans la société bourgeoise. Pour Marx, la matière doit être pensée comme un mécanisme, une matière première qui donne l'occasion d'agir.

Les anciens Grecs pensaient que la connaissance était le résultat d'une contemplation passive. Marx soutient que nous sommes toujours actifs. Nous altérons constamment ce que nous percevons. Un objet n'est pas reconnu par la réception d'une impression passive. Nous ne pouvons le connaître qu'en agissant sur lui. Ainsi, la substance de toute vérité est pratique. Puisque nous altérons l'objet en agissant sur lui, la vérité cesse d'être statique et devient quelque chose qui change et se développe continuellement. Toute théorie socio-politique se fonde, à la base, sur une théorie de la connaissance, c'est-à-dire le processus par lequel le cogito advient aux hommes. L'enjeu est de taille. Il s'agit ni plus ni moins, pour chaque penseur, de démontrer que l'humanité accédera naturellement à un niveau de conscience qui confirmera ses vues. L'exemple le plus caricatural en la matière est la théorie léninienne de l'accession du prolétariat à la conscience révolutionnaire, par l'intermédiaire des intellectuels bourgeois qui seuls, peuvent accéder à une pleine connaissance de la théorie marxiste.

Engels avait une conception « réductive » de la nature de la matière et du caractère pragmatique de la vérité, qui le rapproche du matérialisme orthodoxe. Dans une introduction de 1892 de *Socialisme utopique, socialisme scientifique*, la part assignée à l'action est réduite au rôle conventionnel de contrôle scientifique : « La démonstration du pudding est que nous le mangeons. » Dans cette introduction de 1892, il n'y a pas trace de la doctrine selon laquelle les objets sensibles sont en partie le produit de notre activité. Mais il n'y a aucune indication qu'Engels a conscience d'être en désaccord avec Marx.

Appliqué à l'économie, à l'histoire et aux sciences sociales en général, le matérialisme implique que, à la base de toutes les actions humaines, se trouvent des causalités qui ont leurs racines dans les faits réels matériels de la société, et principalement les faits économiques, et non dans les idées, les convictions ou même la volonté des hommes : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience », dit Marx (*L'Idéologie allemande.*) L'affirmation de la constitution du socialisme en science d'une part, la prétention du socialisme scientifique à définir grâce au « matérialisme historique » les lois du développement historique, de l'autre, ont

conduit à une conception déterministe de l'histoire. Les « marxistes » après Marx s'en tiendront aux seules déterminations économiques, interprétant la théorie du maître de manière très réductrice. Cela qui poussera d'ailleurs Engels à écrire, en 1890, que Marx et lui-même avaient été obligés d'insister sur la question de l'analyse économique parce qu'en ce temps-là, c'était une optique nouvelle et qu'il était nécessaire de souligner ce « principe essentiel ».

En fait, le « matérialisme historique » n'implique pas de déterminisme. Il est vrai que dans *le Capital* le sujet social est quelque peu dissout pour apparaître comme un sujet anonyme et impersonnel. Mais précisément, *le Capital*, comme le *Système des contradictions économiques*, est une « simulation » du système capitaliste destinée à en démontrer les mécanismes et n'est en rien une application du matérialisme historique. Ce qui fait l'originalité du *Capital* est précisément qu'il n'est pas une application du « matérialisme historique ». Dans ses œuvres historiques, où il emploie une autre méthode d'approche, Marx montrera que les raisons qui font agir les différentes classes sociales, en certaines périodes, ne relèvent pas nécessairement de déterminations strictement économiques.

Boukharine, plus tard, en 1921, « interprétera » Marx en affirmant qu'il existe un rapport de détermination nécessaire entre le niveau de développement des forces productives et le niveau de la lutte des classes (*Théorie du matérialisme historique*), ce qui contredit complètement la situation existant en Russie à l'époque... Dans les faits, Marx évite de réduire la totalité sociale à ses contradictions économiques. Une lecture dépassionnée de Marx démontre qu'il observait une possibilité d'autonomisation de l'Etat par rapport à l'infrastructure économique :

« La sphère particulière à qui, par suite de la division du travail, était échue l'administration des intérêts publics, acquit une indépendance anormale qui fut encore poussée plus loin dans la bureaucratie moderne. » (*l'Idéologie allemande*.)

Il est vrai cependant que *l'Idéologie allemande* fut publié après la contribution irremplaçable du « meilleur théoricien du parti » à la théorie du matérialisme historique, à une époque où celui-ci avait d'autres chats à fouetter.

Il n'y a pas concordance systématique entre la réalité socio-économique des classes et leur attitude politique ou idéologique : les conditions économiques ne déterminent pas nécessairement les attitudes politiques. « En France, le petit-bourgeois fait ce que, normalement, devrait faire le bourgeois industriel ; l'ouvrier fait ce qui, normalement, serait la tâche du petit-bourgeois, et la tâche de l'ouvrier, qui l'accomplit ? – Personne... » (Marx, *les Lutttes de classes en France*). Nous pensons, comme Pierre Ansart, que la « reconnaissance de la pluralité des déterminations n'est pas, chez Marx, une concession à la complexité de l'expérience, mais bien sa méthode explicite, dans ses analyses empiriques » (*Marx et l'anarchisme*). Malheureusement, les disciples de Marx semblent n'avoir lu que les ouvrages du maître qui conduisent aux interprétations les plus dogmatiques, et aucun de ceux qui

reconnaissent la « complexité de l'existence » et la « pluralité des déterminations ».

Or la pluralité des déterminations est précisément ce qui caractérise l'approche bakouninienne des phénomènes sociaux.

Il semble qu'Engels lui-même était été agacé par les « abus de matérialisme historique » auxquels certains marxistes se sont livrés. Ainsi, dans un moment d'oubli, il écrivit dans une lettre à Konrad Schmidt : « Les phrases vides sur le matérialisme historique (on peut précisément tout transformer en phrase) pour un trop grand nombre de penseurs allemands ne servent qu'à faire le plus rapidement possible de leurs propres connaissances historiques relativement maigres – l'histoire économique n'est-elle pas encore dans les langes ? – une construction systématique artificielle et à s'imaginer ensuite être des esprits tout à fait puissants. »

* * *

Kropotkine sera un féroce adversaire de la méthode dialectique et un défenseur acharné de la méthode inductive-déductive. Dans *la Science moderne et l'anarchie*, il parle de « la méthode réellement scientifique, inductive-déductive ». Les penseurs des Lumières, qui ont initié cette méthode, « ont soigneusement examiné les phénomènes, et ont atteint leurs généralisations par le moyen de l'induction. La déduction les a aidés à cadrer certaines hypothèses ; mais ils ne considéraient pas ces dernières comme plus finales que, par exemple, Darwin ne considérait ses hypothèses concernant l'origine des nouvelles espèces par le moyen de la lutte pour l'existence ».

Cette remarque est intéressante pour plusieurs raisons.

C'est la remarque d'un savant qui sait que la science avance par hypothèses successives qui peuvent être amenées à être infirmées. Réclamant, pour l'anarchisme, une approche scientifique, cela vaudra également pour ses propres théories politiques.

Son propre travail sur *l'Entraide* est une hypothèse qu'il a formulée, non pas en contradiction des thèses de Darwin, contrairement à ce qui est généralement admis, mais en complément. Kropotkine n'a jamais contesté les positions de Darwin mais celles des disciples qui ont déformé sa pensée. Lorsque les « naturalistes philistins », selon l'expression de Kropotkine, fondant apparemment leurs arguments sur le « darwinisme », commencèrent à développer ce qu'on appellera plus tard le darwinisme social, il fut facile, dit-il, « de prouver par la même méthode scientifique qu'une telle loi n'existe pas : que la vie des animaux nous apprend quelque chose d'entièrement différent, et que les conclusions des philistins étaient absolument anti-scientifiques » (*la Science moderne et l'anarchie*). L'anarchiste-savant s'attache donc à développer, à partir d'une hypothèse que Darwin lui-même avait envisagée, que le facteur d'entraide au sein des espèces constitue un facteur d'évolution aussi important que la lutte entre les espèces.

Enfin, on peut mettre l'approche de Kropotkine en regard de celles d'Engels et de Lénine.

1. Dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Engels émet une véritable aberration, une horreur intégrale du point de vue même du « matérialisme historique ». Il dit en effet :

« Si, jusqu'ici, la raison et la justice effectives n'ont pas régné dans le monde, c'est qu'on ne les avait pas encore exactement reconnues. Il manquait précisément l'individu génial qui est venu maintenant et qui a reconnu la vérité ; qu'il se soit présenté maintenant, que la vérité soit reconnue juste maintenant, ce fait ne résulte pas avec nécessité de l'enchaînement du développement historique comme un événement inéluctable, c'est une simple chance. L'individu de génie aurait tout aussi bien pu naître cinq cents ans plus tôt, et il aurait épargné à l'humanité cinq cents ans d'erreur, de luttes et de souffrances. »

Engels, qui sera le véritable « inventeur » du matérialisme historique, est pris en flagrant délit d'idéalisme : la « raison » et la « justice » ne règnent pas parce qu'on ne l'a pas encore reconnue comme telle, et parce qu'il manque le grand homme qui la révèle au monde. La « raison » et la « justice » n'apparaissent pas quand le moment de sa réalisation est arrivé (la réalisation de l'Esprit ou le développement des forces productives, selon qu'on se place du point de vue de la dialectique de Hegel ou de celle de Marx), elle apparaît lorsque le « grand homme » survient. Si ce grand homme était né cinq cents ans auparavant, quel qu'ait pu être le niveau du développement des forces productives, la « raison » et la « justice » auraient prévalu.

On pardonnera à Engels ce dérapage, provoqué sans doute par l'admiration qu'il avait pour Marx, dont on devine qu'il est le « grand homme » qui révèle la Raison à l'Humanité.

2. Du marxisme, Lénine disait : « On ne peut retrancher aucun principe fondamental, aucune partie essentielle de cette philosophie du marxisme coulée dans un seul bloc d'acier, sans s'écarter de la vérité objective, sans verser dans le mensonge bourgeois et réactionnaire ⁹¹. »

C'est là un exemple parfait de vision idéologique. Ce genre de proclamation, motivée par le désir d'*affirmer* une formulation scientifique, relève à l'évidence bien plus du credo religieux, et dévoile l'ampleur de la régression intellectuelle que font subir au marxisme les conceptions léniniennes.

Lorsque la vérité relève moins de la constatation des faits que de l'interprétation d'un dogme, on assiste rapidement à une effroyable dégénérescence politique dont on a pu constater quelques exemples : Trotski balayant d'un revers de main les « humeurs changeantes » de la démocratie ouvrière ; Radek décidé à ne pas céder aux « clameurs des travailleurs » ⁹² qui ne « comprennent pas leurs vrais intérêts » ;

⁹¹ Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, éditions du Progrès, p. 461.

⁹² « Le parti est l'avant-garde politiquement consciente de la classe ouvrière. Nous en sommes maintenant au point où les ouvriers, à la fin de leurs épreuves, refusent désormais de suivre une avant-garde qui les mène à la bataille et au sacrifice... Devons-nous céder aux clameurs des travailleurs qui ont atteint les limites de leur patience mais qui ne comprennent pas leurs vrais intérêts comme nous le faisons ? Leur état d'esprit est maintenant franchement réactionnaire. Mais le parti a décidé que nous ne devons pas céder, que nous devons imposer notre volonté de vaincre à nos partisans épuisés et démoralisés. »

Boukharine s'apitoyant sur les mauvaises conditions de travail... des tchékistes !

La possession de la « vraie science » constitue un véritable acte de propriété sur la classe ouvrière ; elle légitime ses détenteurs comme direction autoproclamée du mouvement ouvrier. La moindre contestation de la ligne du parti – qu'elle s'exprime à l'intérieur de celui-ci ou à l'extérieur – ne relève pas simplement d'une divergence politique, elle est une atteinte à la « vraie science » élaborée par les dirigeants, et se situe à ce titre en dehors de toute discussion. La moindre contestation des fondements de cette « vraie science » constitue une violation qui rejette sans discussion son auteur dans les rangs de l'ennemi de classe.

Face à un problème, il ne peut y avoir qu'une solution, celle donnée par les détenteurs et interprètes patentés de la science ; les autres solutions ne peuvent être que le produit de l'idéologie bourgeoise. Est-il besoin de dire que de telles conceptions de la « science » sont tragiquement limitatives, que l'histoire des sciences montre de nombreux exemples de résultats obtenus par des méthodes différentes, et que de plus, le propre d'une théorie scientifique est d'être systématiquement remise en cause par de nouvelles hypothèses, de nouvelles découvertes ?

Lénine se dissimule derrière le concept de science pour garantir au marxisme une pérennité qu'aucune science ne se reconnaît à elle-même : la science ne peut exister que parce que :

1° les conceptions dominantes d'une époque sont systématiquement examinées sous des points de vue différents, et,

2° parce qu'elles sont systématiquement rendues obsolètes par de nouvelles théories.

Tout le problème de la « science », du point de vue de Lénine, consiste à déterminer qui, et selon quelles modalités, détermine la bonne interprétation, c'est-à-dire l'orthodoxie. Ainsi, lorsque Lénine déclare à N. Valentinov : « Le marxisme orthodoxe n'a besoin d'aucune modification, ni dans sa philosophie, ni dans sa théorie de l'économie politique, ni dans ses conséquences politiques »⁹³, il n'exprime pas seulement le point de vue le plus antiscientifique possible (à savoir : une théorie scientifique – le marxisme – est immuablement valable⁹⁴, il expose une aberration du point de vue dialectique. Mais le problème qu'il pose est bien celui de déterminer *qui* décide de la bonne interprétation.

C'est là un problème aisément résolu :

« Les classes sont dirigées par des partis, et les partis sont dirigés par des individus qu'on nomme les chefs. (...) C'est l'ABC, la volonté d'une classe peut être accomplie par une dictature, la démocratie soviétique n'est nullement incompatible avec la dictature d'un individu. (...) Ce qui importe c'est une direction unique, l'acceptation du pouvoir dictatorial d'un seul homme. (...) »

93 Valentinov, N. *My talks with Lenin*.

94 A vrai dire Lénine, et avec lui de nombreux marxistes, ne considère pas le marxisme comme une *théorie scientifique* mais comme *la science*.

Toutes les phrases à propos de l'égalité des droits ne sont que sottises. »

On a donc affaire à une « science » qui n'est pas accessible à l'entendement par son contenu propre, par les démonstrations qu'elle peut proposer, mais qui a besoin d'être interprétée, dont les mauvaises interprétations ne révèlent pas une erreur de compréhension des faits, mais expriment des intérêts de classe ennemis, et dont l'interprétation, en définitive, ne peut être fournie que par un seul homme. Toute divergence d'opinion est nécessairement provoquée par une idéologie de classe ennemie. Pour résoudre une opposition, il faut « expliquer patiemment » ; si elle subsiste, c'est que jouent des intérêts de classe, des survivances de l'esprit petit-bourgeois, de l'anarchisme, etc.

Les affirmations péremptoires des épigones et même d'Engels lui-même sur le caractère absolu de la méthode marxiste sont motivées par le désir d'affirmer, plutôt que de prouver, sa « scientificité », et relève à l'évidence bien plus du credo religieux que de préoccupations véritablement scientifiques, attitude qui n'était pas celle de Marx et que des anarchistes comme Bakounine, Cafiero et James Guillaume ont reconnu. Une telle attitude dévoile en tout cas l'ampleur de la régression intellectuelle que ces conceptions ont fait subir au marxisme. On peut dire que cette question servait essentiellement à usage interne, et le rappel lancinant à la « méthode » marxiste est devenu d'autant plus virulent qu'un plus grand nombre d'interprétations du « vrai » marxisme se concurrençaient.

* * *

Le modèle de Kropotkine est fourni par les penseurs du XVIII^e siècle pour qui il n'y avait aucune branche de la science « qu'ils n'aient commencé à traiter sur la base des phénomènes matériels – et tous par le même méthode inductive » :

« La science retourna à la clarté, à la précision et la beauté d'exposition qui sont particuliers à la méthode inductive et qui caractérisent ceux des penseurs du XVIII^e siècle qui avaient coupé avec la métaphysique. » (*la Science moderne et l'anarchie.*)

Ce que les Encyclopédistes, puis les meilleurs esprits du début du XIX^e siècle avaient eu tant de mal à expliquer apparaissait désormais clairement avec la science : « et cela se présentait si pleinement examiné par la méthode inductive-déductive que toute autre méthode fut immédiatement jugée imparfaite, fausse et inutile. »

Kropotkine se garde de dédaigner le travail fait par les savants du début du XIX^e, dans les années trente. Le principe de l'évolution avait été appliqué à l'étude des mœurs et des institutions, ainsi qu'aux langues par les Encyclopédistes. Mais obtenir des « déductions scientifiques correctes de toute cette masse de travail ne devint possible que lorsque les savants purent considérer les faits établis de la même manière que les naturalistes considèrent le développement continu des organes d'une plante ou d'une nouvelle espèce ».

A l'époque où les « généralisations inductives des Encyclopédistes et de leurs prédécesseurs anglais » furent presque oubliées (dans la première moitié du XIX^e siècle), et qu'il fallait « quelque courage civique pour parler de l'unité de la nature physique et spirituelle »,

l'obscur métaphysique soutenait toujours la tendance vers la généralisation. Mais ces généralisations furent établies soit par le moyen de la méthode dialectique, soit par le moyen d'une « induction semi-consciente et, par conséquent, elles avaient toujours un caractère désespérément indéfini. » (*la Science moderne et l'anarchie*)

« Finalement, toutes ces larges déductions, exprimées sous les formes les plus abstraites, telles que la “thèse, antithèse, synthèse” hégélienne, laissèrent le champ libre à l'individu pour parvenir aux conclusions pratiques les plus variées et les plus opposées ; ainsi elles pouvaient donner naissance, par exemple, à l'enthousiasme révolutionnaire de Bakounine et à la révolution de Dresde, au jacobinisme révolutionnaire de Marx et à la reconnaissance du caractère “raisonnable de ce qui existe” qui réconcilia tant d'Allemands à la réaction alors existante – pour ne rien dire des récentes divagations des prétendus marxistes russes. » (*la Science moderne et l'anarchie.*)

Ce passage donne peut-être l'explication de l'ostracisme dans lequel a été tenu Bakounine par le mouvement anarchiste du XX^e siècle, devenu très majoritairement kropotkinien : Bakounine était soupçonné d'en tenir pour la dialectique hégélienne. On se demande d'ailleurs pourquoi Kropotkine mentionne l'insurrection de Dresde, à laquelle Bakounine, et pas celles de Prague et de Lyon : furent-elles moins « dialectiques » ?.

En réalité, Bakounine, qui avait une formation scientifique, certes moins poussée que celle de Kropotkine, était lui aussi un ferme partisan de la méthode inductive-déductive, en somme de la méthode expérimentale. Il s'explique dans deux textes rédigés en 1867 et 1868 et qui sont en quelque sorte des exposés dans lesquels il définit les principes qui vont désormais guider son action. C'est une période charnière, car c'est à ce moment-là qu'il devient anarchiste.

Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (1867), il préconise une science qui « a pour fondement unique l'expérience. Rien de ce qui n'a été réellement analysé et confirmé par l'expérience ou par la plus sévère critique ne peut être par elle accepté », une science qui procède « par analogie et par déduction, tout en ayant soin de ne jamais prêter à ces synthèses qu'une valeur hypothétique, jusqu'à ce qu'elles n'aient été entièrement confirmées par la plus sévère analyse expérimentale ou critique ».

Dans un autre texte, datant de 1868, « Comment poser les questions révolutionnaires. La science et le peuple », il préconise une science qui « qui fonde ses raisonnements sur l'expérience, qui utilise à titre égal la méthode déductive et la méthode inductive, et qui vérifie sans cesse ses hypothèses au moyen d'une observation et d'une analyse des faits les plus rigoureuses ».

On ne peut pas être plus clair. Cette précision était nécessaire car il est habituel, dans le mouvement anarchiste, d'opposer un Bakounine partisan de la « dialectique hégélienne » et un Kropotkine partisan de la méthode inductive-déductive. C'est une fausse opposition, dont Kropotkine lui-même, totalement étranger à la philosophie hégélienne, est sans doute responsable. Si Bakounine a été formé à la dialectique hégélienne, s'il en a, selon les témoignages unanimes du temps, une

grande maîtrise, et s'il y a souvent recours en tant que *procédé argumentatif*, ce n'est pas elle qui fonde méthodologiquement son approche des phénomènes sociaux. Il existe de nombreux textes où il prend clairement parti pour la méthode inductive-déductive.

« Après Feuerbach, la nécessité de s'adresser au monde de la réalité, celle de l'étudier dans les faits et de le comprendre de façon rationnelle et non plus métaphysique, celle de fonder tout un système scientifique, en y incluant bien entendu toute la psychologie et toute la sociologie, sur les sciences naturelles, sont devenues évidentes en Allemagne pour tout esprit sain, pour toute âme vivante. Mais voici qu'est apparue toute une série d'hommes de science ; ceux-ci ont fondé la nouvelle école naturelle et sont, s'il nous est permis de nous exprimer en ces termes, *les apôtres de la science révolutionnaire*. Les noms de Bruckner, de Karl Vogt [Vogt], de Moleschott et de quelques autres philosophes sont aussi connus en Russie que celui de Feuerbach. » (« Comment poser les questions révolutionnaires. La science et le peuple ».)

Après Kropotkine, le mouvement anarchiste tiendra pour suspecte la dialectique, considérée comme responsable de toutes les dérives du marxisme, y compris du stalinisme. Aux yeux de Kropotkine, Bakounine, de formation hégélienne, est donc lui également suspect :

« Nous avons entendu ces derniers temps beaucoup parler de la "méthode dialectique" qui était recommandée pour formuler l'idéal socialiste. Nous ne reconnaissons pas une telle méthode, pas plus que les sciences naturelles modernes peuvent rien avoir à faire avec elle. La "méthode dialectique" rappelle au naturaliste moderne quelque chose qui a disparu depuis longtemps – quelque chose de dépassé et heureusement oublié maintenant par la science. Les découvertes du XIX^e siècle en mécanique, physique, chimie, biologie, psychologie physique, anthropologie, psychologie des nations, etc. furent faites *non par la méthode dialectique, mais par la méthode naturelle-scientifique, la méthode de l'induction et de la déduction*. Et puisque l'homme est une partie de la nature, et puisque la vie de "l'esprit" – personnel aussi bien que social – est autant un phénomène de la nature que l'est la croissance d'une fleur ou l'évolution de la vie sociale parmi les fourmis et les abeilles – il n'y a aucune raison de modifier soudainement notre méthode d'investigation lorsque nous passons de la fleur à l'homme, ou d'un groupe de castors à une ville humaine. » (*La Science moderne et l'anarchie*.)

Bakounine ne dirait pas autrement : chez les deux hommes se trouve l'idée de l'unité de la nature, et le postulat que la méthode qui s'applique à l'homme et aux sociétés humaines est la même. Cependant, Bakounine prend soin de souligner que dans l'analyse les sociétés humaines, il y a une part d'indétermination parce qu'il est impossible de cerner la totalité des déterminations d'un phénomène social⁹⁵. Bakounine précise aussi que l'application aux sciences

95 Cf. Proudhon : « Il ne faut pas vouloir tout expliquer en histoire : ce serait une prétention aussi pleine de périls que dépourvue de philosophie. (...) Toutefois il est des faits qui, au premier coup d'œil, offrent l'apparence d'accidents inexplicables, à mettre seulement sur le compte de la fortune, mais dont, avec une recherche persévérante, on finit par trouver la

sociales la méthode des sciences naturelles a une limite dans le fait qu'on ne peut, avec les humains, effectuer des expériences de laboratoire ⁹⁶.

Kropotkine pense que la méthode inductive-déductive a tellement montré ses mérites que le XIX^e siècle qui l'a mise en application a permis une plus grande avancée de la science que pendant les deux mille années précédentes. Lorsque cette méthode fut utilisée dans la seconde moitié du siècle à l'investigation sur les sociétés humaines, « à aucun moment il ne fut estimé nécessaire de l'abandonner et adopter de nouveau le scolasticisme médiéval – tel qu'il a été revu par Hegel. »

Dans *Champs, ateliers et usines* Kropotkine écrit que « personne ne peut être un bon travailleur en science s'il n'est pas en possession de bonnes méthodes de recherche ». Malheureusement le simple fait d'avoir une bonne méthode ne garantit pas forcément un bon résultat. La méthode scientifique consiste à poser une hypothèse, puis à vérifier si l'expérience la vérifie. Mais le simple fait de poser une hypothèse soulève une question : d'où vient cette hypothèse ? Est-il possible de poser une hypothèse sans avoir déjà envisagé des entités imaginaires dont on postule l'existence ? Comme disait Claude Bernard : « Une idée neuve apparaît comme une relation nouvelle ou inattendue que l'esprit aperçoit entre les choses » (*Introduction à la médecine expérimentale.*)

« La méthode expérimentale ne donnera donc pas des idées neuves et fécondes à ceux qui n'en ont pas ; elle servira seulement à diriger les idées chez ceux qui en ont et à les développer afin d'en tirer les meilleurs résultats possibles. L'idée, c'est la graine ; la méthode, c'est le sol qui lui fournit les conditions de se développer, de prospérer et de donner les meilleurs fruits suivant sa nature. Mais de même qu'il ne poussera jamais dans le sol que ce qu'on y sème, de même il ne se développera par la méthode expérimentale que les idées qu'on lui soumet. La méthode par elle-même n'enfante rien, et c'est une erreur de certains philosophes d'avoir accordé trop de puissance à la méthode sous ce rapport. » (*Ibid.*)
(Souligné par moi.)

Bakounine, comme Kropotkine, part de l'hypothèse de l'unité de la nature, mais il prend soin de préciser ce qu'il entend par « nature » :

« Tout ce qui est, les êtres qui constituent l'ensemble indéfini de l'univers, toutes les choses existantes dans le monde, quelque soit d'ailleurs leur nature particulière, tant sous le rapport de la qualité que sous celui de la quantité, les plus différentes et les plus semblables, grandes ou petites, rapprochées ou immensément éloignées, exercent nécessairement et inconsciemment, soit par

raison. L'élection du 10 décembre est de ce nombre. » (Il s'agit de l'élection de Louis-Napoléon Bonaparte.) (*Confessions d'un révolutionnaire*, édition Trinquier, p. 220.)

⁹⁶ Encore que, avec la psychosociologie et le behaviourisme, les expériences de laboratoire en viennent à jouer un grand rôle. On pense par exemple à l'expérience de Milgram qui fit croire à ses étudiants volontaires pour une expérience qu'ils infligeaient des décharges électriques douloureuses à des « cobayes » humains – qui étaient en fait des assistants de Milgram – afin de tester leur capacité à refuser d'exécuter un ordre contraire à la morale. Le résultat de l'expérience fut terrifiant.

voie immédiate et directe, soit par transmission indirecte, une action et réaction perpétuelles; et toute cette quantité infinie d'actions et de réactions particulières, en se combinant en un mouvement général et unique, produit et constitue ce que nous appelons la vie, la solidarité et la causalité universelles, la nature. » (*L'Empire knouto-germanique*)

La nature, dit-il encore, est une « combinaison universelle, naturelle, nécessaire et réelle, mais nullement prédéterminée ni préconçue, ni prévue de cette infinité d'actions et de réactions particulières que toutes les choses réellement existantes exercent incessamment les unes sur les autres. »

Laplace avait proclamé le déterminisme de la nature dans une déclaration fameuse :

« Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la Nature est animée, et la situation des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. »

La nature étant un tout interdépendant, s'il était possible de connaître tous les déterminismes qui sont en jeu, on serait alors en possession du savoir total. La question que Laplace aborde comme une hypothèse, dont il est douteux qu'il ait pensé qu'elle pourrait se réaliser un jour, Bakounine l'aborde comme une affirmation : il ne sera jamais possible de connaître tous les déterminismes en jeu dans la nature. D'emblée, Bakounine pose donc les limitations de toute investigation scientifique sur la nature : celle-ci étant sans limites, « nous ne pourrons jamais l'embrasser d'une manière réelle, même par notre imagination, et encore moins la reconnaître ».

commence à observer avec une attention persévérante et suivie cette partie de la nature qui l'entoure et qu'il retrouve en lui même

Lorsque l'homme observe « avec une attention persévérante et suivie cette partie de la nature qui l'entoure et qu'il retrouve en lui même », il constate que « toutes les choses sont gouvernées par des lois qui leur sont inhérentes et qui constituent proprement leur nature particulière ; que chaque chose a un mode de transformation et d'action particulières ; que dans cette transformation et dans cette action, il y a une succession de phénomènes ou de faits qui se répète constamment, dans les mêmes circonstances données, et qui sous l'influence de circonstances déterminées, nouvelles, se modifient d'une manière également régulière et déterminée. Cette reproduction constante des mêmes faits par les mêmes procédés, constitue proprement la législation de la nature : l'ordre dans l'infinie diversité des phénomènes et des faits. » (*l'Empire knouto-germanique.*)

Pour constater ces lois, l'homme n'a que « l'observation attentive et exacte des phénomènes et des faits qui se passent tant en dehors de lui qu'en lui-même. Il y distingue ce qui est accidentel et variable de ce qui s'y reproduit toujours et partout d'une manière invariable. Le procédé invariable par lequel se reproduit constamment un phénomène

naturel, soit extérieur, soit intérieur, la succession invariable des faits qui le constituent, sont précisément ce que nous appelons la loi de ce phénomène ». (*l'Empire knouto-germanique.*)

Pourtant, cette constance n'est pas absolue. Il y a un large champ aux anomalies et aux exceptions, car les lois que définit l'homme comme étant naturelles ne sont que des « abstractions dégagées par notre esprit du développement réel des choses » ; par conséquent nous ne sommes pas « en état d'embrasser, d'épuiser, d'expliquer toute l'indéfinie richesse de ce développement ».

Néanmoins, ce que notre connaissance peut embrasser, doit être étudié avec méthode :

« Ce n'est donc qu'en unissant ces deux facultés, ces deux actions de l'esprit en apparence si contraires : l'abstraction et l'analyse scrupuleuse, attentive et patiente des détails que nous pourrions nous élever à la conception réelle de notre monde. Il est évident que, si notre sentiment et notre imagination peuvent nous donner une image, une représentation plus ou moins fautive de ce monde, la science seule pourra nous en donner une idée claire et précise.. »

Bakounine ne fait rien d'autre que décrire la méthode inductive-déductive. Les scrupules de Kropotkine à reconnaître que Bakounine puisse comprendre la méthode scientifique sont infondés. Rappelons que ce dernier avait un bon niveau en mathématiques et avait étudié les sciences naturelles.

La théorie des phases successives

Bakounine avait parfaitement défini le cœur de l'opposition qui le séparait de Marx : la théorie des stades successifs d'évolution historique, qui constitue le pivot de la conception marxiste de l'histoire. L'histoire est parcourue de périodes correspondant à un mode de production dominant, chaque période succédant à l'autre de manière « nécessaire », c'est-à-dire inévitable et, au terme de cette succession des modes de production, on parvient au communisme.

Bakounine a très explicitement rejeté la théorie marxiste des phases successives d'évolution des modes de production. Ce rejet a été perçu par la suite comme une opposition de principe à la méthode d'analyse marxiste. Or l'examen attentif des textes révèle que sur cette question – comme sur bien d'autres – le rejet concerne plus le caractère exclusif du principe élaboré par Marx que le principe lui-même. En plusieurs occasions, en effet, Bakounine reprend à son compte cette théorie, mais en délimitant son cadre de validité à l'Europe occidentale. Certains rares auteurs qui ont perçu ce fait ont été tentés de voir dans le révolutionnaire russe un disciple (indiscipliné, certes) de Marx. C'est une hypothèse intéressante, mais qui résulte d'une mauvaise méthode d'approche. Les rapprochements étonnants qui peuvent être faits dans la perception que les deux hommes peuvent avoir des faits ne sont pas dus à ce que l'un serait le « disciple » de l'autre mais à leur formation intellectuelle commune.

Cette théorie des phases successives n'est pas, loin de là, une « invention » marxiste. Elle n'est pas non plus une invention de Hegel. On la retrouve, notamment, chez Saint-Simon, qui lui-même affirme

continuer l'œuvre de Condorcet. Pour expliquer le devenir historique, Saint-Simon sera progressivement amené à remplacer l'explication qui se fondait sur les progrès accomplis par l'esprit humain par l'évolution des systèmes sociaux. Inévitablement, l'explication de cette évolution se trouvera dans l'extension des forces industrielles, annonçant une théorie matérialiste de l'histoire.

Saint-Simon n'est certes pas le théoricien de la révolution prolétarienne : sa réflexion s'arrête à la classe des industriels, dont il est en quelque sorte le porte-parole. Cependant, son schéma ressemble étrangement à celui de Marx ; il en est même beaucoup plus proche que de celui de Hegel, qui ne s'attache qu'aux phases d'évolution de l'Esprit. Chez Saint-Simon, c'est bien de classes sociales et de systèmes sociaux qu'il s'agit. Il n'est même plus nécessaire de le « remettre sur les pieds », comme Marx a prétendu faire avec Hegel, il suffit de poursuivre le travail en y insérant la classe ouvrière après celle des industriels.

Saint-Simon inaugure littéralement une analyse matérialiste de l'histoire. Il anticipe même une question méthodologique capitale que se poseront plus tard Marx et Proudhon : pour comprendre les mécanismes de la société, il faut occulter les phénomènes secondaires pour ne retenir que le général, afin de saisir système dans son ensemble, c'est-à-dire les principes par lesquels il devient intelligible. C'est précisément à partir de ce constat méthodologique que Proudhon pourra écrire le *Système des contradictions économiques* ; c'est pour ne pas avoir compris cela assez tôt que Marx perdra dix ans avant de pouvoir rédiger le *Capital*, comme nous le montrerons ci-dessous.

Le schéma des phases d'évolution historique n'est pas absent de chez Bakounine parce qu'il est trop imprégné de philosophie hégélienne pour ne pas l'avoir assimilé. Cependant il n'y adhère pas sans quelques réserves importantes.

L'histoire chez Hegel est la succession des états d'une substance unique, l'Esprit universel, dont les éléments alimentent le conflit interne et le rendent concret. Ainsi, les conflits religieux, les guerres, sont l'incarnation de l'Idée qui s'autoréalise. Le développement de la société civile n'est pas un progrès régulier. Il résulte de tensions constantes entre forces opposées qui sont la garantie de son avancée incessante. La discontinuité du progrès se manifeste lorsque les lois, les institutions, les mœurs ne sont plus en accord avec l'époque, avec l'Esprit, et que ces tensions ayant atteint un point critique, une éruption est rendue nécessaire pour détruire l'ordre ancien.

Dans *La Raison dans l'histoire*, Hegel déclare ainsi :

« Qu'ils sont aveugles, ceux qui s'imaginent que des institutions, des lois, qui ne sont plus en accord avec les mœurs, les besoins, l'opinion, des hommes, des lois qui n'expriment plus l'Esprit, peuvent continuer à subsister – que des formes dans lesquelles l'intelligence et le sentiment ne s'intéressent plus sont assez puissantes pour constituer l'unité d'un peuple ! Toutes les tentatives pour restituer, par un barbouillage grandiloquent, la confiance en des rapports et des parties d'une constitution que la foi a quittée, de donner un vernis de belles paroles aux fossoyeurs, non seulement

couvrent de honte leurs malins inventeurs, mais encore préparent une éruption bien plus effrayante, dans laquelle au besoin de l'amélioration s'ajoute la vengeance. »

Nous avons devant nous un immense tableau d'événements et d'actions, de formations infiniment multiples : l'histoire est « la catégorie du devenir ». L'Esprit « consume la forme qu'il s'était donnée et s'élève ainsi à une forme nouvelle ». La contradiction crée une forme nouvelle et il sort des cendres de la forme antérieure un esprit plus pur, « une décantation et une transformation de lui-même ». Mais la résultante d'une contradiction en crée de nouvelles, et ainsi l'esprit se répand dans l'histoire « en une inépuisable multiplicité d'aspects ».

L'accroissement quantitatif de l'intensité des tensions conduit à une mutation. Les forces contraires qui croissent sous la superficie s'accumulent et explosent ouvertement. Le replâtrage des formes anciennes aboutit inévitablement à l'échec. C'est dans l'esprit national des peuples que se manifeste la raison dans l'histoire, selon Hegel. La nation est l'expression d'une phase donnée de l'évolution du monde. « Les esprits nationaux sont les chaînons dans le processus par lequel l'esprit parvient à la libre connaissance de lui-même ».

Le développement de la connaissance humaine, la succession des civilisations répondent aux exigences d'un ordre subjectif. Quoique fasse l'homme, il « est l'être en qui l'esprit se réalise ». Mais l'esprit n'est pas considéré comme un être humain singulier. L'Esprit dans l'histoire est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée. « Et l'esprit auquel nous avons affaire est l'Esprit national. »

L'esprit d'un peuple passe par des phases de constitution et de formation. Il s'épanouit dans les actions et les aspirations d'un peuple et, en se réalisant, il parvient à « la jouissance et à la saisie de lui-même » à travers les créations de la société, telles que la religion, la science, les arts. Mais en s'accomplissant, l'esprit national amorce son déclin, « et ce déclin marque l'avènement d'un autre stade, d'un autre esprit. L'esprit national particulier s'accomplit en servant de transition vers l'esprit d'une autre nation. Ainsi s'opère la progression, la naissance et la dissolution des principes nationaux. L'histoire philosophique a pour tâche de montrer l'enchaînement de ce devenir. »

Les races, les nations, les religions, les civilisations se succèdent dans un ordre précis déterminé par les mouvements des facultés collectives de l'humanité. Toute transformation dérive du mouvement de la dialectique qui œuvre à travers la critique continue, la contradiction et le dépassement des modes de pensée et d'élaboration de la raison et du sentiment, qui, en leur temps, représentent l'apogée du développement de l'esprit humain concrétisé par des hommes et des institutions.

Cependant les institutions deviennent, à un stade de leur développement, un obstacle au progrès. Leur rigidité crée des contradictions qui contribuent à leur destruction. Quand la nation, dit Hegel, s'est établie et a atteint sa fin, c'est-à-dire quand elle a réalisé, accompli les potentialités qu'elle portait en elle-même, « alors disparaît son intérêt profond ». L'esprit national a atteint sa pleine vigueur, décline et meurt.

Tant que « l'actualité n'est pas encore adéquate à son concept, tant que son concept interne n'est pas encore amené à la reconnaissance de soi, il y a une opposition ». En d'autres termes, tant que le moment n'est pas encore arrivé où l'esprit parvient à l'apogée de son développement, à la pleine réalisation de ses capacités, il y a contradiction, c'est-à-dire vie. Mais quand ce moment arrive où l'esprit a élaboré et accompli son concept et qu'il est parvenu à « la jouissance de lui-même », alors l'homme « meurt dans l'habitude de la vie ; de même, l'Esprit national meurt dans la jouissance de lui-même ».

La nation qui est parvenue à ce stade peut encore continuer à agir ; pendant longtemps elle « peut encore végéter dans l'agitation des intérêts particuliers des individus qui se sont substitués à l'intérêt national ». Alors vient la « nullité politique », l'habitude, l'ennui. « Ainsi meurent les individus et les nations, de leur mort naturelle ».

Cependant la périssabilité de l'esprit national particulier contient davantage que la mort, car la vie suit la mort. L'Esprit universel ne meurt pas. Chaque peuple mûrit un fruit et « ce fruit lui apporte un suc amer ; il ne peut le rejeter, car il en a une soif infinie. Or il lui en coûte sa destruction, suivie de l'avènement d'un nouveau principe. Le fruit redevient germe – germe d'une autre nation qui mûrira... »

Ce résumé succinct de la philosophie de l'histoire de Hegel donne le cadre théorique dans lequel Bakounine comme Marx développeront leurs propres conceptions. Bakounine reproche à Hegel de donner une description mythique des forces en action et d'alimenter un mythe qui n'est que la résultante d'un processus matériel qui se manifeste par le travail humain et la personnalité humaine. L'apparence de forces et d'objets externes et indépendants est donnée à ce qui n'est que le produit de l'effort humain.

On retrouve néanmoins le même schéma d'évolution des sociétés chez Bakounine, à cette différence près que ce n'est pas l'Esprit du monde qui en est le moteur mais l'action combinée :

- de la science, de la découverte de « nouveaux phénomènes tant naturels que sociaux » qui, ne pouvant être expliqués par les anciennes théories, les renversent et « forcent l'esprit humain à chercher des explications nouvelles » (I, 126).
- du développement des besoins nouveaux créés par le développement matériel de la société ;
- de la « révolte des intérêts opprimés ».

Si on considère que les deux premiers points constituent les forces productives et le troisième la lutte des classes, on constate que le « moteur » de l'histoire, selon le schéma bakouninien, est étonnamment proche de celui de Marx.

La parenté de la théorie des modes successifs de production avec la philosophie de l'histoire de Hegel est évidente, bien que l'optique ne soit pas la même : les forces matérielles – qui ne se limitent bien évidemment pas à l'économie – se sont substituées à l'esprit. L'analogie entre ce que le philosophe définit comme « la répartition de l'histoire universelle » et ce que Bakounine désigne par l'expression d'« époques successives de la formation économique de la société »

est frappante, à cette différence que le développement des forces économiques remplace celui de l'esprit comme « moteur ».

Dans la construction théorique échafaudée par Marx, l'histoire est constituée de quatre grandes périodes définies par les modes de production asiatique, antique, féodal et capitaliste. Ces modes de production se succèdent dans un ordre nécessaire. Or, on retrouve un schéma identique chez Hegel, qui distingue l'empire oriental, le monde grec, le monde romain et le christianisme, et le monde germanique. L'idée en elle-même n'était pas originale.

Pour Hegel, le monde germanique est l'esprit parvenu à sa maturité, qui « contient en lui-même les moments de son évolution antérieure et parvient par là-même à sa propre totalité » : « On peut appeler germaniques les nations auxquelles l'Esprit du monde a confié son véritable principe » (*La Raison dans l'histoire*, p. 292). C'est une constante, chez les philosophes allemands, de considérer la nation allemande comme le produit achevé du progrès historique. Marx ne fait pas exception. Selon lui, c'est l'Angleterre et l'Allemagne, deux nations germaniques, qui sont l'élément moteur du monde contemporain, la première parce qu'elle a développé le capitalisme, la seconde parce que le prolétariat allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande.

Les marxistes, dit Bakounine, ne nous reprochent pas d'une manière absolue notre programme mais de « méconnaître la loi positive des évolutions successives » (III, 16). Non pas qu'il niât l'existence de ces périodes dans l'histoire de l'Occident : il en contestait seulement le caractère universel. En réalité, Bakounine ne reconnaissait la validité de cette théorie que pour l'Europe occidentale. Or curieusement, Marx finira par donner raison à Bakounine, au moins en deux occasions :

– en 1877 il écrit à un correspondant russe, Mikhaïlovski, que c'est une erreur de transformer son « esquisse de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés » (Pléiade III, 1555).

– en 1881 il écrit à Vera Zassoulitch que la « fatalité historique » de la genèse de la production capitaliste est expressément restreinte aux pays de l'Europe occidentale » (Pléiade, II, 1559).

C'est là, de la part de Marx, un hommage posthume – et involontaire – à Bakounine, et limité à sa correspondance privée, c'est-à-dire que de telles déclarations n'auront aucune incidence sur le « marxisme réel » qui a déjà commencé à se développer. Il est d'ailleurs significatif que les réserves que formule Marx à l'égard de sa propre théorie sont faites à l'occasion de réflexions sur la situation en Russie : Bakounine avait fondé ses propres réserves sur le fait que la logique du développement des nations slaves, pour des raisons historiques, avait été différente de celle des nations occidentales : abandonnés à leur développement autonome, les Slaves n'ont « jamais su ni vouloir ni créer une bourgeoisie en leur sein, ni construire un Etat » (Cf III, 116 à 118).

Les critiques formulées par Bakounine mettent en lumière que c'est du vivant même de Marx que le marxisme comme méthode d'analyse a été utilisé de façon mécaniste. Les commentaires de Marx et d'Engels constituent une sorte d'hommage posthume à celui qui avait constamment dénoncé les dangers du dogmatisme dans les sciences. Tout ce qu'on est en droit d'attendre de la science historique, dit en effet Bakounine, est qu'elle nous montre « les causes générales de la plus grande partie des souffrances individuelles » ainsi que les « conditions générales de l'émancipation réelle des individus vivant dans la société ». Voilà, ajoute-t-il, sa mission et ses limites. « Car au-delà de ces limites commencent les prétentions doctrinaires et gouvernementales de ses représentants patentés, de ses prêtres. » (VIII)

La modification d'optique de Marx est la conséquence de la lecture attentive qu'il a faite d'*Etatisme et anarchie*, un ouvrage où Bakounine consacre de longs développements à la Russie. L'ouvrage lui fournit la seule occasion de réfuter politiquement Bakounine, ne serait-ce que de façon sommaire, sous la forme de notes en marges du livre, alors que jusqu'alors il s'était cantonné aux invectives, aux injures et aux calomnies. N'est-ce qu'un hasard ? Ce n'est qu'après la publication du livre dans lequel Bakounine rappelle constamment qu'à côté du gouvernement russe il y a un peuple russe, que Marx et Engels modifient leur point de vue sur la Russie et abordent l'étude de la situation de ce pays en tenant compte de ses conditions économiques internes, de la situation sociale de la population, alors que jusqu'alors ils ne retenaient que la politique et la diplomatie de son gouvernement.

Il y a, enfin, un troisième point sur lequel Bakounine émet des réserves par rapport aux positions de Marx, c'est la définition du progrès historique.

Dans les textes de jeunesse de Marx, on trouve l'idée du travail inconscient de l'histoire. Pour Hegel, les passions et les intérêts agissent comme instruments de la Raison. Les hommes croient réaliser leurs buts mais c'est la Raison qui utilise l'homme : ce dernier n'est que l'outil de l'Esprit. L'histoire a des ruses qui engloutissent l'homme dont les projets échappent à l'intention initiale : ce sont des artifices de l'esprit caché.

Bakounine reprochera à Marx d'avoir trop bien suivi Hegel dans cette voie. Les partisans de ce qu'il appelle « l'école fataliste en histoire », non contents de « reconnaître l'inévitabilité ou l'enchaînement logique des faits passés », croient devoir considérer que des faits qui par leur nature, sont détestables, sont aussi du fait de leur caractère inévitable « utiles au triomphe final de l'humanité » (VIII, 438) Le « fatalisme » reproché à Marx n'est pas une invention de Bakounine. A la fin du Livre I^{er} du *Capital*, que Bakounine avait lu, Marx fait une analogie entre le caractère inéluctable de l'effondrement du capitalisme et les déterminismes qui se manifestent dans les sciences physiques : « La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature ⁹⁷. » Ni Bakounine ni Proudhon ne pouvaient être d'accord avec cette affirmation. Cependant, la pensée de Marx est trop

⁹⁷ *Le Capital*, Livre I, Pléiade, p. 1239.

complexe pour être réduite à ce fatalisme historique. S'il lui arrive d'abonder dans le sens d'un déterminisme absolu, on trouve aussi de nombreux passages où il reconnaît une certaine dose d'indétermination. Lorsque Marx et Engels écrivent que « pour les matérialistes pratiques, c'est-à-dire pour les communistes, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état de choses qu'ils ont trouvé⁹⁸ », on peut difficilement imaginer qu'ils se situent dans une perspective de fatalisme historique. Ce n'est cependant pas un hasard si la citation « déterministe » se trouve dans le *Capital*, une œuvre de maturité où Marx s'efforce de dévoiler les lois du développement de l'économie capitaliste, tandis que la citation « volontariste » est tirée d'une œuvre de jeunesse.

Si Bakounine ne nie pas par principe une certaine forme de déterminisme historique, il pense que les déterminations en histoire sont multiples et intriquées. Une évolution jugée inévitable ne constitue pas en soi un progrès, il peut s'agir également d'une régression. Le problème ici est avant tout celui du critère définissant un progrès historique.

Sur ce point, Bakounine rejoint Proudhon, qui estime que le mouvement de l'histoire ne conduit pas inévitablement à un progrès, dans la mesure où ce sont en fin de compte les hommes qui font l'histoire, ce qui entraîne une part d'indétermination.

La prééminence du fait économique

Chacun des stades d'évolution historique correspond à des modes d'exploitation du travail et à la domination de classes différentes. Bakounine avait parfaitement défini le cœur de l'opposition qui le séparait de Marx : la théorie des stades successifs d'évolution historique. Non pas qu'il niât l'existence de ces périodes dans l'histoire de l'Occident : il en contestait seulement le caractère nécessaire et universel.

A plusieurs reprises Bakounine déclare clairement que la méthode de Marx est justifiée. Ce dernier a « établi comme principe que toutes les évolutions politiques, religieuses, et juridiques dans l'histoire sont non les causes mais les effets des évolutions économiques » (IV, 437).

On peut donc légitimement penser qu'entre les deux hommes il y a un accord général sur la méthode d'analyse matérialiste de l'histoire, que Bakounine résume en ces termes : « Tandis que les idéalistes prétendent que les idées dominent et produisent les faits, les communistes, d'accord en cela avec le matérialisme scientifique, disent au contraire que les faits donnent naissance aux idées et que ces dernières ne sont jamais autre chose que l'expression idéale des faits accomplis. » (REF ???)

Ailleurs, dans *l'Empire Knouto-germanique*, Bakounine revient à la charge :

« Les historiens qui ont essayé de tracer le tableau général des évolutions historiques de la société humaine sont toujours partis

⁹⁸ *L'Idéologie allemande*.

d'un point de vue excessivement idéal, considérant l'histoire soit sous le rapport des développements religieux, esthétiques ou philosophiques, soit sous celui de la politique, ou de la naissance et de la décadence des Etats ; soit enfin sous le rapport juridique. » (VIII, 282)

Tous ces historiens, continue-t-il, ont presque également négligé ou ignoré le « point de vue anthropologique et économique, qui forme pourtant la base réelle de tout le développement humain ». Bakounine rappelle au passage le rôle de Marx dans la constitution d'une véritable méthode scientifique, mais il constate que même ce dernier n'a pas encore écrit d'ouvrage historique où cette méthode serait développée. Il ne pouvait évidemment pas connaître *l'Idéologie allemande*, qui ne sera publié qu'en 1927. Aussi conclut-il que « l'histoire comme science n'existe encore pas » (VIII 28.) Il ne partage cependant pas les certitudes de Marx, et considère tout au plus qu'il vit les débuts de la période de constitution de cette science qui permettra de comprendre les mécanismes du développement de la société. Evoquant la sociologie, quelques années auparavant, en 1869, il dit aussi qu'elle est « une science à peine née », qu'elle est à la recherche de ses éléments et qu'il lui faudra « un siècle au moins, pour se constituer définitivement et pour devenir une science sérieuse, quelque peu suffisante et complète » (FSA, 111).

Les réserves que Bakounine avait formulées sur le *Capital* étaient minimales et ne concernaient que certains aspects de sa forme. Le contenu et la méthode ne suscitent pas d'opposition de fond, mais cependant Bakounine n'accepte pas sans réserve le point de vue de Marx : il s'en distingue sur plusieurs points fondamentaux.

« Les communistes allemands, dit-il, ne veulent voir dans toute l'histoire humaine (...) rien que les reflets ou les contre-coups nécessaires du développement des faits économiques. » Ce principe, est « profondément vrai lorsqu'on le considère sous son vrai jour, c'est-à-dire d'un point de vue relatif », mais « envisagé et posé d'une manière absolue, comme l'unique fondement et la source première de tous les autres principes », il devient complètement faux. (Lettre à *La Liberté*, 5 octobre 1872.)

« L'état politique de chaque pays (...) est toujours la produit et l'expression fidèle de sa situation économique ; pour changer le premier il faut seulement transformer cette dernière. Tout le secret des évolutions historiques, selon M. Marx, est là. Il ne tient aucun compte des autres éléments de l'histoire, tels que la réaction, pourtant évidente, des institutions politiques, juridiques et religieuses, sur la situation économique. Il dit : « la misère produit l'esclavage politique, l'Etat » ; mais il ne permet pas de retourner cette phrase et de dire : « l'esclavage politique, l'Etat, reproduit à son tour et maintient la misère, comme une condition de son existence ; de sorte que pour détruire la misère, il faut détruire l'Etat ». » (Lettre à *La Liberté* de Bruxelles, 5-11-1872.)

Bakounine pose donc le problème de la pluralité des déterminations des phénomènes historiques, non comme une concession à l'idéalisme, mais au nom du matérialisme. Il introduit également dans sa méthode d'analyse la relation – dialectique, oserions-nous dire – des institutions,

comme produits de l'évolution économique, mais qui deviennent à leur tour productrices d'effets ⁹⁹. Le primat des déterminations matérielles n'est pas nié, mais ces déterminations ne se limitent pas à l'économique au sens strict. Selon Bakounine, Marx méconnaît donc un fait important : si les représentations humaines, collectives ou individuelles, ne sont que les produits de faits réels (« tant matériels que sociaux ») elles finissent cependant par influencer à leur tour sur « les rapports des hommes dans la société » ¹⁰⁰. Si le tempérament de chaque peuple est déterminé par une multitude de causes, ethnographiques, climatiques, économiques, historiques, ce tempérament, une fois donné peut alors exercer, « en dehors et indépendamment des conditions économiques de chaque pays, une influence considérable sur les destinées et même sur le développement de ses forces économiques (Lettre à La Liberté.) Le cadre conceptuel de Marx – en tout cas celui dont Bakounine peut avoir connaissance de son temps ¹⁰¹, qui réduirait le politique à l'économique et qui nie l'autonomie relative de la sphère politique, apparaît donc à Bakounine singulièrement limitatif.

La conception d'un marxisme « économiste » et déterministe était dominante du vivant de Bakounine, fait qui sera reconnu par Engels lui-même, beaucoup plus tard, dans une lettre à Joseph Bloch du 21 septembre 1890, c'est-à-dire bien après la mort de Bakounine. « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle », dit Engels [*souligné par moi*], donnant ainsi à l'« économie » une définition extrêmement large. « Ni Marx, ni moi, n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. »

« C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvons pas toujours le temps, le lieu ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque. » (Marx Engels, *Etudes philosophiques*, éditions sociales, p. 156.)

Ces réflexions un peu désabusées constituent une reconnaissance involontaire de la pertinence des réserves formulées par Bakounine. D'ailleurs, dans ses ouvrages historiques (*le 18 Brumaire, les Lutttes de classes en France*), Marx n'explique pas l'affrontement des classes par des causes économiques mais par l'imaginaire collectif des classes en présence. Il en vient ainsi à reconnaître que l'action des masses contient

⁹⁹ Lettre à *La Liberté*, de Bruxelles, 5-11-1872.

¹⁰⁰ *Dieu et l'Etat*.

¹⁰¹ Bakounine attribue souvent à Marx des prises de positions qui sont en réalité celles de Lassalle. Il semble réduire la marxisme à une simple technique d'analyse économique de l'histoire. – On ne peut faire grief au Bakounine de 1870 de ne pas avoir une connaissance de l'oeuvre de Marx aussi étendue que celle qu'il est possible d'avoir aujourd'hui ;

– Pour ce qui est de la confusion entre marxisme et lassallisme, on doit reconnaître que Marx lui-même en est largement responsable, par ses contributions à la presse lassallienne, par les contacts qu'il entretenait avec Lassalle. Par ailleurs, Marx s'est gardé de toute critique publique (pour la correspondance privée c'est une autre affaire !) envers Lassalle, car il avait besoin de lui pour se faire publier en Allemagne et pour lui soutirer de l'argent. Bakounine n'avait donc pas d'élément pour se faire une juste opinion.

une part de contingence et d'irrationalité. L'histoire, dit-il dans une lettre à Kugelmann, « serait de nature fort mystique si les "hasards" n'y jouaient aucun rôle. » (Lettre à Kugelmann du 17 avril 1871.)

Dans la lettre du 21 septembre 1890 mentionnée, Engels reprend également le thème du hasard. La « situation économique est la base », dit-il, mais les « différents éléments de la superstructure », formes politiques, Constitutions, formes juridiques, théories politiques, religieuses, etc. exercent également une influence dans le cours de l'évolution historique, « et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la forme. »

« Il y a action et réaction de tous ces facteurs au sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie des hasards (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger). Sinon, l'application de la théorie à n'importe quelle période historique serait, ma foi, plus facile que la résolution d'une simple équation du premier degré. » (Marx Engels, *Etudes philosophiques*, éditions sociales, p. 154.) [*Souligné par moi.*]

Nous sommes *totalemment* sur la position de Bakounine, qui affirme : a) l'interrelation des déterminations entre elles, une fois la détermination économique principale est donnée ; b) la complexité extrême des déterminismes qui interdit toute véritable prévision.

En effet, à aucun moment Bakounine ne nie la prééminence des faits économiques, mais il considère que les faits politiques et idéologiques, une fois donnés, peuvent être à leur tour des « causes productrices d'effets ». C'est donc moins le « matérialisme historique » – terme inconnu du vivant de Bakounine – qui est contesté que l'étroitesse de vues avec laquelle il lui semble appliqué ¹⁰².

Kropotkine, qui développe une théorie du droit intéressante, estime, comme Bakounine, qu'il est constitué pour une part d'éléments coutumiers auxquels se sont surajoutés des dispositions destinées à entériner la société d'exploitation. Ainsi, la loi « a suivi les mêmes phases de développement que le Capital : frère et sœur jumeaux, ils ont marché la main dans la main, se nourrissant l'un et l'autre des souffrances et des misères de l'humanité. » (*La loi et l'Autorité.*)

Si Bakounine ne nie pas le postulat de la prééminence des déterminations économiques dans l'histoire, il affirme la nécessité de tenir compte de « la réaction, pourtant évidente, des institutions politiques, juridiques et religieuses sur la situation économique ». En somme, Bakounine rejette le caractère unilatéral qu'il perçoit dans la méthode marxiste : il affirme que les causes qui déterminent un fait social sont trop nombreuses et complexes pour pouvoir être toutes désignées et analysées. Il faudrait, dit-il, être « bien peu conscient de l'infinie richesse du monde réel pour y prétendre » (VIII, 279).

78 Dans la lettre à Joseph Bloch, Engels dit encore ceci : « ... il y a donc d'innombrables force qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante – l'événement historique – qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon inconsciente et aveugle.

Bien que de son temps la science historique fût encore dans l'enfance – Bakounine indique d'ailleurs que Marx lui-même « n'a point encore écrit, que je sache, d'ouvrage historique dans lequel cette idée ait reçu ne serait-ce qu'un commencement de réalisation quelconque » (VIII, 283) –, les espoirs qu'on peut formuler sur cette science sont très clairement définis, et donnent une indication de ce qu'on peut attendre en particulier d'une réflexion sur la Révolution française.

Lorsqu'elle sera constituée, l'histoire permettra de reproduire le tableau raisonné du « développement naturel des conditions générales, tant matérielles qu'idéelles, tant économiques et sociales que politiques, esthétiques, religieuses, scientifiques et philosophiques des sociétés qui ont eu une histoire ». Pourtant, ce tableau, si détaillé qu'il soit, ne pourra contenir que des appréciations générales, et par conséquent abstraites. Tout ce qu'on pourra attendre de l'histoire c'est qu'elle nous indique « les causes générales de la plus grande partie des souffrances individuelles », ainsi que les « conditions générales de l'émancipation réelle des individus vivant dans la société ». Telle est la mission de l'histoire, mais aussi sa limite, au-delà de laquelle commencent les « prétentions doctrinaires et gouvernementales de ses représentants patentés, de ses prêtres » (VIII, 283) : l'histoire du mouvement ouvrier montrera, peu après, les dégâts que peuvent provoquer ceux qui justifient leur pouvoir sur leur droit exclusif à la science de l'interprétation du sens de l'histoire.

En réalité, comme bien souvent dans les oppositions qu'il manifeste à l'égard de Marx, ce n'est pas tant le principe élaboré par son rival qu'il rejette, que la manière exclusive avec laquelle ce dernier entend l'appliquer. On constate, en effet, à lire Bakounine, qu'il reprend à son compte cette théorie de la succession des formes de société, qui n'a, précisons-le, rien d'original à l'époque puisque c'est une idée commune à la fois à Hegel, à Saint-Simon et à tous les historiens de la Restauration. Bakounine précise simplement que la thèse de Marx, elle-même fondée sur l'idée de la prééminence des déterminations économiques dans l'histoire, n'est vraie que relativement, à condition de bien vouloir considérer que les autres déterminations – politiques, juridiques, religieuses, etc. – peuvent dans certains cas devenir tout aussi matérielles, et à condition enfin de tenir compte de l'extrême complexité de leurs interrelations. Peut-être aurait-on là une des explications du caractère polymorphe de la domination politique de la bourgeoisie de 1789 à 1870. L'affirmation qu'un phénomène historique ne peut être que le résultat de causes multiples et complexes, qu'on peut tenter de cerner mais qui conserve toujours une part d'indétermination, est sans aucun doute la conséquence de l'observation, par Bakounine, des dégâts produits par la conception marxienne rigide en 1848.

D'ailleurs, bien après la mort de Bakounine, Engels reconnâtra que Marx et lui-même portent la responsabilité du fait que « parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. » C'est que, explique-t-il, « face à nos adversaires il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action. » (Lettre à J. Bloch, 21 septembre 1890.) Ce commentaire vient quarante ans après une

remarque du même genre qu'Engels avait faite, presque en passant, dans ses notes manuscrites à *la Guerre des paysans en Allemagne*. Il avait donc parfaitement conscience du problème.

Après avoir farouchement nié toute valeur normative à la pensée de Bakounine, après avoir même nié qu'il eût une pensée, Marx et Engels reconnaissent la validité des principales réserves théoriques (il y en aura d'autres, politiques...) formulées par Bakounine ; à chaque fois, cependant, dans leur correspondance privée, ce qui fait que ces réserves n'ont eu aucune répercussion dans le corps de la doctrine marxiste.

Il serait intéressant de comparer le point de vue des deux rivaux dans l'AIT sur un cas précis. Leur formation intellectuelle commune les conduit tout naturellement à observer les faits avec un regard à peu près identique, même si les déductions politiques qu'ils peuvent tirer pour l'action sont foncièrement différentes : Marx est poussé par le besoin de systématiser, et si, en général, Bakounine n'est pas en désaccord avec lui sur le fond, il tend à relativiser les conclusions de Marx.

La question de l'influence de la nation germanique dans la formation du système féodal est un des points qui ont été abordés par les deux hommes. On constate ainsi dans *l'Idéologie allemande* – dont Bakounine n'a pas eu connaissance puisque le livre a été publié bien après sa mort – de nombreux points d'accord entre Marx et le révolutionnaire russe.

« La féodalité, dit Marx, ne fut nullement exportée toute faite d'Allemagne, mais elle eut son origine du côté des conquérants, dans l'organisation guerrière de l'armée pendant la conquête même, et ce n'est qu'après cette conquête, sous l'influence des forces productives des pays conquis, que cette organisation devint, en se développant, la féodalité proprement dite » (Pléiade, III, 1090).

L'intérêt de cette remarque de Marx est que nous aurions là un système social qui s'est créé non par la logique de son développement économique interne, tel que la division du travail : le phénomène premier est ici la forme spécifique de l'organisation militaire qui modèle les rapports de production en fonction des forces productives qu'elle rencontre dans les pays conquis.

Déjà dans *le Capital*, en analysant les différentes méthodes d'accumulation primitive, Marx constate que « quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'Etat, la force organisée et concentrée de la société ». Et pour ne pas avoir l'air d'abandonner le principe de la primauté du fait économique, il ajoute : « La force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. La force est un agent économique. » (Pléiade, 1213.)

Pour Bakounine l'acte originel de formation de tout Etat est la violence. Les premiers Etats historiques ont été constitués par la conquête de populations agricoles par des populations nomades. « Les conquérants ont été de tout temps les fondateurs des Etats, et aussi les fondateurs des Eglises » (II, 83). L'Etat est « l'organisation juridique temporelle de tous les faits et de tous les rapports sociaux qui

découlent naturellement de ce fait primitif et inique, les conquêtes » (*Ibid.*). Toute conquête, ajoute Bakounine, ayant eu toujours pour but principal l'exploitation organisée du travail collectif des masses asservies au profit des minorités conquérantes (Cf. II, 84), c'est donc elle qui est l'acte constitutif de la domination de classe. Si pour Marx on arrive à l'Etat par l'antagonisme des classes, pour Bakounine les classes ne peuvent se constituer à l'origine autrement que par un acte de violence ou de conquête qui coïncide avec la formation de l'Etat : « Les classes ne sont possibles que dans l'Etat » (II, 146). En considérant les deux points de vue avec un tant soit peu de recul on constate :

– que Marx affirme la prééminence du fait économique tout en reconnaissant l'importance du fait politique (la violence) et en lui attribuant le caractère de fait économique,

– tandis que Bakounine semble ici au contraire affirmer la prééminence du fait politique en lui attribuant des motifs économiques (l'exploitation du travail des masses).

On pourrait penser que la problématique se réduit à celle de la bouteille à moitié pleine ou à moitié vide. En réalité, Bakounine affirme la prééminence du fait politique (la violence) à motivation économique (l'exploitation) lorsqu'il se réfère à la *genèse* de l'Etat dans l'histoire, mais dans ses réflexions sur la société contemporaine il réaffirme constamment la prééminence du fait économique comme moteur de l'histoire, avec cependant cette réserve que les phénomènes idéologiques, religieux, juridiques une fois posés peuvent devenir à leur tour des faits matériels, des « causes productrices d'effets ».

D'ailleurs, bien après la mort de Bakounine, Engels reconnaîtra que Marx et lui-même portent la responsabilité du fait que « parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. » C'est que, explique-t-il, « face à nos adversaires il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action. » (Lettre à J. Bloch, 21 septembre 1890.) Ce commentaire vient quarante ans après une remarque du même genre qu'Engels avait faite, presque en passant, dans ses notes manuscrites à *La Guerre des paysans en Allemagne*. Il avait donc parfaitement conscience du problème.

Dans *L'Empire knouto-germanique* Bakounine fait observer que « tous les grands Etats qui existent ou ont existé en Europe ont eu pour principe et pour base la conquête ». Il aborde le problème d'un point de vue proche de celui de Marx dans *l'Idéologie allemande*, mais en comparant le développement respectif des Slaves et des Germains. Les Slaves, dit-il, n'ont jamais constitué d'eux-mêmes de classe militaire, ni par conséquent d'Etat. Les trois Etats slaves qui ont « marqué leur existence dans l'histoire » se sont formés sous la pression d'invasions étrangères : la Bohême et la Pologne par l'invasion directe des Allemands ; la Russie par celle des Tatars, « sous la double influence de Byzance d'abord et, plus tard, de la civilisation officielle et bureaucratique de l'Allemagne » (VIII, 400-401).

Bakounine souligne que l'Allemagne et les pays scandinaves ont formé « leurs classes militaires et conquérantes de leur propre sein,

par leur propre développement spontané, sans aucune intervention étrangère ». Les autres Etats de l'Occident ont été constitués par l'invasion étrangère, et ont fini par s'identifier avec les nations conquises et sont devenues des Etats nationaux, dit Bakounine, alors que dans les pays slaves les Etats sont restés des corps étrangers ; le « procès de fusion n'a jamais pu réussir » (VIII, 401).

Bakounine donne deux exemples : celui de la Pologne du côté slave et celui de la Saxe du côté allemand.

La Pologne n'a jamais été un Etat national. L'historien Lelewel, lorsqu'il évoque le peuple polonais, ne parle jamais du peuple travailleur mais de la masse des petits nobles, propriétaires indépendants et héréditaires, la « démocratie nobiliaire », par opposition à la grande aristocratie germanisée et liée à la Prusse, à la Russie ou à l'Autriche, et par opposition aussi à la bourgeoisie des villes de l'Ouest du pays, germanisée elle aussi et aspirant à la « patrie allemande ».

La Saxe offre l'exemple opposé. Les Saxons païens furent difficilement soumis par Charlemagne en 784. Lorsque, à partir de 785 ils se christianisèrent, « on n'entendit plus parler d'insurrection saxonne, cette race se distingua dès lors par l'exagération de ses sentiments pacifiques » (VIII, 403). C'est que, dit Bakounine, Germains ils furent vaincus par les Francs, d'autres Germains et le christianisme aidant « les vainqueurs et les vaincus s'étaient confondus ».

Bakounine cependant invite à ne pas surestimer le facteur d'unité que constitue le christianisme. Il réfute en effet, lors de sa polémique avec Mazzini, la thèse de son adversaire selon laquelle c'est l'Italie qui aurait imprimé à l'Europe, dès le Moyen Age, son caractère d'unité. Cette thèse, reconnaît le révolutionnaire russe, paraît tout d'abord très plausible, mais elle est exagérée. L'unité du « monde occidental de l'Europe » doit être attribuée beaucoup plus à « l'unité naturelle de la race germanique ». Cette thèse est intéressante en ce qu'elle fournit à Bakounine l'occasion de définir le sens qu'il attribue au terme de « race » : il s'agit de l'« identité du tempérament naturel, des coutumes, des mœurs, des sentiments, des idées, et de l'organisation primitive » apportés par les peuples germains dans les différents pays d'Europe (I, 133). On s'aperçoit alors que le terme n'inclut aucune caractéristique ethnique, qu'il n'y a que des déterminations culturelles. L'analyse de Bakounine rejoint en grande partie celle qui est esquissée dans l'Idéologie allemande : Marx disait que la féodalité trouvait son origine dans la structure organisationnelle de l'armée conquérante : Bakounine dit qu'elle se trouve dans « l'organisation primitive, les coutumes, les mœurs des envahisseurs germaniques »¹⁰³.

79 Il ne faut cependant voir, sur cette question, ni chez Marx ni chez Bakounine, la moindre originalité : ils n'ont rien découvert. L'idée était dans l'air depuis un bon moment. Les historiens français depuis longtemps avaient émis l'idée que la société française avait été modelée par l'invasion germanique, dont l'aristocratie aurait été l'héritière, tandis que le peuple aurait été constitué des descendants des Gaulois soumis. Cette thèse – totalement farfelue – flattait évidemment la vanité des nobles. Bakounine et Marx en ont simplement retenu l'aspect le plus plausible, l'influence des structures politiques des Germains sur la société française.

En 1714, Louis XIV fit embastiller Nicolas Fréret qui avait affirmé que les Francs étaient des Germains. Notre bon roi était en effet convaincu de descendre du troyen Francus.

De fait, Bakounine montre a contrario que les pays catholiques occupés par des peuples non germaniques ne sont pas entrés, ou sont entrés de façon incomplète, dans l'unité culturelle de l'Europe. La Pologne, la Bohême, la Moravie, les pays slaves catholiques de l'Autriche, la Hongrie, l'Espagne restent – selon lui – « en dehors de l'unité intellectuelle, morale, et matérielle de l'Europe ».

« Ces deux grands éléments naturels de l'histoire du Moyen Age : la presque identité de la nature et de l'organisation des peuples germains, d'un côté, et le fait de la conquête de l'autre, une fois donnés, la formation du monde féodal, cette réalité politique et sociale du Moyen Age, s'explique d'elle-même. » (I, 133.)

L'argumentation vise ici à nier que l'Eglise ait imprimé, par ses doctrines et son organisation, les caractéristiques de la féodalité : « Il est certain, au contraire, précise-t-il, que c'est l'Eglise catholique qui a calqué son organisation sur celle du monde féodal dont elle est devenue par là même la religieuse extension. » Il ne s'agit nullement de nier l'importance du rôle du catholicisme, mais de suggérer que ce rôle a été considérablement exagéré par des hommes comme Mazzini et Joseph de Maistre. L'Eglise a d'autant plus calqué son organisation sur celle du monde féodal qu'elle en était partie intégrante et que, dans le schéma bakouninien, elle a été, pendant plusieurs siècles, la classe dominante

104.

On peut conclure ce propos par deux remarques :

- A aucun moment Bakounine ne considère que le rôle unificateur de l'influence germanique a été négatif. L'opposition violente qu'il manifeste à l'égard de la politique et des classes dominantes allemandes ne sauraient en conséquence, être mise sur le compte d'un antigermanisme de principe ; elle est au contraire le résultat d'une réflexion sur l'évolution historique, politique et culturelle postérieure de l'Allemagne.
- La genèse des sociétés que décrit Bakounine est explicitement limitée à l'Europe occidentale. Le monde slave répond à une logique différente qui met en jeu d'autres types de déterminations, précisément parce que la « race » slave, entendue au sens bakouninien d'ensemble homogène de structures politiques, de coutumes, de moeurs, a une constitution interne totalement différente.

Le monde germanique contemporain occupe une place à part dans l'analyse socio-historique de Bakounine, sans doute parce que précisément il est au contact du monde slave, et en partie déterminé par son existence, l'influençant mais aussi influencé par lui ; l'Allemagne n'a pu suivre une voie tout à fait parallèle à celle des autres nations européennes d'occupation germanique. Là se fonde historiquement l'idée de Bakounine selon laquelle la question allemande et la question slave sont intimement liées.

80 Cf. « Eléments d'une analyse bakouninienne de la bureaucratie », René Berthier, in *Informations et réflexions libertaires*, été 1987.

Au nom d'une conception de l'histoire qui s'affirme résolument matérialiste, Bakounine est un partisan d'une théorie pluraliste de la genèse des sociétés humaines et refuse de ne valoriser qu'un secteur de l'activité humaine – l'économique – pour en faire le fondement de son système. Malgré son infinie variété, le monde est une unité. La raison humaine qui prend ce monde comme un objet à reconnaître et à comprendre est également une unité, malgré son infinie diversité. La science n'est que la reconnaissance et la compréhension du monde par la raison humaine. Son objet est l'élaboration et la reproduction systématique des lois inhérentes à la vie matérielle, intellectuelle et morale, à la fois dans le monde physique et social.

V. – Marx anarchiste ?

Maximilien Rubel était un des grands spécialistes de Karl Marx ; il a contribué à modifier fondamentalement le mode de lecture de cet auteur. Il a contribué en particulier à dissocier l'œuvre de Marx de celle d'Engels, ces deux auteurs étant trop souvent accolés par un trait d'union réducteur.

Lors de la commémoration du 150^e anniversaire de la naissance d'Engels, Rubel écrivit une contribution qui offensa tellement les représentants de l'Union soviétique et de l'Allemagne de l'Est qu'ils menacèrent de se retirer s'il la lisait. La thèse de Rubel est que la théorie sociale de Marx telle qu'elle apparaît à la lecture de ses œuvres s'oppose au « marxisme » qui est devenu, par l'intermédiaire d'Engels, une mythologie.

« Le marxisme n'est pas venu au monde comme un produit authentique de la manière de penser de Karl Marx, mais comme un fruit légitime de l'esprit de Friedrich Engels. Si tant est que le terme de "marxisme" recouvre un concept rationnel, ce n'est pas Marx mais Engels qui en porte la responsabilité. » (Maximilien Rubel, *Marx critique du Marxisme*, Payot, p. 19).

M. Rubel s'interroge sur les « limites de la compétence d'Engels » en tant qu'exécuteur de l'héritage intellectuel de Marx. Citant la phrase célèbre : « Tout ce que je sais c'est que moi je ne suis pas marxiste », Rubel laisse entendre que Marx n'ignorait pas quel danger il courait de lier son nom à la construction théorique qu'il avait élaborée. Cette volonté de relativiser le rôle de Marx dans la formation de cette formidable mythologie qu'est devenu le marxisme du XX^e siècle constitue chez Rubel la forme extérieure d'une préoccupation plus importante, dont le fond est une conception différente de la signification même de l'œuvre de Marx.

L'évolution de la pensée critique de Rubel le porte, en effet, dans les textes les plus récents de son recueil d'articles, à formuler l'hypothèse que Marx fut un « théoricien de l'anarchisme ».

Or, le « créneau » est déjà occupé par Bakounine, contemporain de Marx et son adversaire politique. Il apparaît à l'évidence que les conceptions des deux hommes étant opposées sur de trop nombreux points, il va falloir d'une façon ou d'une autre en éliminer un du « panthéon » anarchiste. C'est la façon dont Rubel résout cette contradiction qui constitue le sujet de cette étude.

L'évolution de la pensée critique de Maximilien Rubel le porta à formuler l'hypothèse que Marx fut un « théoricien de l'anarchisme ». On imagine aisément que si l'idée n'a pas soulevé l'enthousiasme chez les marxistes, elle n'en a pas soulevé non plus chez les anarchistes. C'est que les oppositions entre Marx et les anarchistes de son temps furent telles que si on accepte l'idée d'un Marx théoricien de l'anarchisme, on est forcé de rejeter du « panthéon » anarchiste tous les autres, ce qui évidemment simplifie le débat... en le rendant inutile.

Cette idée pose en outre un problème : le « créneau » des théoriciens anarchistes est déjà largement occupé par des hommes, contemporains de Marx pour certains d'entre eux, qui n'avaient évidemment jamais envisagé une telle hypothèse, et dont on peut dire, sans trop se compromettre, qu'ils l'auraient écartée vigoureusement. Maximilien Rubel est donc dans l'inconfortable situation de celui qui se trouve seul contre tous. Pire, il met Marx lui-même dans cette inconfortable position, dans la mesure où, ayant lutté toute sa vie contre les anarchistes – Proudhon et Bakounine, principalement – l'auteur du *Capital* se trouve investi d'une dénomination que lui-même, ses adversaires et ses partisans auraient récusée, mais dont Rubel se propose de montrer qu'elle était justifiée.

Les auteurs marxistes ne sont pas pléthore qui affirment que Karl Marx fut un théoricien de l'anarchisme : Maximilien Rubel fut le seul à défendre cette thèse. Pourquoi, alors, prendre la peine d'examiner cette hypothèse ? Notre propos ici est moins de réfuter le point de vue de l'auteur que de tenter de mieux définir ce qu'est l'anarchisme à travers une grille de lecture pour le moins inhabituelle et de recentrer la réflexion sur le destin des deux courants du mouvement ouvrier que sont le marxisme et l'anarchisme.

L'image de l'anarchisme dans le miroir de Marx

L'hypothèse d'un Marx théoricien de l'anarchisme n'étant à l'évidence pas une lubie passagère chez Rubel, il nous semble nécessaire de l'examiner de près. Cet examen est largement justifié par la qualité même de Maximilien Rubel, dont la vie et l'œuvre furent consacrées à la révolution et à la critique révolutionnaire. Le respect dû au militant et à l'intellectuel révolutionnaire ne doit cependant pas nous aveugler ni nous dispenser d'exercer à l'égard de ses thèses la réflexion critique qui a caractérisé l'essentiel de son œuvre. C'est là, incontestablement, le meilleur hommage que nous puissions lui rendre.

C'est une tâche qui présente cependant une difficulté méthodologique, et qui appelle deux remarques :

1. On peut choisir de ne retenir que les propos et l'argumentation « anarchistes » que Maximilien Rubel attribue à Marx, et les examiner d'un point de vue critique. Cette approche implique une recherche systématique de tous les passages de l'œuvre de Marx dans lesquels il se révélerait anarchiste. Mais qu'est-ce que l'anarchisme ? Ne faudrait-il pas, préalablement à cette recherche, tenter de déterminer ce qu'entend par là Rubel, et ensuite seulement définir quel est cet anarchisme que Maximilien Rubel attribue à Marx ?

L'examen de l'oeuvre de Maximilien Rubel révèle alors que l'anarchisme se définit par l'anti-étatisme. Le mode d'organisation, la stratégie politique ne semblent pas déterminants. On constate ainsi que l'utilisation de la voie parlementaire, par Marx, ne semble pas, selon Rubel, antagonique avec un projet que ce dernier définit malgré tout comme « anarchiste »

Ce que Marx a positivement dit sur son « projet anarchiste » se réduit en fait à peu de chose, une dizaine de citations et d'allusions à peine, l'essentiel de l'argumentation de Rubel à l'appui de sa thèse reposant sur le contenu *hypothétique* d'un livre que Marx aurait eu en projet, mais qu'il n'a pas eu le temps d'écrire.

2. L'examen du discours « anarchiste » de Marx, dont on verra qu'il est très limité, ne doit cependant pas évacuer... « l'anarchisme réel », c'est-à-dire la pensée et l'action de ceux qu'on avait jusqu'à présent l'habitude de considérer comme anarchistes. Marx s'est longuement déterminé *contre* les anarchistes qui lui étaient contemporains, Proudhon et Bakounine. Contre l'anarchisme, Marx a fourni un corpus d'arguments dont il conviendrait d'examiner la pertinence, et qui ont été repris sans aucune modification par ses disciples. Il y a donc une apparente contradiction dans le fait que Marx se voie attribuer la qualité d'anarchiste tout en s'étant constamment battu contre les anarchistes...

Rubel surmonte la contradiction en n'accordant à la pensée de ces auteurs aucune validité normative. Bien sûr, il ne dit jamais : « Proudhon et Bakounine ne sont pas vraiment anarchistes », il s'efforce de montrer que Proudhon est un auteur petit-bourgeois et que Bakounine est un farfrelu, brouillon, panslave, etc., tandis que la pensée systématique et scientifique de Marx conduit inéluctablement et indiscutablement vers le projet anarchiste.

Que deux adversaires politiques, s'envoient des accusations accompagnées de nombreux épithètes, cela fait partie du jeu. Le chercheur, un siècle plus tard, n'est pas tenu de prendre au pied de la lettre ces accusations, c'est-à-dire de rentrer dans le jeu des adversaires. Il convenait, au-delà de l'anecdote ou de la prise de position partisane, de situer le fondement théorique des divergences. Dans le cas de Bakounine et Marx, la *première* question qu'il convient de poser est, systématiquement : sont-ils si en désaccord que cela ?

Il n'y a jamais chez Maximilien Rubel la recherche d'une articulation commune, dans les théories respectives de Bakounine et de Marx, qui pourrait justifier qu'on les situe, dans le cadre d'une même école, comme penseurs ayant des divergences. Or cette articulation existe, c'est leur formation hégélienne commune, qui explique que l'analyse que les deux hommes font des événements historiques et des grands problèmes de leur temps est presque toujours étrangement identique, quoique les conclusions politiques qu'ils en tirent peuvent considérablement varier ¹⁰⁵.

105 Il n'entre pas dans l'objet de ce travail de détailler cette question. Le lecteur pourra se reporter à mon ouvrage *Bakounine politique – révolution et contre-révolution en Europe centrale* (éditions du Monde libertaire) dans lequel je me suis efforcé de mettre en relief les nombreuses jonctions entre les deux hommes... sans occulter leurs divergences, bien sûr...

Un chercheur soucieux de développer une articulation commune entre anarchisme et marxisme aurait pu se fonder sur deux points extrêmement importants.

1. En 1846, Proudhon publie son *Système des contradictions économiques*. Son souci était d'expliquer la globalité des mécanismes du capitalisme sans avoir à en faire la genèse.

– Il a recours, dans ce livre, à une méthode d'exposition qui sera critiquée d'une façon extrêmement vigoureuse par Marx dans la réponse qu'il fit à l'ouvrage du Français, *Misère de la philosophie*.

– Pourtant, Marx, qui avait un projet identique à celui de Proudhon, ne proposa rien de concluant pendant dix ans. Il se trouve pendant tout ce temps dans une impasse, comme l'atteste sa correspondance avec Engels ¹⁰⁶.

– Marx ne parvint à sortir de cette impasse que grâce à une méthode, dont il esquisse les grandes lignes, et qui ressemble étrangement à celle qu'employa Proudhon en 1846.

L'originalité de Proudhon est tout simplement d'appliquer à l'économie politique la méthode inductive-déductive, ce que Marx, qui vient de « découvrir » le « matérialisme historique », ne peut admettre.

En 1846, Marx s'en prend donc à la méthode employée par Proudhon pour décrire les mécanismes du capitalisme, à partir de catégories économiques. Proudhon échafaude en fait une *simulation* du système capitaliste, il en fait un exposé logique et non pas chronologique (ou historique), ce que lui reproche Marx.

Or si Rubel avait pris la peine de comparer, d'une part, la critique que fait Marx de la méthode du *Système des contradictions économiques* (1846) et, d'autre part, l'exposé qu'il fait de « la méthode de l'économie politique » dans l'Introduction générale (1857) et dans la Préface au *Capital* (1867), il n'aurait pas manqué de constater une profonde contradiction : désormais, Marx met en application la méthode même qu'il critiquait chez Proudhon. Marx se trouve en effet confronté au problème du procédé d'investigation d'une part, et de la méthode d'exposition de l'autre. Comment rendre compte des mécanismes de l'économie capitaliste pour qu'ils soient intelligibles par l'esprit comme un tout ¹⁰⁷ ? Marx explique alors « qu'il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l'ordre de leur action économique » (Introduction générale..., Pl. Économie, I, p. 262.) *C'est précisément ce qu'avait fait Proudhon dix ans plus tôt.*

Il faudra quinze ans à Marx pour se sortir de l'impasse dans laquelle l'a mis son présupposé méthodologique, et il le fera par une pirouette, en disant qu'il a trouvé la solution dans la relecture de la *Logique* de Hegel, ce qui lui évite de reconnaître la validité de la démarche de Proudhon.

¹⁰⁶ Les propos désabusés qu'il tient à Engels dans une lettre du 2 avril 1852 témoignent de son désarroi : « Ça commence à m'ennuyer. Au fond, cette science [l'économie] n'a pas fait de progrès depuis A. Smith et D. Ricardo. »

¹⁰⁷ Cf. René Berthier, *Du Système des contradictions au Capital*, essai d'épistémologie des fondements de l'anarchisme, Fédération anarchiste, Les Cahiers du groupe Février.

On peut aborder ce débat sur la méthode de façon polémique, ou simplement partisane, en récusant à la pensée de Proudhon toute validité, et en prenant à la lettre, de façon acritique, tout ce que dit Marx de Proudhon. Une approche critique véritable du problème montre qu'il y a entre les deux hommes une véritable communauté de préoccupations, qu'ils se situent tous deux à l'intérieur du même cadre de pensée, qui n'exclut évidemment pas de profondes divergences.

2. L'évolution de Marx, à partir de 1870, qui le conduit à s'intéresser à la question sociale en Russie, produit un effet secondaire de la plus haute importance, touchant le centre même de la théorie marxiste et le conduisant à une remise en question partielle de la thèse de la succession des modes de production, dont Bakounine avait parfaitement compris qu'elle définissait le cœur de l'opposition qui le séparait de Marx.

Les marxistes, dit Bakounine, ne nous reprochent pas d'une manière absolue notre programme mais de « méconnaître la loi positive des évolutions successives » (III, 16). Non pas qu'il niât l'existence de ces périodes dans l'histoire de l'Occident : il en contestait seulement le caractère universel. Bakounine ne reconnaissait la validité de cette théorie que pour l'Europe occidentale.

Or curieusement, Marx finira par donner raison à Bakounine, au moins en deux occasions :

– en 1877 il écrit à Mikhaïlovski que c'est une erreur de transformer son « esquisse de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés » (Pléiade III, 1555).

– en 1881 il écrit à Vera Zassoulitch que la « fatalité historique » de la genèse de la production capitaliste est « expressément restreinte aux pays de l'Europe occidentale » (Pléiade, II, 1559).

C'est là, de la part de Marx, un hommage posthume – et involontaire – à Bakounine, et limité à sa correspondance privée, c'est-à-dire que de telles déclarations n'auront aucune incidence sur le « marxisme réel » qui a déjà commencé à se développer. Il est significatif que les réserves que formule Marx à l'égard de sa propre théorie sont faites à l'occasion de réflexions sur la situation en Russie : Bakounine avait fondé ses propres réserves sur le fait que la logique du développement des nations slaves, pour des raisons historiques, avait été différente de celle des nations occidentales : abandonnés à leur développement autonome, les Slaves n'ont « jamais su ni vouloir ni créer une bourgeoisie en leur sein, ni construire un Etat » (Cf III, 116 à 118).

Une approche non partisane des rapports entre anarchisme et marxisme ne peut que constater là un point de convergence capital entre les deux courants. Les remarques que fait Marx n'appauvrissent pas sa théorie mais l'enrichissent ; les réserves de Bakounine, quant à elles, ne se situent en rien en dehors d'une conception matérialiste de l'histoire. Il est évident que bien des représentants de l'un et l'autre

courant tiennent à tout prix à éviter qu'un tel constat de convergence soit fait : certains anarchistes parce que le marxisme est un mal en soi dont on ne saurait rien retenir d'acceptable ; certains marxistes parce que la théorie de leur maître à penser ne saurait en aucun être relativisée ni contestée.

En situant Proudhon et Bakounine en dehors de ce cadre commun, Maximilien Rubel s'est privé d'atouts qui auraient pu contribuer à rendre sa thèse plus plausible, mais cela aurait évidemment impliqué que l'on considère que les thèses des deux hommes méritaient d'être examinées sérieusement, à titre égal avec celles de Marx, ce que Rubel n'était pas prêt à accepter¹⁰⁸. Le risque était alors une relativisation de la portée de l'apport de Marx dans la théorie communiste, éventualité qui a toujours fait frissonner d'horreur les militants marxistes...

Avec plus d'un siècle de recul, il n'y a plus grand monde aujourd'hui pour admettre que ce que Marx disait de l'anarchisme, et en particulier des prises de position de Bakounine, était de bonne foi. Il ne saurait donc être question de reprendre tel quel l'argumentaire de Marx pour le resservir en le présentant comme une *analyse* des idées de Bakounine. Une telle démarche ridiculiserait celui qui se livrerait à un tel travail. C'est pourtant ce qu'ont fait la quasi-totalité des auteurs marxistes depuis Marx ; le livre signé par Jacques Duclos, feu secrétaire général du Parti communiste français, étant particulièrement caractéristique à cet égard (*Bakounine Marx, ombre et lumière*, chez Plon). Or un examen systématique de toutes les mentions de Bakounine dans le recueil d'articles de Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme* révèle que celui-ci n'est pas exempt de ce défaut. Duclos et Rubel ont la même vision de Bakounine. Il est vrai que ce dernier est loin d'être la préoccupation principale de Rubel, mais les nombreuses allusions qu'il en fait sont révélatrices des sources limitées auxquelles il a puisé.

On pourrait alors se poser la question : l'image de l'anarchisme dans le miroir de Marx, les déformations et les silences de Marx, reprises par ses disciples, n'en disent-ils pas autant sur le marxisme que les oeuvres et les pratiques de Marx elles-mêmes ?

Il nous semble impossible d'évacuer de la question : « Marx était-il un théoricien anarchiste » les rapports que Marx avait avec Bakounine. Dans une large mesure, marxisme et anarchisme se déterminent et se définissent l'un par rapport à l'autre. Mais, là encore, une double difficulté surgit :

- 1) Le danger d'un glissement progressif du débat « Marx est-il anarchiste » vers le débat « Marx-Bakounine » ;

¹⁰⁸ Vers la fin de sa vie, Maximilien Rubel semblait s'intéresser à la pensée de Proudhon, de manière non polémique. Invités l'un et l'autre à Radio Libertaire pour débattre du marxisme et de l'anarchisme, je fus surpris de l'entendre plusieurs fois faire référence de façon positive à l'auteur du *Système des contradictions économiques*. Pour le taquiner, je lui fis remarquer qu'après avoir, comme Marx, défini Proudhon comme un auteur petit-bourgeois, il était amusant de l'entendre se référer à lui de cette manière. Rubel écarta la question en disant qu'il ne fallait pas tomber dans la polémique. Il serait intéressant de savoir si cet intérêt de Rubel pour Proudhon était une passade ou s'il a laissé une trace écrite de ses réflexions sur le sujet.

2) Et la quasi-impossibilité de rester serein, de résister à la tentation, difficile à réprimer, de verser dans la polémique et d'abandonner le terrain de la réflexion.

Selon Georges Haupt, le refus de Marx « d'engager le débat doctrinal [*avec Bakounine*] est avant tout d'ordre tactique. Tout l'effort de Marx tend en effet à minimiser Bakounine, à dénier toute consistance théorique à son rival. Il refuse de reconnaître le système de pensée de Bakounine, non parce qu'il dénie sa consistance, comme il l'affirme péremptoirement, mais parce que Marx cherche ainsi à le discréditer et à le réduire aux dimensions de chef de secte et de conspirateur de type ancien ¹⁰⁹ ».

Il nous a semblé que dès qu'il aborde la question des rapports entre les deux hommes, Maximilien Rubel abandonne trop souvent le rôle du chercheur pour assumer celui du partisan : c'est que l'affirmation de Marx comme théoricien de l'anarchisme implique *impérativement* l'élimination de Bakounine du terrain et invalide de ce fait Rubel comme penseur de la pensée de Bakounine, comme en témoigne son article sur le livre de Bakounine, *Etatisme et anarchie*, dans le Dictionnaire des œuvres politiques.

Notre hypothèse trouve sa confirmation dans le constat que les nombreux points de jonction entre les deux hommes ne sont absolument pas relevés par Rubel, trop préoccupé de souligner les différences, présentées de telle façon qu'elles ne peuvent que susciter l'adhésion du lecteur à l'idée de la supériorité incomparable de Marx dans tous les domaines. Or, le constat de ces nombreux points de jonction, encore une fois, aurait pu servir l'objectif de Maximilien Rubel. En reconnaissant que la violence de l'opposition entre les deux hommes était en grande partie due aux fondements identiques de leur pensée, Rubel aurait pu, dépassant le niveau anecdotique habituel du débat auquel il s'est maintenu, trouver un point d'appui considérable à ses hypothèses. (Nous émettons cette idée sans préjuger de notre opinion quant au résultat auquel Rubel serait parvenu, évidemment...) Mais voilà, il aurait fallu « partager »...

Maximilien Rubel fut chargé de l'article sur le livre de Bakounine, *Etatisme et anarchie*, dans le *Dictionnaire des œuvres politiques*. Ses remarques sur les positions de Bakounine concernant l'Italie sont particulièrement révélatrices de son approche sectaire – animée par le souci d'insister sur les divergences plutôt que sur les points de convergence. Rubel en effet ironise sur le fait que Marx...

« ... aurait dû renoncer aux principes directeurs de sa propre théorie sociale pour accepter la thèse de Bakounine sur les chances d'une révolution sociale : celles-ci seraient plus grandes en Italie qu'en Europe, pour la simple raison qu'il y existe, d'une part, “un vaste prolétariat doué d'une intelligence extraordinaire, mais en grande partie illettré et profondément misérable, composé de deux ou trois millions d'ouvriers travaillant dans les villes et dans les fabriques, ainsi que de petits artisans” et, d'autre part, “de vingt

109 Georges Haupt, *Bakounine combats et débats*, Institut d'études slaves, 1979.

millions de paysans environ qui ne possèdent rien ¹¹⁰”. Et après avoir souligné l'avantage de l'absence, en Italie, d'une couche privilégiée d'ouvriers bénéficiant de hauts salaires, Bakounine passe à sa première attaque contre le “parti” adverse »,

c'est-à-dire Marx ¹¹¹.

Le simple *exposé* des positions de Bakounine vaut, selon Rubel, réfutation ; il n'est pas besoin de s'attarder, car ce qui l'intéresse en fait, c'est *ce que dit Bakounine de Marx*, et qui en réalité ne présente pas grand intérêt.

On a l'impression que Rubel n'a ouvert la page 206 d'*Etatisme et anarchie* que parce que Marx y est mentionné, alors que sur la page précédente se trouve la clé de l'argumentation de Bakounine, incompréhensible si on s'en tient à ce que Rubel en dit.

Il y a, dit en substance Bakounine, en Italie trois millions d'ouvriers surexploités, misérables, vingt millions de paysans sans terre, et – ce que Rubel ne mentionne pas – des transfuges du monde bourgeois qui ont rejoint le combat pour le socialisme, dont l'aide est précieuse (à condition qu'ils aient « pris en haine les aspirations bourgeoises à la domination », précise quand même Bakounine). Le peuple ¹¹² donne à ces personnes « la vie, la force des éléments et un champ d'action ; en revanche, elles lui apportent des connaissances positives, des méthodes d'abstraction et d'analyse, ainsi que l'art de s'organiser et de constituer des alliances qui, à leur tour, créent cette force combattante éclairée sans laquelle la victoire est inconcevable ».

On a là toute la vision stratégique de Bakounine concernant l'Italie, vision qui devient parfaitement cohérente dès lors qu'on y introduit ces transfuges de la bourgeoisie qui vont faire prendre le ciment de la révolution. Bakounine ne dit pas que la situation de l'Italie est idéale pour faire la révolution, il dit que dans le contexte de l'Italie, pour faire la révolution il faut réaliser l'alliance de l'intelligentsia radicalisée avec le mouvement de masse. Ce n'est pas la même chose.

La situation qu'il décrit en évoque irrésistiblement une autre, celle de la Russie de 1917 ¹¹³

L'analyse de Bakounine, ainsi restituée, ne se situe en rien en dehors des « principes directeurs de la théorie sociale » de Marx, bien au contraire. Il se pourrait même que Bakounine soit bien meilleur « marxiste » que Rubel...

Le malentendu sur l'« étatisme » de Marx

Dans son souci de mettre en relief les divergences entre Bakounine et Marx, Rubel n'a pas su retracer la genèse de ces divergences. Pour une bonne part, celles-ci reposent sur un malentendu dont Bakounine est responsable, mais dont il n'est pas coupable : il s'agit de

¹¹⁰ *Etatisme et anarchie*, p. 206, Champ libre.

¹¹¹ Dictionnaire des œuvres politiques, p. 52.

¹¹² Le concept de peuple chez Bakounine inclut le prolétariat, la petite bourgeoisie pauvre et la paysannerie pauvre.

¹¹³ Dans une lettre à Liebkecht du 8 avril 1870, Bakounine fait remarquer que la majorité des étudiants russes se trouvent dans la situation de « n'avoir absolument aucune carrière, aucun moyen assuré d'existence devant elle, ce qui fait qu'avant tout, elle est révolutionnaire par position, et c'est la manière la plus sérieuse et la plus réelle, selon moi d'être révolutionnaire ». Il est significatif que ce sont ces mêmes intellectuels petits-bourgeois qui constitueront l'écrasante majorité des cadres du parti bolchevik, trente ans plus tard...

l'« étatisation » que Bakounine reproche à Marx, mais qui est en fait pour une part celui de Lassalle ¹¹⁴.

Henri Lefebvre avait beaucoup mieux perçu le problème que Rubel : « Bakounine, dit-il, reproche à Marx le crédit illimité qu'il accorde parfois au suffrage universel ; il lui reproche aussi son scientisme, son nationalisme masqué sous l'internationalisme ¹¹⁵. » Il ne suffit pourtant pas de dire, avec Lefebvre, que « le lassallisme, c'est-à-dire le socialisme d'Etat, a vaincu le marxisme » et que « la protestation et la contestation bakouniniennes jouent le rôle de ferment, mais n'ont rien " fondé " qui dure ». On ne peut guère faire reproche à Bakounine que ne se soit pas réalisée la « dissolution de tous les Etats dans la fédération universelle des associations productives et libres de tous les pays ¹¹⁶ ».

Bakounine a parfaitement raison de noter que ce n'est qu'après la mort de Lassalle que Marx attaqua ouvertement et publiquement ce dernier, mais il était trop tard : le lassallisme était solidement ancré dans la classe ouvrière allemande. Et ce ne fut sans doute pas la moindre des frustrations pour Marx que de devoir constater, jusqu'à la fin de sa vie, le triomphe posthume de Lassalle, que la *Critique du programme de Gotha* ne parvint pas à effacer.

On soulève là un point de l'histoire des rapports entre Marx et la social-démocratie allemande. Si Marx n'a que tardivement pris ses distances avec Lassalle, il y a à cela plusieurs raisons : il avait besoin de lui pour se faire publier ; il lui empruntait de l'argent ; et il pensait que malgré tout Lassalle contribuait à diffuser ses idées en Allemagne. Par ailleurs, Marx croyait pouvoir s'appuyer sur la social-démocratie allemande dans sa politique au sein de l'AIT.

Cette situation a contribué à alimenter à la fois l'idée de la convergence de vues entre Marx et Lassalle et celle de l'approbation sans réserve de Marx envers la politique de la social-démocratie allemande. Bakounine ne pouvait évidemment pas connaître les critiques violentes contre la social-démocratie allemande que Marx développait dans sa correspondance.

Au lieu d'une approche idéologique consistant à ne retenir que ce que les protagonistes ont dit d'eux-mêmes et de leur rival respectif, et à prendre leurs déclarations pour argent comptant sans aucun examen critique, une approche historique aurait permis d'élaguer une bonne part des oppositions.

L'affirmation de Maximilien Rubel concernant l'« anarchisme » de Marx peut susciter tout d'abord un rejet violent ¹¹⁷ que la lecture de l'article sur le livre de Bakounine, *Etatisme et anarchie*, dans le *Dictionnaire des œuvres politiques*, n'a pas diminué. En effet, le lecteur qui a lu l'ouvrage de Bakounine en tire l'impression que Rubel

¹¹⁴ La critique par Bakounine de l'« étatisation » de Marx recouvre deux réalités, qu'il n'entre pas dans notre sujet de développer : la stratégie de conquête du pouvoir d'Etat par les élections ; la conception étatique du communisme.

¹¹⁵ De l'Etat, T. III.

¹¹⁶ Bakounine, *Lettre à un Français*, août-septembre 1870, Œuvres Champ libre, t. VII, p. 96

¹¹⁷ C'est la réaction que j'ai eue en publiant en 1985 un texte polémique dans *Informations et réflexions libertaires* (oct-nov. 1985), « Rubel, Marx et Bakounine ».

n'a retenu que les passages où le révolutionnaire russe parle de Marx ¹¹⁸. Le sens de l'ouvrage et sa place dans la pensée de Bakounine n'apparaissent pas. Le sujet de l'article de Rubel n'est en réalité pas Bakounine et son livre, mais Marx. On est donc en droit de s'interroger sur l'opportunité de confier à Rubel la tâche d'écrire, sur une œuvre de Bakounine, un article qui conclut en évoquant le grand projet non réalisé de... Marx, ce qui en dit long sur le sujet qui est réellement traité. (Le nom de Bakounine est mentionné 53 fois, celui de Marx 47 fois [je n'ai pas compté les citations et les notes]).

Si, aujourd'hui, notre désaccord avec Maximilien Rubel ne s'est pas modifié sur le fond, il convient peut-être de dépasser le problème et de poser d'autres questions, sans doute plus pertinentes ; non plus : « *Marx est-il un théoricien de l'anarchisme ?* », mais : « *Pourquoi diable Rubel veut-il à tout prix faire de Marx un théoricien de l'anarchisme ?* »

– Car enfin, si l'objectif de Rubel est de promouvoir l'anarchisme, pourquoi fait-il appel à Marx pour cela ? Et surtout, pourquoi fait-il appel à Marx à l'exclusion de tout autre ? Pourquoi ne fait-il pas œuvre créatrice ¹¹⁹ en élaborant une doctrine originale fondée sur une synthèse de Marx, Proudhon et Bakounine, ces deux derniers auteurs n'ayant tout de même pas dit que des âneries ?

– Et si son objectif est de réhabiliter la pensée de Marx en la dégageant de toute accusation d'étatisme, avait-il besoin d'aller jusqu'à en faire un théoricien de l'anarchisme ?

« Les bases rationnelles de l'utopie anarchiste »

Marx aurait donc été le premier « à jeter les bases rationnelles de l'utopie anarchiste et à en définir un projet de réalisation ». Cette affirmation de Rubel implique sans ambiguïté que les auteurs contemporains de Marx tels que Proudhon et Bakounine, traditionnellement désignés comme anarchistes, sont écartés du statut de théoricien à part entière, et relégués – dans le meilleur des cas – à celui de précurseurs.

La thèse de Rubel se fonde sur le contenu hypothétique d'un livre que Marx n'a pas écrit, mais qu'il avait en projet :

¹¹⁸ *Etatisme et anarchie* est une synthèse des idées de Bakounine sur l'histoire et la politique des Etats européens, leur formation et leur perspective d'évolution dans le cadre d'une stratégie du mouvement ouvrier. C'est également une réflexion historique sur le rôle respectif de l'Allemagne et de la Russie dans l'histoire européenne et sur leur statut de « centre de la réaction » en Europe. Le fait que Bakounine pense que l'Allemagne a acquis, avec la constitution de l'unité nationale, ce statut de centre de la réaction, se résume chez Rubel par l'accusation de « germanophobie », ce qui évidemment évacue l'analyse de l'argumentation de Bakounine.

On peut distinguer nettement deux parties (le livre, inclus dans le tome IV des Œuvres chez Champ libre, commence p. 201 et finit p. 362) :

I. – Histoire de l'Europe et géopolitique : Russie (p. 209) . – Autriche (p. 227). – Russie - empire allemand (p. 250). – Perspective de guerre entre Russie et Allemagne (p. 260). – Expansionnisme russe en Asie orientale (p. 273). – II. – Le libéralisme allemand (p. 286) : 1815-1830 « Gallophobie des romantiques tudesques » (p. 298). – 1830-1840 Imitation du libéralisme français (p. 303). – 1840-1848 Le radicalisme (p. 314). – 1848-1850 Mort du libéralisme (p. 319). – 1850-1870 Triomphe de la monarchie prussienne (p. 335).

¹¹⁹ Le lecteur pourra utilement se reporter à l'ouvrage de Claude Berger, *Marx, l'association, l'anti-lénine*, qui est une réflexion originale sur le thème de l'association chez Marx en tant que théorie et pratique de l'auto-émancipation du prolétariat. Sa démarche va dans le même sens que celle de Rubel, mais à aucun moment il n'éprouve le besoin de faire de Marx un théoricien de l'anarchisme. Petite bibliothèque Payot, 1974.

« Le “Livre” sur l'Etat prévu dans le plan de l'Économie, mais resté non écrit, ne pouvait que contenir la théorie de la société libérée de l'Etat, la société anarchiste ¹²⁰. »

Tout l'échafaudage repose sur une hypothèse que rien ne permet de vérifier : ce livre non écrit *ne pouvait que* contenir, etc., ce qui est une façon de dire que Maximilien Rubel n'en sait rien, mais qu'il le suppose, à moins qu'il ne soit en mesure de produire un document où Marx dit explicitement : J'ai un projet de livre sur l'Etat dans lequel je développerai la théorie de la société anarchiste. Maximilien Rubel n'a, semble-t-il, pas grand chose à produire, puisqu'il reconnaît que la voie anarchiste suivie par Marx est « implicite », c'est-à-dire non formulée : en d'autres termes, elle doit être induite de son œuvre.

Si le marxisme réel n'a pas suivi cette voie anarchiste « *implicite* » dans la pensée de Marx, c'est parce que des « disciples peu scrupuleux » ont « invoqué certaines attitudes personnelles du maître » pour mettre son œuvre « au service de doctrines et d'actions qui en représentent la totale négation ». Le « socialisme réalisé », selon l'expression de Maximilien Rubel, est donc une dénaturation de la pensée de Marx.

On pourrait analyser ces propos à la lumière du matérialisme historique : un homme élabore les bases rationnelles et un projet de réalisation de société anarchiste. Ces bases et ce projet sont « implicites », car élaborés dans un livre qui est « resté non écrit ». Malheureusement, le maître a eu « certaines attitudes personnelles » apparemment contestables – dont on ne nous donne pas le détail – qui ont incité des « disciples peu scrupuleux » à mettre son œuvre « au service de doctrines et d'actions qui en représentent la totale négation » – on suppose qu'il s'agit du stalinisme. Marx, apprend-on, « n'a pas toujours cherché dans son activité politique à harmoniser les fins et les moyens du communisme anarchiste. Mais pour avoir parfois failli en tant que militant, Marx ne cesse pas pour autant d'être le théoricien de l'anarchisme. » Ces propos sont très obscurs pour qui ne connaît pas les détails de l'histoire de l'exclusion, par Marx, du mouvement ouvrier international presque entier de l'AIT ¹²¹. On note cependant un léger soupçon de mauvaise conscience. Le lecteur peu au courant croit deviner que Marx a fait quelque chose de condamnable, mais cela ne doit pas être bien grave car cela n'entache pas la validité normative de son enseignement.

Il semble donc que le destin du socialisme réalisé, euphémisme pour le stalinisme et toutes les variantes de communisme qui lui ont succédé, soit lié à quelques disciples peu scrupuleux qui n'ont pas compris la voie anarchiste implicite contenue dans la pensée de Marx.

¹²⁰ « Marx théoricien de l'anarchisme », p. 45.

¹²¹ Bakounine avait prévu que, après sa propre exclusion de l'AIT, au congrès de La Haye (1872), le même sort serait réservé à tous les oppositionnels. S'apercevant qu'elles avaient été manipulées par un congrès truqué, les fédérations de l'AIT désavouèrent les résolutions votées à ce congrès, entre le 15 septembre 1872 et le 14 février 1873 : les Jurassiens, les Français, les Belges, les Espagnols, les Italiens, les Américains, les Anglais, les Hollandais. Voyant cela, le nouveau Conseil général, transféré à... New York ! publie le 26 janvier 1873 une résolution déclarant que tous ceux qui ne reconnaissent pas les résolutions du congrès de La Haye « se placent en dehors de l'Association internationale des travailleurs et cessent d'en faire partie ». Marx et ses proches ont en somme exclu de l'AIT la quasi-totalité du prolétariat international ! L'argument : « Il s'est exclu lui-même » resserrera beaucoup par la suite...

En termes de matérialisme historique, une telle approche du problème s'appelle idéalisme. Maximilien Rubel applique à l'histoire du marxisme la méthode que le marxisme combat.

L'anarchisme, quant à lui, a moins souffert de la perversion que constitue l'application concrète car, « n'ayant pas créé une véritable théorie de la praxis révolutionnaire, il a su se préserver de la corruption politique et idéologique ¹²² ». C'est faire beaucoup d'honneur à l'anarchisme : la participation des anarchistes au gouvernement de front populaire en Espagne ne saurait donc être classée dans la rubrique « corruption politique et idéologique ».

L'histoire semble ici perçue comme un phénomène exclusivement idéologique : un phénomène historique ne peut exister que s'il a été théorisé, sinon il n'existe pas.

Ce qui confère à Marx la qualité de « théoricien le plus conséquent de l'anarchisme », dit Maximilien Rubel, c'est que « l'avènement de la communauté libérée de l'exploitation économique, politique et idéologique de l'homme par l'homme est conçu non en fonction de comportements individuels, moralement exemplaires, mais comme action réformatrice et révolutionnaire de l'«immense majorité» constituée en classe sociale et en parti politique ¹²³. »

En revanche, l'anarchisme réel (c'est-à-dire pas celui de Rubel), semble se limiter au « seul geste individuel de révolte » ¹²⁴.

Des pans entiers de l'histoire du mouvement ouvrier international sont ainsi évacués. Limiter l'anarchisme au « seul geste individuel de révolte » occulte quelques pages marquantes du mouvement révolutionnaire, certes peu traitées dans les ouvrages qui se situent dans la lignée de l'orthodoxie élaborée par ces « disciples peu scrupuleux » de Marx évoqués par Rubel.

L'AIT seconde manière, constituée à Berlin en 1922 pour contrebalancer le projet bolchevique d'Internationale syndicale rouge, avait des sections dans 24 pays et regroupait des millions de travailleurs ¹²⁵ qui ont participé activement à la lutte des classes dans l'entre-deux-guerres. On peut suggérer que si le mouvement anarcho-sindicaliste international ne s'est pas relevé de la Seconde guerre mondiale, c'est que celle-ci avait accompli son rôle de liquider le prolétariat révolutionnaire. Il est vrai que le mouvement anarcho-sindicaliste avait eu fort à faire, puisqu'il a dû faire face simultanément à la bourgeoisie internationale, au fascisme, au nazisme et au stalinisme.

¹²² « Marx théoricien de l'anarchisme », p. 49.

¹²³ Marx, Œuvres, La Pléiade, vol. III, note de Rubel, p. 1735.

¹²⁴ Marx critique du marxisme, postface, p. 430.

¹²⁵ Liste des organisations adhérentes en 1926 :

Allemagne : *Freie Arbeiter Union Deutschland*. – Argentine : *Federacion obrera regional Argentina*. – Belgique : *Union syndicale fédéraliste de Belgique*. – Bolivie : *Centro obrero libertario*. – Brsil : *Federacao operaria de Rio Grande do Sul, Federacao operaria de Sao Paulo, Federacao operaria do Para*. – Bulgarie : *Syndicat de Sofia*. – Chili : *Confederacio General de Trabajadores*. – Costa Rica : (*organisation temporairement détruite*). – Cuba : *Sindicato de obreros y empleados de la industria*. – Equateur : (*organisation temporairement détruite*). – Espagne : *Confederacion nacional del trabajo*. – Etats-Unis : *Marine transport workers industrial union*. – France : *CGT-SR*. – Guatemala : (*organisation temporairement détruite*). – Hollande : *Nederlandsch syndicalistisch Vakverbond*. – Italie : *Unione sindacale italiana*. – Japon : *Federation nationale libre des syndicats du Japon*. – Mexique : *Centro racionalista Tierra y Libertad*. – Norvège : *Norsk Syndikalisk Federation*. – Paraguay : *Centro regional del Paraguay*. – Pérou : (*organisation temporairement détruite*). – Pologne : *Federation anarchiste de Pologne*. – Portugal : *Confederacao Geral do trabalho*. – Suède : *Sverges Arbetares Centralorganisation*. – Uruguay : *Federacion obrera regional Uruguayana*.

Des centaines de milliers de militants et de militantes du mouvement ont été tués entre les deux guerres sur tous les continents, sur le front de la lutte contre le fascisme, le nazisme, le stalinisme, ou tout simplement dans la lutte contre le capitalisme : ils n'étaient pas poussés par le seul « geste individuel de révolte » et ignoraient qu'ils n'avaient pas « créé une véritable théorie de la praxis révolutionnaire ».

Références explicites à la société sans Etat

De quoi est donc fait l'anarchisme de Marx, en quoi a-t-il jeté « les bases rationnelles de l'utopie anarchiste » et en quoi en a-t-il défini le « projet de réalisation » ? On sait que grâce à Marx, l'anarchisme s'est enrichi « d'une dimension nouvelle, celle de la compréhension dialectique du mouvement ouvrier perçu comme auto libération éthique englobant l'humanité tout entière » (sauf peut-être les « nations réactionnaires » relevées par Engels). Nous ne nous attarderons pas à tenter de comprendre ce qu'est la compréhension dialectique du mouvement ouvrier, ni l'auto libération éthique englobant l'humanité tout entière. Nous nous contenterons d'essayer de repérer les références explicites à la société sans Etat que Marx a pu faire dans son œuvre.

Il y a certes chez l'auteur du *Capital* des critiques de l'Etat, mais la critique de l'Etat en elle-même ne définit pas l'anarchisme. Il y a des textes où Marx fait une critique radicale d'un type déterminé d'Etat mais la critique de l'Etat en tant que principe reste très limitée.

– Dans le tome I des Œuvres complètes de Marx des éditions de la Pléiade établies et annotées par Maximilien Rubel, on trouve 7 références à l'abolition de l'Etat dont 3 sont des notes de Rubel.

– Dans le tome II, il y a 4 références dont 3 dans les notes.

– Dans le tome III (Œuvres philosophiques) il y a une référence de Marx à l'abolition de l'Etat, deux notes de Maximilien Rubel, et un passage dans l'Introduction où Maximilien Rubel nous dit que la « vision d'une société non politique » chez Marx s'est exprimée à travers la revendication de la démocratie représentative, c'est-à-dire... le parlementarisme.

– Dans le tome I (Œuvres politiques), une phrase, dans les appendices, d'un texte de 1850 définit succinctement, mais très justement, le sens de l'abolition de l'Etat : « L'abolition de l'Etat n'a de sens que chez les communistes, comme conséquence nécessaire de l'abolition des classes, avec lesquelles disparaît automatiquement le besoin du pouvoir organisé d'une classe de rabaisser les autres classes. » (Page 1078-1079.)

La rubrique « abolition de l'Etat » de l'index des idées renvoie à un passage (page 634) où il est question du « renversement du pouvoir d'Etat existant », ce qui ne saurait s'inscrire dans une perspective anarchiste. Les autres références à l'anarchisme ou à l'abolition de l'Etat sont contenues soit dans l'Introduction de Maximilien Rubel soit dans ses notes.

Sur plus de 6 000 pages, il y a donc 7 références directes de Marx à l'abolition de l'Etat (dont une d'Engels, d'ailleurs), en des termes

vagues, et qui constituent un matériel bien mince pour conclure que Marx est un « théoricien de l'anarchisme ».

On peut s'étonner qu'un auteur qui voulait, paraît-il, faire sur l'Etat ce qu'il avait fait sur le capital n'ait pas parsemé son œuvre d'indications plus nombreuses sur la société sans Etat. Or c'est là tout de même un concept déterminant de la théorie anarchiste qui, s'il constituait une préoccupation majeure de Marx, devrait être suffisamment présent dans son œuvre pour qu'il ne puisse pas être occulté par les différents partis qui se réclament de son enseignement.

Le passage le plus précis cité par Rubel sur cette question est extrait des *Prétendues scissions dans l'internationale* :

« Tous les socialistes entendent par Anarchie ceci : le but du mouvement prolétaire, l'abolition des classes une fois atteinte, le pouvoir de l'Etat, qui sert à maintenir la grande majorité productrice sous le joug d'une minorité peu nombreuse, disparaît, et les fonctions gouvernementales se transforment en de simples fonctions administratives. »

Cette phrase de Marx est trop vague, trop générale et trop isolée dans son œuvre pour qu'elle puisse être considérée comme une adhésion à l'anarchisme. Et surtout, elle n'est pas un projet politique explicite dans la mesure où elle renvoie l'abolition de l'Etat à un avenir indéterminé et lointain.

Le document qui pourrait accréditer de la façon la plus convaincante la thèse d'un Marx anarchiste est l'*Adresse sur la guerre civile en France* rédigée au nom du Conseil général de l'AIT au lendemain de la Commune de Paris, et qui constitue un point de litige important entre marxistes et anarchistes. C'est, selon Maximilien Rubel, un « texte qui passera au yeux de Bakounine pour un reniement des convictions "étatistes-autoritaires" » de Marx ¹²⁶. Bakounine dira en effet qu'il s'agit là d'un « travestissement bouffon » de la pensée de Marx.

Bien que ni Proudhon ni Bakounine n'y soient pour quoi que ce soit, ce sont les conceptions fédéralistes qui dominèrent dans la Commune de Paris : fédérations de communes décentralisées, substitution à l'appareil d'Etat de délégués élus et révocables, ce qui tranche considérablement avec l'apologie de l'œuvre de centralisation commencée par la monarchie, telle qu'on la trouve développée chez Marx dans le *18-Brumaire*. Maintenant, Marx adhère à l'œuvre de la Commune, et l'*Adresse* du Conseil général de l'AIT, rédigée par lui, a été écrite en épousant le point de vue même des communards.

Jusqu'à présent, la création d'une société socialiste était, pour le *Manifeste*, conditionnée par la création d'un Etat prolétarien démocratique issu du suffrage universel ou, pour les *Luttes de classes en France*, par la création d'un Etat dictatorial. L'approbation de l'œuvre de la Commune correspond donc à un renversement complet du point de vue sur la question du pouvoir, à l'abandon du point de vue centralisateur et au ralliement aux thèses proudhoniennes et bakouninistes (encore qu'il ne faille pas assimiler ces deux derniers points de vue), selon lesquelles la destruction de l'appareil d'Etat et

¹²⁶ Dictionnaire des œuvres politiques, p. 56.

l'instauration d'une structure politique décentralisée à laquelle le fédéralisme assure une cohésion d'ensemble, sont les conditions préalables à l'instauration du socialisme.

Bakounine définit la Commune comme une « négation désormais historique de l'Etat » (III, 213). L'insurrection communaliste de Paris, écrit-il, a inauguré la révolution sociale ; son importance ne réside pas dans les « bien faibles essais qu'elle a eu la possibilité et le temps de faire », mais dans les idées qu'elle a remuées, « la lumière vive qu'elle a jetée sur la vraie nature et le but de la révolution, les espérances qu'elle a réveillées partout, et par là même la commotion puissante qu'elle a produite au sein des masses populaires de tous les pays ». Et il ajoute :

« L'effet en fut si formidable partout, que les marxistes eux-mêmes, dont toutes les idées avaient été renversées par cette insurrection, se virent obligés de tirer devant elle leur chapeau. Ils firent bien plus : à l'envers de la plus simple logique et de leurs sentiments véritables, ils proclamèrent que son programme et son but étaient les leurs. Ce fut un travestissement vraiment bouffon, mais forcé. Ils avaient dû le faire, sous peine de se voir débordés et abandonnés de tous, tellement la passion que cette révolution avait provoquée en tout le monde avait été puissante. » (Œuvres, Champ libre, III, 166.)

N'ayant jamais hésité à reconnaître les points d'accord qu'il pouvait avoir avec Marx, on peut donc s'étonner que Bakounine récuse à Marx le droit d'être en accord avec lui-même sur l'analyse de la Commune. Il nous faudra donc examiner cette question pour tenter de comprendre cette récusation et déterminer si elle est justifiée.

L'Adresse sur la guerre civile en France livre est en effet souvent cité comme une expression typique de la pensée politique de Marx, alors qu'elle aborde cet événement d'un point de vue fédéraliste, c'est-à-dire en opposition totale avec ses idées. Les textes de Marx qui précèdent le livre ne laissent rien entrevoir de cette idée et les textes qui suivent n'y font jamais plus allusion : le *Manifeste* se contentait de dire que la première étape de la révolution ouvrière est la conquête du régime démocratique, c'est-à-dire le suffrage universel, ce que confirme Engels dans la préface des *Luttes des classes en France*. Le *Manifeste* ne dit nulle part comment la conquête de la démocratie pourrait assurer au prolétariat l'hégémonie.

Bakounine ne fut pas le seul à percevoir le contraste entre les positions antérieures de Marx et celles qu'il défend au moment de la Commune. Son biographe, Franz Mehring, note lui aussi que *La Guerre civile en France* est difficilement conciliable avec le *Manifeste* et que Marx y développe un point de vue proche de celui de Bakounine : « Si brillantes que fussent ces analyses, dit en effet Mehring, elles n'en étaient pas moins légèrement en contradiction avec les idées défendues par Marx et Engels depuis un quart de siècle et avancées déjà dans le *Manifeste communiste*. » (...) « Les éloges que l'Adresse du Conseil général adressait à la Commune de Paris pour avoir commencé à détruire radicalement l'Etat parasite étaient difficilement conciliables avec cette dernière conception. » (...) « On comprend aisément que les partisans de Bakounine aient pu

facilement utiliser à leur façon l'Adresse du Conseil général. Bakounine lui-même trouvait cocasse que Marx, dont les idées avaient été complètement bousculées par la Commune, soit obligé, *contre toute logique*, [Je souligne] de lui donner un coup de chapeau et d'adopter son programme et ses objectifs ¹²⁷. »

Il ne vient pas à l'esprit de Mehring que Marx n'est pas homme à agir contre toute logique. Il n'entre pas dans notre propos de faire la genèse des revirements de Marx entre le début de la guerre et l'écrasement de la Commune, mais il nous semble utile de « décrypter » brièvement, pour Mehring, ce qui lui paraît aller contre toute logique.

– Marx approuve la guerre parce qu'une victoire prussienne conduira à des avantages stratégiques pour le mouvement ouvrier allemand, à la constitution d'une Allemagne unifiée et centralisée. Lettre de Marx à Engels, 20 juillet 1870 : « Les Français ont besoin d'être rossés. Si les Prussiens sont victorieux, la centralisation du pouvoir d'Etat sera utile à la centralisation de la classe ouvrière allemande. »

– Une victoire allemande assurera la prépondérance de la classe ouvrière allemande. Lettre de Marx à Engels, 20 juillet 1870 : « La prépondérance allemande transformera en outre le centre de gravité du mouvement ouvrier de l'Europe occidentale, de France en Allemagne ; et il suffit de comparer le mouvement dans les deux pays, depuis 1866 jusqu'à présent, pour voir que la classe ouvrière allemande est supérieure à la française tant au point de vue théorique qu'à celui de l'organisation. La prépondérance, sur la scène mondiale, du prolétariat allemand sur le prolétariat français serait en même temps la prépondérance de notre théorie sur celle de Proudhon. »

– Les travailleurs français ne doivent pas bouger, parce qu'un éventuel soulèvement victorieux et une défaite allemande retarderaient l'unité nationale allemande : L'Allemagne « serait fichue pour des années, voire des générations. Il ne pourrait plus être question d'un mouvement ouvrier indépendant en Allemagne, la revendication de l'existence nationale absorbant alors toutes les énergies ». (*Ibid.*) Engels à Marx, 15 août 1870 : « Il serait absurde (...) de faire de l'antibismarckisme le principe directeur unique de notre politique. Tout d'abord jusqu'ici – et notamment en 1866 – Bismarck n'a-t-il pas accompli une partie de notre travail, à sa façon et sans le vouloir, mais en l'accomplissant tout de même ? »

– Pour justifier ces positions, il faut accrédi-ter l'idée d'une guerre défensive pour les Allemands. Marx à Engels, 17 août 1870 : « La guerre est devenue nationale ». Kugelmann de son côté est accusé de ne « rien entendre à la dialectique » parce qu'il avait affirmé que la guerre du côté allemand était devenue offensive ¹²⁸.

– le 4 septembre 1870, l'empire français s'écroule ; la section française de l'AIT lance un appel internationaliste demandant aux

¹²⁷ Franz Mehring, *Karl Marx, histoire de sa vie*, éditions sociales, p. 504.

¹²⁸ L'accusation de ne rien entendre à la dialectique constitue la réfutation ultime du marxisme face à un argument irréfutable. Lénine l'emploiera également, notamment contre Boukharine, qu'il désigne comme le meilleur théoricien du parti, mais qui n'a pas compris la dialectique, ce qui laisse rêveur sur le niveau théorique des dirigeants bolcheviks...

travailleurs allemands d'abandonner l'invasion. La social-démocratie allemande répond favorablement, ses dirigeants sont immédiatement arrêtés. Marx qualifie l'appel lancé par les ouvriers français de « ridicule ». Il a, dit-il, « provoqué parmi les ouvriers anglais la risée et la colère ».

– Engels écrit le 12 septembre : « Si on pouvait avoir quelque influence à Paris, il faudrait empêcher les ouvriers de bouger jusqu'à la paix. » Les travailleurs français doivent profiter de l'occasion pour se constituer en parti et œuvrer dans le cadre des institutions de la République. Le 9 septembre, le Conseil général de l'AIT publie un manifeste qui recommande aux ouvriers français : 1) de ne pas renverser le gouvernement ; 2) de remplir leur devoir civique (c'est-à-dire de voter) ; 3) de ne pas se laisser entraîner par les souvenirs de 1792. Les ouvriers, dit l'Adresse, « *n'ont pas à recommencer le passé mais à édifier l'avenir*. Que, calmes et résolus, ils profitent de la liberté républicaine pour travailler à leur organisation de classe. »

Voici donc les dispositions d'esprit dans lesquelles se situaient Marx et Engels à la veille de la Commune, dispositions attestées, sans beaucoup de contestation possible, par leur correspondance. Déjà, en 1844, Marx avait écrit que « le prolétariat allemand est le théoricien du prolétariat européen ». La vocation de la classe ouvrière allemande était donc toute tracée depuis le début.

La théorie de la guerre de défense ne pouvait être soutenue indéfiniment. Blanqui et Bakounine ont tous deux appelé dès le début à la guerre révolutionnaire, dénoncé les hésitations du gouvernement, prédit que l'hégémonie prussienne signifierait le triomphe de la réaction en Europe. Dès septembre 1870, Bakounine avait dénoncé le défaitisme réactionnaire de la bourgeoisie française qui voulait la paix à tout prix, fût-ce au prix de l'asservissement du pays. La révolution sociale, disait-il, était un danger bien plus important pour la bourgeoisie que l'occupation prussienne. Blanqui de son côté déclarait : « Le capital préfère le roi de Prusse à la République. Avec lui, il aura sinon le pouvoir politique, du moins le pouvoir social. » Bakounine comme Blanqui pensent que la bourgeoisie française a confié à l'armée allemande le soin de défendre l'ordre social et condamnent violemment le gouvernement Trochu au moment même où Marx préconise aux ouvriers français de « remplir leur devoir de citoyens », c'est-à-dire de se soumettre à ce gouvernement. Ce n'est que devant la collusion manifeste entre Bismarck et Thiers que Marx changera de point de vue. Celui qu'il prenait pour l'adversaire du bonapartisme – Thiers – est maintenant accusé d'avoir « précipité la guerre avec la France par ses déclarations contre l'unité allemande » et d'avoir accepté la paix à tout prix en implorant « la permission et les moyens de susciter la guerre civile dans son propre pays écrasé ».

L'opinion révolutionnaire unanime et la résistance des masses parisiennes obligèrent Marx et Engels à modifier leur point de vue. Ce n'est que lorsque Blanqui déclare que tout est perdu que Marx reprend à son compte l'argument de la guerre révolutionnaire, cinq mois plus tard. Dès lors, le rôle involontairement progressif de Bismarck diminue, en même temps que s'élève la gloire des ouvriers parisiens

vilipendés six mois plus tôt. *La Guerre civile en France* est l'expression de ce changement d'optique. Désormais, dit Marx, la guerre nationale est une « pure mystification des gouvernements destinée à retarder la lutte des classes ». Ainsi la lutte des classes reprend sa place comme moteur de l'histoire ; on ne demande plus aux ouvriers français de « remplir leur devoir civique » ni de s'abstenir de renverser le gouvernement.

Après la Commune, Marx est allé dans le sens des événements parce qu'il comptait rallier à sa cause les Communards exilés à Londres. Voyant que le procédé ne marchait pas, il écrira à son ami Sorge, le 9 novembre 1871, une lettre dépitée : « Et voilà ma récompense pour avoir perdu presque cinq mois à travailler pour les réfugiés, et pour avoir sauvé leur honneur (*sic*), par la publication de *La Guerre civile en France* » !!! Bakounine, qui ignorait évidemment cette lettre, a toutes les raisons de dire que le livre était un « travestissement bouffon » effectué par Marx de sa propre pensée ¹²⁹.

L'approche idéologique de l'événement consiste à nier la réalité, à ne prendre en compte que le contenu de *l'Adresse sur la guerre civile en France*, sans tenir compte du contexte ni des documents existants en dehors des proclamations de principe, et à l'intégrer dans un corps de doctrine qu'on veut faire passer pour vérité historique.

L'approche critique de l'histoire des idées politiques consiste à les resituer dans leur contexte et à les confronter avec les idées de l'époque et les documents disponibles ; elle consiste aussi à ne pas considérer comme argent comptant ni ce qu'un auteur dit ni les motivations qui le pousse. Elle consiste à mettre en parallèle ce que l'auteur proclame publiquement, c'est-à-dire ce qu'il veut qu'on croie, et ce qu'il dit en privé. C'est ce que Rubel ne fait jamais dès lors qu'il s'agit de Marx. *L'Adresse* est un document dont le contenu constitue la vérité en soi, et qui ne saurait être remis en cause. L'approche idéologique consiste à considérer *l'Adresse* comme l'histoire de la Commune ; l'approche critique consiste à ne voir dans ce texte que ce que Marx dit, à un moment donné, de la Commune.

Pour avoir une idée de ce que les fondateurs du « socialisme scientifique » pensaient *vraiment* de l'abolition de l'Etat, il convient de se reporter à ce que dit Engels dans une lettre à Cafiero, écrite *à la même époque* où Marx rédigeait *La Guerre civile en France*. Il est vrai que, selon Rubel, il faille faire un distinguo entre les deux hommes. Engels apparaît souvent comme le « gaffeur » du couple, qui dit explicitement des choses qui doivent être sous-entendues (la notion de « peuple contre-révolutionnaire », le terrorisme aveugle contre les Slaves, etc.). Pourtant ces « gaffes » n'ont jamais été contestées par Marx. Voici ce qu'écrivit Engels : « Pour ce qui est de l'abolition de l'Etat, c'est une vieille phrase philosophique allemande dont nous avons beaucoup usé lorsque nous étions des blancs-becs ¹³⁰. »

Classe ouvrière et « négation créatrice »

¹²⁹ *L'Etat et la Révolution* joue dans la mythologie léninienne le même rôle que *La guerre civile en France*. C'est un curieux destin que Marx, comme Lénine, confrontés à une révolution, aient été contraints d'opérer un « travestissement bouffon » de leur pensée pour aller (temporairement il est vrai) dans le sens de l'histoire...

¹³⁰ Lettre à Cafiero, 1er juillet 1871.

Si les *Prétendues scissions* définit l'anarchisme en termes de « but dans le mouvement prolétaire », il faut préciser que l'anarchisme se définit aussi en termes de moyens. Il ne se réduit pas à l'aspiration à un objectif lointain. Il implique une théorie de l'organisation, et quelques grandes lignes stratégiques.

Si une politique se juge par sa finalité, elle se juge aussi par les moyens qu'elle se donne pour y parvenir. Lorsque Maximilien Rubel fait « du suffrage universel, hier encore instrument de duperie, un moyen d'émancipation », il sort totalement des cadres de référence de l'anarchisme. De même, l'anarchisme ne reconnaît aucune validité normative à des pirouettes dialectiques affirmant que « le prolétariat ne s'aliène politiquement que pour triompher de la politique et ne conquiert le pouvoir d'État que pour l'utiliser contre la minorité anciennement dominante ». « La conquête du pouvoir politique est un acte "bourgeois" par nature ; il ne se change en action prolétarienne que par la finalité révolutionnaire que lui confèrent les auteurs de ce bouleversement ¹³¹. »

On peut penser que si la conquête du pouvoir politique est un acte bourgeois par nature, aucune finalité révolutionnaire ne peut le transformer en « action prolétarienne ». C'est au contraire « l'action prolétarienne » qui se trouvera de ce fait transformée en « action bourgeoise ». Maximilien Rubel a trop longuement mis l'accent sur le problème de la *praxis* révolutionnaire pour ne pas se rendre compte que la *praxis* est indissociable du but à atteindre et qu'ils se déterminent (dialectiquement) l'un l'autre.

Préconiser que la classe ouvrière « assume le projet dialectique d'une négation créatrice » et prenne « le risque de l'aliénation politique en vue de rendre la politique superflue », ne s'inscrit pas dans un projet anarchiste. Pour Bakounine, la seule négation créatrice est la destruction de l'État et son remplacement par les structures de classe du prolétariat. S'engager – volontairement en plus – dans un processus d'auto-aliénation ne paraîtrait pas à Bakounine le meilleur moyen de parvenir à l'autolibération.

Il semble y avoir une confusion chez Rubel entre théorie de l'État et anarchisme. Il n'est pas contestable que dans l'œuvre de Marx il y ait un projet lointain de dépérissement de l'État qui est implicite dans sa théorie de l'abolition des classes sociales. L'État, schématiquement défini comme instrument de répression au service d'une classe dominante, disparaît avec la disparition des classes et de leurs antagonismes. Cet argument ne fait pas du marxisme une théorie anarchiste pour autant, dans la mesure où l'anarchisme se définit, contre l'idée de disparition de l'État comme finalité lointaine, comme un mouvement qui inscrit la destruction de l'État comme processus commençant avec la révolution elle-même.

L'État ne garantit pas seulement les privilèges de la classe dominante, il est un instrument de *création permanente de privilèges*, et dans ce sens il *crée la classe dominante*. Il n'y a pas de classes sans État, dit Bakounine.

Par ailleurs, l'anti-étatisme ne saurait à lui seul définir l'anarchisme. Dans un écrit de jeunesse, *Argent, État, Prolétariat* datant de 1844,

¹³¹ Rubel, *Marx critique du marxisme*, p. 55.

Marx se laisse aller à des déclarations franchement antiétatiques : « L'existence de l'Etat et l'existence de l'esclavage sont indissociables ¹³². » (C'est de l'« esclavage de la société civile » dont il s'agit.) Maximilien Rubel, dans une note, page 1588, déclare un peu hâtivement que « cet aphorisme exprime on ne peut plus catégoriquement le credo anarchiste de Marx ». Une telle affirmation antiétatique ne peut, aux yeux de Maximilien Rubel, que fermement établir Marx au premier rang des penseurs anarchistes. Et, répondant par avance à l'objection selon laquelle toute la praxis ultérieure de Marx dément totalement cette affirmation plus anarchiste que nature, Maximilien Rubel précise :

« Ses déclarations ultérieures quant à la nécessité, pour la classe ouvrière, de “conquérir” le pouvoir politique, que classe et comme “immense majorité”, sa “dictature” sur la minorité bourgeoise légalement dépossédée de ses privilèges économiques et politiques, ne contredisent nullement le postulat initial de la finalité anarchiste du mouvement ouvrier ¹³³. »

Ce qui est une façon de dire qu'une praxis totalement « extra-anarchiste » ne contredit nullement le « postulat initial » anarchiste. Malheureusement, en énonçant les termes de la contradiction, Maximilien Rubel ne la résout pas. Dans une autre note de la même page 1588, il souligne que malgré le caractère antipolitique (qu'il assimile sans doute à l'anarchisme) de ses écrits de la période parisienne, Marx s'accommodera plus tard « d'une politique ouvrière assez conforme au principe qui se trouve ici condamné », ce qui est pour le moins un euphémisme.

Là encore, la contradiction ne semble pas détourner Maximilien Rubel de son idée. En revanche, il s'étonne que les épigones de Marx n'aient pas compris que ce dernier était « anarchiste », malgré le très petit nombre de passages où il se révélerait comme tel, et malgré une pratique politique totalement anti-anarchiste :

« En tant qu'idéologie politique, le marxisme des épigones se nourrit de cette ambiguïté que l'absence de “Livre” sur l'Etat facilitera ¹³⁴. »

Maximilien Rubel semble lui-même conscient du caractère peu convaincant de « l'anarchisme » de Marx tel qu'il devrait apparaître dans son oeuvre écrite. Aussi, la pièce maîtresse de son argumentation se trouve dans ce Livre sur l'Etat que Marx avait en projet. Resté non écrit, ce Livre, rappelons-le, « ne pouvait contenir que la théorie de la société libérée de l'Etat, la société anarchiste » (*Marx critique du marxisme*, Payot, p. 45).

Le plan de l'« Économie » que Marx voulait écrire n'a pu être rempli que pour un sixième, dit Rubel : « La critique de l'Etat dont il s'était réservé l'exclusivité (*sic*) n'a pas même reçu un début d'exécution, à moins de retenir les travaux épars, surtout historiques, où Marx a jeté les fondements d'une théorie de l'anarchie ¹³⁵. »

¹³² Œuvres, Ed. La Pléiade vol. III, p. 409.

¹³³ Œuvres, vol. III, p. 1588, note de Maximilien Rubel.

¹³⁴ Marx, Œuvres, La Pléiade, III, note de Rubel, p. 1588.

¹³⁵ « Plan et Méthode de l'Économie », *Marx critique du marxisme*, p. 378.

Ainsi, en dépit d'une stratégie politique, d'une praxis dont Maximilien Rubel lui-même dit qu'elle est contraire aux principes énoncés, Marx aurait écrit, *s'il avait eu le temps*, une théorie anarchiste de l'Etat et de son abolition. Les héritiers de Marx qui, par la suite, ont construit un capitalisme d'Etat peu conforme aux professions de foi anarchistes, se sont « nourris » de cette ambiguïté, causée précisément par l'absence du Livre sur l'Etat. En d'autres termes, semble croire Maximilien Rubel, si Marx avait eu le loisir d'écrire ce Livre, son œuvre n'aurait pas revêtu cette « ambiguïté » (que Rubel souligne à plusieurs reprises) ; et sa qualité d'anarchiste aurait éclaté au grand jour. Et par la même occasion, probablement, les destinées du mouvement ouvrier international auraient été différentes. Position idéaliste s'il en fut. La clef du problème de la destinée du marxisme – et de sa dénaturation – réside en conséquence dans ce Livre non écrit, dont l'absence a fait basculer le marxisme dans l'horreur concentrationnaire.

Pour rendre à l'œuvre de Marx (et non plus au marxisme, concept que Maximilien Rubel rejette) sa véritable signification « anarchiste », il faut donc partir de ce qui existe (c'est-à-dire pas grand-chose), des « travaux épars », dont Maximilien Rubel se propose de se faire l'interprète.

Les anarchistes pourraient légitimement demander à Maximilien Rubel s'il n'y a pas une grosse contradiction à réaffirmer le postulat du matérialisme historique, qui fonde l'incomparable supériorité du marxisme sur l'anarchisme, et ensuite à expliquer le dévoiement de l'œuvre de Marx par la seule absence d'un livre qu'il n'a pas écrit.

En effet, si on s'en tient aux postulats du matérialisme historique, la publication du Livre sur l'Etat n'aurait pas changé grand-chose ; les « épigones », représentants de forces sociales qui se seraient développées de toute façon, auraient pris dans Marx (ou ailleurs) ce qui leur aurait été nécessaire pour justifier leur politique et auraient laissé le reste. Il n'empêche que c'est *quand même* dans l'œuvre de Marx – considérable, même sans le Livre sur l'Etat – que les déformations bureaucratiques et totalitaires du mouvement ouvrier ont trouvé leur fondement théorique.

Si Marx avait été « anarchiste », *il aurait écrit* son Livre sur l'Etat. On pourrait ajouter, plus trivialement : si Marx avait été un théoricien de l'anarchisme, *ça se saurait...*

La démarche de Rubel consiste en l'affirmation du caractère anarchiste du projet de Marx, affirmation impliquant le rejet général de la contribution des auteurs anarchistes, même si sur le détail il reconnaît la validité occasionnelle de quelques-unes de leurs thèses. A aucun moment il n'y a tentative de faire une synthèse de l'apport de ces auteurs avec la pensée de Marx, qui est considérée semble-t-il, comme un « bloc d'acier », pour reprendre les termes de Lénine ; ce dernier considérait que rien de pouvait être *ôté* de la pensée de Marx, Rubel considère que rien de peut y être *ajouté*.

En récusant toute validité normative à l'anarchisme « réel », Rubel se prive d'atouts considérables. Handicapé par son approche essentiellement idéologique du problème, il ne voit pas les évidentes passerelles existant entre Marx et Bakounine (et Proudhon également),

qui auraient pu contribuer à l'élaboration d'une œuvre originale. Comme penseur révolutionnaire original, Rubel a échoué – mais ce n'était peut-être pas là son intention. Il reste un remarquable exégète de la pensée de Marx.

VI. – Stirner

Le paradoxe de Stirner

Dans son cours d'esthétique, Hegel souligne la contradiction dans laquelle se trouve la conscience entre l'universel et le particulier, entre la liberté interne et la nécessité naturelle externe, la « contradiction du concept mort et vide en soi avec la pleine vie concrète » ; la contradiction de la « théorie, de la pensée subjective, avec l'existence objective et l'expérience ». Ces oppositions, dit Hegel, ont toujours préoccupé la conscience humaine sous différentes formes. C'est la culture moderne « qui les a élaborées et exaspérées en une contradiction violente ».

« La culture spirituelle, l'entendement moderne, ont fait naître en l'homme cette opposition qui le transforme en un amphibie : il doit vivre dans deux mondes qui se contredisent, si bien que la conscience aussi se débat dans cette contradiction ; rejetée d'un côté dans l'autre, elle est incapable de se satisfaire ici ou là. »

L'homme est pris dans « l'actualité ordinaire et dans le temporel terrestre », accablé par le besoin, « empêtré dans la matière, dans les buts sensibles et la jouissance » ; d'autre part il s'élève aux « Idées éternelles », à un « royaume de pensée et de liberté » : il « dépouille le monde de son actualité vivante et florissante et la résout en abstractions ». Cette opposition décrit assez bien la situation dans laquelle se trouvait Stirner, coincé entre son désir d'Absolu – car la recherche de *l'Unique* n'est rien d'autre – et les contingences mesquines de la vie quotidienne – il sera emprisonné pour dettes et finira dans la misère.

Or, Hegel affirme que cette division entre la vie et la conscience pose à la culture moderne l'exigence de « résoudre une telle contradiction » – ce que Stirner n'a pas fait. Pour résoudre cette contradiction, il faut que le négatif – la critique – et le positif – la vision du futur – s'enrichissent pour aboutir à un projet. C'est ce que veut dire Hegel : « La tâche de la philosophie devient de dépasser les oppositions, c'est-à-dire de montrer que ni l'un ni l'autre des termes opposés – l'un dans son abstraction, l'autre dans son étroitesse – n'est vrai mais qu'ils sont ce qui va vers sa solution. La vérité n'est que dans la conciliation et la médiation des deux ¹³⁶. »

Or la conciliation et la médiation ne participent pas du système de pensée de *l'Unique*. R.-L. Reclaire, traducteur de Stirner qu'on ne peut accuser de préjugé défavorable, écrit en 1899 dans l'introduction qu'il fit de son livre : « Je pense que du livre de Stirner aucun système social ne peut logiquement sortir (en entendant par logiquement ce que lui-même aurait pu en tirer et non ce que nous bâtissons sur le

136 On constatera que Hegel ne parle pas de « dépassement ».

terrain par lui déblayé) ; comme Samson, il s'est enseveli lui-même sous les ruines du monde religieux renversé. »

Il n'y a pas, chez Stirner, le « J'ai détruit et je construirai » de Proudhon.

La lecture du livre de Stirner révèle quelques paradoxes intéressants à souligner :

– adversaire acharné de l'Absolu, son Unique n'est au fond rien d'autre que l'Individu absolu, dont on comprend vite qu'il est un modèle (un idéal ?), une hypothèse qui n'a et ne peut avoir aucune réalité effective.

– adversaire acharné de la Morale, sa réfutation des déterminismes sociaux comme cause première des comportements humains conduit en définitive à l'affirmation à caractère éthique – ce que Stirner aurait vigoureusement récusé – de la responsabilité de l'individu dans les dysfonctionnements sociaux dont il est victime.

– selon le rationalisme, la connaissance est engendrée par notre activité de sujet : les idées ne peuvent s'atteindre que par le moyen de notre raison, sans faire appel à notre expérience. Pourfendeur du rationalisme, Stirner réhabilite celui-ci par la forme impitoyablement logique de son esprit et par ses assauts, poussant l'idée de sacré dans ses derniers retranchements.

– adversaire du libéralisme, il sape les fondements de l'Etat pour mettre en place un individualisme qui ressortit d'une forme extrême de libéralisme radical ¹³⁷.

L'incompréhension devant la démarche stirnérienne vient sans doute de ce qu'on a refusé de n'y voir qu'une « grille de lecture ». Il n'entraîne certainement pas dans l'intention de Stirner de créer un système : cela aurait été totalement contraire à son personnage. Or une « grille de lecture » n'est qu'une manière d'aborder un problème d'un point de vue particulier, sans que cela aboutisse à l'affirmation que ce soit le seul point de vue qui permette de comprendre le problème.

On ne peut pas nier que, d'un certain point de vue, les hommes sont responsables de leur sort et que cette affirmation présente l'avantage d'évacuer le fatalisme historique. Or, rappelons-le, c'est ce qui arriva au marxisme réinterprété par la social-démocratie allemande, pour qui le socialisme était devenu une « nécessité objective » qui s'instaurerait inévitablement par le jeu de l'évolution des contradictions du capitalisme. On peut donc interpréter la pensée de Stirner comme une violente réaction contre l'énorme « machinerie » de la philosophie de l'histoire de Hegel, reprise et « retournée » par Marx, dans laquelle

137 « Pourquoi le terme de "radicalisme libéral" ? Parce que les mouvements concernés situent l'individu au-dessus des classes, au-dessus des déterminismes de classe, en dehors de la place qu'il occupe dans le processus de production. [...]« Le terme de "libéralisme" pour qualifier un certain nombre d'anarchistes se justifiait par le fait que leurs déterminations principales étaient fondées sur le refus de l'autorité. Il y avait les autoritaires d'un côté, les anti-autoritaires de l'autre. Le mouvement libertaire français s'est longtemps caractérisé par sa dispersion dans de multiples sphères d'activité : on faisait dans le végétarisme, malthusianisme, le naturisme, le culturisme, le pacifisme, l'amour-librisme, la libre pensée, l'espéranto, etc. Tout cela faisait un ensemble assez sympathique mais peu impliqué dans les luttes sociales. Ce mouvement restait malgré tout radical parce qu'il n'excluait pas l'emploi de la violence. Mais une idée se définit avant tout par son contenu, et accessoirement par la manière plus ou moins violente avec laquelle elle se manifeste. » R. Berthier, 1973, « Itinéraire d'un malentendu », texte interne de l'Alliance syndicaliste.

l'individu n'a aucun rôle. Pour Hegel, l'histoire est « l'image de l'Esprit qui se réalise », elle n'est pas essentiellement une production des individus humains.

D'une certaine façon, Hegel lui-même explique Stirner lorsqu'il évoque Socrate et qu'il dit que c'est seulement aux époques où « la réalité a une existence creuse, sans esprit et sans principes, qu'il peut être permis à l'individu de s'évader du réel dans la vie intérieure ». (*Philosophie du droit, zusatz* au §138) Il y a en effet du Socrate chez Stirner : « Le principe socratique, dit Hegel, est que l'homme doit trouver en lui-même sa destination, sa fin ». (Cf. *Histoire de la philosophie*, II, 43-45).

Dans le monde grec, le cynique considérait que le monde était mauvais ; aussi, pour bien vivre, il fallait cesser de participer à la société – Hegel disait cependant que « Diogène, avec son cynisme, n'est à vrai dire que le produit de la société athénienne » (*Philosophie du droit, zusatz* au § 195)... Le cynique est l'ennemi de la société et ne croit pas qu'on puisse être heureux en société. Il croit que seul le bien individuel est important. Historiquement, la philosophie cynique est apparue à un moment d'effondrement de la société grecque, encourageant les hommes à chercher individuellement leur propre salut. Dans les années 1840 en Allemagne, on peut dire également qu'un monde était en train de s'effondrer. La pensée de Stirner s'apparente beaucoup au cynisme des philosophes grecs.

L'Unique s'est heurté à l'incompréhension totale de Marx et toute comparaison entre le livre de Stirner et *l'Idéologie allemande* n'a de sens que si on les place sur des plans différents, un peu comme si on devait comparer une œuvre de Sigmund Freud et une œuvre d'Adam Smith. A partir du moment où Marx n'a pas compris la problématique de Stirner, et dès lors qu'il n'a pas saisi la « grille de lecture » de son livre, la comparaison n'a aucun sens, et on peut dire que Marx n'a aucun mal à rappeler à Stirner que le monde n'est pas peuplé de fantômes, que le capital est un rapport social, et que dévoiler les illusions qu'on se fait sur la société ne suffit pas à les lever.

La première et la dernière phrase du livre de Stirner est : « Je n'ai fondé ma cause sur rien ». La dernière phrase du livre est énigmatique car Stirner répète la première phrase, mais il la fait précéder de cette affirmation : « Si je fonde ma cause sur Moi, *l'Unique*, elle repose sur son créateur éphémère et périssable qui se dévore lui-même, et je puis dire : je n'ai fondé ma cause sur Rien. » Stirner semble établir ici l'équation Moi = Rien ; je suis le créateur de Moi-même et en tant que tel je suis éphémère et périssable et après moi il n'y a rien. Le rapport de *l'Unique* avec les autres n'est qu'un rapport de consommation : « jouir de la vie, c'est la dévorer et la détruire ». La question, dit encore Stirner, n'est pas de savoir comment conquérir la vie mais comment la dépenser et en jouir ; « il ne s'agit plus de faire fleurir en moi le vrai moi, mais de faire ma vendange et de consommer ma vie ». Le moi jouit, se dévore et se détruit. De fait, le lecteur un peu attentif de *l'Unique* serait tenté de voir là l'œuvre d'un égotiste radical affligé du désir de mort – un jouisseur suicidaire.

Rien d'anarchiste là-dedans.

L'idole Egoïste

Le lecteur aura compris que rejeter Stirner du panthéon anarchiste, autrement dit lui récuser la qualité de théoricien anarchiste, n'évacue pas le fait que les questions qu'il soulève restent dignes d'intérêt, même dans le cadre d'une réflexion sur la genèse de l'anarchisme.

L'« expulsion » de Stirner du panthéon anarchiste répond à une exigence de cohérence intellectuelle, car la même doctrine politique ne peut affirmer à la fois que l'individu ne peut se développer que dans la société et qu'il ne le peut pas. Cette mise au point n'est pas indifférente, car nombre d'auteurs, de bonne ou de mauvaise foi, s'en tiennent absolument à l'idée que l'anarchisme est un individualisme, ce qui fausse quelque peu le débat, ou que le stirnérisme est un individualisme, ce qu'il n'est pas non plus.

Réhabilitant l'égoïsme, Stirner ne réhabilite-t-il pas ainsi la « nature humaine » déçue des auteurs chrétiens ? Démontant l'Humain de Feuerbach, accusé d'être transformé en divinité, Stirner ne fait-il pas de l'Individu une nouvelle divinité ? C'est ce que pensait Proudhon, qui écrit en 1852 dans son Carnet : « Feuerbach, Stirner, réfutés l'un après l'autre ; le premier, comme représentant le culte de *l'humanité collective* ; le deuxième, comme représentant la religion du *moi individuel* ¹³⁸. »

L'idée que l'individu est le noyau central de la société n'a cependant rien de nouveau et, d'un certain point de vue, Stirner est assez proche d'un Hobbes qui considère que l'intérêt égoïste donne à chaque homme un « droit naturel » sur toutes choses : ainsi Stirner déclare-t-il que « toute chose est la propriété de qui sait la prendre et la garder, et reste à lui tant qu'elle ne lui est pas reprise ». Pour Hobbes, seul le souci de conservation que chaque individu a de sa vie le pousse à établir un pacte avec les autres individus.

Hobbes n'est pas seulement le théoricien de l'Etat comme moyen de préserver la société de la guerre civile, il est aussi l'un des inventeurs de l'individualisme politique. Partageant avec Stirner l'approche individualiste et rationaliste des problèmes, Hobbes est le véritable fondateur de la théorie du contrat social qui se retrouvera chez Stirner dans l'idée d'association des égoïstes. Les conclusions auxquelles parviennent les deux hommes divergent certes, mais la démarche est la même : l'homme aliène une partie de sa liberté par égoïsme, par intérêt. Pour Hobbes, l'Etat est une construction rationnelle qui résulte de l'agencement des passions égoïstes. Le pacte transférant la souveraineté résulte d'un calcul rationnel. Ainsi, lit-on dans le *Léviathan* :

« De cette fondamentale loi de nature, par laquelle il est ordonné aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive cette seconde loi : que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même. » (Lev. I, xi, p. 96, éd. Sirey.)

¹³⁸Cité par Pierre Hauptmann, *la Philosophie sociale de Proudhon*, p. 116, PUG.

Or, Stirner ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que cela ne le « trouble guère » que la société lui enlève certaines libertés, pourvu qu'elle lui en « assure d'autres » :

« On ne manquera probablement pas de nous objecter que l'accord que nous avons conclu peut devenir gênant et limiter notre liberté ; on dira qu'en définitive nous en venons aussi à ce que “chacun devra sacrifier une partie de sa liberté dans l'intérêt de la communauté”. Mais ce n'est nullement à la “communauté” que ce sacrifice sera fait, pas plus que ce n'est pour l'amour de la “communauté” ou de qui que ce soit que j'ai contracté ; si je m'associe, c'est dans mon intérêt, et si je sacrifiais quelque chose, ce serait encore dans mon intérêt, par pur *égoïsme*. D'ailleurs, en fait de “sacrifice”, je ne renonce qu'à ce qui échappe à mon pouvoir, c'est-à-dire que je ne “sacrifie” rien du tout. »

Comme chez Stirner, Hobbes considère qu'il n'y a pas de lois naturelles de morale et de justice, pas de principes transcendants. Hobbes, comme d'ailleurs Machiavel, marquent la fin de la conception théologique du pouvoir et définissent le politique comme une rationalité. Selon R.-L. Leclaire, traducteur de Stirner, ce dernier se place lui aussi dans une perspective rationaliste :

« Le destructeur du rationalisme est lui-même, par la forme logique de son esprit, un rationaliste, et l'adversaire passionné du libéralisme reste un libéral. Stirner rationaliste poursuit jusque dans ses derniers retranchements l'idée de Dieu et en démasque les dernières métamorphoses, mais il n'aboutit fatalement qu'à une négation : l'individu et l'égoïsme. Stirner libéral sape au nom de l'individu les fondements de l'État, mais, ce dernier détruit, il n'aboutit qu'à une nouvelle négation : anarchie ne pouvant signifier pour lui que désordre, si l'État, régulateur de la concurrence, vient à disparaître, à celle-ci ne peut succéder que la guerre de tous contre tous. »

Comme le pacte de Hobbes ou le contrat social de Rousseau, l'association des égoïstes n'est qu'une hypothèse de travail. Rousseau lui-même disait du contrat social qu'il « ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine¹³⁹. » Le contrat n'est pas un fait historique, il est une catégorie logique utile à la démonstration : les choses se passent « comme si ».

L'Egoïste de Stirner n'est lui aussi qu'une hypothèse de travail, une catégorie logique. Marx critique violemment Stirner pour cela, mais il a tort. Il est, en 1845 avec *l'Unique* comme en 1846 avec le *Système des contradictions économiques*, incapable de comprendre l'utilisation d'une hypothèse, d'une « catégorie logique » pour faire une démonstration, procédé pourtant banal. Ce n'est qu'en 1867, avec le *Capital*, qu'il utilisera cette méthode d'exposition. Il s'explique dans

¹³⁹ *L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes, La Pléiade, III, p. 139.)

la préface et la postface du *Capital* en présentant cette méthode comme une innovation – ce qu'elle n'est pas.

Les générations d'anarchistes dits individualistes qui ont pris l'égoïste de Stirner à la lettre ont fait un contre-sens. Stirner ne considère pas que l'isolement de l'individu soit naturel : « L'état primitif de l'homme n'est pas l'isolement ou la solitude, mais bien la société », dit-il. « La société est notre *état de nature*. » Au début de notre existence, nous sommes unis à notre mère, puis à la société de nos camarades. Cependant, le caractère social initial de l'homme n'est pas présenté par Stirner comme un fait particulièrement positif. Alors que pour Proudhon et Bakounine la société est la *condition* du développement de l'individualité¹⁴⁰, celle-ci est pour Stirner un état qui se conquiert *contre* la société. L'état de nature de l'homme étant la société, l'individu doit se dégager de cet état de nature pour conquérir son individualité. Stirner oppose précisément l'association à la société, qu'il assimile à la communauté : or « toute communauté a une tendance, plus ou moins grande d'après la somme de ses forces, à devenir pour ses membres une *autorité*, et à leur imposer des limites. Elle leur demande, et doit leur demander, un certain esprit d'obéissance, elle exige que ses membres lui soient soumis, soient ses "sujets", elle n'existe que par la *sujétion*. » Stirner ajoute :

« La société ne prétend pas que ses membres s'élèvent et se placent au-dessus d'elle ; elle veut qu'ils restent "dans les bornes de la légalité", c'est-à-dire qu'ils ne se permettent que ce que leur permettent la société et ses lois. »

Stirner est moins préoccupé de sa liberté que de son individualité. Il y a loin, dit-il, d'une « société qui ne restreint que ma liberté à une société qui restreint mon individualité. La première est une union, un accord, une association. Mais celle qui menace l'individualité est une puissance pour *soi* et au-dessus de *Moi*, une puissance qui m'est inaccessible, que je peux bien admirer, honorer, respecter, adorer, mais que je ne puis ni dominer ni mettre à profit, parce que devant elle je me résigne et j'abdique. La société est fondée sur ma résignation, mon abnégation, ma lâcheté, que l'on nomme – *humilité*. Mon humilité fait sa grandeur, ma soumission sa souveraineté. » Stirner ajoute : « Mais sous le rapport de la *liberté*, il n'y a pas de différence essentielle entre l'État et l'association. »

La réhabilitation de l'égoïsme par Stirner pourrait être interprétée comme une réhabilitation de la « nature humaine » déçue des auteurs chrétiens. L'égoïsme devient une tendance naturelle de l'homme. Cette idée, cependant, n'a rien de nouveau ni de révolutionnaire. Elle constitue le fonds de commerce d'un certain nombre de penseurs du

140 « L'homme ne se constitue vis à vis de lui-même comme personne indépendante et libre que par le degré de conscience qu'il a de lui-même, seulement par le développement de sa pensée ; mais sa pensée ne pouvant naître et se développer que dans l'humaine société, il est évident que l'homme ne peut se constituer et se reconnaître comme personne libre, qu'au sein de la société. Ce ne fut donc pas, au début de l'histoire, la liberté des hommes qui créa la société, mais tout au contraire, c'est la société qui créa successivement la liberté de ses membres, organiquement unis en son sein par la nature, indépendamment de tout contrat, de toute préméditation et de toute volonté de leur part. » (Bakounine, *l'Empire knouto-germanique*.)

XVII^e et du XVIII^e siècle qui vont montrer que l'égoïsme a une réelle utilité sociale et qu'il est le *fondement même de la politique* : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public », dit Pascal dans le fragment 451 de ses *Pensées*. L'amour de soi et la haine de l'autre sont les fondements mêmes de la politique, puisque, comme le dit encore Pascal, « on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice ».

« On a beau me dire que je dois me comporter en homme envers le “prochain” et que je dois “respecter” mon prochain. Personne n'est pour moi un objet de respect ; mon prochain, comme tous les autres êtres, est un *objet* pour lequel j'ai ou je n'ai pas de sympathie, un objet qui m'intéresse ou ne m'intéresse pas, dont je puis ou dont je ne puis pas me servir. » (Stirner, *L'Unique et sa propriété*.)

Contrairement à ce que pense Hobbes, l'amour de soi ne conduirait pas à la guerre civile mais à la paix sociale. Selon Pierre Nicole, l'égoïsme contient le principe de résolution des conflits car le désir de tranquillité l'emporte sur le reste :

« On ne comprend pas d'abord comme il s'est pu former des sociétés, des républiques et des royaumes de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union et qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres. Mais l'amour-propre qui est la cause de cette guerre saura bien le moyen de les faire vivre en paix. » (Pierre Nicole, *le Traité de la charité et de l'amour-propre*, dans *Essais de morale*, Paris, 1675.)

Le conflit potentiel permanent entre égoïsmes est résolu par la satisfaction des intérêts particuliers réciproques des égoïstes, qui « sont réduits à chercher d'autres voies et à substituer l'artifice à la force et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de les tyranniser. » (*Ibid.*)

Pour Stirner, l'association est un outil qui multiplie la force naturelle de l'individu. « L'association n'existe que pour toi et par toi, la société au contraire te réclame comme son bien et elle peut exister sans toi. Bref, la société est *sacrée* et l'association est *ta propriété*, la société se sert de toi et tu te sers de l'association. »

Parlant de son prochain, Stirner déclare :

« S'il peut m'être utile, je consens à m'entendre avec lui, à m'associer avec lui pour que cet accord augmente ma force, pour que nos puissances réunies produisent plus que l'une d'elles ne pourrait faire isolément. Mais je ne vois dans cette réunion rien d'autre qu'une augmentation de ma force, et je ne la conserve que tant qu'elle est ma force multipliée. Dans ce sens-là, elle est une – association. »

Pour Pierre Nicole, c'est le commerce qui permettra de satisfaire ces intérêts particuliers : « On donne pour obtenir. » C'est exactement la position de Stirner lorsqu'il dit : « Tu n'es pour moi qu'une – nourriture ; de même, toi aussi tu me consommes et tu me fais servir à

ton usage. Il n'y a entre nous qu'un rapport, celui de l'utilité, du profit, de l'intérêt. » Un tel point de vue se rapproche plutôt la pensée d'Adam Smith que de celle d'un quelconque réformateur social. Lorsque Pierre Nicole dit : « C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, *sans que la charité s'en mêle* », il se place encore dans la même optique que Stirner qui déclare encore qu'il « aime mieux avoir recours à l'égoïsme des hommes qu'à leurs “services d'amour”, à leur miséricorde, à leur charité, etc. »

Bernard Mandeville, auteur de *La fable des abeilles* (1714), estime que c'est l'égoïsme qui est l'élément constitutif des sociétés. Mais il faut pour cela une bonne dose d'hypocrisie car les passions humaines doivent être dissimulées pour prendre des formes socialement utiles. Le plus grand souci de l'homme est de « se rendre service à lui-même », dit-il : la société vit de toutes les passions mauvaises. Si on exigeait des hommes qu'ils soient vertueux, la société s'effondrerait.

Marx avait bien vu la relation de Stirner avec l'utilitarisme et il a quelque raison de dire que « vouloir dissoudre l'ensemble des relations diverses des hommes dans *l'unique* relation de l'utilité peut paraître une niaiserie, une abstraction métaphysique ; en vérité, celle-ci s'explique par le fait qu'au sein de la société bourgeoise moderne toutes les relations sont pratiquement subordonnées à une seule relation abstraite, celle de la monnaie et du vil trafic. » (*Idéologie allemande*, Pl. Philosophie, p. 1297.)

Pour Marx, la science proprement dite de l'utilité, c'est l'économie politique. La théorie de l'utilité, selon lui, est aussi celle de l'exploitation. Si la théorie utilitaire avait à l'origine le caractère de la théorie de l'intérêt commun, « elle se transforma peu à peu en une simple apologie de l'ordre établi ». (*Ibid.*)

La dénonciation par Stirner des illusions de l'idéalisme, des mensonges du dévouement et de l'abnégation n'est en rien une originalité. Mandeville, deux siècles avant Stirner, était allé beaucoup plus loin que lui dans la désacralisation des « bons sentiments », puisqu'il avait montré que les passions telles que l'ambition, le luxe, l'orgueil, la cupidité constituaient le fondement de la société : les vertus sociales, dit-il, ne viennent pas de la suppression des passions, elles sont « le résultat de la conquête qu'une passion obtient sur une autre ». C'est sur ces mêmes principes qu'Engels, dans un (très court) moment d'égarement, s'était rallié à Stirner.

Bien sûr, Stirner ne va pas jusqu'à louer la positivité sociale ou politique du mal, il se contente de vouloir nier l'existence des bons sentiments et de l'altruisme, mais il est évident que Pierre Nicole et Bernard Mandeville vont beaucoup plus loin que notre Jeune hégélien dans cette réflexion. D'autres, pourtant, iront encore plus loin. En effet, Nicole et Mandeville ne confondent pas le bien et le mal, la morale et l'intérêt, la vertu et l'égoïsme : ils n'en intervertissent pas les termes, ils ne disent pas : le mal, c'est le bien. Les utilitaristes, avec Stuart Mill, Hume et Bentham, franchiront le pas et fonderont la morale sur l'intérêt.

L'utilitarisme n'est pas seulement un mouvement de réforme politique et sociale qui s'est développé aux XVIII^e et XIX^e siècles, c'est aussi un courant qui entendait développer une théorie éthique

fondée sur deux principes : la nature d'une action est déterminée par le caractère bon ou mauvais de ses résultats ; la seule chose qui soit bonne en soi est le plaisir, la seule chose qui soit mauvaise est la douleur. Le bonheur est ainsi défini comme une somme de plaisirs ¹⁴¹.

Toute la pensée de Hume est fondée sur le rejet de la valeur absolue des principes de vertu et de justice. Ce sont des « conventions humaines » qui obéissent à la logique de l'intérêt. S'il existe des règles dans la société, elles ne sont qu'un moyen de satisfaire la passion fondamentale de l'égoïsme. La paix sociale est assurée par la limitation de l'égoïsme de l'un par la considération de celui de l'autre : « C'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, en liaison avec la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à la satisfaction de ses besoins, que la justice tire son origine » (Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, p. 316.)

Nous avons évoqué la tentation à laquelle Engels lui-même avait succombé. Le 19 novembre 1844, il écrit à son tout nouvel ami une lettre dans laquelle il l'informe que Stirner, leur ancien camarade du *Doktorclub*, venait de publier un livre qui faisait beaucoup de bruit dans le cercle des jeunes hégéliens. Stirner y est défini comme « le plus talentueux, autonome et courageux du groupe des Affranchis ».

A la même époque, Marx achève la rédaction de *la Sainte Famille*, ouvrage dans lequel il veut se monter plus feuerbachien que Feuerbach. Marx et Engels se réfèrent encore à l'humanisme, mais à un humanisme qui ne se réfère plus à l'homme abstrait de Feuerbach mais au prolétaire, à l'ouvrier. L'objectif d'Engels est de « renverser » *l'Unique et sa propriété*, un peu comme ils « renverseront » plus tard la dialectique hégélienne, en contestant les aspects ambigus de l'humanisme de Feuerbach mais en conservant certaines valeurs et en les appuyant sur une base plus ferme, sur le réel. Engels veut « prendre l'homme empirique comme fondement de l'homme », il veut « partir du moi, de l'individu empirique en chair et en os pour nous élever progressivement vers l'homme ». Il écrit ainsi à Marx :

« C'est par égoïsme, abstraction faite d'éventuels espoirs matériels, que nous sommes communistes, et c'est par égoïsme que nous voulons être des hommes et non de simples individus. » (Marx-Engels, Correspondance, T. I, Éditions sociales, pp. 340-348.)

La réponse de Marx à cette proposition d'Engels est perdue, mais on comprend par une lettre d'Engels, datée du 20 janvier 1845, que

141 Une étude sur le caractère sensualiste de la pensée de Stirner mériterait d'être tentée. Dans *l'Unique*, on trouve le verbe « jouir » 34 fois ; le mot « jouissance » 38 ; « désir » revient 70 fois ; « joie » 26 ; « plaisir » 32 fois.

« Tout plaisir d'un esprit cultivé est interdit aux ouvriers au service d'autrui ; il ne leur reste que les plaisirs grossiers, toute culture leur est fermée. Pour être bon chrétien, il suffit de croire, et croire est possible en quelque situation qu'on se trouve ; aussi les gens à convictions chrétiennes n'ont-ils en vue que la piété des travailleurs asservis, leur patience, leur résignation, etc. Les classes opprimées purent à la rigueur supporter toute leur misère aussi longtemps qu'elles furent chrétiennes, car le Christianisme est un merveilleux étouffoir de tous les murmures et de toutes les révoltes. Mais il ne s'agit plus aujourd'hui d'étouffer les désirs, il faut les satisfaire. La Bourgeoisie, qui a proclamé l'évangile de la joie de vivre, de la jouissance matérielle, s'étonne de voir cette doctrine trouver des adhérents parmi nous, les pauvres ; elle a montré que ce qui rend heureux, ce n'est ni la foi ni la pauvreté, mais l'instruction et la richesse : et c'est bien ainsi que nous l'entendons aussi, nous autres prolétaires ! »

Marx était vigoureusement opposé à cette démarche. Engels, gêné, avoue qu'il s'est laissé emporter : « Je me trouvais encore sous le coup de l'impression que venait de me faire le livre, mais maintenant que je l'ai refermé et que j'ai pu y réfléchir davantage, j'en arrive aux mêmes conclusions que toi... »

Proudhon se place dans une perspective si radicalement différente de celle de Stirner qu'il faudra bien, à un moment, définir lequel des deux est « anarchiste ». « L'homme n'est homme que par la société », dit Proudhon dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, écrit en 1840. « L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins ; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison intelligente de l'effort universel. » Hors de la société, l'homme pourrait être considéré comme un « meuble incommode et inutile », dit encore Proudhon. Le développement physique et intellectuel de l'homme est étroitement lié à la société, dont il est « perpétuellement débiteur ».

La perspective change. « La sociabilité dans l'homme, devenant justice par réflexion, équité par engrènement de capacités, ayant pour formule la liberté, est le vrai fondement de la morale, le principe et la règle de toutes les actions. » En 1858, il affirme qu'« avant son immersion dans la société (...), circonscrit dans son égoïsme, borné à la vie familiale, l'individu ne sait rien de la loi morale. (*Justice*, I, 325.) L'homme est « partie intégrante d'une existence collective », c'est donc « par abstraction » qu'il « peut être considéré à l'état d'isolement » (*Justice*, I, 323.) « Immergé dans la société », l'homme « relève de cette haute puissance, dont il ne se séparerait que pour tomber dans le néant ». Proudhon pense que l'état primitif de l'homme est la misère, physique et intellectuelle : « Hors de la société, l'homme croupirait éternellement dans la brutalité et la misère. » Rejoignant les utilitaristes, il écrit que les hommes ont une tendance naturelle à se grouper « pour leur plus grand intérêt, et le plus complet essor de leur liberté ». (Cité par Hauptmann, p. 102.)

Adversaire farouche de Rousseau, Proudhon reproche au contrat social de négliger les rapports économiques pour ne retenir que les rapports politiques. Celui qui a disserté sur les origines de l'inégalité entre les hommes oublie que c'est la propriété qui est la cause de cette inégalité. Aussi le contrat social de Rousseau n'est-il rien d'autre que « l'alliance offensive et défensive de ceux qui possèdent contre ceux qui ne possèdent pas », c'est une « coalition des barons de la propriété, du commerce et de l'industrie contre les déshérités du prolétariat », un « serment de guerre sociale » (*Idée générale de la révolution*, Rivière, p. 191). Rousseau consacre l'abdication de l'homme entre les mains de l'Etat, alors que le véritable contrat social doit laisser le contractant libre, mais aussi ajouter à sa liberté. Il ne peut en aucun cas être un accord entre un citoyen et le gouvernement : son seul fondement légitime est la force collective des groupes humains. Il convient donc de « trouver une forme d'association qui défende et protège, de toute la forme commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » (*Idée générale*, p. 189.)

Le contrat social de Proudhon présente les caractéristiques suivantes :

1. Il est l'acte par lequel deux ou plusieurs individus conviennent d'un échange se garantissant certains biens ou services mais où chacun reste indépendant.
2. Il embrasse l'universalité des citoyens et de leurs rapports, faute de quoi il n'est pas un contrat social mais spécial.
3. Il doit donner à chacun plus de bien-être et de liberté.
4. Il est librement débattu
5. Il doit servir de base à l'organisation économique et à l'organisation politique.

Il ne faut cependant pas déduire que Proudhon fait dans le « tout social » et qu'il voit dans la société l'unique détermination des comportements humains. Il affirme au contraire « l'identité de la souveraineté individuelle et de la souveraineté collective » (Cité par Hauptmann, p. 98.) Si les théoriciens de l'anarchisme ne peuvent en aucun cas être qualifiés d'individualistes, leur doctrine contient une théorie de l'individu qui s'insère dans un ensemble doctrinal plus complexe ¹⁴².

L'anti-individualisme de Hegel

Le milieu intellectuel qui avait formé les esprits des intellectuels de cette époque les avait naturellement portés à s'interroger sur l'avenir du monde dans lequel ils vivaient. Ainsi Tocqueville : « On sent que l'ancien monde finit : mais quel sera le nouveau ¹⁴³ ? »

Quel pouvait être la place de l'individu dans cette période de transformation rapide et violente ? Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, Moïse Hess s'étaient posé la question : comment rendre l'homme maître de son destin, alors que ce qu'il crée lui échappe, se dérobe à son pouvoir et, en fin de compte, le subjugue ?

Il faut conserver à l'esprit que la Révolution française était un souvenir encore vivant dans les mémoires. Lorsque Proudhon évoque en 1852 les événements de 1793, il écrit que cette « grande déviation » a été « expiée déjà par *cinquante-sept ans* de bouleversements stériles ». La Révolution française restait le symbole sanglant de la fin d'un monde ; et le monde nouveau qui s'organisait péniblement mettait à nu, amplifiait les contradictions, les conflits nés de la gestation de ce monde nouveau qui écrasait les habitudes, les comportements anciens. L'individu, perdu dans ces bouleversements, n'avait plus de place. Dans un monde en transformation violente, les systèmes de valeurs s'effondrent et le sentiment de solitude accable

¹⁴² Proudhon ne répugne pourtant pas à l'occasion de faire de l'égoïsme un facteur positif du comportement humain : « Il est ridicule de vouloir soumettre les masses humaines, au nom de leur propre souveraineté, à des lois auxquelles leurs instincts répugnent : il est d'une saine politique, au contraire, il est juste et vraiment révolutionnaire de leur proposer ce que cherche leur égoïsme, et qu'elles peuvent acclamer d'enthousiasme. » (*Idee générale de la révolution*, p. 225.) Par un curieux retournement de situation, Proudhon justifie maintenant la propriété par l'apologie de l'égoïsme : « La propriété est l'égoïsme idéalisé, consacré, investi d'une fonction politique et juridique. Il faut qu'il en soit ainsi parce que jamais le droit n'est mieux observé qu'autant qu'il trouve un défenseur dans l'égoïsme et dans la coalition des égoïsmes. » (*ibid.* p. 228.)

¹⁴³ Lettre à Eugène Stoffels, 28 avril 1850 : « On sent que l'ancien monde finit ; mais quel sera le nouveau ? Les plus grands esprits de ce temps ne sont pas plus en état de le dire que l'ont été ceux de l'Antiquité de prévoir l'abolition de l'esclavage, la société chrétienne, l'invasion des barbares, toutes ces grandes choses qui ont renouvelé la face de la Terre. »

l'individu : c'est le sentiment d'aliénation, que Max Stirner a si bien décrit.

Dans la préface à la *Phénoménologie*, Hegel avait à sa manière évoqué le rôle que l'individu pouvait tenir dans de telles périodes historiques. Nous vivons, dit-il, une époque où l'universalité de l'Esprit est fortement consolidée : en d'autres termes, la marche de l'histoire dominée par l'Esprit laisse peu de place à des variations impulsées par les initiatives individuelles. La singularité est « devenue d'autant plus insignifiante à une époque dans laquelle l'Universalité tient à toute son extension et à toute la richesse acquise ». « C'est pourquoi la participation qui dans l'œuvre totale de l'esprit revient à l'activité de l'individu peut seulement être minime. »

L'Esprit, qui est le moteur de l'Histoire, s'est consolidé et tend à devenir universel, c'est-à-dire que ce que l'époque contient de potentialités va se réaliser, l'Histoire va réaliser une œuvre qui dépasse les volontés individuelles. Dans de telles circonstances, l'individu ne peut que tenter d'occuper la place qui lui est assignée par l'Esprit, il doit « s'oublier le plus possible » : il doit « faire et devenir ce qui lui est possible ». « On doit d'autant moins exiger de lui qu'il doit peu attendre de soi et réclamer pour soi-même ».

L'individu et le Moi que Stirner remet à l'honneur n'était pas particulièrement en vogue dans la gauche hégélienne, éminemment morale, au moment où l'humanisme prenait un tour social. Le système hégélien lui non plus ne laissait pas beaucoup de place à l'individu, défini dans la *Phénoménologie* comme « l'esprit incomplet » (*Phénoménologie de l'Esprit*, 26-27) L'individu n'a d'objectivité que « comme membre de l'Etat » (*Philosophie du Droit*, p. 258.) ; en effet, « l'Etat est la réalité effective de la liberté concrète » (*ibid.* p. 260). Là encore, par conséquent, on peut définir la pensée de Stirner comme une réaction contre le système hégélien, réaction qui prend le parti pris opposé. Selon Hegel, le principe essentiel est l'Esprit, ou l'Absolu, qui sont l'essence véritable et commune de l'homme. On ne peut comprendre les particularités extérieures des hommes, ou leur individualité, qu'à partir de cette « universalité intérieure ». L'époque des Lumières, ne reconnaissant que le point de vue fondamental de « l'homme et l'humanité », a conduit à renoncer à la connaissance de Dieu ou de l'Absolu, alors que seul l'Esprit « fait de l'homme un homme » (*Encyclopédie*, XI p.3). L'individu de Hegel est un « individu universel » (*Philosophie du Droit*, 372) qui trouve sa liberté dans l'adhésion au bien qui lui est indiqué par les lois de l'Etat. Significativement, ce problème est développé dans l'exposé de la « moralité » des *Principes de la philosophie du Droit*. Le mal, dit Hegel, se produit lorsque l'individu suit sa volonté particulière au lieu de faire ce qui est demandé par la volonté universelle.

L'anti-individualisme de Hegel se fonde sur un rejet catégorique de l'individualisme de la philosophie des Lumières, qui se caractérise par le fait que « l'homme est laïque vis-à-vis de soi-même en tant que métaphysicien » (*Traité d'histoire de la philosophie*, III 506-518). Cette pensée « se tourne contre tout le domaine des idées reçues et des pensées fixées », elle « détruit tout ce qui est figé et se donne la conscience de la liberté pure ». D'un certain point de vue, on peut dire

que Stirner opère, contre Hegel, un retour à la philosophie des Lumières : ce que Hegel en dit, il aurait pu le dire de Stirner :

« Cette activité idéaliste a comme fondement la certitude que ce qui est, – ce qui est valable en soi, – est l'essence de la conscience de soi ; que les concepts (entités particulières qui dominent la conscience de soi actuelle) du bien et du mal, de la puissance, de la richesse, les idées fixes de la foi en Dieu et de son rapport avec le monde, de son gouvernement, des devoirs de la conscience de soi vis-à-vis de lui, – que tout cela n'est pas la vérité (un en-soi) en dehors de la conscience de soi. » (*Traité d'histoire de la philosophie*, III 518.)

L'esprit conscient de soi de la philosophie des Lumières, dit Hegel, n'accepte pas ces formes – le bien, le mal, etc., « à l'honnête manière qui laisse ces idées comme elles sont une fois pour toutes ». Le résultat nécessaire de la conscience de soi est l'athéisme et le matérialisme. « Ce mouvement négatif fait écrouler toute détermination qui présente l'Esprit comme un au-delà de la conscience de soi. » « Toute tradition, tout ce qui imposé par l'autorité disparaît. »

Les témoignages des contemporains de la jeunesse de Bakounine – bien avant qu'il ne devienne anarchiste – concordent pour le présenter comme une sorte d'animateur de la jeunesse dorée intellectuelle de la fin des années 1830 en Russie. Pourtant, son apport ne s'est pas limité aux délectations intellectuelles puisqu'il a, semble-t-il, introduit dans la langue russe un néologisme, le mot *prekrasnodusie*, qui est la traduction littérale du mot allemand *Schönseligkeit*, ou maladie de la belle-âme. C'est là un terme directement hérité du vocabulaire hégélien.

Ce néologisme que le jeune Bakounine apporte à la langue russe servait, selon Annenkov, à caractériser « de nobles mais fragiles désaveux de la société moderne par la pensée ou le jugement individuel ». C'est aussi à Bakounine que revient la « propagation de cet idéalisme suprême, purissime en même temps que pudibond, qui se détournait avec horreur du tapage mondain tout en confondant sous la seule dénomination commune de phénomènes primaires de l'esprit subjectif tout ce qui l'empêchait, lui, l'idéaliste, de s'occuper tranquillement des destinées et vocations de l'humanité ». (*Bakounine et les autres*, p. 52.)

Cet « idéalisme extrême » n'est en fait que la description des manifestations de cette maladie de la belle-âme dont la définition que donne Annenkov est quelque peu confuse. C'est sans doute à Novalis que pensait Hegel en écrivant ces pages sur la belle-âme : or, Novalis avait transposé la philosophie de Fichte dans son romantisme. Novalis et Fichte faisaient justement partie des lectures de Bakounine avant qu'il ne soit initié à Hegel par Stankevitch au début de 1837.

Dans une large mesure, les successeurs de Hegel ont pris un aspect particulier de la pensée du maître, dont la philosophie constitue un corpus extrêmement vaste et complexe, et ont développé cet aspect-là en tentant d'en faire un ensemble complet et cohérent. Or, sur l'ensemble des aspects particuliers en question, le maître avait souvent

déjà à peu près tout dit, et mieux, que les élèves. Précisément, le concept de « belle âme » pourrait parfaitement s'appliquer à Stirner.

Dans la *Phénoménologie*, la belle âme est « le savoir que l'esprit a de soi-même dans sa pure unité transcendante, – la conscience de soi qui sait comme étant l'esprit ce pur savoir de la pure concentration en soi-même, – non pas seulement l'intuition du divin, mais l'intuition de soi du divin » (Ph., II, 299, Aubier.) « Se contempler soi-même est son être-là objectif, et cet élément objectif consiste dans l'expression de son savoir et de son vouloir comme d'un universel. Grâce à cette expression, le soi obtient validité et l'action devient opération accomplissante. » (*Ibid.* 187.)

En d'autres termes, pour préserver son universalité, la belle-âme se livre à la contemplation de soi-même, de sa pureté originelle, elle s'ensevelit dans son propre concept. La belle-âme refuse la médiation qui pourrait souiller le pour-soi. Elle se refuse à l'action, qui pourrait la limiter. La conscience de soi se retire dans son intériorité la plus profonde : toute extériorité en tant que telle disparaît.

« La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. L'objet creux qu'elle crée pour soi-même a rempli donc maintenant de la conscience du vide. »

Il reste la conscience du vide intérieur du moi pur. Dans le dédain du monde extérieur, la belle-âme s'est perdue pour avoir voulu se trouver, et elle s'anéantit. Elle devient « objet sans essence », elle « s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air ». (*Ibid.*, II, p. 189.) On retrouve la thématique stirnérienne qui a fondé sa cause « sur rien » et qui développe une pensée aussi radicale qu'elle fut impuissante dans l'action.

Bakounine-Stirner

Engels semble très soucieux d'attribuer à Bakounine l'influence de Stirner. Dans son *Ludwig Feuerbach* ¹⁴⁴, écrit en 1888, Engels déclare, à propos de Stirner, que « Bakounine lui doit beaucoup » :

« Et finalement vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel – Bakounine lui doit beaucoup – qui dépassa la “conscience de soi” souveraine à l'aide de son “unique” souverain. »

Plus loin, il ajoute : « Stirner reste une curiosité même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon et qu'il eut baptisé cet amalgame “anarchisme”. » Pourquoi Engels se sent-il obligé de ressusciter Stirner plus de quarante ans après la publication de *l'Unique*, qui eut deux années de succès puis tomba complètement dans l'oubli ?

Il est pour le moins curieux que les marxistes se soient montrés acharnés à présenter Stirner comme « anarchiste » et à lui accorder la

¹⁴⁴ Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (1888), Editions sociales.

prééminence sur Proudhon. Ainsi Georges Plékhanov, affirma en 1894 que Proudhon est « très peu » anarchiste dans ses premiers écrits, qu'il n'y consacre « que quelques pages ». Lorsqu'il exposa sa doctrine anarchiste en 1848, « la besogne avait déjà été faite par l'Allemand Max Stirner en 1846 dans le livre *l'Unique et sa propriété*. Stirner a donc un droit assez bien fondé au titre de père de l'anarchisme » (*Anarchismus und sozialismus*, 1894.) Fait significatif, à aucun moment Marx ne parle de Stirner dans la réponse qu'il fit au *Système des contradictions économiques* de Proudhon ¹⁴⁵.

En 1889, Engels revient encore sur la question lorsqu'il écrit à Max Hildebrand :

« Stirner a revécu grâce à Bakounine qui était d'ailleurs aussi à Berlin à la même époque et qui, au cours de logique de Werder, était assis sur un banc, devant moi, avec quatre ou cinq Russes. L'anarchie ingénue, à laquelle Proudhon ne prêtait que son sens étymologique (c'est-à-dire : absence du pouvoir d'Etat) n'aurait jamais conduit aux doctrines anarchistes actuelles, si Bakounine n'y avait injecté une bonne dose de "révolte" stirnérienne. A la suite de quoi les anarchistes sont alors devenus de purs "uniques", tellement uniques que deux d'entre eux ne peuvent se supporter. »

Engels ne dit en somme rien d'autre que ceci : Stirner a influencé Bakounine, puisqu'ils étaient à Berlin à la même époque.

Ce n'est pas l'ignorance qui pousse Engels à mettre Stirner et Bakounine dans le même panier. Il est parfaitement en mesure de se rendre compte que le second n'a jamais été disciple du premier. Il se garde d'ailleurs bien de dire que c'est au contraire lui qui, à l'époque, a failli succomber à l'argumentation de Stirner. Si, en 1888, après la mort de Marx, Engels fait cet amalgame, c'est parce que les social-démocrates se sont mis en tête de débarrasser la II^e Internationale des anarchistes et qu'il leur faut des justifications théoriques pour expulser, une fois de plus ¹⁴⁶, de l'Internationale, la substance du mouvement ouvrier de l'époque...

Le divorce définitif entre anarchistes et socialistes date de 1880 en France, et il va rapidement s'étendre à toute l'Europe. Pourtant, nombre d'anarchistes s'obstinent à se sentir attachés à la grande famille du socialisme et continuent de vouloir participer aux congrès de l'Internationale. Ainsi, en 1889 et en 1891, ils voulurent participer aux congrès de Paris et de Bruxelles, mais leur présence donna lieu à de violentes contestations, et ils furent expulsés sous les huées. Une grande partie des délégués ouvriers anglais, hollandais et italiens, scandalisés par ce comportement, se retirèrent. Ne se sentant cependant pas encore assez forts, les socialistes ne firent voter aucune mesure sur la question parlementaire et les alliances avec les partis gouvernementaux. C'est au congrès de Zürich, en 1893, qu'ils crurent s'en tirer en faisant voter une motion qui disait notamment que « toutes les chambres syndicales seront admises au prochain congrès ; aussi les partis et groupements socialistes qui reconnaissent la nécessité de l'organisation des

¹⁴⁵ Pierre Hauptmann ne parle pas non plus de Stirner dans son ouvrage *Proudhon, Marx et la pensée allemande* (Presses universitaires de Grenoble).

¹⁴⁶ « Une fois de plus », parce que Marx et Engels avaient déjà, en 1872, exclu de l'AIT la quasi-totalité du mouvement ouvrier. Ce point sera bien entendu précisé ultérieurement.

travailleurs et de l'action politique ». Un amendement proposé par August Bebel, et accepté, en rajoute une louche : « Par action politique, il est entendu que les partis ouvriers emploient tous leurs efforts à utiliser les droits politiques et la machinerie législative (corps législatif, législation directe) en vue des intérêts du prolétariat et de la conquête des pouvoirs publics. »

Si cette résolution, qui exige des socialistes qu'ils emploient « tous leurs efforts » à l'action parlementaire, rendue de ce fait obligatoire, renvoyait à la marge les anarchistes, elle marginalisait également nombre de socialistes opposés au parlementarisme, mais aussi ceux pour qui l'action parlementaire n'était qu'une option parmi d'autres, ainsi que ceux qui en avaient fait l'expérience et ne la jugeaient pas concluante.

Les anarchistes, expulsés par la porte, revinrent par la fenêtre en 1896, au congrès de Londres... en tant que délégués de syndicats. Sur les quarante-trois délégués ouvriers français, vingt étaient des anarchistes notoires, dont Emile Pouget et Fernand Pelloutier¹⁴⁷... Malatesta, qui vivait alors à Londres, fut d'une aide précieuse pour les syndicalistes anarchistes français. Il fallut trois jours de bataille, que les socialistes gagnèrent de justesse, pour que passe une résolution excluant des congrès futurs les groupements, même corporatifs, qui n'acceptaient pas la nécessité du parlementarisme. Le rapport introductif du congrès anarchiste d'Amsterdam, tenu en 1907, dira : « La majorité voulait en finir avec les anarchistes ; elle ne se doutait pas qu'elle venait d'éloigner d'elle, à jamais, le prolétariat organisé¹⁴⁸. » L'orateur ne croyait pas si bien dire.

Si nous avons fait un détour par les congrès socialistes de la fin du siècle, c'est pour montrer que l'assimilation faite par Engels, en 1889, entre Bakounine et Stirner ne relève pas d'une préoccupation particulièrement philosophique mais politique : désigner l'anarchisme à la vindicte des socialistes. D'autant qu'à la même époque, un certain John Henry Mackay, prussien malgré son nom, est en train de rééditer les œuvres de Stirner et mène une campagne très active de réhabilitation de cet auteur qui trouvera, en France un défenseur en la personne de

147 Cette situation était tout sauf spontanée ou le fait du hasard. En effet, c'est Fernand Pelloutier et Augustin Hamon qui eurent l'idée d'organiser une délégation « syndicalo-anarchiste » au congrès de Londres. Ils eurent l'aide de Malatesta, qui vivait à Londres et connaissait les milieux syndicalistes, et de Cornelissen en Hollande. Ce dernier rédigea pour l'occasion un texte intitulé « Le communisme révolutionnaire. Projet pour une entente et pour l'action commune des Socialistes révolutionnaires et des Communistes anarchistes ».

148 *Anarchisme et syndicalisme, Le congrès anarchiste international d'Amsterdam*. – Introduction d'Ariane Miéville et Maurizio Antonioli. Nautilus-Editions du Monde libertaire. La réédition des actes de ce congrès révèle un fait intéressant, qu'il serait utile de développer. En effet, dans l'imagerie d'Epinal du mouvement libertaire, le congrès d'Amsterdam fut l'événement lors duquel se heurtèrent deux conceptions divergentes, l'anarchisme et le syndicalisme, personnifiés respectivement par Malatesta et Monatte. En réalité, on s'aperçoit que si le débat : « anarchisme ou syndicalisme », est réel, il reste relativement marginal par rapport à un autre : « faut-il ou ne faut-il pas s'organiser », introduit par les individualistes... Amédée Dunois, rapporteur de la 4^e séance, s'en prit violemment aux individualistes et aux opposants à toute forme d'organisation en évoquant le temps où les anarchistes, « isolés les uns des autres, plus isolés encore de la classe ouvrière, semblaient avoir perdu tout sentiment social ; où l'anarchisme, avec ses incessants appels à la réforme de l'individu, apparaissait à beaucoup comme le suprême épanouissement du vieil individualisme bourgeois »... Lors de la 5^e séance du congrès, H. Croiset, développant un stirnérisme mal digéré, résuma clairement la position des individualistes : « Ma devise, c'est : Moi, moi, moi... et les autres ensuite ! » Il précisa : « L'organisation a pour résultat fatal de limiter, toujours plus ou moins, la liberté de l'individu. »

l'anarchiste individualiste Emile Armand. Celui-ci en fera une lecture particulièrement élitiste et peu philosophique.

Le « plus conséquent et le plus radical » des individualistes radicaux de la littérature allemande, Mackay publia ses principaux ouvrages à partir de 1890. Il meurt à Berlin en 1933 « au moment où les chemises brunes s'emparaient de la ville pour y perpétrer la plus grande orgie anti-individualiste qui se soit jamais déroulée dans l'histoire de l'Allemagne. » (Thomas Riley, *L'œuvre littéraire de John Henry Mackay*, Editions des Amis d'E. Armand, 1950.) Mackay reprochait à la renommée de ne pas l'avoir reconnu et se considérait comme « le seul responsable du soudain accès à la célébrité de ce grand philosophe individualiste pré-nietzschéen que fut Max Stirner ». Il se considérait également comme le seul littérateur allemand important représentatif de l'individualisme absolu (école littéraire qui ne devait pas, par ailleurs, être pléthorique).

Die letzte Pflicht (les Derniers devoirs) met en scène Albert Schnell, un maître d'école timide (Stirner a été maître d'école et était très effacé) venu rendre ses derniers devoirs à Karl Bergman, un vieil ami de leur période universitaire, un raté, qui vient de mourir dans la misère (l'autre face de Stirner ?). Le personnage du mort sature les pages du roman. Schnell rencontre le Dr Hertwig.

« ... le Dr Hertwig a sondé Schnell et s'est rendu compte que Bergmann s'est servi du timide maître d'école comme d'une nourriture pour son moi, comme un maître choie et caresse le chien qui lui rend un culte », dit Emile Armand, qui ajoute : « Au-dessus de tout ce déchet trône (...) la personnalité de l'individualiste égoïste, batailleuse, arrogante, méprisante ».

Der Schwimmer (le nageur) met en scène Franz Felder, un garçon doué pour la natation et pris en charge par un club (l'Etat et ses institutions ?). Felder découvre toutes les contraintes que son appartenance au club lui impose – l'abandon de son individualité aliénée par les idéaux patriotiques, la prise en charge par le groupe. En grandissant, il tente, explique Emile Armand, d'« affirmer son “moi”, plaçant son intérêt personnel, égoïste, au-dessus de l'intérêt du Club », ce qui déclenche « un conflit entre cette Société et ce membre individuel assez hardi et orgueilleux pour considérer ses intérêts comme supérieurs à ceux du Club ». Felder quitte son club, passe d'un club à l'autre sans trouver de satisfaction, découvrant sa dépendance l'égard de son entourage. Il finit par participer aux compétitions en tant que « nageur individuel » et découvre « qu'il n'était pas assez égoïste et ne possédait pas assez d'indépendance d'esprit » face au groupe. Considéré comme un renégat par ses camarades, il finit pas se rendre compte du sacrifice que comportait la réalisation de son individualisme. Incapable de surmonter le conflit né de son désir d'être indépendant et de conserver l'affection et le respect du groupe, Felder se suicide – en se noyant.

« *Der Schwimmer* est une œuvre presque unique en son genre. Elle est l'un des rares romans qui ont été publiés se rattachant directement aux idées individualistes extrêmes, basées sur la philosophie anarchiste, c'est-à-dire le rejet absolu de l'intervention de l'Etat. Contrairement à l'opinion populaire, l'Anarchisme ne

consiste pas en la négation pure et simple de l'Etat, mais lui nie le droit d'empiéter sur la "souveraineté de l'individu". L'anarchisme est le résultat conséquent de toute évolution individualiste extrémiste. De la première à la dernière ligne, *Der Schwimmer* est centré sur *l'Unique et sa propriété*, où Max Stirner a magnifiquement exposé les idées de l'égoïsme individualiste : *Der Schwimmer* est le commentaire de l'ouvrage de Max Stirner. » (Th. Riley.)

Comme tous les personnages que Mackay met en scène, Felder est présenté comme un être faible incapable de se mesurer au monde qui l'entoure. Ecrasés par la société, les personnages de Mackay n'ont pas l'envergure psychologique, la force morale de vaincre la pression sociale. Accomplir son individualité, dans l'esprit de l'auteur, apparaît comme une tâche surhumaine : seuls les plus forts peuvent y parvenir.

Stirner, qui n'était pas jusqu'alors une référence pour l'anarchisme, se trouva introduit dans le « panthéon » anarchiste en grande partie par Engels. Mackay avait d'ailleurs rencontré Engels et lui avait demandé en 1891 de lui permettre de consulter le manuscrit de *l'Idéologie allemande*, qui, rappelons-le, n'avait pas été publié. Engels refusa, affirmant que les souris y avaient fait trop de dégâts. C'était un prétexte, évidemment, puisqu'il avait envisagé en 1883 de publier le livre, mais y avait renoncé à la demande de Bernstein parce qu'une des fractions du parti aurait pu se sentir visée par les attaques de Marx ¹⁴⁹.

Une minorité d'anarchistes a pu, par la suite, se réclamer de Stirner, mais ce phénomène demeure plutôt une curiosité. L'anarchisme des années 1870, issu pour une part des idées de Proudhon et développé par Bakounine, n'y fait aucune référence. En outre, Stirner était totalement opposé à Proudhon et tout porte à croire qu'il aurait été encore plus opposé aux idées de Bakounine. Quant à Kropotkine, l'allergie qu'il éprouvait envers la philosophie allemande en général, et à celle de Hegel et des hégéliens en particulier, est bien connue. Kropotkine était avant tout un savant, passionnément attaché à la méthode inductive-déductive, et totalement imperméable aux splendeurs de la dialectique.

Sur le fond, nous partageons totalement le point de vue de Daniel Joubert, qui écrit à propos de Stirner :

« ... on ne saurait oublier que son œuvre est avant tout une critique de l'hégélianisme et que sa critique des avatars de la religion s'acharne contre l'idée de liberté : Stirner n'est certainement pas un libertaire ! Il est encore moins un socialiste, et Max Nettlau, l'Hérodote de l'Anarchie, s'est encore trompé dans sa tentative impérialiste de récupération, au profit de l'anarchisme, de tous ceux – à l'exception de Marx et Engels – qui se sont attaqués à la religion et à l'Etat, lorsqu'il affirme que Stirner était "fondamentalement socialiste et souhaitait la révolution sociale". » (Loc. cit. *Stirner*, l'Age d'Homme, note, p. 185)

D. Joubert ajoute également, à propos de l'opposition entre Marx et Stirner, qu'il faut « renoncer à présenter cette affaire comme un

¹⁴⁹ Cf. Daniel Joubert, « Karl Marx contre Max Stirner », dans Max Stirner, études, documents, L'Age d'Homme, p. 184.

premier épisode de la lutte éternelle entre Marxisme et Anarchisme, puisque Marx n'était pas plus marxiste que Stirner n'était anarchiste. » (*Ibid.*, p. 186) N'en déplaise à Engels, la filiation entre Stirner et Bakounine n'est pour ainsi dire jamais admise par les auteurs qui ont étudié sérieusement la question.

On constate que dans les huit gros volumes des œuvres de Bakounine parues aux éditions Champ libre, Stirner n'est mentionné qu'une seule fois, dans une énumération, lorsqu'il décrit l'atmosphère intellectuelle de l'Allemagne des années quarante :

« Docteur en philosophie [*il s'agit de Marx*], on peut dire qu'il fut déjà à Cologne, aux environs de 1840, l'âme et la figure centrale de cercles très en vue d'hégéliens progressistes, avec lesquels il publia une revue d'opposition que le gouvernement ne tarda pas à interdire. Faisaient également partie de ce milieu les frères Bruno Bauer et Edgar Bauer, Max Stirner et, ensuite à Berlin, le premier cercle de nihilistes allemands qui, par leur cynisme logique, laissaient loin derrière eux les farouches nihilistes russes. » (IV 316.)

On ne trouvera chez Bakounine aucune autre mention explicite à Stirner. Rien, dans ce passage, n'indique une communauté de vues entre les deux hommes. Notons au passage que Bakounine assimile la gauche hégélienne, et parmi elle Stirner, à des nihilistes, ce qui n'est pas chez lui un compliment. On ne sait pas ce que Bakounine pensait de Stirner. Ils se sont croisés chez des amis communs, pendant la révolution de 1848 et, paraît-il, la stature du révolutionnaire russe a beaucoup impressionné l'Allemand mais, si on considère le bouillonnement des projets qu'avait Bakounine à l'époque et l'absence totale d'implication de Stirner dans les événements, il est peu probable que le premier ait même fait attention au second. On n'a aucune idée de ce que fit Stirner pendant la révolution de 1848 qui secoua toute l'Allemagne. « ... Le réfractaire Stirner, ce théoricien de la violence ¹⁵⁰, a-t-il été pris dans les remous de la révolution de 1848 ? On le perd de vue à cette période. Nature méditative, il ne pouvait opposer à la vie qu'une résistance passive, il n'avait point l'étoffe d'un militant, bien qu'il fit sienne la doctrine de la révolte ¹⁵¹. »

Bakounine ne se privait pas de critiquer les auteurs avec lesquels il n'était pas d'accord, ne serait-ce qu'en quelques phrases condensées. Son silence à l'égard de Stirner est donc surprenant. Par ailleurs, Bakounine n'était pas non plus homme à cacher son accord avec quelqu'un dont il partageait, même partiellement, les vues.

On peut avancer quelques hypothèses pour expliquer ce silence :

– Bakounine considérait Stirner comme trop négligeable pour qu'il vaille la peine de le réfuter nommément. A cela s'ajoute le fait qu'il a pris très rapidement ses distances avec la philosophie allemande, idéaliste et impuissante dans l'action. Du point de vue qui était celui de Bakounine, Stirner était un représentant typique de la philosophie allemande dont il s'était détaché.

¹⁵⁰ *Sic.* Cette affirmation n'engage évidemment que son auteur.

¹⁵¹ « Max Stirner », Victor Roudine. – *Max Stirner*, les Editions libertaires.

– Il est certain que Bakounine, pas plus que Marx, ne pouvait comprendre la portée de certaines intuitions de Stirner qui est, à bien des égards, un précurseur de Freud. Nous avons évoqué l'étonnante description qu'il fait du refoulement sexuel. Ce que Stirner désigne par l'« au-delà en nous » ressemble étrangement au surmoi de Freud. Le surmoi est l'ensemble des codes de valeurs inculquées à l'enfant et qui ne peuvent que très difficilement être remises en cause par la raison.

Stirner se place sur un plan totalement différent de celui de Marx et de Bakounine. Les intuitions fulgurantes de Stirner se situaient en dehors du niveau de compréhension des deux hommes. Marx avait, malgré son incompréhension de Stirner, des raisons *politiques* pour s'attaquer à lui : c'était un concurrent dangereux, puisque même Engels a failli se faire avoir... Stirner entravait, en sapant les fondements théoriques du communisme et en l'accusant d'être un nouvel avatar du religieux, le projet de Marx de constituer un pôle d'opposition au despotisme prussien. Bakounine n'avait pas les mêmes raisons de s'opposer à Stirner. Rien n'indique qu'il ait même lu *l'Unique et sa propriété*, car il avait quitté l'Allemagne en 1842, trois ans avant la parution du livre qui, par ailleurs, n'eut pas un succès de longue durée.

Bien que cela ne constitue pas une démonstration sur la question des rapports théoriques éventuels entre les deux hommes, et qu'il ne faille pas en faire un principe général d'analyse, on imagine mal quelle affinité peut lier Bakounine et « ce jeune homme toujours correct dans sa tenue, réservé, peu liant, écoutant beaucoup et parlant peu, porté sur l'ironie et non exempt d'une certaine trace de pédantisme » (Jean Barraqué), qui disparaîtra de la circulation après avoir écrit *l'Unique* en 1845. Stirner finira sa vie misérablement après avoir fait fondre la dot de sa femme dans une entreprise commerciale malheureuse – une crèmerie –, après avoir écrit une pesante *Histoire de la réaction* et fait deux séjours en prison pour dettes. De Bakounine à Stirner, il est difficile de concevoir des destins plus différents.

La « révolte » chez Stirner

Le seul rapprochement apparent qu'on pourrait faire entre l'auteur de *l'Unique* et le révolutionnaire russe concerne le concept de « révolte » qu'évoque Engels avec mauvaise foi. D'autres, plus ignorants, reprennent l'idée en toute bonne foi – supposons-nous – comme par exemple Giorgio Penzo dans sa contribution au colloque sur le centenaire de la mort de Bakounine, contribution dans laquelle il présente Stirner comme le « père spirituel » de Bakounine¹⁵². Le « père spirituel » semble être, pour Penzo, quelqu'un à qui on attribue arbitrairement une filiation avec un autre auteur, en dépit de toute influence effective dûment constatée, simplement parce que se présentent certaines analogies dans la pensée des deux auteurs. Selon Penzo, une nouvelle dimension de l'homme trouve sa représentation dans l'égoïsme, qui est le dépassement du théisme et de l'athéisme. Dans l'égoïsme de Stirner, il s'agit de « l'indépendance existentielle du moi par rapport à toute dépendance à l'objet externe dans lequel la liberté de l'individu singulier peut se perdre ».

Parvenus à la moitié de l'article, on s'aperçoit qu'il n'a pas encore été question du point de vue de Bakounine. Or ce dernier ne cesse de répéter à travers toute son œuvre que l'individu vit dans un environnement social qui le détermine ; qu'il n'a donc d'existence indépendante que dans les limites déterminées par sa vie dans la société ; que l'environnement matériel (les objets externes) que l'homme façonne par son travail fixe aussi des limites (« objectives ») ; et enfin que les limites constituées par l'environnement social et matériel peuvent être reculées par l'action collective des hommes, ce qui, alors, accroît le champ dans lequel peut s'exercer la liberté des individus. On ne peut imaginer un point de vue plus opposé à celui de Stirner.

Le pivot de l'argumentation de Penzo se situe dans la distinction qu'il établit entre la thématique de la révolte et celle de la révolution. Pour n'avoir pas compris cela, dit-il, Marx et Engels sont passés à côté du « noyau de la pensée philosophique stirnérienne, et par conséquent du noyau philosophique de l'anarchisme ». Liées à ces deux notions se trouvent respectivement rattachées celles d'association (*Verein*) et de société (*Gesellschaft*). La révolution « mord » sur un terrain social, elle présuppose la reconnaissance de lois face auxquelles on adopte une attitude critique ; la révolte au contraire s'épuise uniquement dans un acte intérieur ; c'est « une prise de position du sujet par rapport à l'objet, sans préoccupation de modifier l'objet. » Dans la révolte on veut éliminer la « sanctité » de l'objet – Etat, Eglise, Lois – en laissant tel quel l'objet. Il s'agit de modifier la relation entre le sujet et l'objet, non l'objet lui-même, en laissant intacte sa « sanctité ». De même, l'association représente un horizon où le moi peut trouver un champ idéal, demeurer dans son état d'authenticité, c'est-à-dire un état de pure révolte. Dans la société, au contraire, le moi tombe dans un état d'aliénation. Parvenus à trois paragraphes de la fin de l'article on en vient enfin à Bakounine :

« Sous un tel angle de vues, l'anarchisme de Stirner prend un sens tout nouveau. Et alors, si on dit que Stirner peut être considéré

¹⁵² Giorgio Penzo, « La rivolta in Stirner e Bakunin », *Bakunin cent'anni dopo*, Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani, Edizioni Antistato.

comme le père spirituel des grands esprits anarchistes, et en premier lieu de Bakounine, on doit à mon avis chercher à lire Bakounine sous cet éclairage philosophique. Et même, c'est précisément là qu'on doit rechercher la racine de la polémique historique entre marxisme et anarchisme. »

Affirmer que Stirner, dont le livre est publié en 1845, est le « père spirituel » de l'anarchisme (reprenant ainsi l'argument de Plékhanov), est une incongruité chronologique. Proudhon a commencé à écrire en 1839. *Qu'est-ce que la propriété ?* date de 1840. Il écrit le 2^e mémoire sur le propriété en 1841. *L'Avertissement aux propriétaires* date de 1842 ; *De la création de l'ordre* de 1843. Proudhon, qui ne lisait pas l'allemand, ne peut pas avoir lu *l'Unique*. Le *Système des contradictions économiques* date de 1846 ne doit rien à Stirner, pas plus que la *Solution du problème social* publié en 1848, texte lié aux événements d'une révolution à laquelle Stirner ne prit aucune part. Quelques-une des œuvres majeures de Proudhon ont été publiées avant la sortie de *l'Unique*. Quant Bakounine, son premier texte politique publié date de 1842. Ce texte – *la Réaction en Allemagne* – s'inscrit certes dans le courant de la Gauche hégélienne, mais lorsque paraît *l'Unique*, Bakounine avait depuis plusieurs années radicalement rejeté la philosophie pour se consacrer à l'action politique, mais ne deviendra anarchiste que quarante ans plus tard, et selon une genèse qui ne doit absolument rien à Stirner. Quant à la racine de la « polémique historique » entre marxisme et anarchisme, elle est déjà largement présente dans les divergences entre Proudhon et Marx ; enfin, les divergences de Marx avec Stirner n'entrent aucunement dans le registre « marxisme contre anarchisme ».

Une lecture même superficielle de l'œuvre de Bakounine révèle que le mot « révolte » peut prendre chez lui deux sens.

1. – Le sens de soulèvement spontané et épidermique d'une masse de gens sous la poussée d'une situation extérieure intolérable. Sur cette question Bakounine est très clair. La « disposition révolutionnaire dans les masses ouvrières », dit-il (il ne parle donc pas de « disposition à la révolte ») ne dépend pas « d'un plus ou moins grand degré de misère et de mécontentement », mais de la « foi ou de la confiance que les masses ouvrières ont dans la justice et dans la nécessité du triomphe de leur cause » – autrement dit, la conscience de classe. Le mécontentement, ajoute Bakounine, « n'a produit que bien rarement des révolutions »¹⁵³. Donc : la révolte en elle-même est stérile ; les masses, quand elles se soulèvent, ne le font pas pour assurer l'indépendance essentielle de leur moi individuel mais pour se libérer de la misère, et quand elles se soulèvent, elles sont animées par le sentiment de la justice et du droit. Autant d'idées que Stirner considérerait comme une nouvelle figure du divin. L'égoïste de Stirner « n'adhère pas à la conscience du péché, pas plus qu'à la conscience du droit, à la conscience des droits universels de l'homme »¹⁵⁴. »

¹⁵³ *Lettre à un Français sur la crise actuelle*, 1870.

¹⁵⁴ Stirner, « Réponse à Feuerbach, Szeliga, Hess », *Oeuvres*, L'Age d'Homme, p. 432.

Bakounine dit ailleurs que « le sentiment ou la conscience du droit est dans l'individu l'effet de la science théorique, mais aussi de son expérience pratique de la vie. »

Selon Bakounine, l'homme s'émancipe de la pression de son monde extérieur – matériel et social – par son action collective et organisée, pas seulement, comme le pense Penzo, en « modifiant le rapport de relation entre le sujet et l'objet sans toucher à l'objet lui-même ». La liberté de l'homme, dit Bakounine, c'est « la domination sur les choses extérieures, fondée sur l'observation respectueuse des lois de la nature. » « Il domine les choses par la science, et par le travail ; quant au joug arbitraire des hommes, il le renverse par les révolutions », que Bakounine appelle aussi « révoltes politiques »¹⁵⁵.

2. – Mais la notion de révolte chez Bakounine a aussi un sens moins « politique », moins empirique pourrait-on dire, que celui de soulèvement brutal et désordonné de masses populaires. La révolte, dans cette seconde acception, fait effectivement partie de l'appareil conceptuel de Bakounine, comme étape vers la conscience révolutionnaire. Il est significatif que Penzo n'en fasse même pas mention, alors qu'il avait là une occasion toute trouvée de faire un rapprochement au moins formel avec la révolte chez Stirner. Sans doute le danger était trop grand de glisser de la thématique de la révolte (que Penzo attribue à Bakounine) à la thématique de la révolution (qu'il lui nie).

Bakounine affirme en effet que la liberté, telle que la conçoivent les matérialistes, est une chose éminemment sociale, dont le développement est constitué de trois moments (Cf. Œuvres, VIII 173 sq.) :

1.– Le développement des facultés humaines par l'éducation, l'instruction scientifique et la prospérité matérielle, choses qui ne peuvent être données que par le travail collectif de la société tout entière. Ce premier élément est appelé « positif ».

2.– « Le second élément ou moment de la liberté est négatif. C'est celui de la révolte de l'individu humain contre toute autorité divine et humaine, collective et individuelle ». Penzo aurait pu, s'il l'avait connu, utiliser ce second élément pour appuyer sa thèse, car il présente d'évidentes analogies de forme avec le point de vue qu'il attribue à Stirner. Bakounine distingue tout d'abord la révolte contre l'autorité de Dieu, puis la révolte contre l'autorité des hommes. Mais il distingue aussi entre l'autorité légalisée par l'Etat et la révolte contre la société. La révolte contre la société est beaucoup plus difficile que la révolte contre l'Etat. « La tyrannie sociale, souvent écrasante et funeste, ne présente pas le caractère de violence impérative, de despotisme légalisé et formel qui distingue l'autorité de l'Etat. » (VIII, 174.)

La tyrannie sociale est plus insidieuse : « elle domine les hommes par les coutumes, par les mœurs, par la masse des sentiments, des préjugés et des habitudes. » (...) « Elle enveloppe l'homme dès la naissance (...) et forme la base même de sa propre existence individuelle ; de sorte que chacun en est en quelque sorte le complice contre lui-même. » (*Je souligne.*) « Il en résulte, que pour se révolter

155 *L'Empire knouto-germanique*, 1871.

contre cette influence que la société exerce naturellement sur lui, l'homme doit au moins en partie se révolter contre lui-même. » (*Ibid.*)

3.- La révolte n'est cependant qu'une phase du développement de la liberté, une phase nécessaire parce qu'il est nécessaire de savoir contre quoi on s'oppose, et indispensable de connaître les limites de cette opposition. Si l'Etat n'est pas la société mais une forme historique passagère, la société elle, est antérieure et survit à chaque individu : « Une révolte contre la société serait donc aussi impossible pour l'homme qu'une révolte contre la nature. » (VIII 175.) Il est difficile d'être plus éloigné de Stirner.

Cependant, l'homme peut se libérer de ses déterminismes sociaux par l'usage de cet « instrument d'émancipation intellectuelle qu'on appelle la critique, sans laquelle il ne peut y avoir de révolution morale et sociale complète ».

L'« individu isolé et absolu des idéalistes » est une fiction, dit encore Bakounine, pareille à celle de Dieu, représentant « un *abstractum* vide de tout contenu et incompatible avec une réalité quelconque », et aboutit au Néant.

Malgré les affirmations de Penzo, on peut difficilement nier que l'anarchisme (celui de Bakounine en tout cas) se trouve lié aux problèmes qui « concernent la société dans ses divers développements historiques ». Penzo s'efforce de montrer que le problème du politique trouve son explication dans la philosophie, qui se révèle elle-même dans la théologie, c'est-à-dire dans la « problématique » de la mort de Dieu, qui est, dit-il, avant tout stirnérienne.

« Bakounine est de l'avis (*sic*) que les concepts de solidarité, d'égalité et de liberté se rapprochent beaucoup de l'idéal chrétien. Toutes les invectives anarchistes d'inspiration athée sont accompagnées de motifs bibliques et religieux... »

Penzo malheureusement ne cite pas ses références. Bakounine a constamment associé la critique du religieux à la critique du politique ; il n'a jamais considéré que la critique de la religion était achevée, et pense que le pouvoir politique détient pour une part une certaine détermination religieuse. C'est là un point que Bakounine a en commun avec Stirner. Cela ne suffit pas pour faire de Stirner un anarchiste, ni de Bakounine un stirnérien. L'article de Penzo semble bien n'être qu'une tentative de récupération cléricale de Bakounine.

Selon Bakounine, la liberté strictement individuelle s'appelle privilège, elle n'a de sens que social. Les nihilistes sont des exploiters qui nient aux exploités leur pleine qualité d'homme. La révolte bakouninienne n'est qu'une étape dans le développement de la volonté de liberté de l'homme ; elle trouve sa consécration dans la conscience de la nécessité de l'action collective de la classe exploitée. L'individu humain que préconisent les idéalistes est « un être parfaitement immoral » : « c'est l'égoïsme personnifié, l'être antisocial par excellence. Puisqu'il est doué d'une âme immortelle, il est infini et complet en lui-même ; donc il n'a besoin de personne, pas même de Dieu, à plus forte raison n'a-t-il pas besoin d'autres hommes. » (VIII 180-181.)

Cet individualisme-là conduit tout droit à l'exploitation, qui est le « corps visible », et au gouvernement, qui est « l'âme du régime

bourgeois » ; c'est là la conséquence de la « doctrine bourgeoise « qui cherche la liberté et la morale des individus en dehors de la solidarité sociale ». (VIII 192.)

Bakounine n'est pas un individualiste, loin de là. Il est significatif qu'à aucun moment, il n'envisage la possibilité de « tourner » l'individualisme dans un sens anarchiste et cette simple constatation devrait à elle seule suffire à s'interroger sur le bien-fondé de la notion « d'anarchisme individualiste ». Il existe chez Bakounine une philosophie de l'individu, c'est-à-dire une réflexion sur la place de l'individu dans le monde social, sur la genèse de l'individualité humaine, et sur ses limites. Cette réflexion est d'autant plus intéressante qu'elle se détache radicalement des conceptions métaphysiques sur la question qu'on trouve habituellement dans le mouvement anarchiste.

Les sources des principaux éléments qui constituent la philosophie de l'individu de Bakounine doivent être cherchées tout d'abord dans la critique de certains auteurs français des Lumières, notamment Rousseau, dont la notion de contrat social est perçue comme le fondement idéologique de l'Etat. C'est également chez Rousseau que Bakounine va chercher les éléments qui lui permettront de développer une critique virulente de l'individualisme, considéré comme un pilier de la société d'exploitation. L'idée de l'individu isolé, combattue par Bakounine, ne pouvait se former que dans une société atomisée, ou en voie d'atomisation. Cette idée, qui s'exprime dans les récits du type Robinson Crusoe, suggère que l'état d'individu est naturel, et en appelle à un âge d'or situé dans le passé, alors qu'elle n'est que le produit de l'histoire présente. L'individu, selon Bakounine, ne peut au contraire se développer qu'en société et, aux robinsonades, il oppose l'idée que les hommes qui s'isolent volontairement de la société, comme les ermites, deviennent rapidement des abrutis.

Ce qui préoccupe Bakounine dès le départ est l'individu humain, réel, vivant, historique. A la suite de Feuerbach, les hégéliens de gauche avaient affirmé le postulat selon lequel l'homme est une parcelle de la nature. L'anthropologie de Feuerbach remettait radicalement en cause le point de vue théocentrique qui prédominait alors. Bakounine reconnaît à Feuerbach un rôle déterminant dans la critique de l'idéalisme hégélien, mais ne le considère que comme une étape dans le processus de dépassement de l'hégélianisme. Comme Marx, Bakounine déclare que c'est la vie qui détermine la conscience, non la conscience qui détermine la vie. Il n'y a pas, dit Bakounine, de « créations spontanées et pures de notre esprit ». Toutes les représentations humaines ne sont au départ que de simples constatations de faits naturels ou sociaux.

« Dans les développements pratiques de l'humanité, aussi bien que dans la science proprement dite, les faits accomplis précèdent toujours les idées, ce qui prouve encore une fois que le contenu même de la pensée humaine, son fond réel, n'est point une création spontanée de l'esprit, mais qu'il lui est donné toujours par l'expérience réfléchie des choses réelles. » (VIII, 206) (Cf. également VIII, 41 : « La vie domine la pensée et détermine la volonté. ») (Egalement : VIII, 205-207.)

La démarche des deux grands adversaires de la Première Internationale est étonnamment semblable, pour la simple raison qu'ils étaient issus du même sérail hégélien et à la même époque, à cette différence près que les positions « humanistes » de Marx n'ont été publiées qu'en 1927 pour la *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, et en 1932 pour *l'Idéologie allemande* dans la langue originale, alors que les positions de Bakounine étaient, sinon connues, du moins publiées depuis longtemps.

Ainsi, dans *l'Idéologie allemande*, Marx déclare que la première présupposition de toute l'histoire des hommes est naturellement l'existence d'individus humains vivants. « Or, pour vivre il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir, et maintes choses encore. » (Pl. III, 1059.) Bakounine, qui ne pouvait pas avoir lu cet ouvrage, reprend de même : « C'est la question de la nourriture, la grande question de l'économie sociale, qui constitue la base réelle de tous les développements postérieurs de l'humanité. » (VIII, 217). Étonnante similitude de vues. Le développement de l'individu humain est donc conditionné aux circonstances matérielles qui lui permettent de vivre. La théorie de l'individu de Bakounine va consister à montrer que celui-ci ne peut vivre et se développer qu'en société, qu'il n'y a pas d'individu pur, en tant que catégorie abstraite, comme le conçoivent les métaphysiciens qui placent un concept vide à la place de l'homme concret.

Il ne suffit pas, cependant, d'affirmer que l'homme est en même temps partie de la nature et de la société. Bakounine dira que la société elle-même est une partie de la nature, et que l'homme, modifiant la nature par son travail, c'est la nature qui se modifie elle-même.

Conclusion sur Stirner

Stirner est-il anarchiste ? Pour ce qui nous concerne, la réponse est clairement non. Cependant, ce « non » mérite d'être explicité.

L'introduction de Stirner dans les rangs des « penseurs anarchistes » a été tardive, sa promotion à ce statut a été dans une large mesure le fait de militants marxistes – Engels, Plékhanov – qui avaient intérêt, pour leurs besoins politiques propres, à cette promotion.

Son identification comme penseur anarchiste est apparue à une période de décadence du mouvement ¹⁵⁶ lorsque certains militants, constatant ce qu'ils estimaient être les dégâts du *principe même d'organisation* après la fin de l'AIT, ont préconisé la décentralisation maximale, se sont repliés d'abord sur le petit groupe d'affinités supposé être le garant de l'absence de bureaucratisation (d'« autorité »), puis sur l'individu, après quoi on n'a plus rien à décentraliser. La notion de fédéralisme, développée par Proudhon puis par Bakounine, faisant la synthèse de la décentralisation et de la coordination nécessaire à toute action de masse, disparaît comme notion opérationnelle. Après cela, il n'est plus question de parler d'organisation. Il y a donc un *abandon du principe fondateur de l'anarchisme* comme théorie de l'organisation. La dérive atteindra son point culminant avec la tentative d'assassinat de Malatesta par un

¹⁵⁶ Le phénomène de la décadence de l'anarchisme sera examiné ailleurs.

militant anarchiste qui reprochait au vieux révolutionnaire italien de préconiser l'organisation...

Les militants qui développeront l'idée de l'« anarchisme individualiste » en se fondant sur Stirner feront selon nous un contre-sens sur sa pensée, qui ne relève ni de l'anarchisme ni de l'individualisme. Le simple fait de lier ces deux termes est une absurdité dans la mesure où accoler un épithète à l'anarchisme aboutit à la réduction de celui-ci au contenu de cet épithète, alors qu'il est une doctrine globale qui inclut, *entre autres choses*, une théorie de l'individu ¹⁵⁷.

Si on définit l'anarchisme comme une doctrine qui fournit une base de réflexion pour comprendre la société dans laquelle nous vivons, mais qui fournit également les éléments de solution pour construire autre chose à la place, nous estimons que ces éléments-là ne se trouvent pas chez Stirner, que ce n'est même pas sa préoccupation :

« Notre désir de délivrer le monde des liens qui entravent sa liberté n'a pas sa source dans notre amour pour lui, le monde, mais dans notre amour pour nous ; n'étant ni par profession ni par "amour" les libérateurs du monde, nous voulons simplement enlever la possession à d'autres et le faire nôtre ; il ne faut pas qu'il reste asservi à Dieu (l'Église) et à la loi (l'État), mais qu'il devienne *notre propriété*. Quand le monde est à nous, il n'exerce plus sa puissance *contre* nous, mais *pour* nous. Mon égoïsme a intérêt à affranchir le monde, afin qu'il devienne – ma propriété. » (*L'Unique*.)

Cependant les réserves que nous formulons sur le qualificatif d'anarchiste appliqué à Stirner ne signifie pas qu'il faille écarter sa pensée d'un revers de main. Il reste néanmoins parfaitement légitime que toute personne se préoccupe de préserver son *individualité*, mais cette démarche relève, dirions-nous, d'une autre discipline, la psychanalyse. Nous pensons que Giorgio Penzo a raison lorsqu'il dit :

« Il me paraît possible d'affirmer que la problématique de Stirner va bien au-delà de l'univers intellectuel et de la période historique où elle vit le jour, et qu'elle annonce une dimension nouvelle du philosophique. » (Giorgio Penzo, *Max Stirner*, Marietti, Turin, 1971, p. 19.)

Stirner a prévenu ses contemporains contre la vénération des idoles, même là où on les attend le moins ; il a montré que les institutions se figent, nous asservissent à des codes. En affirmant qu'il n'a fondé sa cause sur rien, peut-être nous montre-t-il qu'aucune cause ne vaut qu'on se perde pour elle et que les raisons pour lesquelles on le fait ne sont peut-être pas celles qu'on croit : on ne se sacrifie pas pour des idoles (la Liberté, le Parti, la Cause) mais pour soi-même. L'homme n'est « "appelé" à rien ; il n'a pas plus de "devoir" que de "vocation" »

¹⁵⁷ On pourrait faire la même remarque pour l'anarcho-syndicalisme. Cependant, l'anarcho-syndicalisme peut s'interpréter de deux manières :

a) Il est simplement la forme organisationnelle sous laquelle se manifeste l'anarchisme et n'entre pas en contradiction avec la doctrine de celui-ci.

b) Il est une doctrine à part entière, éventuellement concurrente avec l'anarchisme, et la présence du terme « anarcho » dans sa dénomination n'est qu'accessoire.

que n'en ont une plante ou un animal ». « Pour l'égoïste, seule son histoire a une valeur, parce qu'il ne veut développer que lui et non le plan de Dieu, les desseins de la Providence, la liberté, etc. (...) Il vit sa vie sans se soucier que l'humanité en tire perte ou profit. » (p. 435.) En suggérant qu'il n'y a de société que pour et par l'individu – tandis que Proudhon et Bakounine affirment qu'il n'y a d'individu que dans la société –, Stirner propose un thème de réflexion sur lequel devraient plancher tous les tenants d'idéologies prétendument altruistes qui ont conduit à l'horreur concentrationnaire. Or les zéloteurs de la doctrine de celui qui consacra 350 pages à réfuter Stirner tomberont dans tous les pièges dénoncés par *l'Unique* : le culte de la personnalité, la raison d'Etat, le culte du Parti, la transformation de la doctrine en religion.

Conclusion

Le marxisme et l'anarchisme se sont développés séparément, certes, mais conjointement à partir de préoccupations identiques et en formulant des conclusions différentes. Cela ne diminue en rien leurs oppositions, évidemment, mais le refus de considérer leur genèse à partir de conditions identiques empêche de percevoir les points sur lesquels ils se rejoignent, et en contrepartie, ne permet pas de saisir leurs différences dans leur véritable étendue et perspective. Une telle aperception des points de convergence conduit nombre d'anarchistes à un rejet du marxisme qui ne relève plus de la connaissance ou de la raison mais de l'attitude religieuse et mystique. Par ailleurs, une telle aperception des oppositions conduit à tenter des synthèses éclectiques et parfaitement inutiles du type « marxisme libertaire ».

Ainsi, marxisme et anarchisme ne sont pas deux courants qui se sont développés dans deux compartiments imperméables ; ils interagissent l'un sur l'autre, posent les mêmes questions en trouvant des réponses souvent différentes. Ces réponses se confronteront dans l'action.

L'anarchisme s'oppose au communisme dans la mesure où celui-ci préconise la communauté des biens. Il s'oppose également à la propriété privée, qualifiée de « vol ». A cela, il oppose l'association.

Ces positions, replacées dans un contexte moderne, posent l'opposition entre l'étatisation et la collectivisation. La notion de collectivisation des moyens de production des anarcho-syndicalistes s'oppose à celle d'étatisation des marxistes en ce sens que ce sont les producteurs associés et fédérés qui s'organisent pour assurer le fonctionnement de l'économie. (Est-il besoin de préciser que l'anarchisme ne nie pas la légitimité de la propriété des biens individuels et que sa réflexion s'applique aux moyens de production ?)

L'anarchisme s'oppose à la fois au centralisme et à l'autonomie absolue, en y opposant le fédéralisme. Ce principe s'applique aussi bien à l'organisation globale de la société qu'aux formes d'organisation moins globales (associatives, politiques, syndicales).

Le syndicalisme français d'aujourd'hui, fondé, en théorie, sur le fédéralisme, est l'héritier direct des conceptions anarcho-syndicalistes. S'il est vrai que les fractions politiques qui en ont pris le contrôle ont

tout fait pour réorienter l'organisation du syndicalisme dans un sens centraliste, elles n'y ont jamais totalement réussi et sont obligées en tout cas de préserver au moins les formes. Cela se constate au niveau du vocabulaire. Ainsi, à la CGT, lorsqu'on parle de « fédéraliser » les décisions, cela ne veut pas dire accorder aux syndicats une plus grande liberté de décision (comme le comprendraient les anarcho-syndicalistes) mais... centraliser les décisions au niveau de l'appareil fédéral (comme le font les communistes). De même, la « confédéralisation » des décisions revient à centraliser la décision au niveau de l'appareil confédéral.

L'anarchisme ne s'oppose pas de façon métaphysique à toute forme d'autorité : liberté et autorité sont un couple dont il faut trouver l'équilibre. Il convient par conséquent de définir les modalités qui permettent cet équilibre. Paradoxalement (et, là encore, contrairement aux idées reçues), les anarchistes sont souvent des maniaques d'organisation. Définir des modalités précises d'organisation est le meilleur moyen d'éviter des dérives autoritaires. Toute organisation doit ainsi prévoir une procédure de révocation des mandats. De même, il est nécessaire de prévoir une clause de rotation des mandats, empêchant à un élu de s'accrocher indéfiniment à son poste. Certains syndicats de la CGT, qui ont conservé les us de la période anarcho-syndicaliste, interdisent statutairement l'exercice de plus de cinq années de mandats à leur direction.

Sur le plan de la critique économique du capitalisme, il y a entre anarchisme et marxisme une convergence que peu d'auteurs soulignent. Convergence dans le lent processus de gestation de cette critique, dont le livre de Proudhon est un moment décisif : après avoir rejeté le *Système des contradictions économiques*, Marx tâtonnera pendant quinze ans pour tenter de trouver la bonne manière d'exposer les mécanismes du système, avant de revenir à la méthode qu'avait initiée Proudhon. La correspondance de Marx montre clairement les hésitations, les moments de découragement qui ont marqué sa recherche.

ANNEXES

Lettre de Marx à Proudhon

« Mon cher Proudhon.
Bruxelles, 5 mai 1846

« Je m'étais proposé bien souvent, de vous écrire depuis que j'ai quitté Paris ; des circonstances indépendantes de ma volonté m'en ont empêché jusqu'à présent. Je vous prie de croire qu'un surcroît de besogne, les embarras d'un changement de domicile, etc. sont les seuls motifs de mon silence.

« Et maintenant, sautons *in medias res* ! – Conjointement avec deux de mes amis, Frédéric Engels et Philippe Gigot (tous deux à Bruxelles), j'ai organisé avec les communistes et les socialistes allemands une correspondance suivie, qui devra s'occuper et de la discussion de questions scientifiques et de la surveillance à exercer sur les écrits populaires, et la propagande socialiste, qu'on peut faire en Allemagne par ce moyen. Le but principal de notre correspondance sera pourtant celui de mettre les socialistes allemands en rapport avec les socialistes français et anglais, de tenir les étrangers au courant des mouvements socialistes qui seront opérés en Allemagne et d'informer les Allemands en Allemagne des progrès du socialisme en France et en Angleterre. De cette manière, des différences d'opinion pourront se faire jour ; on arrivera à un échange d'idées et à une critique impartiale. C'est là un pas que le mouvement social aura fait dans son expression "littéraire" afin de se débarrasser des limites de la « nationalité ». Et au moment de l'action, il est certainement d'un grand intérêt pour chacun d'être instruit de l'état des affaires à l'étranger aussi bien que chez lui.

« Outre les communistes en Allemagne, notre correspondance comprendra aussi les socialistes allemands à Paris et à Londres. Nos rapports avec l'Angleterre sont déjà établis ; quant à la France, nous croyons tous que nous ne pouvons y trouver un meilleur correspondant que vous : vous savez que les Anglais et les Allemands vous ont jusqu'à présent mieux apprécié que vos propres compatriotes.

« Vous voyez donc qu'il ne s'agit que de créer une correspondance régulière et de lui assurer les moyens de poursuivre le mouvement social dans les différents pays, d'arriver à un intérêt riche et varié, comme le travail d'un seul ne pourra jamais le réaliser.

« Si vous voulez accéder à notre proposition, les frais de port des lettres qui vous seront envoyées, comme celles que vous nous enverrez, seront supportés ici, les collectes faites en Allemagne étant destinées à couvrir les frais de correspondance.

« L'adresse à laquelle vous écrirez ici, est celle de M. Philippe Gigot, 8, rue de Bodenbrock. C'est lui qui a également la signature des lettres de Bruxelles.

« Je n'ai pas besoin d'ajouter, que toute cette correspondance exige de votre part le secret le plus absolu ; en Allemagne nos amis doivent agir avec la plus grande circonspection, pour éviter de se compromettre.

Répondez-nous bientôt et croyez à l'amitié bien sincère de Votre tout

dévoué

Karl Marx. »

Post-scriptum :

« P.S. Je vous dénonce ici M. Grün à Paris. Cet homme n'est qu'un chevalier d'industrie littéraire, un espèce de charlatan, qui voudrait faire le commerce d'idées modernes. Il tâche de cacher son ignorance sous des phrases pompeuses et arrogantes, mais il n'est parvenu qu'à se rendre ridicule par son galimathias (*sic*). De plus cet homme est dangereux. Il abuse de la connaissance qu'il a établie avec des auteurs de renom grâce à son impertinence, pour s'en faire un piédestal et les compromettre ainsi vis-à-vis du public allemand. Dans son livre sur

les socialistes français, il ose s'appeler le professeur (*Privatdocent*, dignité académique en Allemagne) de Proudhon, et prétend lui avoir dévoilé les axiomes importants de la science allemande, et blague sur ses écrits. Gardez-vous donc de ce parasite. Peut-être vous parlerai-je plus tard de cet individu. »

Philippe Gigot, à qui Marx avait dicté cette lettre, ajoutait ensuite ces lignes aimables :

« Je profite avec plaisir de l'occasion qui m'est offerte par cette lettre pour vous assurer combien il m'est agréable d'entrer en relations avec un homme aussi distingué que vous. En attendant, permettez-moi de me dire,

Votre tout dévoué
Philippe Gigot. »

La missive se terminait par ces mots de F. Engels :

« Quant à moi, je ne peux qu'espérer que vous, M. Proudhon, approuverez au (*sic*) projet que nous venons de vous proposer, et que vous aurez la complaisance de ne pas nous refuser votre coopération. En vous assurant du profond respect que vos écrits m'ont inspiré pour vous, je suis,

Votre tout dévoué,
Frédéric Engels. »

Réponse de Proudhon

« Mon cher Marx
« Lyon, 17 mai 1846

« Je consens volontiers à devenir l'un des aboutissants de votre correspondance, dont le but et l'organisation me semblent devoir être très utiles. Je ne vous promets pas pourtant de vous écrire ni beaucoup ni souvent ; mes occupations de toute nature, jointes à une paresse naturelle, ne me permettent pas ces efforts épistolaires. Je prendrai aussi la liberté de faire quelques réserves, qui me sont suggérées par divers passages de votre lettre. D'abord, quoique mes idées en fait d'organisation et de réalisation soient en ce moment tout à fait arrêtées, au moins pour ce qui regarde les principes, je crois qu'il est de mon devoir, qu'il est du devoir de tout socialiste, de conserver pour quelque temps encore la forme antique ou dubitative ; en un mot, je fais profession, avec le public, d'un antidogmatisme économique presque absolu. Cherchons ensemble, si vous voulez, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir ; mais, pour Dieu ! après avoir démoli tous les dogmatismes à priori, ne songeons point à notre tour, à endoctriner le peuple ; ne tombons pas dans la contradiction de votre compatriote Martin Luther, qui, après avoir renversé la théologie catholique, se mit à grands renforts d'excommunications et d'anathèmes, à fonder une théologie protestante. Depuis trois siècles, l'Allemagne n'est occupée que de détruire le replâtrage de M. Luther ; ne taillons pas au genre humain une nouvelle besogne par de nouveaux gâchis. J'applaudis de tout mon cœur à votre pensée de

produire un jour toutes les opinions ; faisons-nous une bonne et loyale polémique ; donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante, mais, parce que nous sommes à la tête du mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle religion ; cette religion, fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison. Accueillons, encourageons toutes les protestations ; flétrissons toutes les exclusions, tous les mysticismes ; ne regardons jamais une question comme épuisée, et quand nous aurons usé jusqu'à notre dernier argument, recommençons s'il faut, avec l'éloquence et l'ironie. A cette condition, j'entrerai avec plaisir dans votre association, sinon, non !

« J'ai aussi à vous faire quelque observation sur ce mot de votre lettre Au moment de l'action. Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible sans un coup de main, sans ce qu'on appelait jadis une révolution, et qui n'est tout bonnement qu'une secousse. Cette opinion, que je conçois, que j'excuse, que je discuterais volontiers, l'ayant moi-même longtemps partagée, je vous avoue que mes dernières études m'en ont fait complètement revenir. Je crois que nous n'avons pas besoin de cela pour réussir ; et qu'en conséquence, nous ne devons point poser l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref, une contradiction. Je me pose ainsi le problème : faire rentrer dans la société, par une combinaison économique, les richesses qui sont sorties de la société par une autre combinaison économique. En autres termes, tourner en économie politique la théorie de la propriété contre la propriété, de manière à engendrer ce que vous autres socialistes allemands appelez communauté, et que je me bornerai pour le moment à appeler liberté, égalité. Or, je crois savoir le moyen de résoudre, à court délai, ce problème : je préfère donc faire brûler la propriété à petit feu, plutôt que de lui donner une nouvelle force, en faisant une Saint-Barthélemy des propriétaires. Mon prochain ouvrage, qui en ce moment est à moitié de son impression, vous en dira davantage.

« Voilà, mon cher philosophe, où j'en suis pour le moment ; sauf à me tromper, et s'il y a lieu, à recevoir la férule de votre main ; ce à quoi je me soumetts de bonne grâce, en attendant ma revanche. Je dois vous dire en passant que telles me semblent être aussi les dispositions de la classe ouvrière de France ; nos prolétaires ont si grande soif de science, qu'on serait fort mal accueilli d'eux, si on n'avait à leur présenter à boire que du sang. Bref, il serait à mon avis d'une mauvaise politique pour nous de parler en exterminateurs ; les moyens de rigueur viendront assez ; le peuple n'a besoin pour cela d'aucune exhortation.

« Je regrette sincèrement les petites divisions qui, à ce qu'il paraît, existent déjà dans le socialisme allemand, et dont vos plaintes contre M. Grün m'offrent la preuve. Je crains bien que vous n'ayez vu cet écrivain sous un jour faux ; j'en appelle, mon cher monsieur Marx, à votre sens rassis. Grün se trouve exilé, sans fortune, avec une femme et deux enfants, n'ayant pour vivre que sa plume. Que voulez-vous qu'il exploite pour vivre, si ce n'est les idées modernes ?

« Je comprends votre courroux philosophique, et je conviens que la sainte parole de l'humanité ne devrait jamais faire la matière d'un

trafic ; mais je ne veux voir ici que le malheur, l'extrême nécessité, et j'excuse l'homme. Ah ! si nous étions tous millionnaires, les choses se passeraient mieux ; nous serions des saints et des anges. Mais il faut vivre ; et vous savez que ce mot n'exprime pas encore, tant s'en faut, l'idée que donne la théorie pure de l'association. Il faut vivre, c'est-à-dire acheter du pain, du bois, de la viande, payer un maître de maison ; et ma foi ! celui qui vend des idées sociales n'est pas plus indigne que celui qui vend un sermon. J'ignore complètement si Grün s'est donné lui-même comme étant mon précepteur ; précepteur de quoi ? Je ne m'occupe que d'économie politique, chose dont il ne sait à peu près rien ; je regarde la littérature comme un jouet de petite fille ; et quant à la philosophie, j'en sais assez pour avoir le droit de m'en moquer à l'occasion. Grün ne m'a rien dévoilé du tout ; s'il l'a dit, il a dit une impertinence dont je suis sûr qu'il se repent.

« Ce que je sais et que j'estime plus que je ne blâme un petit accès de vanité, c'est que je dois à M. Grün ainsi qu'à son ami Ewerbeck, la connaissance que j'ai de vos écrits, mon cher monsieur Marx, de ceux de M. Engels, et de l'ouvrage si important de Feuerbach. Ces messieurs, à ma prière, ont bien voulu faire quelques analyses pour moi en français (car j'ai le malheur de ne point lire l'allemand) des publications socialistes les plus importantes ; et c'est à leur sollicitation que je dois insérer (ce que j'eusse fait de moi-même au reste) dans mon prochain ouvrage, une mention des ouvrages de MM. Marx, Engels, Feuerbach, etc. Enfin, Grün et Ewerbeck travaillent à entretenir le feu sacré chez les Allemands qui résident à Paris, et la déférence qu'ont pour ces Messieurs les ouvriers qui les consultent me semble un sûr garant de la droiture de leurs intentions.

« Je vous verrais avec plaisir, mon cher monsieur Marx, revenir d'un jugement produit par un instant d'irritation ; car vous étiez en colère lorsque vous m'avez écrit. Grün m'a témoigné le désir de traduire mon livre actuel ; j'ai compris que cette traduction, précédant toute autre, lui procurerait quelque secours ; je vous serais donc obligé, ainsi qu'à vos amis, non pas pour moi, mais pour lui, de lui prêter assistance dans cette occasion, en contribuant à la vente d'un écrit qui pourrait sans doute, avec votre secours, lui donner plus de profit qu'à moi.

« Si vous vouliez me donner l'assurance de votre concours, mon cher Monsieur Marx, j'enverrais incessamment mes épreuves à M. Grün, et je crois, nonobstant vos griefs personnels dont je ne veux pas me constituer le juge, que cette conduite nous ferait honneur à tous.

« Mille amitiés à vos amis, MM. Engels et Gigot.

« Votre tout dévoué

« P.-J. Proudhon. »

*PHILOSOPHIE POLITIQUE DE L'ANARCHISME*¹

VOLUME 1 1

ESSAI SUR LES FONDEMENTS THEORIQUES DE L'ANARCHISME

..... 1

I. – PROUDHON ET LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE²

La méthode dans le Système des contradictions 6

La réponse de Marx : Misère de la philosophie..... 11

Stirner et Feuerbach..... 15

Stirner individualiste ?..... 18

Retour sur l'Idéologie allemande..... 22

Marx et la référence à Hegel 26

La position de Marx en 1858 et en 1865..... 29

Sur Hegel et sur la méthode..... 39

Le fétichisme de la méthode..... 43

II. – PROUDHON ET LA SCIENCE ECONOMIQUE⁵²

Proudhon, Hegel et Marx..... 53

Le problème de la valeur. – La valeur, fondement de la justice 60

Division du travail 66

Le machinisme 67

La concurrence 71

Le monopole..... 72

Baisse tendancielle du taux de profit et crises conjoncturelles 73

Science et marxisme..... 74

III. – DEBATS ET FAUX DEBATS..... 78

La propriété 78

Les variations des positions de Proudhon sur la propriété sont essentiellement liées au contexte politique du moment 86

Une comptabilité économique..... 88

Contre le communisme..... 93

La critique du communisme par Stirner..... 99

Proudhon et la religion..... 107

Proudhon et Marx..... 110

Proudhon et Bakounine..... 113

Bakounine contre Proudhon 117

Bakounine avec Marx contre Proudhon 121

Le fédéralisme : une idée nouvelle..... 123

IV. – LES RESERVES DE BAKOUNINE 127

Bakounine et le Capital..... 127

Sur la dialectique 129

Genèse du « matérialisme historique »..... 134

*Matérialisme historique, ou matérialisme scientifique ?*142

La théorie des phases successives..... 154

La prééminence du fait économique 160

V. – MARX ANARCHISTE ?..... 169

L'image de l'anarchisme dans le miroir de Marx..... 170

Le malentendu sur l'« étatisme » de Marx 176

« Les bases rationnelles de l'utopie anarchiste »..... 178

Références explicites à la société sans Etat 181

Classe ouvrière et « négation créatrice » 186

VI. – STIRNER 190

Le paradoxe de Stirner..... 190

L'idole Egoïste 193

L'anti-individualisme de Hegel..... 200

<i>Bakounine-Stirner</i>	203
<i>La « révolte » chez Stirner</i>	210
<i>Conclusion sur Stirner</i>	215
CONCLUSION	217
A N N E X E S	218