

Penseurs et révolutionnaires de l'anarchisme

STIRNER

Max Stirner, philosophe allemand, dont le renom repose entièrement sur son oeuvre maîtresse L'Unique et sa propriété (Der Einzige und sein Eigentum , 1845). Un demi-siècle plus tard, L'Unique est glorifié comme le premier avatar du surhomme nietzschéen. Arraché à l'oubli total dans lequel il était tombé, le livre de Stirner devient le bréviaire des anarchistes individualistes.

Après la Seconde Guerre mondiale, Stirner apparaît comme un des précurseurs de la philosophie existentielle. L'affirmation de l'unicité est rapprochée de la revalorisation de la personne humaine tentée par l'existentialisme, puisque, chez Stirner, la particularité, loin de passer pour une tare, est tenue pour la marque la plus sûre de l'éminente dignité de l'homme. En mai 1968, Stirner retrouva une nouvelle audience ; par sa notion du néant créateur, il semble avoir frayé le chemin à celle de la créativité. Pour empêcher toute sclérose, il recommande, en effet, à l'Unique une mise en cause perpétuelle, un constant renouvellement, la plongée périodique dans une fontaine de jouvence.

L'histoire de l'humanité se divise pour Stirner en trois périodes successives : le réalisme, l'idéalisme et l'égoïsme. Le centre de gravité de cette triade dialectique se situe autour de la négation, représentée par le deuxième moment. Stirner s'efforce de faire basculer vers l'égoïsme l'idéalisme.

« La différence, précise Stirner, réside en ce que tu (c'est-à-dire toi qui crois en l'Esprit) rapportes tout à l'Esprit, alors que lui (c'est-à-dire l'égoïste) rapporte tout à lui-même ; en d'autres termes : tu scindes ton Moi et ériges ton Moi proprement dit, l'Esprit, en maître souverain du reste moins important, tandis que lui ne veut rien savoir d'une telle scission et qu'il poursuit à son gré ses intérêts tant spirituels que matériels. » La critique stirnérienne s'en prend paradoxalement à l'État libéral considéré comme l'antagoniste le plus dangereux du Moi. Excédé par les abus du pouvoir dit absolu, le XVIIIe siècle découvrit que l'essence humaine commune pouvait fonder une forme de gouvernement nouvelle. Tout ce qui n'était pas purement « humain », c'est-à-dire tout ce qui était propre aux individus, particulier et original, se trouvait dès lors banni du domaine politique. Mais, en dépouillant ainsi le citoyen de toutes ses particularités, l'État agit à la manière de l'Homme feuerbachien : il aliène le Moi.

La servitude du Moi devient d'autant plus grande que l'État s'appuie sur le Droit et non plus sur des droits, comme l'Ancien Régime. Il est possible de contester, au nom de la justice, des droits qu'on considère comme autant de privilèges. Mais qui oserait se soulever contre le Droit, à moins de nier catégoriquement toute transcendance ?

Hegel prétend que c'est au sein de l'État que se réalise la fusion entre la volonté générale et la volonté particulière. Mais, pour Stirner, cette fusion n'équivaut aucunement à une union foncière grâce à laquelle l'individu pourrait parvenir à la liberté véritable. Loin d'accorder au préalable ma volonté à celle de l'État, je la lui soumets, m'abandonnant ainsi à l'arbitraire d'une puissance qui m'est étrangère.

En admettant même que la concordance parfaite entre la volonté générale et la volonté particulière puisse être réalisée, la situation ne serait pas changée pour autant. Liée à la volonté générale, la volonté particulière serait condamnée à se stabiliser, voire à se scléroser. De créature qu'elle est, elle deviendrait la maîtresse de son créateur ; elle serait une entrave pour le flux et la dissolution continue du Moi. Ma volonté d'hier tyranniserait ma volonté d'aujourd'hui. Dans le meilleur des cas ou plutôt dans le pire

des cas, puisque c'est à ma propre volonté que j'ai affaire, ennemi redoutable plus difficile à vaincre que tout ennemi extérieur, je serais esclave de moi-même.

Pour Stirner, le libéralisme politique conduit fatalement au « libéralisme social » ; l'égalité politique, pour être efficace et véritable, doit, en effet, être complétée par l'égalité sociale. De même donc que l'État est le seul détenteur du pouvoir, la société est appelée à s'emparer de tous les biens dont disposaient les particuliers. La propriété privée une fois abolie, nous serons véritablement égaux, nous serons tous des gueux. Ainsi, au nom de l'humanité, nous serons volés deux fois : l'État aura dépouillé l'individu de son pouvoir, la société lui aura pris sa propriété.

Lorsque la propriété sera devenue l'apanage exclusif de la société, il faudra procéder à une juste répartition des biens. Alors que la société bourgeoise s'en remettait à l'héritage et à la chance, le communisme adopte pour seul moyen d'appropriation le travail. Mais, comme il déclare d'autre part que l'essence de l'homme réside en la libre activité, il lui faut compléter la tâche matérielle du travail qu'il impose à tous, par une idéologie qui l'ennoblit en quelque sorte. Ainsi, le travail devient article de foi. « Lorsque le communiste voit en toi l'homme et le frère, cela est conforme à l'avis que le communisme professe le dimanche. Selon l'avis qu'il professe tous les jours, il ne te considère aucunement comme homme tout court, mais comme un travailleur humain ou un homme travailleur. Le principe libéral anime le premier avis, dans le second se cache son caractère antilibéral. Si tu étais un « fainéant », il ne méconnaîtrait certes pas en toi l'homme, mais il s'efforcerait de le purifier en tant qu'« homme paresseux » de la paresse et de te convertir à la foi selon laquelle le travail est la « destination et la vocation » de l'homme. »

L'élévation du travail au rang d'un devoir social transforme la société en un absolu auquel nous devons obéissance et soumission totale. Nous sommes redevables à une société qui nous dispense tout ce dont nous avons besoin. Il suffit pourtant de partir du Moi pour se rendre compte que la société n'est qu'une chimère qui cède aussitôt devant l'évidence des intérêts personnels à la poursuite desquels nous acceptons l'aide de la société, et que nous nous sacrifions non à la société, mais, s'il faut parler de sacrifice, à nous seuls. « La société dont nous tenons tout est une nouvelle maîtresse, un nouveau fantôme, un nouvel « Être suprême » qui nous prend à son service. »

Une fois extrait de la gangue des idoles, des fantômes, des idées fixes qui le rendaient méconnaissable, le Moi découvre son unicité. N'étant plus réglé, dirigé, mécanisé, gouverné par l'Esprit et les innombrables formes politiques, sociales et idéologiques qui en dérivent, il retrouve son entière et pleine disponibilité. Cette reconnaissance de sa souveraineté ne le contraint aucunement à errer dans un univers vide, atome parmi les atomes que rien ne lie ni ne rapproche. C'est lorsqu'il était soumis à l'arbitraire des puissances prétendues supérieures, vivant dans un état de scission d'avec lui-même, qu'il lui était impossible de parvenir à un rapport direct avec autrui ; pour établir celui-ci, il fallait passer par l'intermédiaire de certains critères et principes imposés du dehors. Ayant pris connaissance de son unicité, le Moi retrouve sa totalité ; il redevient une unité vivante où, dans une tension dialectique constante, le créateur affronte ses créatures, c'est-à-dire ceux qui sont issus de sa volonté créatrice. La transmutation égoïste des rapports interhumains se trouve résumée dans l'exhortation suivante de Stirner : « Sur le seuil de notre époque n'est pas gravée cette inscription apollinienne : Connais-toi toi-même, mais cette inscription : Fais-toi valoir toi-même. C'est au nom de la loi absolue de l'Esprit : « Connais-toi toi-même » que Hegel avait exigé que l'Esprit parvînt à la libre conscience de soi. » Vouloir se connaître soi-même, c'est se juger au nom d'un principe universel, c'est se jauger à une norme abstraite, c'est s'absorber dans une généralité qui rend désormais impossible toute approche de soi-

même et, par voie de conséquence, des autres. « Se faire valoir », en revanche, c'est faire appel aux virtualités créatrices du Moi, c'est permettre au Moi d'édifier un univers où il rencontre les autres dans une totale indépendance.

« L'opposition ultime, celle de l'Unique contre l'Unique, précise Stirner, dépasse au fond ce qu'on appelle opposition, sans pour cela retomber dans l'« unité » et l'union. En tant qu'Unique, tu n'as plus rien de commun avec l'autre, et, par là même, plus rien qui sépare ou oppose ; tu ne t'adresses pas à un tiers pour avoir raison contre lui et tu ne le trouves plus avec lui ni dans la « légalité » ni dans une autre notion commune. L'opposition disparaît dans la séparation ou l'unicité absolue. Celle-ci, il est vrai, pourrait être considérée comme une nouvelle communauté ou une nouvelle égalité, mais l'égalité consiste précisément dans l'inégalité et n'est elle-même rien que de l'inégalité ; une inégalité égale qui n'existe, il est vrai, que pour celui qui établit une comparaison. »
Textes choisis de Max Stirner.

"L'État n'a qu'un seul but : limiter, dompter, assujettir l'individu, le subordonner à quelque chose de général; il ne peut subsister qu'aussi longtemps que l'individu n'est pas tout; il n'est que la manifestation évidente de la limitation de moi-même, de ma restriction, de mon esclavage. Jamais un État ne se propose d'obtenir la libre activité de l'individu, son but permanent, c'est l'activité qui se rattache à son propre destin."

"Ne nous laissons pas duper par l'État; sachons voir en lui un fantôme, une création de Moi; ne lui demandons pas de nous accorder un droit dont nous sommes les seuls détenteurs. Ne comptons que sur notre propre puissance."

"Je n'exige aucun droit, c'est pourquoi je ne suis obligé d'en reconnaître aucun. Ce que je suis capable de conquérir, je le conquiers, et ce que je ne conquiers pas, échappe à mon droit, je ne me vante ni me console de mon droit inaliénable."

"Dans l'association, tu fais valoir toute ta puissance, tes capacités et toi-même, dans la société, par contre, on exploite ta force de travail; dans celle-là tu vis en égoïste, dans celle-ci en homme, c'est-à-dire religieusement; l'association existe pour toi et par toi, la société, par contre, te réclame comme son bien et elle existe même sans toi; bref, la société est sacrée, et l'association ton bien; la société te consomme, mais c'est toi qui consumes l'association."

"Ce n'est qu'à partir du moment où je suis conscient de moi-même et que je ne Me cherche plus, que je suis véritablement ma propriété : Je me possède, donc, Je me consomme et Je jouis de Moi. Au contraire, Je ne puis jamais jouir de Moi, tant que je pense qu'il me faut encore trouver mon véritable Moi et en venir à ce que le Christ et non pas Moi vive en Moi, ou bien un autre Moi spirituel, c'est-à-dire fantastique, par exemple, le vrai homme, l'essence de l'homme,..."

"Nous sommes tous deux, l'état et Moi, des ennemis."

"Tout État est une tyrannie, que ce soit la tyrannie d'un seul ou de plusieurs."

"Ne cherchez pas dans le renoncement à vous mêmes une liberté qui vous prive précisément de vous-même, mais cherchez-vous vous-mêmes...Que chacun de vous soit un moi tout-puissant."

"Les seules choses que je n'ai pas le droit de faire sont celles que je ne fais pas d'un esprit libre."

Et sans doute une des plus belles : "**Tu as le droit d'être ce que tu as la force d'être**".

BAKOUNINE (M.)

Aristocrate russe et révolutionnaire de formation hégélienne, Michel Bakounine fut le principal adversaire de Karl Marx au sein de la Ire Internationale. Il fut aussi le théoricien du socialisme libertaire opposé à l'autoritarisme marxiste, et se posa en défenseur de l'autogestion et de la liberté intérieure des organisations ouvrières.

L'activité révolutionnaire de Bakounine répond à un besoin quasi physiologique. Il se sent à l'étroit dans une civilisation qui n'est pas faite à la mesure de son tempérament primitif et brutal. En 1868, Bakounine fonde l'Alliance internationale de la démocratie socialiste, et à Naples, à l'intérieur même de cette organisation, une **société secrète sous le nom de Fraternité internationale**. La même année, il adhère à la Ire Internationale, appelée alors Association internationale des travailleurs. En 1870, après avoir dirigé une tentative d'émeute communale à Lyon, il cherche refuge en Suisse. S'étant compromis, en 1869, avec le terroriste Netchaïev, il est attaqué violemment par Marx qui, en 1872, au congrès de La Haye, le fait exclure de la Ire Internationale. Mais comme la plupart des fédérations, en particulier la fédération espagnole, la fédération italienne et la fédération jurassienne, donc les fédérations latines (la fédération française a été interdite après la Commune), demeurent fidèles à Bakounine, Marx se voit contraint de saborder la Ire Internationale. En 1874, deux ans avant sa mort à Berne, Bakounine prend encore part aux préparatifs d'une insurrection à Bologne. Mais Bakounine, outre son tempérament anarchiste et sa formation hégélienne, est russe, foncièrement russe. Rien n'est plus probant à ce sujet que son extraordinaire Confession, découverte dans les archives russes après la révolution d'Octobre. Le tsar Nicolas Ier ayant demandé à Bakounine, enfermé alors à la forteresse Pierre-et-Paul de Saint-Pétersbourg, de lui adresser une supplique, celui-ci s'exécute en moujik repentant : « Oui, Sire, je me confesserai à Vous comme à un père spirituel dont on attend le pardon, non pas ici-bas, mais dans un autre monde... » Tout au long de ce texte on est frappé par ce goût de la confession publique et du déchirement de soi-même que le roman russe permet d'identifier comme une des caractéristiques essentielles de l'âme slave.

Bakounine est sans doute le plus athée des doctrinaires anarchistes. Aussi la Déclaration de l'Alliance bakouninienne débute-t-elle par une profession de foi athée. Tout en reconnaissant que la religion fut nécessaire à l'évolution humaine, Bakounine n'en estime pas moins que le moment est venu de mettre fin à l'« esclavage divin ». « Par la religion, l'homme animal, en sortant de la bestialité, fait un premier pas vers l'humanité, mais tant qu'il restera religieux, il n'atteindra jamais son but, parce que toute religion le condamne à l'absurde et, faussant la direction de ses pas, le fait chercher le divin au lieu de l'humain. » L'esclavage divin est d'autant plus redoutable qu'il justifie et conditionne tous les autres esclavages. C'est Dieu qui est la source de toute autorité humaine, c'est sur Dieu que repose tout pouvoir. Il faut donc nier Dieu, moins parce qu'il n'existe pas que parce que son existence est incompatible avec la liberté de l'homme. « Si Dieu est, l'homme est esclave, or l'homme peut et doit être libre, donc Dieu n'existe pas. »

L'État apparaissant aux yeux de Bakounine comme le « frère cadet de l'Église », puisqu'il se réclame d'une origine transcendante, sa disparition doit accompagner celle de la religion. L'État n'est donc pas quelque chose d'absolu, de définitif, c'est « une institution historique, transitoire, une forme passagère de la société ». L'État constitue un danger permanent, non seulement pour ceux qui sont gouvernés, mais aussi pour ceux qui gouvernent. Loin d'assurer un ordre profitable à tous, il maintient un semblant d'ordre imposé par une minorité qui en profite pour exploiter la majorité ignorante.

Mais, du fait même que cette minorité vit d'exploitation, elle finit nécessairement par perdre ses qualités humaines. « C'est le propre du privilège et de toute position privilégiée que de tuer l'esprit et le cœur des hommes. L'homme privilégié, soit politiquement, soit économiquement, est un homme intellectuellement et moralement dépravé. » Il est donc absurde de croire que l'État pourra être un jour bon, juste et vertueux ; il secrète nécessairement la pression et la démoralisation. La dictature du prolétariat prônée par « Marx et ses amis » n'échappe pas à cette fatalité. « Ils concentreront tous les pouvoirs de gouvernement entre de fortes mains, puisque le fait même de l'ignorance du peuple exige des soins vigoureux et attentifs de la part du gouvernement. Ils créeront une seule banque d'État, concentrant entre ses mains toute l'activité commerciale, industrielle, agricole et même scientifique, et ils diviseront la masse populaire en deux armées, armée industrielle et armée agricole, sous le commandement direct des ingénieurs d'État qui constitueront la nouvelle classe politico-scientifique privilégiée. »

L'originalité de Bakounine réside avant tout dans sa conception de la révolte spontanée. Confronté au sein de la Ire Internationale à un socialisme qui, sous l'influence de Marx, devenait de plus en plus le privilège du prolétariat c'est-à-dire d'une classe consciente du rôle que ses chefs, grâce à une vision scientifique de l'histoire, lui assignent Bakounine, originaire lui-même d'un pays agricole et dont les disciples se recrutaient principalement dans les pays latins peu industrialisés, préfère en appeler au socialisme primitif et sauvage des campagnes, dont la ferveur révolutionnaire provient précisément du fait qu'elles sont « à peu près vierges de toute civilisation bourgeoise ». La révolte doit éclater avec la soudaineté d'un orage. « L'orage, c'est le déchaînement de la vie populaire, seul capable d'emporter tout ce monde d'iniquités établies et nous ne pouvons pas assez déchaîner cette passion et cette vie. » Il semble, cependant, que cette foi dans l'irrésistible instinct des masses n'aille pas, chez Bakounine, sans nuances. En exaltant le souvenir de Stenka Razine et de Pougatchev, bandits et chefs de jacquerie, Bakounine pense moins à la paysannerie elle-même qu'à cette petite minorité de déclassés, de hors-la-loi, de bandits qui sortent tout droit de la réalité russe d'alors et à laquelle il voudrait confier le rôle d'élément moteur dans la révolution à venir. Lui-même, conspirateur par goût et par naïveté, s'efforce de réunir des « révolutionnaires professionnels » voués corps et âme au « dictateur invisible », c'est-à-dire à lui-même. Le terrorisme anarchiste se trouve préfiguré dans Les règles dont doivent s'inspirer les révolutionnaires, texte que Bakounine rédige en commun avec Netchaïev : « Nous devons nous unir au monde aventurier des brigands qui sont les véritables et uniques révolutionnaires de la Russie. Concentrer ce monde en une seule force pandestructive et invincible, voilà toute notre organisation, notre conspiration et notre tâche. »

Textes choisis de Michel Bakounine.

"L'histoire consiste dans la négation progressive de l'animalité première de l'homme par le développement de son humanité."

"Si dieu est, l'homme est esclave; or l'homme peut et doit être libre : donc dieu n'existe pas."

"L'homme privilégié, soit politiquement, soit économiquement est un homme dépravé d'esprit et de cœur. Voilà une loi sociale qui n'admet aucune exception, et qui s'applique aussi bien à des nations tout entières qu'aux classes, aux compagnies et aux individus."

"Je ne suis humain et libre moi-même qu'autant que je reconnais la liberté et l'humanité de tous les hommes qui m'entourent."

PROUDHON

Paysan de souche et ouvrier de condition, manuel d'origine et intellectuel d'accession, praticien par profession et théoricien par vocation, pragmatique par tempérament et moraliste par caractère, économiste et sociologue par observation, politique et éducateur par induction, Proudhon apparaît comme un microcosme du peuple français. Sa naissance et sa vie revêtent par elles-mêmes une double et même signification historique : l'avènement du prolétaire à l'intelligence de sa condition et de son émancipation, l'émergence de la société industrielle dans sa dimension planétaire.

Dans une oeuvre géniale, au foisonnement déconcertant, mais d'une cohérence interne rigoureuse, tous les sujets et les problèmes de l'humanité sont abordés avec un sens surprenant de la projection et de la prospective. « Je sais ce que c'est que la misère, écrit Proudhon. J'y ai vécu. Tout ce que je sais, je le dois au désespoir. » Une telle vie aurait pu faire un aigri. Une formidable santé physique et morale, une prodigieuse intelligence, un tempérament résolument pragmatique en firent un réaliste. Proudhon décide de consacrer sa vie « à l'émancipation de ses frères et compagnons » (lettre à l'académie de Besançon), et, face au monde établi, il se dresse comme « un aventurier de la pensée et de la science ». Science et liberté, socialisme scientifique et socialisme libéral, libéral car scientifique, et pluraliste parce que libéral : telle est l'originalité de la pensée de Proudhon, par rapport aux socialistes utopiques de son siècle et aux conséquences dogmatiques de la pensée scientifique de Marx. « La souveraineté de la volonté cède devant la souveraineté de la raison, et finira par s'anéantir dans un socialisme scientifique. » « La liberté est anarchie parce qu'elle n'admet pas le gouvernement de la volonté mais seulement l'autorité de la loi [...]. La substitution de la loi scientifique à la volonté [...] est, après la propriété, l'élément le plus puissant de l'histoire. » Proudhon écrit ces lignes en 1840 (Premier Mémoire sur la propriété). Le premier, il forge et applique le concept de socialisme scientifique et lui oppose, dès 1846, le nouveau terme de « socialisme utopique ». Ce socialisme scientifique se fonde sur « une science de la société méthodiquement découverte et rigoureusement appliquée ». « La société produit les lois et les matériaux de son expérience. » Aussi la science sociale et le socialisme scientifique sont-ils, corrélativement, autodécouverte et auto-application par la société réelle des lois inhérentes à son développement. « La science sociale est l'accord de la raison et de la pratique sociale » (Contradictions économiques , 1846) ; leur séparation est donc la cause de toutes les utopies et de toutes les aliénations : « Je proteste contre la société actuelle et je cherche la science. À ce double titre je suis socialiste », écrit-il (Voix du peuple , 4 déc. 1848). La même logique qui transforme le socialisme critique en socialisme scientifique conduit celui-ci à être un socialisme libéral. Pour éliminer l'arbitraire capitaliste, le socialisme tend à une collectivisation sociale. Parallèlement, pour supprimer l'arbitraire étatique, il amène une libéralisation sociale. C'est à la société tout entière s'autogérant et s'auto-administrant qu'il appartient de préparer et d'instaurer cette « révolution permanente » (Toast à la révolution), cet évolutionnisme révolutionnaire, et d'inférer du pluralisme organique social un pluralisme organisateur. La clé de la pensée proudhonienne ne réside pas dans un apriorisme intellectuel, un dogme métaphysique, mais dans une théorisation fondée sur l'observation scientifique : le pluralisme. En effet, « le monde moral (social) et le monde physique reposent sur une pluralité d'éléments ; et c'est de la contradiction de ces éléments que résultent la vie, le mouvement de l'univers », la possibilité de la liberté pour l'homme et la société. « Le problème consiste non à trouver leur fusion, ce qui serait la mort, mais leur équilibre sans cesse instable, variable comme le développement des sociétés » (Théorie de la

propriété , 1865). L'antagonisme autonomiste et l'équilibration solidariste sont « la condition même de l'existence » : sans opposition, pas de vie, pas de liberté ; sans composition, pas de survie, pas d'ordre. Le pluralisme est donc l'axiome de l'univers ; l'antagonisme et l'équilibration, sa loi et sa contre-loi (La Guerre et la paix , 1861). Le monde, la société sont pluralistes. Leur unité est une unité d'opposition-composition, une union d'éléments diversifiés, autonomes et solidaires, en conflit et en concours. De ce pluralisme physique et sociologique effectif, Proudhon induit un pluralisme social efficient.

Le pluralisme de Proudhon explique le déroulement logique de son oeuvre. Sa critique de la propriété capitaliste vise un « atomisme » individualiste (doctrine qui ne voit dans la société qu'une addition d'individus) d'où découlent la négation de l'existence réelle de la productivité propre des « êtres collectifs » et l'attribution indue aux seuls capitalistes du surplus productif engendré par la « force collective » (théorie de la prélibation capitaliste). Sa condamnation de l'absolutisme étatique, de droite ou de gauche, est celle d'un totalitarisme social, système qui nie les manifestations autonomes des personnes collectives et individuelles ; d'où sa conception de l'État comme une collectivité dominante, un appareil bureaucratique, et par suite l'attribution indue à ce dernier des « forces publiques » propres aux collectivités et personnes de base (théorie de la plus-value étatique). Sa double attaque contre le spiritualisme intégriste avant la lettre et le matérialisme intégral vise un même unitarisme dogmatique érigeant en principe dominateur un seul élément de la pluralité sociale. Il n'est jusque dans ses diatribes pédagogiques où, dénonçant « séparation de l'intelligence et de l'activité », « de l'écolage et de l'apprentissage », de l'homme « en un automate et un abstracteur », il combat l'absolutisation, négation de la relation pluraliste (théorie critique du mysticisme idéaliste et matérialiste). Un réalisme plénier, respectant la diversité et le développement antinomique des êtres et des choses, domine sa pensée. L'anarchie (autogestion négative) ou négation de l'autorité de l'homme sur l'homme constituait l'antisystème de Proudhon : l'anticapitalisme, « ou négation de l'exploitation de l'homme par l'homme », l'anti-étatisme, « ou négation du gouvernement de l'homme par l'homme », l'antithéisme (antimysticisme de l'esprit et de la matière), ou « négation de l'adoration de l'homme par l'homme », en étaient les corollaires.

L'autogestion ou affirmation de la liberté de l'homme par l'homme, constitue la méthode positive de Proudhon.

Les théories du réalisme social et de la dialectique sérielle sont la statique et la dynamique du travaillisme pragmatique. Le travail et ses lois (division, communauté d'action) créent et structurent la société, suscitant une pluralité d'êtres collectifs. Par le réalisme social ou théorie des êtres collectifs, Proudhon affirme la réalité et les lois propres des groupes et de la société. C'est « l'idée mère de la sociologie » (C. Bouglé), dont la paternité lui est indiscutablement attribuable (G. Gurvitch). « Les collectivités sont aussi réelles que les individualités [...] ; la société est un être réel [...]. Il a donc ses lois et rapports que l'observation révèle » : la « force collective », la « raison collective » et la « foi collective » (Pornocratie).

Dans la pensée proudhonienne, les théories du justicialisme idéo-réaliste et, en premier lieu, l'idéo-réalisme s'articulent au lien qui unit la pensée et l'action. Toute idée a sa source dans un rapport réel révélé dans une action et perçu ainsi par l'entendement. Le travail, « action intelligente de l'homme en société sur la matière », est cette révélation par excellence. « Toute idée naît de l'action et doit retourner à l'action, sous peine de déchéance pour l'agent » (La Justice , 1858). Mais l'idée, par l'effort libre d'une intelligence fidèle à la réalité, peut devenir « complément de création, création continuée opérée par l'esprit à l'image de la nature » (Création de l'ordre). Ainsi,

matière et esprit, hommes et sociétés sont, par l'action même du travail, englobés indissolublement dans une dialectique créative où « les choses sont les types des idées », et les idées « impression de la réalité sur l'entendement ». Cette conception imprègne sa pédagogie travailliste (méthodes actives, jonction entre l'apprentissage et l'écolage, formation polytechnique, intégration de l'éducation dans la pratique sociale).

La théorie de la justice comme idée force et équilibration des forces est un corollaire de l'idéo-réalisme. Contre-loi de l'antagonisme, « équilibre entre les forces libres » (Théorie de la propriété, 1865), « la justice n'est pas un simple rapport, conception abstraite, fiction de l'entendement ou acte de foi, elle est une chose d'autant plus réelle qu'elle repose sur des réalités » (La Justice). Loi de l'univers physique, elle est équilibration, rapport des forces ; loi sociale, elle est réciprocité, rapport de solidarité ; loi intellectuelle, elle est équation, rapport d'égalité ; loi morale, elle est équilibre des droits et des devoirs, rapport de dignité ; loi idéale, elle est idéo-réalisation, rapport idéalisé. Dans le monde intellectuel, social et moral, cette loi pourtant immanente aux hommes et aux groupes peut être bloquée par l'action même d'une liberté imaginative capable d'engendrer artifice, arbitraire et idéomanie. Mais par sa réalisation au moyen du travail social, et par son idéalisation au moyen de la raison sociale, cette force immanente développée en culture, pratique sociale, morale et révolutionnaire, peut s'imposer comme loi idéo-réaliste.

La théorie du réalisme moral et esthétique s'enchaîne à la précédente. La morale et l'esthétique sont d'essence sociale et résultent de l'idéo-réalisation des rapports sociaux sur lesquels elles réagissent à leur tour.

Dans la théorie connexe de l'histoire négation-révélation, l'histoire est « l'éducation dynamique de l'humanité » dans son double mouvement de réalisation par le travail et d'idéalisation par la justice. Elle a pour fonction de démentir « les erreurs de l'humanité par leur réduction à l'absurde » (Deuxième Mémoire) et « de nous révéler le travail de la création de l'ordre et l'émergence des lois » (Création de l'ordre). La théorie du progrès-regrès est son corollaire : « Toute société progresse par le travail et la justice idéalisée. Toute société rétrograde par la prépondérance de l'idéal », c'est-à-dire « l'idéalisme » (La Justice) : il n'y a pas de théorie automatique du progrès, mais une pratique des rétrogradations ou une perte du réel. Elles adviennent quand l'idéalisme imaginaire et le dogmatisme idéomane abusent la liberté et oublient la réalité du travail et de la justice pour « des idéalités politiques et sociales ».

La théorie de la liberté comme force de composition est le point de départ et l'aboutissement du justicialisme idéo-réaliste. La liberté est rendue possible par le jeu de la pluralité des forces antagonistes de l'univers physique, social et personnel ; elle devient effective par l'homme qui maîtrise ce jeu ; elle est efficace par la multiplication des relations sociales, l'engrenage de toutes les libertés ; elle accède à l'efficacité par son équation avec la justice, envisagée comme commutation sociale de toutes les libertés. Seule la liberté efficace, qui implique la morale et l'éducation, est liberté plénière. À tous les autres stades, elle peut dégénérer en arbitraire individuel et collectif. À la fois pacte, justice mutuelle et force de composition (avec le réel pluraliste, l'individuel antagoniste, le social relatif, le moral « obligatoire »), la liberté forme un jeu ayant ses règles. Leur application permet l'émergence de l'être progressif, l'arbitrage de sa destinée. Si ces règles sont bafouées, c'est le domaine de l'être fatal, l'arbitraire du destin.

Le fédéralisme autogestionnaire de Proudhon découle du travaillisme et du justicialisme idéo-réaliste. Il comporte deux constructions distinctes mais complémentaires : la démocratie économique mutualiste et la démocratie politique fédéraliste, qui se conjuguent sur le plan national et international en fédérations et confédérations

dualistes. La clé de voûte de ces structures est l'organisation distincte et couplée des deux manifestations de la société travailleuse : société de production ou organisme économique, société de relation ou corps politique. Leur autonomie est condition du dynamisme et de l'équilibre de la société pluraliste. Sous peine d'aliénation réciproque, les rapports société économique-société politique doivent être ceux d'un couple. Ils doivent s'opposer pour composer, différer pour dialoguer, et se distinguer pour s'unir.

La démocratie économique mutuelliste se fonde sur la « théorie mutuelliste et fédérative de la propriété ». Relativisée par le jeu des rapports sociaux, chaque propriété est « mutuelliste » ; solidarisée par les mêmes rapports, toute propriété est « fédérative ». Et la fédération des propriétés mutuellistes constitue la société économique mutuelliste des travailleurs. Cette théorie aboutit à la mutualisation fédérative de l'agriculture : constitution de propriétés individuelles d'exploitation, associées en des ensembles coopératifs dotés de pouvoirs propres et de services collectifs, et regroupés en une fédération agricole. Elle débouche sur une socialisation fédérative de l'industrie, c'est-à-dire, exception faite de propriétés artisanales ou libérales mutualisées, sur un ensemble de propriétés collectives d'entreprises, concurrentes entre elles mais associées en une fédération industrielle. Elle se traduit par l'accouplement de l'industrie et de l'agriculture en une « fédération agricole industrielle » et par la constitution de groupements d'unions de consommateurs qui formeront ensemble le « syndicat de la production et de la consommation ». Ce dernier veille à l'organisation coopérative des services (commerce, logement, assurances, crédit) et à la gestion générale de la société économique indépendamment de l'État. Sur le plan international est prévue une « confédération mutuelliste » alliant en un marché commun socialisé des groupes de sociétés économiques nationales. Ce collectivisme économique, libéral et a-étatique veut parer au double danger d'un capitalisme intégrant et d'un collectivisme intégral. La démocratie politique fédérative est le complément antinomique de la démocratie économique mutuelliste. D'abord, équilibrer contradictoirement le social organisé et l'étatique décentralisé pour intégrer l'appareil étatique dans une nation composée de régions s'auto-administrant et s'associant en une république fédérale ; ensuite, former entre groupes de nations fédératives des confédérations réalistes, qui établiront entre elles des accords plus larges et plus lâches : telle est la double démarche du fédéralisme et du confédéralisme politique. Quatre règles d'action en découlent : l'auto-administration des groupes de base, la fédéralisation de ces groupes, la création de républiques fédératives, la constitution de confédérations. Dans les groupes de base, priorité est donnée à la région, territoire optimal pour s'auto-administrer et chaînon entre nations et internationales. Pour la France, Proudhon demande « la constitution de douze grandes régions provinciales s'administrant elles-mêmes et se garantissant les unes les autres ». Le gouvernement fédératif n'assume « qu'un rôle d'institution, de création, d'installation, le moins possible d'exécution ». Ce régionalisme se conjugue avec un économisme et aboutit à une organisation régionale et socioprofessionnelle du suffrage universel (Chambre des régions, Chambre des professions) et une division des pouvoirs originale (pouvoir exécutif régionalisé et décentralisé, pouvoir arbitral à compétence économique, pouvoir consulaire à caractère prospectif, pouvoir enseignant complètement autonome). Le confédéralisme international est une extension du fédéralisme national. Dès 1863, Proudhon prévoit toute l'organisation politique et économique d'une Europe confédéraliste : agence, conseils, justice, budgets confédéraux, marché commun (« liberté des échanges et taxe de compensation », « liberté de circulation et de résidence »). Mais ce marché commun inclut la socialisation mutuelliste des économies confédérées.

KROPOTKINE (1842-1921)

Issu d'une famille de l'aristocratie moscovite, Piotr Alexeïevitch Kropotkine commence une carrière militaire après avoir été page à la cour du tsar. Lors de son affectation en Sibérie, il emploie les loisirs de la vie de garnison à approfondir ses connaissances géographiques, anthropologiques et sociologiques. Par sympathie pour l'insurrection polonaise de 1863, il démissionne de l'armée: et il se consacre alors à des expéditions scientifiques en Sibérie et en Mandchourie. Grand lecteur de Proudhon et de Herzen, il adhère bientôt à la Ire Internationale après un séjour en Suisse (1872); là, il se lie avec les anarchistes de la Fédération jurassienne. A son retour en Russie en 1874, il est arrêté et interné en forteresse pour propagande subversive, il s'en évade deux ans plus tard et se réfugie en Suisse.

Lié d'amitié avec Élisée Reclus, il fonde avec lui le journal *Le Révolté*, dont ils confient la direction à l'anarchiste Jean Grave. À cette époque, Kropotkine est partisan de la «propagande par le fait»; il écrit dans *Le Révolté*, en 1880: «La révolte permanente par la parole, par l'écrit, par le poignard, le fusil, la dynamite [...], tout est bon pour nous, qui n'est pas la légalité.» Il définit un anarchisme libertaire, qui sera atteint par le moyen du collectivisme, par l'abolition de toutes les formes de gouvernement et la libre fédération des groupes de producteurs et de consommateurs.

Arrêté après l'attentat de Lyon (1882), il se voit infliger cinq ans de prison: il déclare à ses juges que la révolution sociale est proche. Gracié en 1886, il s'installe à Londres, où il vit de ses écrits scientifiques et collabore à la rédaction de la *Géographie universelle* de Reclus. Il est alors considéré comme le principal théoricien de l'anarchie: en 1885, il publie *Paroles d'un révolté*, puis, en 1906, paraissent ses *Mémoires* sous le titre *Autour d'une vie*; il commence aussi un grand ouvrage qu'il ne finira pas, *L'Éthique*. Reprenant dans la lignée de Bakounine les grands thèmes de la révolte anarchiste, Kropotkine tente de fonder un anarchisme scientifique à l'instar du socialisme scientifique. Mettant l'accent sur l'instinct de sociabilité de l'homme, il dénonce l'individualisme qui imprègne la société bourgeoise et les théories de la lutte pour la vie; il conçoit une société nouvelle fondée sur de libres associations.

Mais la révolution n'arrive pas, et la propagande par le fait a échoué; Kropotkine, désapprouvant les attentats anarchistes sans condamner leurs auteurs («Un édifice basé sur des siècles d'histoire ne se détruit pas avec quelques kilos d'explosifs», écrit-il en 1890), recommande l'entrée dans les syndicats tout en niant leur capacité révolutionnaire.

En 1914, Kropotkine se range dans le camp des Alliés et signe le *Manifeste des Seize*, acte qui lui vaut d'être qualifié par ses anciens amis d'«anarchiste de gouvernement». Après février 1917, de retour en Russie, il apporte son soutien au gouvernement Kerenski. D'abord favorable à la prise du pouvoir par les bolcheviks, il s'inquiète des tendances autoritaires du nouveau régime et croit à un épuisement proche de la révolution et au retour d'une brutale réaction. Alors qu'il tente de regrouper et d'organiser les forces anarchistes, il meurt soudainement. Ses obsèques donnent lieu à la dernière manifestation anarchiste en Russie soviétique.

MALATESTA

(1853-1932)

Né au sein d'une famille paysanne dans la région napolitaine, Malatesta est arrêté à l'âge de treize ans pour insultes au roi. Il entreprend des études de médecine, qu'il abandonne après son adhésion, en 1871, à la Ire Internationale. Il y rejoint la tendance bakouninienne et participe, en 1872, au congrès constitutif du mouvement anarchiste de Saint-Imier. En 1876, au congrès de Berne, il se détache des bakouninistes et de leur théorie collectiviste : il prône alors avec Kropotkine un «communisme libertaire», dans lequel non seulement les moyens de production seront collectivisés, mais aussi les



objets de consommation qui seront distribués gratuitement suivant la formule «À chacun selon ses besoins». Il insiste sur la nécessité de la «propagande par le fait», qu'il juge bien supérieure à la propagande des journaux ou des meetings. Il passe aux actes l'année suivante : avec quelques compagnons, il distribue des armes à la population de la province de Bénévent et brûle les archives publiques. L'aventure se termine assez piteusement, et tout le groupe est arrêté; Malatesta sera acquitté. Cependant, l'événement a un retentissement considérable dans les milieux anarchistes.

Après un voyage agité au Moyen-Orient, de 1878 à 1880, Malatesta crée à Genève avec Kropotkine le journal *Le Révolté*; expulsé de Suisse, il s'installe à Londres, où il vit de petits métiers. Il tente de relancer l'Internationale anarchiste lors du congrès de 1881, mais échoue devant la répugnance des anarchistes français à l'organisation. De nouveau arrêté en Italie, en 1884, où il vient de lancer deux journaux de tendance antipatriotique et antiparlementaire : *La Question sociale* et *L'Anarchia*, il s'enfuit en Amérique latine. Militant syndical à Buenos Aires, il rentre en Europe après maintes aventures. Il rompt alors avec Kropotkine, qu'il juge trop «spontanéiste», trop individualiste; pour Malatesta, l'organisation prime avant tout: c'est à cette époque qu'il envisage d'ailleurs la réunion des socialistes et des anarchistes italiens au sein d'une organisation unique (congrès de Capolago, 1891). Après un séjour aux États-Unis puis à Cuba, Malatesta rentre à Londres en 1900 ; il y publie plusieurs journaux, dont *L'Internationale* et *La Grève générale*.

En 1907, il polémique avec le jeune Monatte lors du congrès anarchiste international. Il affronte la conception des syndicalistes révolutionnaires français pour qui le syndicalisme est le seul moyen pour aboutir à la révolution sociale. À Ancône, il publie le journal *Volontà*, et est l'artisan de la «Semaine rouge» en juin 1914 : le peuple se rend maître de la ville, tandis que le pays est paralysé par la grève générale. Après l'intervention de l'armée, Malatesta doit s'enfuir en Angleterre. À l'inverse de Kropotkine, dont l'attitude l'indigne, il reste fidèle à l'internationalisme prolétarien pendant la Première Guerre mondiale: il répond au Manifeste des Seize, que signe Kropotkine, par un pamphlet où il qualifie les Seize d'«anarchistes de gouvernement».

En 1919, il rentre triomphalement en Italie et y fait paraître *l'Humanité nouvelle*; il anime par ailleurs l'Union syndicale italienne, centrale ouvrière anarcho-syndicaliste. Face à la montée du péril fasciste, il s'efforce de regrouper la gauche italienne dans

l'Alliance du travail. Après la Marche sur Rome, il maintient une revue intitulée Pensée et Volonté, mais, dès 1926, il est placé en résidence surveillée et doit reprendre son métier de mécanicien-électricien.

Malatesta sera pratiquement réduit au silence jusqu'à sa mort, néanmoins il réussira à faire passer à l'étranger quelques rares articles. Anarchiste libertaire, son activité intense a toujours eu pour but l'organisation des groupes révolutionnaires, et c'est en cela que réside sa profonde originalité dans le mouvement anarchiste.

MAKHNO

Fils de paysans pauvres ukrainiens, Makhno avait trente ans en 1919. Tout jeune, il avait participé à la révolution de 1905 et était devenu anarchiste. Condamné à mort par la justice du Tsar, sa peine avait été commuée en huit années de bagnes. Ces années seront celles de sa formation idéologique avec pour maître à penser Pierre Archinoff. L'organisation autonome des communes paysannes ukrainiennes dont il prit le commandement au lendemain de la révolution bolchevique, couvrait une région peuplée de 7 millions d'habitants. Le centre de ce non-état anarchiste était Goulyai-Polyé, gros bourg paysan.

Après le traité de Brest-Litovsk, les troupes germano-autrichiennes occupent l'Ukraine. Les travailleurs du sol refusant cette occupation, prirent les armes et se révoltèrent contre leurs nouveaux maîtres. Nestor Makhno pris en main l'animation de la révolte et organisa les bandes désordonnées en troupes aguérées et bien disciplinées. Mi-septembre 1918, il s'empare de Goulyai-Polyé en même tant que d'un important stock d'armes.

Les terres furent distribuées et cultivées en commun par les paysans groupés en communes ou soviets du travail libre. Chaque soviet n'était que l'exécuteur des volontés des paysans de la localité qui l'avait élu. Les unités de production étaient fédérées en districts et les districts en régions. Les soviets étaient parties intégrantes de l'ensemble économique. Leurs membres étaient d'authentiques travailleurs et les politiciens professionnels en étaient exclus.

En 1920, les makhnovistes concluent un traité d'égal à égal avec les bolcheviques. Traité de dupes par lequel les anarchistes allaient à leur perte.

Les troupes mobiles de Makhno donnèrent du fil à retordre aux russes blancs et aux rouges. En 1920, les troupes de Wrangel, général de l'armée blanche, est défaite par l'armée de Makhno et c'est à cette époque que les armées rouges reprurent leurs offensives contre les anarchistes.

L'équilibre des forces par trop inégal, Makhno doit fuir en Roumanie en 1921. De là, il se réfugiera à Paris où il mourra quelques années plus tard dans un dénuement complet.

Manifeste de l'armée insurrectionnelle d'Ukraine (1 janvier 1920)

A tous les paysans et ouvriers de l'Ukraine ! A transmettre par télégraphe, par téléphone, ou par poste ambulante, à tout les villages d'Ukraine ! Lire dans les réunions des paysans, dans les usines et dans les entreprises !

Frères travailleurs !

L'armée insurrectionnelle de l'Ukraine a été créée pour s'élever contre l'oppression des ouvriers et paysans par la bourgeoisie et par la dictature bolchevique communiste. Elle s'est donnée pour but la lutte pour la libération totale des travailleurs ukrainiens du joug de telle ou telle autre tyrannie et pour la création d'une véritable constitution socialiste à nous. L'armée insurrectionnelle des partisans makhnovitsi a combattu avec ferveur sur de nombreux fronts pour atteindre ce but. Elle termine actuellement victorieusement la lutte contre l'armée de Dénikine, libérant une région après l'autre, partout là où existaient la tyrannie et l'oppression.

Beaucoup de travailleurs paysans se sont posés la question: comment faire? Qu'est-ce qu'on peut et qu'est-ce qu'on doit faire? Comment se comporter en face des lois du pouvoir et des organisations, etc....?

A ces questions, l'Union ukrainienne des travailleurs et paysans répondra plus tard. Elle doit, en effet, se réunir très prochainement et convoquer tous les paysans et ouvriers; Tenant compte du fait qu'on ne connaît pas la date précise de cette assemblée que réaliseront les paysans et ouvriers et où ils auront la possibilité de se réunir pour discuter et résoudre les problèmes les plus importants de nos paysans et ouvriers, l'armée des makhnovitsi considère de publier le manifeste suivant :

Sont annulées toutes les dispositions du gouvernement Dénikine. Sont annulées aussi les dispositions du gouvernement communiste qui vont à l'encontre des intérêts paysans et ouvriers. Les travailleurs devront résoudre eux-même la question: quelles sont les dispositions du gouvernement communiste qui sont néfastes au intérêts des travailleurs?

Toutes les terres appartenant aux monastères, aux grands propriétaires et autres ennemis, passent aux mains des paysans qui vivent seulement du travail de leurs bras. Ce transfert doit être défini dans des réunions et par des discussions du paysannat. Les paysans devront se rappeler et tenir compte non seulement de leurs intérêts personnels mais aussi des intérêts communs du peuple travailleur, opprimé sous le joug des exploiters.

Les usines, les entreprises, les mines de charbon et autres moyens de production deviennent la propriété de la classe ouvrière entière, qui en assume la responsabilité de direction et d'administration, en incite et développe avec son expérience le développement et cherche à réunir toute la production du pays en une seule organisation.

Tous les paysans et tous les ouvriers sont invités à constituer des conseils libres de paysans et ouvriers. Seront élus dans ces conseils seulement les ouvriers et paysans qui prennent une part active à une branche utile de l'économie populaire. Les représentants des organisations politiques ne pourront point participer aux conseils ouvriers et paysans, parce que cela pourrait nuire aux intérêts des travailleurs eux-mêmes.

On n'admet pas l'existence d'organisations tyranniques, militarisées qui vont à l'encontre de l'esprit des travailleurs libres.

La liberté de parole, de presse et de réunion est le droit de chaque travailleur et n'importe quelle manifestation contraire à cette liberté représente un acte contre-révolutionnaire.

Sont annulées les organisations de la police; à leur place on organisera des formations d'autodéfense, qui peuvent être créés par les ouvriers et paysans.

Les conseils ouvriers et paysans représentent l'autodéfense des travailleurs. Chacun d'eux doit donc lutter contre n'importe quelle manifestation de la bourgeoisie et des militaires. Il est nécessaire de combattre les actes de banditisme, de fusiller sur place les bandits et les contre-révolutionnaires.

Chacune des deux monnaies soviétiques et ukrainienne doit être acceptée à l'égale de l'autre: on punira tous les contrevenants à cette disposition.

Reste libre l'échange des produits du travail ou du commerce de luxe, toujours quand il n'est pas administré par des organisations paysannes et ouvrières. On propose qu'un tel échange se fasse entre tous les travailleurs.

Toutes les personnes qui s'opposeront à la diffusion de ce manifeste, seront considérées comme contre-révolutionnaires. .

Les conseils révolutionnaires de l'armée Ukrainienne (makhnovitsi), 1 janvier 1920.