

*que
sais-je?*

L'ANARCHISME

PAR HENRI ARVON



**PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE**

L'ANARCHISME

« QUE SAIS-JE ? »

LE POINT DES CONNAISSANCES ACTUELLES

N° 479

L'ANARCHISME

par

Henri ARVON

Professeur à l'Université de Paris X

SIXIÈME ÉDITION



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1974

CINQUANTE-CINQUIÈME MILLE

DU MÊME AUTEUR

- Le bouddhisme*, collection « Que sais-je ? », n° 468, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner*, collection « Epiméthée », Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- Le marxisme*, collection A. Colin, Librairie Armand Colin, 1955.
- Ludwig Feuerbach ou la Transformation du sacré*, collection « Epiméthée », Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- La philosophie du travail*, collection « SUP », Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- Ludwig Feuerbach*, collection « SUP », Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- Michel Bakounine ou la Vie contre la science*, collection « Philosophes de tous les temps », Paris, Editions Seghers, 1966.
- L'athéisme*, collection « Que sais-je ? », n° 1291, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- Georges Lukacs ou le Front populaire en littérature*, collection « Philosophes de tous les temps », Paris, Editions Seghers, 1968.
- La philosophie allemande*, collection « Philosophes de tous les temps », Paris, Editions Seghers, 1970.
- L'esthétique marxiste*, collection « SUP », Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- Lénine*, collection « Philosophes de tous les temps », Paris, Editions Seghers, 1970.
- Le Bouddha*, collection « SUP », Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- Bakounine. Absolu et Révolution*, Paris, Editions du Cerf, 1972.
- Max Stirner. Le Faux Principe de notre éducation ou l'humanisme et le réalisme. L'Anticritique*. Introduction et textes présentés en édition bilingue. Paris, Aubier-Montaigne, 1973.
- Max Stirner ou L'expérience du néant*, collection « Philosophes de tous les temps », Paris, Editions Seghers, 1973.

Dépôt légal. — 1^{re} édition : 1^{er} trimestre 1951

6^e édition : 1^{er} trimestre 1974

© 1951, Presses Universitaires de France

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

INTRODUCTION

« Lorsqu'on examine à fond la notion de l'individualité et les conséquences qui découlent de son principe fondamental, à savoir que chacun de nous n'occupe pas seulement une position particulière vis-à-vis du monde, mais encore vis-à-vis de chaque objet de ce monde et vis-à-vis de chaque idée que cet objet éveille, on est étonné que tant de discorde naturelle soit possible à côté de tant de concorde historique. »

Frédéric HEBBEL.

Depuis un demi-siècle, l'anarchisme s'enfonçait inexorablement dans les brumes de l'histoire. Les quelques manifestations littéraires et philosophiques qui s'en inspiraient encore apparaissaient comme les derniers surgeons d'un tronc où la sève ne montait plus que très parcimonieusement. Or voici que la « contestation » surgie brusquement au sein de la jeunesse universitaire fait sortir l'anarchisme de l'ombre où il se tenait blotti. Le mouvement étudiant, né à Berkeley en 1964 et fortement implanté à Berlin deux ans après, atteint son apogée lorsqu'en mai 1968 le drapeau noir de l'anarchie flotte à Paris sur les barricades et qu'il couvre de ses plis l'imposante manifestation de Charléty du 27 mai.

Ce sont surtout deux thèmes spécifiquement anarchistes qui se trouvent illustrés à satiété par les journées de mai, la spontanéité révolutionnaire qui se passe de tout appareil de parti si tant est qu'elle ne s'y oppose pas, et la démocratie directe, assurant une impulsion de bas en haut, concrétisée par l'institution de « l'assemblée générale » dont l'ambiguïté même, à savoir le refus de toute autorité allant de pair avec l'instauration d'un pouvoir absolu exercé par des minorités agissantes sur une masse inorganisée et amorphe, correspond bien à la tactique prônée et souvent pratiquée par Bakounine.

Le mouvement anarchiste proprement dit, cependant, ne profite guère de ce regain d'intérêt qui, à vrai dire, le prend au dépourvu. Dans un de ses bulletins on déplore « le spectacle lamentable » d'un mouvement anarchiste « disparaissant en tant que mouvement parallèlement à un réveil des idées liber-

taires ». A ceux qui douteraient encore de sa déchéance définitive, le congrès des Fédérations anarchistes qui se tient à Carrare en 1968 apporte la preuve péremptoire qu'en dépit des circonstances extrêmement favorables à une renaissance, le mouvement anarchiste, nostalgique du passé, se cantonne peureusement dans le culte fervent des grands ancêtres. C'est la nouvelle gauche qui assume l'héritage anarchiste en s'efforçant d'animer l'organisation socialiste d'un esprit libertaire.

En dépit de sa résurrection, apparente et, de toute façon, épisodique, l'anarchisme demeure un phénomène historique dont la durée est limitée. Il est essentiellement un mouvement du XIX^e siècle qui, en empiétant de quelques années sur les siècles voisins, s'étend *grosso modo* de la Révolution française à la première guerre mondiale. Il est possible, sans doute, encore que ce soit un tantinet naïf et ridicule, d'inscrire au palmarès de l'anarchisme toutes les révoltes des temps passés comme par exemple la lointaine insurrection des esclaves en Italie. Quant à la *makhnovitchina* de 1918, c'est-à-dire la lutte des paysans ukrainiens sous la conduite de Makhno contre le pouvoir bolchevique, et au rôle important joué par la C. N. T. dans la guerre d'Espagne, il est manifeste que ces événements par leurs fondements sociologiques se rattachent au siècle précédent et ne constituent en grande partie que des combats d'arrière-garde d'une paysannerie et d'un prolétariat en retard sur l'évolution historique.

L'anarchisme authentique et vivant est avant tout une confrontation de la volonté particulière et de la volonté générale, un dialogue passionné entre l'individu conscient de la responsabilité de soi-même et l'Etat moderne, notions issues paradoxalement l'une et l'autre de la tourmente révolutionnaire de 1789. Ce dialogue dont la violence plus ou moins grande rythme pour ainsi dire l'histoire des idées du XIX^e siècle, commence à languir au seuil du XX^e siècle. Outre que tous les thèmes semblent dès lors épuisés — notre siècle n'a vu naître aucun théoricien nouveau et original de l'anarchisme — il semble bien que la profonde transformation que l'Etat a subie au cours des dernières décennies a déplacé les données du problème.

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES

DE L'ANARCHISME

CHAPITRE PREMIER

LES FONDEMENTS HISTORIQUES

Etat et Société. — Traité en quantité négligeable par les historiens qui n'en retiennent que les spasmes suprêmes, les crimes de la « propagande par le fait », l'anarchisme semble rebelle à toute intégration dans un cadre politique et social déterminé. A lire les passages qu'on lui consacre, on dirait une sorte de champignon vénéneux qui par le miracle d'une génération spontanée aurait poussé sur le sol pourri de scandales de la fin du XIX^e siècle et qui se serait décomposé aussi vite qu'il s'était formé. Rien n'est pourtant plus contraire à la réalité. Loin d'échapper au mouvement général du siècle, l'anarchisme l'épouse intimement au point d'en constituer une des manifestations les plus authentiques. Du point de vue purement idéologique, l'anarchisme revêt même un caractère de nécessité logique que d'autres doctrines qui semblent pourtant entièrement conditionnées par l'évolution du XIX^e siècle ne possèdent pas au même degré.

On sait à quel point la Révolution française marque le triomphe du libéralisme. Elle proclame

que l'individu est une fin en soi et que toutes les formes sociales et politiques ne sont créées que pour contribuer à son plein et entier épanouissement. Elle élève sur le pavois le principe sacré de la liberté. Mais cette liberté n'est qu'un mirage, c'est d'une part le libre jeu de la concurrence qui écrase celui qui n'est pas suffisamment armé pour la lutte, c'est d'autre part le maintien de la propriété privée qui, si elle garantit l'indépendance des possédants, réduit à la dépendance et même à l'esclavage les non-possédants. Antinomie quasi insoluble que celle qui hypothèque lourdement le libéralisme. L'organisation politique repose sur les principes éternels de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, alors que la vie sociale est dominée par l'esclavage économique, l'inégalité sociale et la lutte des classes. « Le ciel allait se trouver transporté sur la terre », avait affirmé Hegel à propos de la Révolution française. Hélas, ce ciel, qui, sous la forme de l'Etat, semblait désormais accessible à tous, ne faisait que ressortir davantage les conditions misérables de la vie sociale.

Cette contradiction immanente du libéralisme, à savoir le caractère ambigu de son principe moteur qui n'est réalisable que dans l'abstraction et qui se retourne contre lui-même dès qu'on l'applique à la vie réelle, ne pouvait manquer de lui créer aussitôt des adversaires de principe. Ceux-ci se divisent en deux groupes opposés.

Il y a d'une part les contre-révolutionnaires, tels que Burke (*Reflections on the revolution in France*, 1790) et Joseph de Maistre (*Soirées de Saint-Petersbourg* ou *Le Gouvernement temporel de la Providence*, 1821) qui entendent défendre l'ordre irrationnel instauré par la Providence contre les empiétements impies d'un intellectualisme absolu, en rejetant avec violence la formation abstraite et ration-

nelle de l'Etat moderne. Conscients du fossé qui s'est creusé entre l'Etat, bien commun de tous, et la Société dont les biens sont répartis selon les lois de l'héritage, ils voudraient que la Société, dans la mesure où elle découle d'un développement organique et traditionnel, se reflétât à nouveau dans la constitution de l'Etat.

Il y a d'autre part ceux que nous voudrions appeler les « super-révolutionnaires ». Logiciens impitoyables, ils reprochent aux doctrinaires de la Révolution française de n'être pas allés au bout de leur pensée, en n'appliquant les exigences humanitaires et égalitaires de la raison humaine qu'à la seule édification de l'Etat. A l'encontre des traditionalistes qui affirment la prédominance de la vie sociale hiérarchisée, ils exigent que les principes reconnus et appliqués dans le domaine politique gouvernent également la Société, que la liberté politique se traduise par l'égalité sociale, sans laquelle elle n'est que dérision, bref, que la Société soit modelée à l'image de l'Etat.

C'est ce dernier courant d'idées, souvent invisible et souterrain, mais puissant et continu qui alimente la volonté révolutionnaire du XIX^e siècle. Sa première manifestation est sans doute la Conspiration des Egaux dirigée par Babeuf. Dans leur célèbre Manifeste, qui a été rendu populaire par *La Conspiration de Babeuf* (1828) de Buonarroti, les Egaux s'élèvent contre l'égalité décrétée par la Révolution en affirmant qu'elle n'est « qu'une belle et stérile fiction de la loi ». A l'égalité transcrite dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, c'est-à-dire l'égalité politique, ils se proposent de substituer « l'égalité réelle », c'est-à-dire l'égalité sociale. « Disparaissez enfin, proclament-ils sur ce ton pathétique qui est le propre de leur époque, révoltantes distinctions de

riches et de pauvres, de grands et de petits, de maîtres et de valets, de gouvernement et de gouvernés. » Ils sont ainsi les premiers à pressentir le problème crucial du monde moderne : comment concilier la liberté individuelle avec la liberté de tous ? Problème combien ardu puisque l'égalité sociale qui est le gage de la liberté de tous, postule une certaine limitation de la liberté individuelle, alors que l'égalité politique est inséparable de la pleine liberté individuelle.

Cette position antilibérale, à savoir la conviction que le citoyen ne jouit pas de la liberté véritable dans une société qui ne garantit pas sa vie matérielle, se retrouve chez tous ceux qu'on range parmi les précurseurs du socialisme. Victor Considérant développe cette idée dans *Le Socialisme devant le vieux monde*, Louis Blanc dans *L'Organisation du Travail*. Moïse Hess, précurseur immédiat de Karl Marx, reste fidèle à ce thème traditionnel des pré-socialistes quand dans sa *Philosophie de l'action*, il constate à propos de la Révolution : « Les tyrans ont changé, mais la tyrannie est restée. »

Mais l'écrit le plus topique, en cet ordre d'idées, nous est offert par la *Question juive* de Karl Marx qui, après avoir formé un faisceau lumineux de toutes les critiques antérieures de la Révolution, le resserre sur le fond même du problème.

C'est en opposant le régime libéral à la féodalité, idée qu'il avait puisée chez son maître Hegel, qu'il réussit à en dégager les dominantes. Du temps de la féodalité, l'Etat est une réplique fidèle de la Société : la répartition de la propriété terrienne se reflète dans la seigneurie, l'organisation de la famille dans la caste, le mode de travail dans le système corporatif. Mais lorsque les progrès rapides des moyens de production et la circulation accélérée des richesses font

désirer la fin des contraintes féodales et le règne d'une liberté plus grande, l'édifice harmonieux du moyen âge se décompose en deux parties dissemblables : d'une part la Société bourgeoise qui fournit un champ d'activité illimité à tous les individualismes et à tous les égoïsmes, d'autre part l'Etat, sphère de l'altruisme puisqu'en lui les fins de l'individu s'harmonisent avec celles de la collectivité.

Le concept hégélien de l'aliénation permet à Marx d'éclairer la portée et le sens de ce dualisme. Tenant pour acquis que l'homme, par essence, est un être social, Marx ne peut voir dans la réalisation théorique et illusoire que l'idéal social connaît dans le cadre de l'Etat, qu'une aliénation de l'essence humaine. C'est précisément parce que l'Etat tient captif l'idéal social, que celui-ci manque si cruellement à la Société.

« L'émancipation politique, affirme paradoxalement Karl Marx, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la Société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale. »

Le dualisme de l'Etat et de la Société transparaît selon lui dans la séparation des Droits de l'Homme et du Citoyen. Quels sont en effet les droits spécifiques de l'Homme : l'égalité, la liberté, la sûreté et la propriété : la liberté, c'est le droit de l'individu limité à lui-même, c'est donc la justification de l'égoïsme ; c'est au nom de cette liberté que l'Homme se voit garanti dans la possession d'une propriété privée ; l'égalité, c'est le droit reconnu à tous de mener une vie isolée et égoïste ; la sûreté, enfin, c'est la protection dont jouit l'égoïsme.

La solution préconisée par Karl Marx se déduit des linéaments hégéliens de sa démonstration. Puisque, selon la dialectique chère à l'auteur de la

Phénoménologie de l'Esprit, toute scission, toute aliénation doit être suivie d'une réappropriation ou réconciliation, Marx conclut à son tour à la nécessité de réintégrer l'*Etat dans la Société*, et de réconcilier le *citoyen et le bourgeois*. L'idéal, après avoir été séparé de la réalité, doit revenir vers celle-ci, en l'animant de son esprit.

C'est de propos délibéré que nous avons évoqué si longuement ce texte de Marx. Où trouverait-on, en effet, une explication plus lumineuse des origines historiques de l'anarchisme ? Tout en partant, comme Marx le fait, de l'axiome selon lequel la vie de l'homme, sous le règne du libéralisme, s'ordonne en lignes contrastées, conformément à l'opposition de l'Etat et de la Société bourgeoise, il est possible d'ouvrir l'éventail des conclusions et d'entrevoir une seconde solution du problème. Au lieu de surmonter l'opposition et de réconcilier les deux termes contraires, on peut envisager le rejet pur et simple de l'Etat et la reconstruction de la Société selon des principes extra-étatiques. C'est en effet la position que choisissent les anarchistes.

Socialisme et anarchisme. — Ainsi on touche du doigt l'étroite parenté spirituelle qui unit le socialisme et l'anarchisme en même temps que le fossé profond qui les sépare. Si dans la critique de l'Etat les deux mouvements se coordonnent et se complètent, leurs efforts en vue de reconstruire la vie sociale se contredisent. L'anarchisme traduit la réaction de l'homme du XIX^e siècle à qui on a fait entrevoir le mirage de la liberté et qui estime d'autant plus révoltantes les injustices de la vie sociale dont il souffre. Se croyant berné par l'Etat, il s'en détourne et se recroqueville sur lui-même. Sa désillusion aboutit ainsi à une fuite devant la réalité

étatique. Le socialisme, par contre, bien qu'il soit, lui aussi, convaincu que l'Etat dépouille l'individu de son essence véritable, cherche à épouser le devenir de l'histoire afin de découvrir derrière la réalité contradictoire et au delà de l'antinomie entre l'Etat et la Société l'unité foncière qu'il se promet de rétablir.

Sous l'angle de l'histoire, l'anarchisme est donc un épiphénomène du socialisme. Après avoir servi longtemps de contrepoids, l'anarchisme finit par en être absorbé. L'histoire elle-même, en effet, se charge de les départager en montrant qu'il est parfaitement possible à l'Etat, comme le prétendait le socialisme, d'imposer son idéal de liberté à la Société.

La place qui revient à l'anarchisme dans l'histoire du XIX^e siècle, est ainsi nettement déterminée. Il se situe entre le libéralisme dont les contradictions internes l'ont fait naître, et le socialisme qui le dépasse par son esprit constructif. Mouvement éphémère, qui donne pourtant au XIX^e siècle sa tonalité propre. Le drame du libéralisme serait en effet incomplet, s'il y manquait la protestation spontanée de l'anarchisme.

CHAPITRE II

LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES

De même que l'anarchisme procède du libéralisme dont il accuse le caractère contradictoire, de même il trouve ses assises philosophiques dans les mouvements d'idées qui servent d'infrastructure idéologique à l'édifice libéral, soit qu'il en prenne le contrepied, soit encore qu'il les prolonge en poussant leurs déductions jusqu'aux limites extrêmes. Les fondements philosophiques de l'anarchisme dont on affirme parfois qu'ils sont des plus obscurs et qu'ils plongent dans « je ne sais quel passé enseveli », sont donc parfaitement déchiffrables par l'étude des grands courants idéologiques concomitants, l'individualisme rationaliste français d'une part, et l'idéalisme absolu allemand d'autre part qui en découle d'ailleurs en grande partie.

Le rationalisme. — C'est un apriorisme moral qui sert de pivot au rationalisme français : L'homme, à la différence de tous les autres êtres, étant doué de raison, il en résulte qu'il détient par droit de naissance, quelles que soient son origine, sa situation sociale ou ses capacités, certains droits inaliénables et imprescriptibles, des droits donc qui sont antérieurs à toute organisation politique. C'est la conception du droit naturel égalitaire et universel sur laquelle repose la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789.

Mais cet individu qui participe de la raison universelle et qui, à ce titre, a droit à la liberté, est tiraillé entre deux sentiments contraires : d'une part l'instinct social qui lui fait découvrir son bonheur dans le bonheur général, c'est-à-dire l'altruisme, d'autre part l'instinct de conservation qui l'oppose à ses semblables, c'est-à-dire l'égoïsme. Au cours de l'évolution de l'humanité, l'égoïsme a pris le pas sur l'altruisme : l'homme est devenu pour l'homme un « loup ».

C'est pour faire respecter les libertés individuelles, menacées par la lutte de tous contre tous qu'engendrait le triomphe de l'égoïsme, que l'on a créé l'Etat. Cet Etat qui ne doit son existence qu'aux nécessités qui résultent de la co-existence des personnes, repose sur le contrat que concluent entre eux ceux qui le composent, sur le *Contrat social*. Rousseau, pour expliquer la genèse de ce *Contrat social*, admet que les hommes se sont réunis pour convenir « d'une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ».

Quelles sont les prérogatives de cet Etat ? Il faut exclure tout d'abord toute idée d'une mission providentielle qui lui serait confiée et qui l'autoriserait à sacrifier le bonheur individuel au service d'une cause supérieure, transcendante. Sa seule raison d'être est la défense du *Contrat social*, la défense des libertés individuelles. Afin de remplir efficacement ce rôle, on lui reconnaît un certain droit de contrainte. Mais n'oublions pas que toutes les lois ont pour seule sanction morale l'aide qu'elles apportent dans la défense de l'individu. En dépit de l'institution d'une organisation collective,

l'homme reste donc foncièrement isolé et atomistique.

Mais il se trouve que cette base sur laquelle repose l'Etat, n'est pas seulement extrêmement limitée, mais encore des plus fragiles. S'il est vrai que tout individu jouit d'un droit imprescriptible de liberté, un contrat, fût-il même conclu en vue de sa défense, ne peut jamais être autre chose qu'un lien provisoire, conditionnel et révocable. L'individu reste libre de se retirer à tout instant d'une organisation pour peu qu'il estime que celle-ci le frustre d'un droit sans lui offrir une contrepartie équivalente. C'est même un devoir sacré pour lui que de dénoncer un contrat désavantageux, puisque l'homme a pour tâche de combattre tout ce qui pourrait gêner ou contrarier son épanouissement individuel. Aussi Fichte, à propos du *Contrat social*, ne craint-il pas d'affirmer : « Dès que donc un citoyen, désavantagé dans un contrat, s'aperçoit que, par le contrat avec un citoyen avantage, il a été désavantagé, il a le droit absolu de rompre le contrat désavantageux. »

La notion du *Contrat social*, issue de l'individualisme rationaliste, implique donc nécessairement l'idée de révocabilité. Rousseau, lui-même, l'a si bien senti qu'il a eu soin de faire remarquer que les clauses de ce pacte « n'ont peut-être jamais été formellement énoncées », avouant implicitement par là-même que le *Contrat social*, pour garder une valeur générale et définitive, ne pouvait être envisagé que comme une fiction. Garde-fou combien fragile et illusoire. La notion de l'Etat émanant du *Contrat social* aboutit logiquement à sa dissolution complète. Seule subsiste la notion de la libre association, perpétuellement évanescence et renaissante au gré des besoins et des désirs des individus. L'individualisme rationaliste, à son insu et contre son gré, porte l'anarchisme dans ses flancs.

L'idéalisme. — Bien plus encore que du rationalisme français, l'anarchisme est tributaire de l'idéalisme absolu allemand. On connaît l'idée maîtresse sur laquelle repose le monisme hégélien : la réalité objective n'est qu'une création de l'Esprit, ou, plus exactement, l'objet et le sujet qui semblent séparés et indépendants l'un de l'autre, se retrouvent dans cette unité foncière que constitue l'Idée absolue, l'Esprit.

Qu'est-ce donc que cet Esprit hégélien d'où tout est issu et où tout rentre après ce temps d'épreuves que constitue à proprement parler l'histoire du monde ? Est-ce un Esprit infini, supérieur aux sujets finis, transcription philosophique du Dieu personnel ? Mais l'Esprit hégélien ne se réalise que grâce à la prise de conscience progressive des esprits finis ; il en dépend à tel point qu'on peut se demander si cet Esprit n'est pas simplement l'Esprit humain parvenu à la pleine conscience de soi-même.

C'est en effet dans ce sens que s'engage une importante fraction des disciples de Hegel. La balance que Hegel avait su maintenir dans son système entre la transcendance et l'immanence, penche dès sa mort du côté de l'immanentisme. La gauche hégélienne — c'est ainsi qu'on appelle l'aile immanentiste de l'école hégélienne — pousse le monisme hégélien jusque dans ses conséquences logiques extrêmes.

Cette radicalisation progresse sur deux voies qui se conditionnent. D'une part, l'Esprit hégélien « s'humanise » de plus en plus. Devenu Homme dans le célèbre ouvrage de L. Feuerbach *L'Essence du christianisme*, c'est-à-dire être humain au sens général du mot, il se fait ensuite Esprit humain dans la *Critique pure* de Bruno Bauer, doctrine dont nous retrouvons les traits défigurés dans le pamphlet de Marx

La Sainte Famille, et finit par prendre l'aspect étonnant du Moi original, du Moi « unique » dans l'ouvrage de Max Stirner *L'Unique et sa propriété*. D'autre part, la recherche de l'unité qui se réalise au sein de l'Esprit hégélien, se fait de plus en plus âpre. Une guerre exterminatrice est déclenchée contre tous les dualismes, ou, pour parler en termes d'école, contre toutes les aliénations, contre l'aliénation religieuse, c'est-à-dire contre l'Eglise, contre l'aliénation politique, c'est-à-dire contre l'Etat, contre l'aliénation humaine enfin, c'est-à-dire contre l'humanisme qui, contre les prétentions du Moi, voudrait faire triompher les lois du Nous.

Dans *L. Feuerbach ou la fin de la philosophie classique allemande*, Frédéric Engels essaie de démontrer que la philosophie hégélienne aboutit logiquement au matérialisme historique et dialectique. Mais l'anarchisme qui prêche la souveraineté du Moi « unique » et qui appelle à la révolte contre toutes les « aliénations » dont celui-ci est victime, en découle également, ce qui prouve d'ailleurs une fois de plus la profonde connexion des deux mouvements. La lignée Hegel-Feuerbach-Stirner-Bakounine n'est donc pas moins légitime que celle qui mène de Hegel à Marx. Il semble même qu'en égard à la fidélité qu'il garde au système, il faille donner la première place à l'anarchisme. C'est lui qui est l'ultime étape de la philosophie classique allemande, le maillon final de la chaîne, le dernier prolongement possible, alors que le matérialisme historique en est le dépassement, étant donné qu'il accueille des éléments étrangers à l'hégélianisme tels que l'économie politique anglaise et le matérialisme français du XVIII^e siècle.

Ce tableau d'interférences est nécessairement incomplet. Un mouvement qui accompagne dans sa

course tout un siècle — et on sait à quel point le XIX^e siècle est semeur de germes — ne peut se soustraire aux influences les plus diverses. Peut-être dans une étude complète et détaillée de l'anarchisme faudrait-il faire une place assez importante au positivisme comtien et à l'évolutionnisme darwiniste. Mais ce sont là des influences qui ne sont intervenues que dans l'évolution ultérieure de la doctrine et qui ne semblent pas avoir tenu un rôle déterminant.

Le christianisme. — Nous voudrions cependant compléter cette rapide esquisse par un dernier trait malgré tout ce qu'une telle tentative semble avoir de blasphématoire. Presque tous les exposés anarchistes, en dépit de leurs outrances verbales d'inspiration athée et irréligieuse, sont accompagnés d'un contrepont biblique et même chrétien. La belle étude de H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, expose, à propos de Proudhon, la position apparemment paradoxale d'un doctrinaire anticlérical et théologien à la fois, d'un doctrinaire qui se dresse contre le « mythe de la Providence » et qui adore l'Absolu sous la forme de la Justice. Si l'anarchisme combat la religion en tant qu'elle constitue une contrainte identique à celle que l'Etat exerce sur l'individu, il ne se rappelle que mieux la célèbre phrase de Jésus « Rends à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Cette parole qui fait le départ entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, les anarchistes l'interprètent dans un sens nettement antiétatiste. Jésus écarte l'Etat pour porter l'accent sur la valeur absolue qui s'attache à la personne humaine. Loin de se confondre, l'Etat et l'individu constituent pour lui deux univers séparés. Ne consacrant ses efforts qu'à la défense de l'univers individuel, Jésus condamne l'Etat par le

sens même qu'il donne à sa mission. Aussi Stirner n'hésite-t-il pas à prétendre qu'il conforme son attitude à celle de Jésus qui dépasse l'Etat en l'ignorant ; Proudhon fait ressortir le caractère apolitique du christianisme en affirmant que « l'enseignement de Jésus est tout social, ni politique, ni théologique » ; Tolstoï, le plus chrétien des anarchistes, exalte, lui aussi, le caractère « personnaliste » du christianisme, en constatant que « la doctrine de Jésus donne la seule chance de salut possible pour échapper à l'anéantissement inévitable qui menace la vie personnelle ».

On a coutume d'affirmer que l'anarchisme est une doctrine dont le papillotement aveugle plus qu'il n'éclaire, qu'il est une doctrine sans consistance et vague. Mais à l'examiner de près, on se rend compte que ce mouvement plonge ses racines dans les profondeurs du XIX^e siècle. Il y puise tout son suc. La conception de la liberté abstraite lui fournit celle de la liberté réelle, la notion de l'Esprit souverain celle du Moi « unique ».

DEUXIÈME PARTIE

LES THÉORICIENS DE L'ANARCHISME

Vouloir présenter les théoriciens principaux de l'anarchisme soulève aussitôt un important problème de sélection. Comment et selon quel critère les reconnaître dans le nombre considérable de ceux qui se sont faits ses protagonistes ?

Si le succès rencontré auprès du public entraînait seul en ligne de compte, il serait relativement facile de faire le choix. De la floraison anarchiste de la fin du XIX^e siècle émergent les écrits du célèbre géographe Elisée Reclus en particulier son ouvrage *L'Évolution, la Révolution et l'idéal anarchique*, ceux du syndicaliste Jean Grave fort nombreux : *L'Anarchie. Son but. Ses moyens, L'Individu et la société, La Société mourante et l'anarchie* et d'autres, et *La Conquête du pain* du prince Kropotkine. Mais ce serait là laisser dans l'ombre les traits distinctifs d'une doctrine riche en apports divers. Ces auteurs appartiennent en effet à la période de maturité et se bornent à récolter, parfois avec un éclectisme excessif, tout ce que leurs prédécesseurs ont semé avec tant de prodigalité. Ce sont des théoriciens importants sans doute mais dont le seul mérite consiste à avoir érigé en système des principes qui n'étaient pas encore coordonnés.

Plutôt que de s'arrêter à ceux qui ont posé la coupole, il convient, ce nous semble, de passer en revue ceux qui ont construit les piliers, pierre par pierre. Tout en nous rendant compte combien ce choix est subjectif, nous avons cru devoir limiter le nombre des penseurs originaux de l'anarchisme à cinq : l'Anglais William Godwin, l'Allemand Max Stirner, le Français P.-J. Proudhon et les Russes Michel Bakounine et Léon Tolstoï.

CHAPITRE PREMIER

WILLIAM GODWIN (1756-1836)

Biographie. — William Godwin est né à Wisbeach (Cambridgeshire) en 1756. Fils d'un pasteur dissident et destiné lui-même à être prédicateur, il subit profondément l'influence du calvinisme. Le libre arbitre accordé à chaque fidèle, c'est-à-dire l'autorisation de se construire une foi personnelle, à condition toutefois que celle-ci corresponde aux strictes exigences du sens moral, voilà sans doute le point de départ de l'évolution intellectuelle de Godwin. Aussi son biographe français, Henri Roussin, constate-t-il à juste titre : « Une sensibilité presque nulle, l'amour des controverses philosophiques, une intelligence tout *a prioriste*, la rigueur et la droiture du caractère, voilà quatre qualités que Godwin doit à son ascendance et à son éducation calviniste. »

En 1778, il est nommé pasteur à Ware. Au hasard de ses lectures, il découvre Rousseau, Mably et Helvétius vers 1781. Ces auteurs l'ébranlent dans sa foi calviniste et le conduisent vers un vague déisme. En 1782, il quitte son ministère et se rend à Londres où il met sa plume au service de l'aile gauche du parti whig. Mais c'est en 1789, alors que les premières lueurs de la Révolution embrasent le ciel de la France qu'il ressent la secousse définitive. Lui-même a noté dans son *Journal* de 1789 ce tournant décisif de sa vie : « C'était l'année de la Révolution française ! Mon cœur battait fortement au senti-

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

Une idée grandiose germe aussitôt dans son esprit. Il se propose d'écrire non seulement une défense de la Révolution française, qui réduirait à néant les attaques dont Burke dans les *Réflexions sur la Révolution française* venait de l'accabler, mais surtout un ouvrage fondamental qui assurerait pour tout jamais le triomphe des idées révolutionnaires. « Dans la première ferveur de mon enthousiasme, écrit-il, j'entretenais l'espoir d'extraire du roc une pierre qui par son énergie et son poids écraserait toute opposition et placerait les principes politiques sur une base immuable. » C'est cette résolution, prise dans la première fièvre révolutionnaire et maintenue durant les années suivantes alors qu'une importante partie du public anglais se détournait déjà avec horreur d'un événement politique qui ne cessait d'engendrer des excès de toute sorte, qui donna naissance en février 1793 à l'ouvrage tant attendu, intitulé *An enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness* (*Une enquête sur la justice politique et sur son influence sur la vertu et le bonheur universel*). Godwin est alors à l'apogée de sa gloire. Il est à la fois le pôle de répulsion et d'attraction de l'opinion publique anglaise. Combattu par les uns, en particulier par Malthus qui oppose à la doctrine godwinienne son *Essai sur le principe de la population*, il est porté

aux nues par les autres, surtout par la jeunesse universitaire dont il devient en quelque sorte le directeur de conscience. Ainsi, en 1794, les poètes Southey, Coleridge et Wordsworth projettent de partir pour l'Amérique pour y réaliser la Société godwinienne.

Mais l'oubli, la déchéance, voire la misère, ne tardent pas à succéder à cette gloire éphémère. Décidément, toute l'Angleterre honnit bientôt la Révolution française, et poursuit de la même haine les idées godwiniennes qui lui ont fait chœur. Jusqu'à sa mort qui n'interviendra qu'en 1836, Godwin essaie par une douzaine d'ouvrages de reconquérir la faveur du public. En vain, il restera l'homme d'un seul livre.

Sa vie même le met en contradiction avec ses propres idées ; c'est bien là la chose la plus triste qui puisse arriver à un théoricien. L'homme qui, désireux de mettre la raison à l'abri de toutes les tentations et de toutes les contraintes, n'avait pas craint d'affirmer que « le mariage est une loi et la pire des lois ; le mariage est une propriété et la pire des propriétés », se marie, secrètement, il est vrai, en 1797 avec Mary Wollstonekraft. Après la mort prématurée de sa femme, causée par la naissance de sa fille Mary qui allait devenir la concubine de Shelley, Godwin contracte un second mariage en 1801.

Son attitude vis-à-vis de Shelley qui s'enfuit avec sa fille, n'est pas moins critiquable. Au nom d'une respectabilité qu'il avait été le premier à condamner, il interdit aux amants l'entrée de sa maison, ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas de solliciter, et sur un ton des plus déplaisants, l'aide pécuniaire du ravisseur de sa fille. Failli et déshonoré, il finit par obtenir vers la fin de ses jours, en 1832, l'emploi de gardien huissier de l'Echiquier. L'hautain constructeur d'un

monde nouveau finit dans la peau d'un petit fonctionnaire. En juin 1836, au lendemain de sa mort, le *Gentleman Magazine* déclare qu'« il aurait été meilleur pour l'humanité que cet homme n'eût jamais existé ». C'était lui rendre un hommage excessif. Car si sa doctrine avait jamais été nuisible à l'humanité, Godwin lui-même s'était chargé de démontrer à quel point elle s'opposait aux exigences de la vie.

L'anarchisme rationaliste. — S'il fallait une preuve que les principes de la Révolution française peuvent mener à l'anarchisme, Godwin nous l'administre surabondamment dans sa *Justice politique*. Il est vrai que cette démonstration exigeait le concours de deux facteurs particuliers à la personne de Godwin.

Tout d'abord il est anglais. Les événements qui se déroulent en France, il ne les aperçoit que sur leur plan idéologique. Il est à l'abri des chocs de l'expérience. Privé d'une communication directe avec la réalité révolutionnaire, son esprit peut s'adonner à des créations qu'aucune contradiction apportée par les faits ne viendra troubler. Mais ce qui le sépare surtout, tout au moins jusqu'à son mariage avec Mary Wollstonekraft à l'âge de quarante ans, de la vie changeante, fugace et complexe, c'est son propre caractère. Il est comme muré dans la prison de sa logique implacable où aucun appel du dehors ne parvient à le tirer de l'indifférence totale dont il témoigne à l'égard de tout ce qui ne peut se ramener à la raison individuelle.

« Man is a rational being », L'homme est un être doué de raison, voilà l'alpha et l'oméga de sa doctrine. Convaincu de la souveraineté absolue et de la sagesse infinie de la raison, Godwin recherche un état social où aucune contrainte ni extérieure ni interne

ne vient plus gêner le libre exercice de cette faculté. Conscient du danger mortel que court cette raison tant que subsistent des forces qui lui sont étrangères, il entreprend une œuvre de démolition totale. Il déclare la guerre non seulement aux puissances extérieures qui oppriment l'individu, mais aussi aux instincts humains qui troublent la sérénité de la raison et en perturbent le fonctionnement normal.

Les attaques les plus violentes, Godwin les destine à l'Etat. Quelles sont en effet les idées sur lesquelles repose l'Etat ? Ou bien l'Etat s'appuie sur la force ; mais alors c'est un défi lancé à toute justice absolue, étant donné que tout gouvernement imposé par la force peut être déclaré légitime. Ou bien, l'Etat émane du droit divin ; justification inacceptable tant qu'on ne pourra pas distinguer nettement les gouvernements approuvés par Dieu de ceux qui ne le sont pas. Ou encore, l'Etat résulte d'un contrat ; mais nul ne peut renoncer à son autonomie morale ; du fait même de l'inaliénabilité de notre jugement privé, tout contrat est caduc. L'Etat, qu'il soit despotique ou démocratique, s'oppose donc à la raison. « N'oublions jamais, dit Godwin, que tout gouvernement est un mal : que c'est l'abdication de notre propre jugement et de notre conscience. »

Le droit aussi est l'ennemi de la raison. Né très souvent, non pas de la sagesse de nos pères, mais de leurs passions et de leurs craintes, il se fait oppresseur dès qu'on lui accorde une valeur absolue. Son règne est incompatible avec le libre épanouissement de la raison. En effet « aussi longtemps que quelqu'un est pris dans les filets de l'obéissance et qu'il est habitué à régler ses pas sur ceux de quelqu'un d'autre, sa raison et son intelligence resteront infailliblement endormies ».

C'est pour les mêmes raisons que Godwin sup-

prime la propriété privée. C'est en effet la distribution la plus absurde et la plus détestable de la propriété qu'on puisse imaginer. D'une part, il y a des pauvres qui, absorbés par la lutte pour le pain quotidien, n'ont plus le temps ni la force de cultiver la parcelle la plus précieuse de leur être, la raison, d'autre part, il y a des riches qui, corrompus par l'abondance des biens qui leur échoit, s'adonnent aux vils plaisirs au lieu de se vouer aux occupations de l'esprit. « L'accumulation des propriétés abat la puissance de l'idée, elle éteint l'étincelle du génie, elle noie la plupart des hommes dans des soucis sordides. Au riche elle enlève les meilleurs et les plus puissants ressorts de l'activité. »

Enfin Godwin condamne le mariage et, d'une façon générale, toute sorte de liens mutuels. Il craint en effet que l'influence d'autrui ne finisse par étouffer la voix propre de l'individu, et bien plus encore, que les injonctions aveugles des instincts et des sentiments ne l'emportent sur les commandements de la raison.

Quel sera donc l'aspect de la Société godwinienne? Conformément à l'individualisme rationaliste, Godwin admet que l'Etat est né de la méchanceté des hommes contre laquelle il fallait trouver une protection. Mais le triomphe de la raison met fin à tous les mauvais instincts de sorte que l'Etat devient superflu ; revenons donc à la Société dont la seule dimension est l'altruisme que la vie exige de nous, étant donné que nous avons besoin l'un de l'autre. « Société et Etat, dit-il, diffèrent entre eux, non seulement par leurs caractères, mais aussi par leur origine. La Société est née de nos besoins, l'Etat de nos méchancetés. La Société est un bien, l'Etat tout au plus un mal nécessaire. »

Cette société qui est issue du besoin d'entr'aide,

doit être fractionnée à l'infini. Non pas une seule société, mais des sociétés innombrables qui éviteront le plus possible d'entretenir des relations mutuelles. La modération et l'équité ne peuvent en effet se maintenir que dans un cercle limité et restreint.

A l'intérieur de ces sociétés on procédera à une distribution égale des biens. Délivrés désormais des soucis quotidiens et n'étant plus préoccupés par l'acquisition de biens superflus, les hommes considéreront bientôt le travail comme une récréation ou un exercice destiné à conserver leurs forces physiques. D'ailleurs, on ne fera guère plus d'une demi-heure de travail manuel.

En ce qui concerne les tâches qui actuellement incombent à l'Etat, il n'y en a que deux qui seront conservées par la Société ; la défense des membres isolés de la Société contre des atteintes venant d'un autre membre, et la défense de la Société elle-même contre les attaques éventuelles d'une autre Société. En vue de la première tâche, Godwin prévoit l'institution d'un jury dont les jugements ne seront dictés par aucun code, mais simplement par la raison. Pour la seconde tâche, il conviendra de convoquer de temps à autre des assemblées nationales qui statueront des mesures à prendre.

L'institution de la Société godwinienne n'exige aucun recours à la violence. La victoire de la raison étant inéluctable, il suffira que les hommes qui les premiers auront reconnu que le bien-être de tous est fonction de cette victoire, en persuadent les autres pour que dans un avenir proche se lève l'aube de l'ère nouvelle.

Deux traits donnent à l'utopie godwinienne sa physionomie propre : d'une part un optimisme immense, une foi aveugle dans la valeur du jugement

privé, l'espoir inébranlable d'un perfectionnement infini de l'homme. La Société a pour base exclusive une morale indépendante, démunie de sanctions. La raison n'inspire pas seulement toute contrainte, mais elle s'y substitue. D'autre part, en raison même du rôle prédominant qui échoit à la conscience individuelle, une sévérité morale intransigeante. Ce n'est pas l'individu total que Godwin libère de ses liens, mais l'individu en tant qu'il personnifie la raison, un individu donc qui réprime ses instincts et qui se soumet entièrement au verdict de la raison. Curieux anarchisme, dira-t-on — mais nous verrons que c'est le propre même de l'anarchisme — que celui du rationaliste Godwin qui au lieu d'accorder à l'individu des droits ne pense qu'à lui imposer des devoirs.

Godwin et Shelley. — Bien que la Justice politique, au moment de sa publication ait connu un grand succès, il ne semble pas que la doctrine de Godwin ait eu une grande influence sur l'évolution des idées politiques et sociales du XIX^e siècle. Cela peut s'expliquer en partie par le prix très élevé du volume (trois guinées) qui interdisait une diffusion par trop grande du livre ; c'est d'ailleurs pour cette raison que Pitt s'abstint de poursuivre l'auteur. Il est vrai qu'on a émis l'hypothèse d'une influence godwinienne sur le socialiste Robert Owen. Mais rien n'est moins certain. Il est vrai encore que l'anarchiste Kropotkine dans son livre *La Science moderne et l'Anarchie* se réclame de Godwin. Mais de qui ne s'est-il pas réclamé ?

Reste l'influence littéraire ; or celle-ci fut immense. Qui s'en étonnerait ? Menacé de stérilité tant qu'il veut intervenir dans la vie politique et sociale, l'anarchisme est un puissant excitateur de la vie de l'esprit ; il exalte l'originalité et séduit la

sensibilité. Aussi le véritable disciple de Godwin, c'est ce jeune poète enthousiaste qui sur une plage anglaise lâcha un jour de petits ballons lumineux chargés de sentences godwiniennes, espérant ainsi apporter au monde entier l'évangile de son maître, j'ai nommé Shelley. La liberté d'une raison sèche et aride est réfractée par le prisme de sa poésie sous la forme d'une fraternité humanitaire, d'un amour universel et généreux. L'anarchisme rationaliste de Godwin continue de vivre dans le lyrisme incomparable de Shelley.

CHAPITRE II

MAX STIRNER (1806-1856)

Biographie. — Max Stirner s'appelait en réalité Johann Caspar Schmidt, nom fort prosaïque et extrêmement répandu en Allemagne ; un front démesurément long (Stirn = front) lui avait valu auprès de ses condisciples le surnom de Stirner qu'il choisit par la suite comme nom de plume. Détail peu important, dira-t-on ; mais n'est-ce pas en quelque sorte le reflet d'une scission intérieure de la personnalité de cet homme qui fut d'une part un penseur d'une originalité exceptionnelle et d'autre part dans la vie le prototype de l'affreux « petit bourgeois », timide et aboulique, victime de tout et de tous ?

Stirner est né à Bayreuth (Bavière) en 1806 comme fils d'un modeste fabricant de flûtes. Son père étant mort de bonne heure, sa mère se remarie et quitte Bayreuth, laissant son fils à des parents. Après avoir accompli le cycle de ses études secondaires au lycée de sa ville natale, Stirner entreprend des études universitaires qui, selon l'usage des étudiants allemands, le mènent dans plusieurs villes universitaires, à Berlin où il assiste aux cours de Hegel, à Erlangen et à Königsberg. Il se destine à la carrière d'enseignant. Ses études sont laborieuses ; en vue d'un examen dont la préparation exigeait normale-

ment cinq semestres, il s'accorde plus de sept ans. Enfin en 1833, il se sent prêt à affronter l'examen *pro facultate docendi* en vue d'enseigner cinq matières, dont l'instruction religieuse. Hélas, le jury ne lui accorde qu'une *facultas docendi* limitée. Stirner ne sera jamais professeur d'Etat. Suprême dérision, c'est une institution privée de jeunes filles à Berlin qui veut bien accepter les services de cet intellectuel raté ; pendant cinq ans, de 1839 à 1844, Stirner s'acquitte de sa tâche à la satisfaction de sa directrice et de ses élèves.

Mais où se cache-t-il donc, cet « anarchiste avide de feu et de sang », comme devait l'appeler un de ses biographes ? Eh bien, après avoir veillé pendant la journée à la bonne éducation des jeunes bourgeoises, Stirner se rend le soir au cercle des « Libres », sorte de bohème joyeuse animée par ce boute-en-train qu'était Bruno Bauer, jeune hégélien et futur pape de la *Critique pure* ou *Critique critique* selon le terme rendu célèbre par Karl Marx. Il y rencontrait la fine fleur du radicalisme d'alors, les trois frères Bauer, Bruno, Edgar et Egbert, membres de la *Sainte famille*, Louis Buhl, directeur de la revue hégélienne le *Patriot*, Köppen, auteur du livre *Frédéric II et ses adversaires* et Engels qui faisait alors son service militaire à Berlin. Pour un peu il y aurait rencontré Karl Marx ; mais celui-ci était parti de Berlin avant que Stirner eût pris contact avec le cercle. Mais alors que les autres se complaisaient à effaroucher le bourgeois en se livrant à des éclats de voix et à des manifestations tapageuses, Stirner en fumant le cigare — c'était le seul luxe de son existence — semblait accrocher ses pensées aux volutes de fumée et ne se départait jamais d'un calme et d'une timidité qui faisaient sourire ses compagnons. On connaît les vers malicieux d'Engels :

Regardez Stirner, regardez-le, le paisible ennemi de
[*toute contrainte*
Pour le moment il boit encore de la bière, bientôt il
[*boira du sang, comme si c'était de l'eau,*
Dès que les autres poussent leur cri sauvage « A bas
[*le roi »*
Stirner complète aussitôt « A bas aussi les lois ».

C'est dans ce cercle qu'il trouva également sa femme, Marie Daehnhardt, pâle imitation d'une George Sand par la liberté de ses mœurs — Stirner sera un mari bafoué — et à qui il dédia son livre *L'Unique et sa propriété*. Son mariage fut l'événement le plus commenté de sa vie. « Le mariage eut lieu, raconte son biographe français Victor Basch, non au temple, mais dans l'appartement de Stirner. Lorsque le pasteur arriva, il trouva celui-ci et ses témoins, installés en bras de chemise, à jouer aux cartes. La mariée fut en retard et n'avait pas revêtu le costume d'usage, et lorsqu'on eut besoin des alliances, on s'aperçut qu'on avait oublié d'en acheter : Bruno Bauer, l'un des témoins, détacha alors de sa bourse les deux anneaux de cuivre qui en retenaient les côtés et ce furent ces anneaux que le pasteur passa aux doigts des jeunes époux. » Comme tout le laissait prévoir, les deux époux divorcèrent quelques années après.

Fin 1844 paraît l'ouvrage capital de Max Stirner *L'Unique et sa propriété*. Espèce de journal, ce livre, véritablement grandiose par la rigueur de sa logique et la limpidité de son style, retrace en un raccourci saisissant tout le mouvement de la gauche hégélienne pendant les années décisives de 1843 et 1844. Max Stirner atteint à la célébrité. Mais ce ne sera pas pour longtemps. L'oubli et bientôt la misère l'accablent et finissent par l'ensevelir vivant. Avec ses dernières

économies, le philosophe essaie de monter une affaire, une laiterie pour tout dire. Mais si le ramassage du lait s'avère facile, il est beaucoup plus difficile de le vendre. La faillite le réduit à l'extrême dénuement. Il essaie bien encore de regagner la faveur du public par quelques traductions et compilations. En vain. La Société se souvient de lui en 1853 ; mais c'est pour le jeter deux fois en prison pour dettes. Sa mort même n'échappe pas au ridicule. Une mouche empoisonnée qui le pique dans la nuque, a raison de « l'Unique ». L'Etat civil note sèchement à propos de son décès : « Ni mère, ni femme, ni enfants. »

L'unicisme absolu. — Rarement un livre a été plus mal compris que *L'Unique et sa propriété*. Ce n'est pas comme on l'a dit, une sorte de « comète philosophique » dont on ignore l'origine et qui ne fait partie d'aucune constellation, mais le produit, étonnant sans doute mais non moins authentique, de l'hégélianisme parvenu à la fin de sa course effrénée. L'intelligence de la doctrine qui y est développée en lettres de feu, exige donc qu'on fasse appel aux éléments moteurs de ce mouvement philosophique, c'est-à-dire, aux concepts de l'aliénation et de la réappropriation. L'aliénation englobe chez Stirner toutes les puissances qui ne sont pas issues de l'individu, et surtout l'Homme Feuerbachien, c'est-à-dire l'homme en tant que catégorie, supérieur, lui aussi, à l'homme particulier, la réappropriation est un effort désespéré en vue de ramener toutes ces puissances au cœur même de l'individu original. Il n'existe plus dorénavant que l'Unique qui considère comme sa propriété tout ce qui s'opposait à lui et qui au fond émane de sa volonté. Qu'on prenne garde pourtant. Stirner n'exalte pas la liberté absolue, mais il revendique le droit absolu à l'originalité.

Stirner n'enseigne pas la licence totale, mais il proclame l'unicité qu'aucune norme abstraite ne saurait faire disparaître. La révolte que prêche Stirner, est une révolte intérieure, la prise de conscience de notre unicité qui nous permettra de procéder à un changement d'optique. Nous vaincrons les puissances d'oppression dans la mesure où nous nous rendrons compte qu'elles ne puisent leur force que dans l'ignorance où nous sommes de notre rôle de créateurs souverains et absolus.

L'Unique et sa propriété se divise en deux parties dont la première s'intitule « L'Homme » et la seconde « Moi ». S'il subsistait le moindre doute sur l'intention de l'auteur, la phrase mise en exergue nous fixerait sur la démarche de sa pensée. Il cite en effet la parole célèbre de Feuerbach : « L'Homme est pour l'homme l'être suprême » et ajoute « Regardons donc cet être suprême. » Il s'agit donc pour l'auteur de lutter dans une première partie contre toutes les aliénations, contre l'aliénation la plus récente surtout, l'humanisme feuerbachien, et de procéder dans une deuxième partie aux réappropriations successives. Lutte contre l'Etat et reprise de l'Etat par « Ma Puissance », lutte contre la Société et reprise de la Société par « Mon commerce », et pour couronner le tout, lutte contre l'humanisme et sa reprise dans « Ma jouissance personnelle ».

L'Etat et le droit sur lequel il repose, s'opposent au Moi. Institution sacro-sainte, puisqu'il se considère d'essence supérieure, statique par définition, puisque son règne n'est assuré que dans la mesure où il passe pour être permanent et éternel, l'Etat entrave le dynamisme du Moi perpétuellement mouvant et créateur. « L'Etat, affirme Stirner, 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 Etat ne se propose d'obtenir la libre activité de l'individu, son but permanent, c'est l'activité qui se rattache à son propre dessein. »

Ne nous laissons donc pas duper par l'Etat ; 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, s'écrie Stirner, 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. »

La vie sociale est notre état naturel, concède Stirner. Il n'est que de regarder l'enfant qui a besoin de ses parents. Est-ce à dire que la Société trouve grâce à ses yeux ? Mais la Société, à vrai dire, n'est qu'une vie sociale figée, immobile, hypostasiée qui subjugué le Moi au lieu de le servir. Arrachons donc à la Société son caractère transcendant, mettons fin à cette usurpation. Ce n'est pas à la Société de nous imposer des devoirs sociaux, mais à nous d'exiger d'elle la satisfaction de nos besoins. Transformons la « Société » en « association ». « Dans l'association, affirme Stirner, 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 consommes l'association. »

L'humanisme, enfin, dans lequel se résument toutes les autres aliénations, voudrait que nous tendions tous nos efforts vers la création d'un homme idéal réunissant en lui toutes les perfections. Vaine entreprise puisque cet homme même que nous parons de nos qualités, n'épuise pas notre originalité et ne contient que la partie de notre être que nous possédons en commun avec les autres Moi. Tâche ingrate d'ailleurs qui, en raison même de son irréalisabilité, nous maintient dans un état d'inquiétude permanente. La conscience seule de notre Moi, non pas d'un Moi à côté d'autres Moi, mais d'un Moi indéfinissable, d'un Moi « unique », d'un Moi donc qui renonce à toute présupposition commune, nous fait accéder à ce que Stirner appelle « Ma jouissance personnelle ». « Ce n'est qu'à partir du moment où je suis conscient de moi-même, dit Stirner, 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, etc. »

Stirner et Nietzsche. — La doctrine de Stirner eut un sort extrêmement curieux. *L'Unique et sa propriété*, tombé peu d'années après sa publication dans un oubli complet, connaît vers la fin du siècle une vogue étonnante. Surpris et enchantés de rencontrer chez un auteur d'avant 48 les premiers accents d'une philosophie radicalement individualiste, les voix les plus autorisées le sacrent précur-

seur de Nietzsche. C'est grâce à ce patronage posthume qu'il est accepté enfin dans l'histoire de la philosophie. Mais ce n'est là — et nous pesons bien nos mots — qu'une hypothèse à peine défendable. Quant à Nietzsche lui-même, il ne cite jamais Stirner. Aussi, Albert Lévy, auteur d'une thèse sur « Stirner et Nietzsche », est-il obligé de constater qu'« il n'y a pas de document qui permette d'affirmer que Stirner ait eu une influence sur Nietzsche ».

Par contre, Benjamin Tucker, père de l'anarchisme américain, s'inspire du code éthique stirnérien. C'est un aspect inconnu de l'influence stirnérienne que nous tenons à relever.

Mais c'est surtout aux efforts enthousiastes du poète John Henry Mackay que nous devons la renaissance de la doctrine stirnérienne. C'est grâce à lui que *L'Unique et sa propriété* devient le bréviaire de l'individualisme anarchiste. En France, deux traductions de son œuvre, dues à la plume de Reclaire et Lasvignes paraissent dans la même année de 1900. Traductions pleines de contresens d'ailleurs et pour ainsi dire inintelligibles qui desservaient la pensée stirnérienne plus qu'elles ne la servaient, au point que l'une des traductions, celle de Lasvignes, publiée par la *Revue blanche*, faisait dire à André Gide que *L'Unique et sa propriété* tant vanté n'était qu'un « pâté d'arêtes ».

Il n'en reste pas moins que Stirner, replacé dans sa véritable perspective qui est celle de l'hégélianisme, semble bien avoir été le penseur le plus original et le plus conséquent de l'anarchisme. Peut-être le renouveau des études hégéliennes, auquel nous assistons, lui vaudra-t-il enfin la place à laquelle il a droit et que des disciples maladroits lui ont interdit de prendre jusqu'à présent.

CHAPITRE III

PIERRE-JOSEPH PROUDHON (1809-1864)

Biographie. — Parmi les théoriciens de l'anarchisme, Proudhon occupe une place à part. Non pas que sa pensée soit plus originale ou plus puissante que celles des autres — on dirait au contraire qu'elle subit parfois des éclipses ou tout au moins des incertitudes dangereuses — mais elle possède une tonalité particulière qui lui a assuré l'audience du grand public. Or c'est à ses origines et à la vie qui en résultait pour ainsi dire fatalement que Proudhon doit cette fortune exceptionnelle.

Proudhon n'est pas un intellectuel, bien que, poussé par une avidité intellectuelle insatiable, il se soit nourri de tous les sucs de son siècle. Fils d'un tonnelier et d'une cuisinière, il a dû se colleter pendant toute son existence avec les dures nécessités matérielles de la vie. Jamais une certaine aisance ne lui a permis de se livrer à des études sereines. Mais ce que sa pensée, continuellement sollicitée par le côté matériel de la vie, perd en profondeur idéologique, elle le gagne en efficacité. Les fruits de ses réflexions, Proudhon les a cueillis à l'arbre de la vie. Aussi dès que l'anarchisme veut se faire doctrine d'action, il n'y a guère que Proudhon qui puisse guider ses pas. Il est, à vrai dire, le seul anarchiste à n'avoir jamais négligé le côté pratique d'une doctrine dont la faiblesse constitutive provient précisément de la pré-

dominance presque exclusive d'une critique destructrice.

Proudhon n'est pas seulement issu du peuple, il lui reste attaché par toutes les fibres de son corps et de son esprit. Ce n'est pas lui que la révolte pousserait vers un nihilisme négateur de toutes les valeurs. Au contraire, c'est pour défendre les anciennes valeurs morales chères au petit peuple de France et menacées par la corruption de la Société moderne qu'il arbore le drapeau de l'insoumission. Ainsi s'explique le double caractère si surprenant de sa doctrine qui est traditionaliste et révolutionnaire à la fois. Tout comme Hegel, Proudhon a fait naître deux écoles : une droite et une gauche. Il y a des athées aussi bien que des chrétiens, des fascistes aussi bien que des syndicalistes qui avec intérêt, sinon avec amour se penchent sur ce Protée apparent que fut Proudhon. Chacun, bien sûr, essaie de le tirer vers lui et de lui faire dire des choses qu'il n'aurait peut-être pas approuvées. Il n'en reste pas moins qu'au bout de toutes ces recherches ressuscite un Proudhon qui ne cesse d'être identique à lui-même : héros du peuple, et surtout du peuple français qui, plus qu'aucun autre, a su garder la notion de la valeur individuelle.

Né en 1809 à Besançon, Proudhon connaît une jeunesse pauvre et souvent misérable. A l'âge de dix-huit ans il se place comme prote dans sa ville natale ; mais le chômage lui fait perdre peu de temps après cette place grâce à laquelle il faisait vivre sa famille. Après avoir passé à l'âge de vingt-neuf ans le baccalauréat, il postule auprès de l'académie de Besançon la pension Suard. Il l'obtient et part en 1838 pour Paris.

C'est avec l'ardeur d'un néophyte qu'il se jette dans des études de tout genre. Mais c'est surtout

l'économie politique qui retient son intérêt. Après avoir publié dès 1839 un mémoire intitulé *De l'Utilité de la célébration du dimanche*, sujet qui avait été mis au concours par l'académie de Besançon, il fait paraître en 1840 une brochure qui va le faire connaître du grand public : elle porte le titre significatif : *Qu'est-ce que la propriété ?* ou *Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, et donne la réponse non moins significative : *La Propriété, c'est le vol*. Cette phrase sur laquelle nous reviendrons et qui est bien moins explosive quand on la replace dans son contexte, lui assure la célébrité en même temps qu'elle le classe définitivement parmi les ennemis de la Société. Qu'il le veuille ou non, Proudhon sera désormais prisonnier de cette formule.

Copropriétaire d'une petite imprimerie, Proudhon se voit de nouveau en butte à des soucis pécuniaires lorsque la vente de celle-ci se solde par un déficit de 7 000 francs. Il est contraint d'accepter en 1843 un poste de commis à Lyon chez un ami d'enfance. La même année paraît son premier grand ouvrage *De la création de l'ordre dans l'humanité*. Comme les affaires de sa maison l'appellent souvent à Paris, Proudhon peut continuer d'y maintenir des contacts intellectuels. C'est en 1844 qu'il y fait la connaissance de réfugiés allemands, en particulier de Karl Marx. En 1846, il publie un nouvel ouvrage en deux volumes intitulé *Systèmes des contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère*. On connaît la critique de Karl Marx dont le titre spirituel *Misère de la Philosophie* ne suffit pas pour en excuser la méchanceté.

En 1846, Proudhon se fixe de nouveau à Paris. Il y assiste à la Révolution de 48 dont les idées directrices ne concordent guère avec les siennes. Toute-

fois, le 4 juin 1848, il est élu député par soixante-dix-sept mille voix. C'est à la suite d'un discours prononcé à l'Assemblée nationale dans lequel il exalte le peuple victime de la bourgeoisie, qu'il soulève l'indignation générale : Proudhon sera dorénavant « l'homme-terreur ». A la suite de ses attaques contre le Prince-Président, il est condamné en 1849 à trois ans de prison et 3 000 francs d'amende. Il s'enfuit en Belgique, mais revient bientôt en France poussé par le désir — de se marier. C'est en effet dans la prison de Sainte-Pélagie où il est écroué, qu'il épouse Euphrasie Piégard, ouvrière modeste mais femme combien dévouée qui procurera au rude lutteur les joies profondes d'une vie familiale dont le célèbre tableau de Gustave Courbet : *Proudhon et ses filles* donne le témoignage le plus touchant. C'est en prison également que Proudhon rédige ses *Confessions d'un révolutionnaire*, chef-d'œuvre littéraire s'il faut en croire le jugement de Sainte-Beuve.

Libéré en 1852, Proudhon s'adresse au Prince-Président par *La Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat* et lui demande de réaliser ses idées sociales. En 1858, à la suite des attaques dont il avait été l'objet de la part de l'archevêque de Besançon, Proudhon s'en prend à l'Eglise dans l'ouvrage *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Trois ans de prison et 4 000 francs d'amende sanctionnent cet « outrage à la religion et à la morale ». Proudhon se réfugie de nouveau à Bruxelles où il reste jusqu'en 1862. Amnistié par une décision impériale, il rentre à Paris où, épuisé prématurément par un labeur acharné dont les derniers produits importants furent *La Guerre et la Paix* (1861), *Du Principe fédératif et de l'unité en Italie* (1863), il meurt en 1864.

L'anarchie positive. — Rien de plus facile que de faire des gorges chaudes des contradictions de la pensée proudhonienne ; encore s'agit-il de savoir si une pensée qui veut coller sur la vie, n'est pas amenée à en épouser les aspects fort divers. Mais il y a un principe qui n'a jamais cessé de guider la démarche de sa pensée et qui lui confère une unité indiscutable : c'est la Justice.

Qu'est-ce donc que cette Justice ? Proudhon lui-même à insisté sur son caractère immanent en lui refusant toute référence à une autorité supérieure quelconque. Mais quoi qu'il en soit, la Justice proudhonienne dépasse le cadre individuel et ne se conçoit que sur le plan de la vie sociale ; elle est, à n'en pas douter, revêtue d'une certaine transcendance. Aussi de Lubac dans l'ouvrage déjà cité *Proudhon et le Christianisme* parle-t-il d'une « adoration de la Justice chez Proudhon ». L'anarchisme de Proudhon établi en fonction d'une Justice quasi divine, peut donc être qualifié de religieux.

Ce sont les exigences de cette Justice qui est « l'astre central qui gouverne les sociétés, le pôle sur lequel tourne le monde politique, le principe et la règle de toutes les transactions » qui dictent sa diatribe célèbre contre la propriété privée. Le droit d'occupation est injuste et barbare puisqu'il exclut au bénéfice du premier occupant le droit des derniers venus. La propriété ne peut même pas se prévaloir d'une utilité publique puisqu'elle amène tout un cortège de misères : chômage, surproduction, faillites et ruines. Mais si Proudhon condamne la propriété privée, il n'est pas moins sévère pour la notion de la propriété collective. Sous le régime libéral, ce sont les forts qui exploitent les faibles, mais sous le régime communiste ce sont les faibles qui exploitent les forts. Donc pas de propriété, mais

la possession, c'est-à-dire une sorte de propriété relative d'où serait banni tout abus grâce à un contrôle judicieux de la Société. Si la propriété, dans la mesure où elle implique le droit d'user et d'abuser, est un vol, la possession, par contre, est indispensable à l'épanouissement de l'individu : « il faut qu'elle reste au cœur de l'homme comme stimulant perpétuel du travail, comme l'antagoniste dont l'absence ferait tomber le travail dans l'inertie et la mort ».

La condamnation de l'Etat résulte d'une application rigoureuse de la Justice. Etant donné que la seule relation entre hommes respectueux de leurs libertés réciproques est celle qui repose sur un contrat librement conclu et sur les obligations qui en découlent, il est certain que l'Etat édifié sur des normes juridiques qui lui sont propres et qui échappent donc au pouvoir des individus, est démuné de toute base légale. Bien plus, qui dit autorité, dit oppression, qui dit pouvoir supérieur, dit pouvoir absolu, peu importe en l'occurrence que les défenseurs de l'autorité soient des conservateurs ou des socialistes. « Le gouvernement de l'homme par l'homme, c'est la servitude. » Aussi Proudhon se déclare-t-il nettement anarchiste. « Plus de partis, plus d'autorité, liberté absolue de l'homme et du citoyen. En trois mots, j'ai fait ma profession de foi politique et sociale. »

Pourtant cette anarchie, fièrement proclamée par Proudhon dès son mémoire sur la Propriété, n'est pas l'absence totale de tout principe. C'est une anarchie « positive » où la liberté ne sera plus fille de l'ordre, mais mère de l'ordre. Idée féconde à laquelle la philosophie hégélienne que Proudhon avait étudiée, sert de repoussoir.

Il y a en effet une différence essentielle entre la

dialectique hégélienne et la dialectique proudhonnienne. Hegel avait enseigné que les contradictions se trouvaient réconciliées dans une synthèse supérieure, qui était à la fois leur suppression, leur conservation et leur progression, triple sens que recèle le mot allemand de dépassement (*Aufhebung*). Convaincu que la multitude des éléments qui composent la Société, ne peut être réduite à une unité quelconque et que l'antagonisme continu est la loi constante de toute vie, Proudhon ne retient des trois aspects du dépassement que la suppression arbitraire du particulier. « L'antinomie ne se résoud pas », affirme-t-il, s'opposant ainsi sciemment au nom de la liberté individuelle à l'unitarisme hégélien. La Justice ne commande pas la synthèse que la force seule peut obtenir, mais un équilibre entre des éléments contradictoires dont les effets se neutralisent grâce à son intervention. Or, la synthèse est gouvernementale — l'Etat ne cherche-t-il pas à anéantir toutes les initiatives particulières afin de dominer les forces sociales opposées —, l'équilibre par contre peut s'établir dans une société qui serait débarrassée de toute tutelle extérieure. L'anarchie positive sera donc la victoire de l'Economique sur le Politique, la dissolution du gouvernement dans l'organisme économique. « L'atelier, prophétise Proudhon, remplacera le gouvernement. »

Mais cette Justice que Proudhon rêve d'introduire dans la Société, resterait irréalisable si elle ne déterminait la vie de chacun de nous. Pas de défenseur plus ardent de la famille et des mœurs que ce révolutionnaire tant décrié. Il est intraitable, parfois à l'excès, quand il s'agit de la pureté des mœurs, de la sainteté du mariage et de la discipline familiale. Il déclare que « tout attentat à la famille est une profanation de la justice, une trahison envers le peuple

et la liberté, une insulte à la Révolution ». Loin de reprocher à la bourgeoisie le maintien de la morale, il l'accuse au contraire de l'avoir vidée de son essence, d'avoir fait de la famille une dérision, en la dépouillant de la « foi conjugale ».

Ajoutons que c'est encore la foi inébranlable en la Justice qui l'empêche de prôner une révolution violente. « Je ne suis pas un bousculeur », aimait-il à affirmer. L'anarchie positive se situe au terme d'une évolution pacifique qu'il nous appartient d'accélérer en faisant triompher la Justice dès à présent dans la mesure de nos moyens.

Proudhon et notre époque. — L'influence de Proudhon fut profonde et durable. Nous n'avons pas la prétention d'en suivre toutes les voies, parfois extrêmement nettes, le plus souvent obscures et presque imperceptibles. Proudhon étant non seulement le « père de l'anarchisme », mais encore son représentant le plus marquant, nous reviendrons sur la question de son influence quand nous essaierons d'exposer dans les deux dernières parties de notre étude les conceptions générales de l'anarchisme et l'histoire du mouvement anarchiste.

Limitons-nous pour l'instant à l'actualité immédiate de Proudhon. Dans quel sens peut-on dire que l'influence de Proudhon continue de s'exercer ? Les idées de Proudhon ont été sans doute englouties lors du naufrage de l'anarchisme au début de notre siècle. Son antiétatisme, élevé à la hauteur d'un principe absolu, a fait long feu. Mais l'esprit a survécu à la lettre. Son affirmation passionnée de l'autonomie individuelle n'a rien perdu de sa résonance. Bien au contraire. Quel merveilleux allié pour ceux qui entendent engager un dialogue avec le marxisme, que cet homme qui placé au même

point de départ que Karl Marx et partageant avec lui les mêmes préoccupations a su opposer l'équilibre à la synthèse, et la liberté à la contrainte. Quand le regretté E. Mounier qui fut le cœur et la conscience de notre époque a voulu confronter « marxisme ouvert », c'est-à-dire un marxisme qui saurait allier une juste analyse de l'évolution sociale au maintien intégral des prérogatives personnelles, et « marxisme scolastique » c'est-à-dire un marxisme qui tend à abandonner l'individu à une volonté abstraite et collective, Proudhon s'est trouvé aussitôt mêlé au débat.

CHAPITRE IV

MICHEL BAKOUNINE (1814-1876)

Biographie. — S'il est vrai que les idées tiennent moins encore au milieu intellectuel dont elles sont issues, qu'à l'individu lui-même qui les a conçues et dont elles traduisent les aspirations profondes, on ne saurait trouver exemple plus probant que l'anarchisme professé par Bakounine.

Doté d'une taille athlétique, « titan à la tête de lion, avec un superbe hérissément de crinière », Bakounine est, dans toute l'acception du mot, une force de la nature. Animé d'une vitalité débordante qui se trouve à l'étroit dans la cotte de mailles d'une civilisation qui n'est pas à la mesure de ses forces primitives et brutales, il cherche à se préserver d'un lent étouffement par une constante activité révolutionnaire. Son ami Herzen, révolutionnaire russe comme lui, a bien vu la raison psychologique et quasi physiologique de son anarchisme quand il a dit de lui : « Au fond de la nature de cet homme se trouve le germe d'une activité colossale, pour laquelle il n'y eut pas d'emploi. »

Or qui plus est, Bakounine est russe, foncièrement russe. Jeté par les hasards de la vie au plein milieu de la civilisation occidentale, il découvre les germes de décomposition qui se trouvent celés dans ses flancs. Les critiques audacieuses de la gauche hégélienne l'enflamment à tel point qu'il les prend à son compte, mais il estime que l'occident émasculé par la

civilisation bourgeoise n'est plus capable de les transposer dans le domaine des faits. Les slaves seuls, du fait même qu'ils n'ont pas subi l'atteinte de la décadence, pourront régénérer le monde par les violences de la Révolution. Qu'on relise ces quelques lignes de son *Appel aux Slaves* vibrant d'un nationalisme délirant : « C'est à Moscou que sera brisé l'esclavage des peuples subjugués par le sceptre russe et celui de tous les peuples slaves ; c'est là aussi que tout l'esclavage européen se trouvera enterré parmi ses propres décombres. De l'océan de sang et de feu surgira à Moscou, haut dans le ciel, l'étoile de la Révolution pour devenir le guide de l'humanité libérée. » Bakounine, héraut du panslavisme révolutionnaire, rêve d'être le Samson russe qui, en renversant les colonnes du temple, fera périr une civilisation pourrie, dût-il être enseveli lui-même sous les décombres.

Michel Bakounine est né en 1814 au village de Prémoukhino qui appartenait alors au gouvernement de Tver (aujourd'hui Kalinine). Son père, grand seigneur, avait été attaché d'ambassade à Florence et à Naples, et se piquait d'idées libérales. En 1831, il entre à l'Ecole des Cadets de Saint-Pétersbourg. Officier d'artillerie en 1835, il donne sa démission quelques mois après et se rend à Moscou où tout en se livrant à toutes sortes d'études (c'est de cette époque que datent ses premiers contacts avec la philosophie hégélienne) il mène cette vie de bohème qui correspondait si bien à son caractère indépendant et qui allait être la sienne jusqu'à la mort. C'est en 1840 qu'il se rend à Berlin.

C'est dans la capitale de la Prusse que grâce à la fréquentation des jeunes hégéliens sa « vocation de la révolte » se précise rapidement. En 1842, il fait paraître sous le pseudonyme Jules Elysard un remar-

quable essai « La Réaction en Allemagne » dans les *Annales allemandes*, revue dirigée par Arnold Ruge, qui servait de tribune à la gauche hégélienne. On y constate que l'acquisition de la dialectique hégélienne par Bakounine est chose faite : la réaction, élément positif, est nécessaire, estime-t-il en effet, pour que les démocrates, qui constituent l'élément négatif, puissent grâce à cette antinomie qui les oblige à se « dépasser », faire triompher la liberté.

En 1844, Bakounine débarque pour la première fois à Paris. Il y fréquente des réfugiés allemands, Karl Marx entre tant d'autres, et de nombreux Français, surtout Proudhon qu'il appelle « un des Français les plus remarquables de notre temps ». L'année 1848 le voit sur les barricades. Véritable génie de la Révolution, il veut être partout où on se bat ; arrivé trop tard à Paris pour participer aux combats, il échoue, après des migrations multiples à travers l'Allemagne, à Dresde où il organise l'insurrection avec celui qui allait devenir le plus nationaliste des musiciens allemands, Richard Wagner. Arrêté après l'échec de cette tentative révolutionnaire — Richard Wagner réussit par contre à s'enfuir — il est traîné de forteresse en forteresse, et finit par être livré à la Russie. Condamné d'abord à la peine d'emprisonnement perpétuel, le Tsar adoucit sa peine et l'envoie en résidence surveillée en Sibérie. Déportation peu pénible au demeurant qui ressemblait plutôt à un exil dont on se serait ingénié à atténuer toutes les rigueurs. C'est aux premiers temps de sa captivité en Russie que se situe l'étrange *Confession* que Bakounine adressa au Tsar. Cet ouvrage où l'indomptable révolutionnaire fait amende honorable de ses erreurs passées, ne fut découvert qu'après que la Révolution russe eut ouvert les archives impériales. Quelque excuse qu'on ait pu

invoquer à cette lamentable palinodie, il n'en reste pas moins que cet écrit, s'il ne justifie pas la suspicion que Karl Marx a fait peser sur Bakounine, reste troublant à plus d'un égard.

En 1861, Bakounine s'évade de la Sibérie en passant par le Japon et les Etats-Unis, et se réfugie à Londres. Après des aventures plus ou moins rocambolesques — lors de l'insurrection de la Pologne en 1863 il se propose de débarquer avec des légionnaires sur la côte russe de la Baltique, mais le capitaine du bateau qu'il avait loué, prend peur et se débarrasse de sa cargaison compromettante à Stockholm, en livrant le chef et ses acolytes aux autorités suédoises — Bakounine entre dans l'Association internationale des travailleurs, organisation mieux connue sous le nom de Première Internationale, tout en fondant lui-même l'Alliance de la Démocratie socialiste, société secrète dont il rédigea le programme sous la forme d'un Catéchisme du Révolutionnaire.

En 1870-1871 Bakounine épouse la cause de la France contre l'Allemagne : son livre *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* porte témoignage de l'amour qu'il éprouve pour la France malheureuse. Citons aussi l'équipée de Lyon qui ressemble à une conspiration d'opérette. Le 28 septembre 1870, six mois avant la Commune, Bakounine se rend à Lyon où il se met à la tête d'un Comité de Salut public. Arrêté le soir même, il réussit à s'évader à la faveur des troubles. Ce seul jour où il disposait du pouvoir suffit pour le mettre en contradiction avec ses idées anarchistes. Ce n'est pas un régime de libre fédération qu'il entendait instaurer à Lyon, mais une dictature dans toute l'acception du mot.

En 1872, Marx le fait expulser de la Première

Internationale. Fatigué des luttes politiques qui ne lui avaient valu que des déceptions, Bakounine se retire dans la propriété d'un de ses disciples à Locarno. Mais après avoir gaspillé inconsidérément l'héritage de ce dernier — Bakounine n'a jamais eu qu'un mépris de grand seigneur pour tout ce qui concerne le côté matériel de la vie — il est de nouveau contraint de quitter ce refuge. Harcelé par ses créanciers, il erre d'endroit en endroit jusqu'à ce que la mort, survenue à Berne en 1876, mette fin à cette déchéance pénible.

L'anarchisme communiste. — La doctrine de Bakounine est profondément marquée du sceau de l'hégélianisme. Bakounine, il est vrai, n'a pas adopté toute la complexité du système — il tenait d'ailleurs en médiocre estime les faiseurs de systèmes — mais il a su en extraire la justification qu'il fallait à son « nihilisme de combat ». Des deux aspects de la dialectique hégélienne, l'un étant corollaire de l'autre, à savoir l'antinomie et la synthèse, il n'a retenu que le premier, c'est-à-dire celui qui impliquait la notion de lutte. Négligeant le côté constructif du système que représente la synthèse, il porte l'accent sur la nécessité d'une destruction permanente telle qu'elle découle du conflit inévitable des contraires. La triade bakouninienne, bien que n'étant qu'un calque servile du triptyque hégélien, n'en comprend, à vrai dire, que les deux premiers termes : l'affirmation, c'est l'animalité humaine, c'est-à-dire l'époque où l'homme, cousin du gorille, est esclave de ses mauvais instincts, la négation, c'est la révolte rendue possible par la faculté de penser qui est impartie à l'homme et qui progressivement met fin à tous les esclavages ; quant à la négation de la négation, le troisième terme de la triade hégélienne, elle sert

simplement d'aiguillon ; c'est l'humanité, c'est-à-dire la liberté humaine dont la réalisation est le but de toutes les révoltes. « L'histoire consiste, affirme Bakounine, dans la négation progressive de l'animalité première de l'homme par le développement de son humanité. » Le voilà donc engagé dans la lutte contre les aliénations, c'est-à-dire contre les dépossessions dont l'humanité a été victime au profit de puissances qui lui sont étrangères et qui au fond sont illusoires.

Bakounine est probablement le plus athée de tous les anarchistes. Il se déclare ennemi personnel de Dieu. Le premier point de la déclaration de l'Alliance bakouninienne est une profession de foi athée. Mais on aurait tort de croire que cet athéisme est le fruit d'un matérialisme grossier et jouisseur. Fidèle à sa conception antinomique de l'évolution humaine, Bakounine ne nie pas que la religion ait été nécessaire pour sortir l'homme de l'animalité. Mais de même qu'il a fallu sortir de l'esclavage animal, il est indispensable que l'homme se débarrasse de l'esclavage divin. La clef de cet athéisme qui en veut à Dieu parce qu'il frustre l'homme de ses qualités dont il s'est emparé et de sa liberté qu'il confisque à son seul profit, c'est dans *L'Essence du Christianisme* de Feuerbach qu'il faut la chercher. Dans le « Drame de l'humanisme athée » dont les péripéties se situent au XIX^e siècle, Bakounine prend place comme le disciple le plus radical et le plus conséquent de Feuerbach. La conclusion de Feuerbach « Le tournant de l'histoire sera le moment où l'homme prendra conscience que le seul Dieu de l'homme est l'homme lui-même. *Homo homini deus* » se trouve amplifiée par cette déclaration de Bakounine : « Si Dieu est, l'homme est esclave ; or l'homme peut et doit être libre : donc Dieu n'existe pas. »

L'Etat étant issu de la religion, du fait que les représentants de la divinité sur terre ont été considérés comme étant investis d'un pouvoir absolu et quasi divin, il encourt les mêmes anathèmes. L'Etat constitue un maillon nécessaire dans la chaîne qui relie l'animalité à l'humanité. Mais étant indissolublement lié à la religion, il est condamné à disparaître dès que la religion est devenue superflue. L'Etat n'est pas quelque chose d'absolu, de définitif, c'est « une institution historique, transitoire, une forme passagère de la Société. »

L'Etat est chargé de tous les maux inhérents à l'aliénation. D'une part, il asservit et avilit les gouvernés. Admettons même que sa puissance ne soit employée qu'au service du bien. Mais du fait même qu'il impose le bien, il en altère le caractère puisque tout commandement provoque le sursaut légitime de la liberté. En outre, dès que le bien est commandé, il se transforme en mal, étant donné que la dignité humaine consiste précisément à vouloir librement le bien.

D'autre part, l'Etat démoralise et corrompt les gouvernants. Comme les gouvernants sont chargés de la défense d'un ordre statique, immuable, ils perdent la hardiesse créatrice, l'énergie farouche qu'il faut pour ne pas se laisser dépasser par le devenir de l'histoire. Les privilèges dont ils jouissent, finissent non seulement par scléroser leur esprit, mais encore par endurcir leur cœur. « 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. »

La dissolution de l'Etat que Bakounine prévoit

pour un proche avenir s'effectuera, bien entendu, au nom de la liberté. Mais, fait essentiel qui sépare l'anarchisme de Bakounine de celui de Stirner, il ne s'agit pas d'obtenir pour l'individu isolé la faculté de réaliser pleinement son originalité, mais d'assurer à la Société tout entière, respectueuse, il est vrai, de la liberté individuelle puisqu'elle repose sur un contrat librement conclu de tous, l'exercice d'une liberté universelle. Ma liberté est fonction de la liberté de tous. L'oppression des uns a pour corollaire l'esclavage des autres. Le maître est privé de liberté tout autant que ses esclaves. « 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. » L'anarchisme de Bakounine a donc des exigences sociales qui le rapprochent par plus d'un point du socialisme tout court.

Cette particularité de la doctrine bakouninienne apparaît encore plus clairement à propos de la solution qu'elle préconise pour le partage des biens. La condamnation de l'Etat implique celle de la propriété privée qui en est la base naturelle. Mais de même que l'Etat doit être remplacé par la Société, garante de la liberté de tous, de même la propriété privée doit se transformer en propriété collective. Si Bakounine ne s'oppose pas à ce que subsiste la propriété privée des moyens de consommation, il exige par contre que les moyens de production, la terre, les instruments de travail, et en général tout capital deviennent la propriété collective de la Société tout entière.

Ce collectivisme semble si proche du communisme que Bakounine lui-même a senti le besoin de faire le départ entre son anarchisme social et le socialisme d'Etat. Ce qui rend le collectivisme de Bakounine compatible avec le maintien de la liberté indivi-

duelle, c'est l'absence de toute contrainte. La pyramide sociale est construite sur l'accord librement consenti de tous, et non sur l'ordre d'une puissance supérieure ; c'est la base qui chez Bakounine détermine le sommet, et non le sommet qui détermine la base. « Je veux l'organisation de la Société et de la propriété collective ou sociale, de bas en haut, par la voie de la libre association, affirme Bakounine, et non du haut en bas par le moyen de quelque autorité que ce soit. »

Bakounine et le terrorisme. — De toutes les doctrines qui convergent dans l'anarchisme, c'est sans doute celle de Bakounine qui frappe le plus l'imagination. Alors que l'anarchie de Proudhon, positive et paisible, se réalise dans l'Etat et tout au plus sans lui, celle de Bakounine s'auréole d'un romantisme échevelé de la destruction et se dresse dans une attitude de révolte spontanée contre l'Etat. Position non point théorique, mais fort réelle qui conduira tout droit vers l'action individuelle, la violence des actes et le crime. On n'exalte pas en vain la Révolution « dans le sens du déchaînement de ce qu'on appelle aujourd'hui les mauvaises passions, et de la destruction de ce qui dans la même langue s'appelle l'ordre public ».

Ce sont les paroles incendiaires de Bakounine qui font germer dans l'esprit de quelques exaltés l'idée du terrorisme anarchiste. Etrange et imprévisible conséquence de la philosophie hégélienne. Bakounine avait voulu se faire l'agent de l'antithèse hégélienne. Les bandits anarchistes de la fin du XIX^e siècle savaient-ils que par leurs forfaits ils actualisaient la dialectique hégélienne telle qu'elle avait été interprétée par Bakounine ?

CHAPITRE V

LÉON TOLSTOÏ (1828-1910)

Tolstoï est-il anarchiste ? — On ne saurait insérer Léon Tolstoï dans la galerie des théoriciens anarchistes sans avoir formulé au préalable quelques réserves tant à propos de l'auteur lui-même qu'à propos de sa doctrine.

Il est entendu que Tolstoï en tant que romancier, échappe à cette définition ; aussi sa production littéraire ne saurait-elle nous intéresser ici. C'est si vrai que le philosophe Tolstoï, c'est-à-dire le Tolstoï d'après 1874, se mettait en colère chaque fois qu'on lui parlait de ses romans écrits avant sa « conversion ».

Quant à sa doctrine, anarchiste dans ce sens qu'elle condamne toutes les forces d'oppression, elle est empreinte d'un mysticisme quasi intemporel. Tolstoï ne veut faire appel qu'à l'esprit véritable de l'Evangile. L'antagonisme entre la Société et l'Etat, né de la Révolution française, qui sert de point de départ à toutes les autres théories anarchistes, ne semble pas l'avoir préoccupé. Qui s'en étonnerait d'ailleurs ? Cette opposition qui domine l'Europe libérale, n'existe pas encore dans la Russie autocratique. Aussi, au lieu d'opposer la liberté politique à l'esclavage économique, Tolstoï, amené à examiner le problème de la liberté humaine sur le plan de son pays, oppose-t-il la civilisation raffinée et corrompue des villes à la vie libre et pure des campagnes

et rejette, en généralisant cette antinomie, l'art au nom de la morale.

C'est pourquoi le tolstoïsme nous semble bien anachronique. Né de la mauvaise conscience de l'aristocratie russe qui se manifeste par la « nausée » de Tolstoï, cette doctrine nous rappelle étrangement l'époque de sensibilité et de paysannerie qui précédait la Révolution française. Intéressant en tant que signe précurseur de la Révolution russe, l'anarchisme de Tolstoï occupe une place en marge des autres doctrines similaires. Peu originale et largement dépassée par l'évolution historique, la pensée philosophique de Tolstoï ne doit son rayonnement qu'à la personnalité grandiose de celui qui l'a conçue et incarnée.

Biographie. — La vie de Léon Tolstoï a été dans sa première moitié celle de tout gentilhomme russe de son temps. Elevé dans la propriété familiale de Iasnaïa-Poliana (à quelque cent kilomètres de Moscou) où il voit le jour en 1828, et, pendant quelque temps, étudiant à l'Université de Kazan, il est confié à des maîtres étrangers, français et allemands surtout, qui le familiarisent avec leurs littératures nationales. Le jeune Tolstoï subit ainsi l'influence de Rousseau dont il porte le médaillon sur la poitrine. Comme il s'ennuie à Iasnaïa-Poliana, il entre comme officier dans un régiment d'artillerie stationné au Caucase. Il assiste au siège de Sébastopol. Par la suite, il donne sa démission et réside pendant quelque temps à la cour de Saint-Pétersbourg. De longs voyages le conduisent à travers la Suisse, la France et l'Allemagne. En 1861, année de l'émancipation des serfs, il retourne à Iasnaïa-Poliana. En 1862 il se marie : treize enfants naîtront de cette union heureuse. Une activité littéraire intense à

laquelle nous devons surtout *La Guerre et la Paix* et *Anna Karénine*, témoigne du bonheur dont Tolstoï jouit depuis son retour.

Or voici qu'une crise de conscience dont Tolstoï a noté lui-même les différentes phases dans *Ma Confession*, éclate vers 1874 dans son cœur. Cet aristocrate favorisé par le sort, cet écrivain célèbre, ce père de famille heureux, en vient à envisager le suicide : le pourquoi de la vie se pose à lui avec une insistance telle que seule une réponse définitive peut le délivrer de l'angoisse qui l'étreint. Ni les sciences ni la philosophie ne le satisfont. Il trouve enfin son havre de salut dans la notion de l'amour et de « la non-résistance au mal par la violence » qui en découle nécessairement. Tolstoï croit découvrir l'enseignement du christianisme primitif. Dorénavant, au nom de cet amour qui lui interdit de vivre du travail d'autrui, il tâche de subvenir lui-même à tous ses besoins : il vit en paysan, se livrant à tous les travaux de la terre ; ses vêtements et chaussures, il ne veut les devoir qu'au travail de ses propres mains. On connaît ce portrait de Tolstoï où l'écrivain de renom mondial nous apparaît vêtu de la blouse du moujik et tirant l'alène. Une série d'ouvrages interdits par la censure — Tolstoï finit par être excommunié par le Saint-Synode — mais qui néanmoins circulent en Russie et à l'étranger, exposent cette doctrine prétendue chrétienne et retrouvée après près de deux mille ans d'erreurs et d'imposture. Citons parmi les plus importants, *Ma Confession*, *Les Evangiles*, *Ma Religion*, *Le Salut est en vous*, *Qu'est-ce que l'art?* Mais pour ce mystique qui de toutes ses forces tend vers une communion de plus en plus étroite avec l'Amour, il reste un dernier obstacle à franchir. Après avoir renié ses origines aristocratiques, sa gloire littéraire et ses dons d'ar-

tiste, il lui faut encore sacrifier son bien le plus cher, sa famille. A l'âge de quatre-vingt-deux ans, Tolstoï s'enfuit de chez lui. La mort le surprend dans la petite station d'Apostowo. Tombé malade dans le train qui l'emmenait, Tolstoï, ce pèlerin de l'Absolu, meurt dans le bureau du chef de gare, étendu sur un simple lit de fer.

L'anarchisme religieux. — Tolstoï affirme être chrétien, ardemment chrétien. Mais c'est précisément parce qu'il est disciple du Christ qu'il se croit obligé de partir en guerre contre les Églises chrétiennes. Qu'ont-elles fait de la doctrine primitive du Christ ? Non seulement elles l'ont arrangée au goût du monde, mais elles l'ont transformée de sorte que le christianisme dogmatique se situe aux antipodes du christianisme véritable. Au lieu de nous attacher aux « dogmes inintelligibles et par cela même inutiles » sachons donc reconnaître que la doctrine du Christ, c'est « la raison même », qu'elle est la seule qui nous révèle le sens véritable de la vie. Or cette loi qu'elle nous inculque et sans laquelle la vie n'aurait aucune raison d'être, c'est l'Amour.

Tolstoï rejette, bien entendu, l'amour égoïste. De caractère passager et périssable, il disparaît avec nous et ne saurait donc donner une valeur absolue à la vie. Il en est tout autrement de l'amour altruiste qui est le ressort de toute vie et dont l'action se prolonge jusque dans la mort.

C'est de cet amour que dérive tout droit la « non-résistance au mal par la violence », loi fondamentale du tolstoïsme. Jésus n'a-t-il pas dit : « Ne résiste pas au méchant. » « Ne résiste pas au méchant, explique Tolstoï, veut dire : ne résiste jamais, c'est-à-dire n'oppose jamais la violence, autrement dit : ne commets jamais rien qui soit contraire à l'amour. »

Ce n'est pas que Tolstoï défende toute lutte contre le mal. Bien au contraire ! Ce qu'il proscriit absolument c'est l'emploi de la force. L'exercice de la « non-violence » n'est pas non plus une école de résignation à l'usage des opprimés. L'enseignement de Tolstoï est destiné moins aux esclaves qu'à leurs maîtres « à tout homme, précise Tolstoï, par conséquent à ceux aussi qui détiennent le pouvoir et même à ceux-ci en particulier ».

L'existence de l'Etat est incompatible avec l'exercice de la doctrine chrétienne. Il n'est pas vrai que l'Etat jouisse d'une autonomie qui le dispense de suivre la doctrine du Christ. L'égalité des fils de Dieu proclamée par Jésus est bafouée par la hiérarchie politique. L'amour chrétien ne peut jamais s'accorder avec les actes de violence auxquels tout Etat est condamné de se livrer. Il faut donc rejeter toute organisation étatique, que ce soit « la monarchie absolue, la Convention, le Consulat, le premier ou le second empire, le règne d'un Boulanger, la monarchie constitutionnelle, la Commune ou la République ».

Tolstoï ne se lasse pas de décocher des flèches acérées et, disons-le, empoisonnées contre toutes les formes que revêt le pouvoir étatique. De tous les anarchistes, c'est lui, sans aucun doute qui a écrit à l'adresse de l'Etat les phrases les plus incendiaires à tel point qu'on hésite à en transcrire bon nombre. Jamais on n'avait insisté avec tant de passion et tant de fureur sur l'effet corrupteur du pouvoir, néfaste autant aux gouvernants qu'aux gouvernés, et sur la volonté de puissance inhérente à tout Etat qui fatalement le pousse jusqu'aux exactions les plus horribles. Il n'y a qu'une explication à la mansuétude du gouvernement tsariste qui n'a jamais inquiété Tolstoï alors que même un gouverne-

ment démocratique n'aurait probablement pu admettre facilement de telles outrances. Celui qui les proférait avait acquis auparavant un immense renom littéraire. Pour donner une idée, bien pâle encore en vérité, de l'intransigeance doctrinale de Tolstoï, retraçons le cycle infernal dans lequel il enferme l'Etat.

L'Etat subsiste grâce à quatre moyens d'influence qui se tiennent l'un l'autre comme les anneaux d'une chaîne. Le premier moyen est une sorte d'hypnose que l'Etat, grâce à la religion et au patriotisme, exerce sur l'individu. L'Etat repose sur l'égarement frauduleux de l'opinion publique. Le second moyen est la corruption. Grâce aux impôts, l'Etat entretient des fonctionnaires chargés d'asservir le peuple. Le troisième moyen est l'intimidation. L'Etat se présente comme quelque chose de sacré qui a droit au respect absolu et à la vénération de tous. Le quatrième moyen enfin est le service militaire obligatoire — on sait avec quelle frénésie Tolstoï préconisait l'objection de conscience — qui permet à l'Etat de maintenir l'oppression à l'aide de ceux-là mêmes qu'il opprime.

Hostile à toutes les formes d'oppression, Tolstoï ne peut que s'insurger contre l'institution de la propriété. La richesse est un crime puisqu'elle assure la domination de celui qui possède, sur celui qui ne possède pas. Cette conséquence de la propriété est particulièrement sensible quand il s'agit des moyens de production, du sol et des outils. Le détenteur des moyens de productions peut obliger l'ouvrier à travailler pour son compte exclusif.

La solution que Tolstoï envisage s'inspire du postulat de l'amour. Tout homme travaille selon ses forces ; mais il n'obtient que ce qui lui est nécessaire, rien de plus. C'est ainsi que l'homme

n'assure pas seulement sa propre subsistance mais aussi celle des malades, des vieillards et des enfants. L'exclusion de tout intérêt personnel, Tolstoï la réclame au nom de l'Evangile, il la réclame aussi en pensant aux principes qui régissent le mir, cette commune rurale russe où tous travaillent d'un commun accord sans se préoccuper de leurs avantages personnels.

Cette référence à la réalité russe, si elle illustre la théorie tolstoïenne de la propriété, nous fournit en même temps la clef de sa doctrine tout entière. Le naturisme mystique dont Tolstoï s'est fait apôtre, s'il est un fruit tardif du rousseauisme, est bien plus encore un messianisme spécifiquement russe. L'État tant honni par Tolstoï, n'est pas l'État libéral de l'Occident, mais l'État tsariste arbitraire et tyrannique, la Société dont il rêve n'est pas la Société industrielle née du progrès des sciences et de la technique, c'est la Commune agricole primitive qui n'a que faire d'un pouvoir centralisé. Messianisme puéril qui n'est qu'une recherche du bonheur perdu et dont la seule grandeur consiste dans la force morale admirable qui s'y manifeste.

Tolstoï et Gandhi. — Il est indiscutable que le tolstoïsme ait exercé une certaine influence autour de 1900. Cette mode se confond d'ailleurs avec l'engouement général dont les idées anarchistes faisaient alors l'objet. L'invite adressée aux intellectuels de se « simplifier », l'appel fait aux artistes de considérer l'art non pas pour un plaisir mais pour l'organe de la vie de l'humanité qui traduit par le sentiment la conscience des hommes, plus encore que les tirades antiétatiques de Tolstoï trouvaient un certain écho dans les milieux occidentaux. Le postulat de la non-violence, par contre, était trop

étranger à la mentalité européenne pour qu'il retînt longtemps l'attention. Il était trop facile, en effet, de démontrer que cette non-résistance au mal, au lieu de supprimer l'injustice, ne faisait au fond que la favoriser.

Et pourtant ! C'est cette attitude si paradoxale qui transposée en Asie, célèbre un triomphe total, triomphe qui avait été annoncé et prévu par Tolstoï. En 1910, deux mois avant sa mort, il écrit, en effet, à un jeune avocat hindou de Johannesburg (Transvaal), Gandhi de nom, qui, de son côté, prêchait la non-violence et la résistance passive à ses frères de race opprimés, ces lignes véritablement prophétiques : « Votre activité au Transvaal, qui semble pour nous au bout du monde, se trouve cependant au centre de nos intérêts ; elle est la plus importante de toutes celles d'aujourd'hui sur la terre. » La « non-résistance au mal par la violence » a bel et bien libéré l'Inde. Tolstoï pouvait-il rêver d'une justification plus éclatante pour un principe qui servait de pivot à toute sa philosophie ?

TROISIÈME PARTIE

CONCEPTIONS GÉNÉRALES DE L'ANARCHISME

Anarchisme individualiste et anarchisme communiste. — Puisque l'anarchisme, tout en obéissant à des lois historiques qui lui confèrent indiscutablement une certaine unité de vue — nous avons essayé de démontrer qu'il est un produit des contradictions congénitales du libéralisme — est né de plusieurs doctrines, semblables, certes, mais non identiques, il est permis de se demander s'il est possible de trouver à ses différentes valeurs constitutives un dénominateur commun, et d'extraire d'un ensemble de systèmes qui, consciemment ou non, cherchent la plupart du temps à se différencier, des conceptions générales. Bref, peut-on faire converger les différents courants anarchistes vers le même horizon politique, social et moral ?

Il était d'usage vers la fin du XIX^e siècle de distinguer l'anarchisme individualiste de l'anarchisme communiste, le premier étant représenté surtout par Proudhon, et éventuellement par Stirner — on traitait ce dernier surtout d'individualiste anarchiste étant donné qu'il mettait l'accent davantage sur la défense du Moi que sur l'absence du pouvoir — le second par Bakounine et son disciple Kropotkine. On estimait, en effet que, si ces deux écoles anarchistes concordaient dans la partie négative, des-

destructrice de leurs systèmes, elles différaient profondément dès qu'elles envisageaient la reconstruction de la Société. L'anarchisme individualiste maintenant la propriété privée, sous une forme atténuée, il est vrai, alors que l'anarchisme communiste exige la propriété commune, on avait quelque raison de faire éclater l'anarchisme en deux fractions distinctes, sinon hostiles. Il nous semble pourtant qu'en se référant exclusivement à l'utopie sociale, on risque d'aborder le problème par la bande. Une doctrine se déduit moins des applications qu'on en fait et qui toujours sont plus ou moins à la merci de facteurs étrangers — ainsi l'anarchisme communiste subit la contamination du socialisme auquel il est pourtant censé s'opposer radicalement — que de son principe moteur. Or si jamais une doctrine a possédé l'avantage de pouvoir se ramener à un seul point central, c'est bien l'anarchisme. Tous ses aspects sont commandés par une seule préoccupation : le maintien de l'autonomie de la volonté individuelle.

L'unité doctrinale, impossible à entrevoir tant qu'on s'arrête aux phénomènes variés de l'anarchisme, se révèle dès qu'on se penche sur ce qui constitue son essence. C'est donc la défense de l'autonomie individuelle que nous tâcherons de retrouver dans ses conceptions politiques, sociales et morales.

CHAPITRE PREMIER

LES CONCEPTIONS POLITIQUES

Contrat anarchiste et contrat social. — L'anarchisme répudiant toute idée d'autorité comme étant contraire à la notion de la liberté individuelle, il lui restait à résoudre un problème redoutable. Par quel moyen autre que la contrainte et la coercition est-il possible de maintenir l'ordre et la justice dans la cité ? On connaît la réponse : la vie sociale doit reposer sur des relations juridiques volontaires, c'est-à-dire sur un contrat librement conclu entre les intéressés et dont les clauses, profitables à tous les contractants, sont observées tout aussi librement. Une telle doctrine fait aussitôt penser au *Contrat social* de Rousseau. Néanmoins le contrat anarchiste en diffère profondément. Pour nous en rendre compte, pas de meilleur guide que Proudhon qui, dans son ouvrage *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, marque avec vigueur tout ce qui sépare sa notion de contrat de celle de Rousseau.

Proudhon note fort pertinemment que le contrat de Rousseau n'est social que de nom. C'est à vrai dire une fiction de légistes destinée à légitimer *a posteriori* l'état social actuel avec toutes ses imperfections. « C'est, en un mot, affirme-t-il, à l'aide d'une supercherie savante, la légalisation du chaos social, la consécration, basée sur la souveraineté du peuple, de la misère. »

A cette première différence, à savoir que le contrat anarchiste n'est pas virtuel, mais effectif et réel, qu'il n'est pas le résultat d'une abstraction politique, mais de débats où les intéressés ont fini par accorder leurs intérêts, modifiable donc si les intérêts engagés venaient à subir des changements, s'ajoute une seconde non moins importante. L'anarchisme ne repose pas sur un contrat unique, qui fatalement viole la complexité et l'hétérogénéité de la vie sociale, mais sur un ensemble illimité d'accords contractuels qui correspondent aussi bien que possible aux mille nécessités de l'individu.

Enfin la portée du contrat anarchiste est strictement limitée. Alors que Rousseau en vertu du contrat social exige l'abandon total de la liberté de chaque citoyen, « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », Proudhon précise qu'en concluant un contrat, chaque contractant doit recevoir au moins autant qu'il donne et qu'en dehors des obligations rigoureusement délimitées qui découlent des clauses du contrat, il continue à jouir de sa pleine liberté et de sa souveraineté. Bref, le contrat anarchiste est à objectifs limités ; il procure à l'individu plus de liberté qu'il ne lui enlève tout en lui apportant certaines garanties.

Le fédéralisme. — L'extension du contrat aboutit au fédéralisme, formule magique par laquelle l'anarchisme croit dissoudre et remplacer l'organisation étatique. Une infinité de contrats s'engendrant les uns les autres et s'équilibrant d'autant plus facilement qu'ils ne sont point immuables ni définitifs, soit sur le plan professionnel, soit sur le plan régional, soit encore sur le plan national ou même international, voilà un édifice d'apparence chaotique et

incohérente, mais qui, grâce au maintien du principe de l'autonomie de la volonté individuelle à tous les échelons, aboutit à une union librement consentie dont l'existence est certainement mieux garantie que celle d'une union imposée.

Le fédéralisme, au lieu du subjuguement la volonté individuelle comme le fait l'Etat, la multiplie à l'infini. Ces fédérations successives, fédération corporative, fédération communale, etc., ressemblent aux cercles concentriques qui entourent le point de chute d'une pierre dans l'eau et qui tous ont le même point central : même la fédération la plus vaste a son origine dans la volonté autonome de l'individu. « Si donc, dit Proudhon à ce sujet, le contrat que je fais avec quelques-uns je pouvais le faire avec tous, si tous pouvaient le renouveler entre eux ; si chaque groupe de citoyens, commune, canton, département, corporation, compagnie, etc., formé par un semblable contrat et considéré comme personne morale, pouvaient ensuite et toujours dans les mêmes termes, traiter avec chacun des autres groupes et avec tous, ce serait exactement comme si ma volonté se répétait à l'infini. Je serais sûr que la loi ainsi faite sur tous les points de la République, sous des millions d'initiatives différentes, ne serait jamais autre chose que ma loi. »

La Commune. — Ce fédéralisme à groupements multiples et étagés devait trouver une audience particulière en France, pays centralisé à outrance depuis que les jacobins l'ont voulue une et indivisible. Aussi est-ce à Paris que le fédéralisme, « l'anarchie positive » selon le terme de Proudhon, a été mis en pratique pour la première fois. C'est en effet l'idée de contrat qui sert de base idéologique à la Commune de Paris de 1871. Pour s'en convaincre, il suffit de

relire le manifeste publié à la veille des élections à la Commune, le 23 mars, par les Internationaux parisiens : « L'indépendance de la Commune, affirme cette proclamation, est le gage d'un contrat dont les clauses librement débattues feront cesser l'antagonisme des classes et assureront l'égalité sociale » et quelques lignes plus loin « L'autonomie de chaque commune enlève tout caractère oppressif à ses revendications, et affirme la République dans sa plus haute expression. »

Or ce manifeste n'est pas resté lettre morte. Dans la mesure où le désordre général permit à la Commune de procéder à des réalisations pratiques, celle-ci se livra à quelques tentatives fédéralistes : des décrets furent promulgués afin de réorganiser les services publics sur la base de la libre coopération des intéressés, en particulier pour les ateliers du matériel d'artillerie, et pour la Faculté de Médecine où professeurs et étudiants devaient s'organiser sur la base d'un accord mutuel.

Peut-on dire que l'échec lamentable de la Commune implique la condamnation définitive de la formule fédéraliste ? Sans doute l'abolition de tout pouvoir centralisateur a-t-elle considérablement diminué la force de résistance de la Commune et contribué à son rapide effondrement. Mais pour que le fédéralisme pût être jugé à sa juste valeur, il eût fallu qu'il fût appliqué dans toute la France et peut-être universellement. Isolé, Paris était condamné à l'asphyxie, quel que fût le régime qu'il choisît. Proudhon lui-même avait prévu la faillite de toute application partielle de la formule fédéraliste quand il écrivit : « Que Paris fasse dans l'enceinte de ses murs des révolutions, à quoi bon ! Si Lyon, Marseille, Toulouse, Bordeaux, Nantes, Rouen, Lille, Strasbourg, Dijon, etc., si les départe-

ments maîtres d'eux-mêmes ne suivent pas, Paris en sera pour ses frais. »

En dépit de l'expérience malheureuse de la Commune de Paris, ou bien précisément à cause de cette première réalisation qui lui enlevait son caractère utopique, l'idée du fédéralisme devint sous la III^e République la pièce maîtresse de la propagande anarchiste. Si Marx lui-même, bien qu'étant tourné vers la conquête de l'Etat, a été impressionné par le spectacle de la Commune au point de faire l'éloge de la formule fédérale dans ces termes : « En réalité, la constitution communale eût restitué au corps social toutes les formes absorbées jusque-là par l'Etat, parasite qui se nourrit de la substance de la Société et en paralyse le libre mouvement. Par ce seul fait, elle eût été le point de départ de la régénération de la France », on conçoit aisément à quel point le martyre de la Commune auréolait l'idée-force qu'elle représentait.

Le fédéralisme est-il réalisable ? — L'idée d'un fédéralisme à base de contrats librement conclus a survécu à la disparition de l'anarchisme et on sait la faveur dont il jouit actuellement sur le plan international. Il n'est donc pas superflu de soumettre cette idée à un bref examen sur le plan individuel d'abord, sur le plan international ensuite.

Disons tout d'abord que l'absence de toute contrainte étatique dans les relations entre les individus et l'acceptation exclusive d'un contrat ne comportant aucune sanction ne semblent pas si absurdes qu'on pourrait le croire de prime abord. Car s'il est vrai que du point de vue anarchiste nous pouvons conclure un contrat avec n'importe qui, rien ne nous empêche de refuser de conclure un contrat avec quelqu'un qui ne nous inspire pas confiance. Cette

attitude, nous l'adopterions sans doute envers quelqu'un qui n'aurait pas satisfait à ses obligations contractuelles, de sorte que l'isolement social serait le sort de celui qui ne respecterait pas sa parole, menace peut-être tout aussi efficace que la crainte du gendarme.

Mais transposée dans la vie moderne, cette doctrine nous ménagerait des surprises extrêmement désagréables. Le recours à la seule initiative privée est concevable dans une société rurale où l'échange des services mutuels peut se réduire assez facilement à un troc primitif. Mais que deviendrait dans ce cas la population urbaine, entassée sur un petit espace et organisée d'une façon si subtile que des contacts entre les différents producteurs ne semblent pouvoir s'établir que par l'intermédiaire de l'Etat ? Les années de guerre ont pu nous donner un avant-goût de la situation d'un citoyen dont la subsistance ne serait assurée que par un ensemble de « Contrats librement conclus ». Seule l'intervention de l'Etat, le rationnement décrété et contrôlé par l'Etat a pu le sauver de la famine menaçante.

Il est vrai que les théoriciens anarchistes eux-mêmes se rendent bien compte de la portée limitée du « contrat librement conclu ». La plupart du temps, ils ne présentent pas leur conception fédéraliste comme la panacée immédiate de tous les maux sociaux, mais ils exigent tout d'abord un retour vers un mode de vie qui en permette l'application. Tolstoï prêche le retour à la terre, Bakounine, lui aussi, ne cesse de penser à la Commune rurale russe au fonctionnement primitif et simple, Proudhon reste attaché à l'organisation artisanale de la Société et s'oppose de toutes ses forces au nouveau mode de vie né des exigences de la grande industrie. Mais toutes ses visions faites de regrets fort plausi-

bles et de vœux non moins justifiés vont au rebours de l'évolution de la vie sociale. La concentration urbaine, conséquence inéluctable du développement industriel, la spécialisation de plus en plus poussée exigée par les progrès prodigieux de la technique, ont pour corollaire l'ingérence sans cesse croissante de l'Etat dans la vie de chaque individu. Les relations qui existent entre les différents citoyens d'un pays sont devenues si complexes et si subtiles qu'il semble vraiment impossible qu'un équilibre puisse s'établir sans le secours d'un appareil administratif non moins complexe.

Sur le plan international, l'idée fédéraliste a connu quelques tentatives de réalisation. La Société des Nations issue des traités de 1919, était conçue en vue d'une Fédération mondiale des Etats sur la base d'une égalité des droits absolue. L'échec total a sanctionné le maintien de la souveraineté nationale par tous les Etats-membres et le rejet de tout pouvoir superétatique. Les « Nations Unies », nées de la deuxième guerre mondiale, ont à lutter également contre cette faiblesse congénitale de toute organisation fédéraliste. Par le spectacle que nous offre le Conseil de l'Europe on se rend compte une fois de plus qu'une fédération internationale qui n'aurait pas été précédée d'un abandon au moins partiel de la souveraineté nationale par chaque Etat et de la reconnaissance d'une puissance superétatique, ne serait qu'une vaine formule.

L'antidémocratisme. — Le fédéralisme anarchiste, c'est-à-dire la recherche perpétuellement renouvelée d'un équilibre entre des groupements distincts, implique le rejet absolu de toute formule démocratique à tendance synthétique et unitariste. Quelle est en effet, selon Stirner, la différence entre l'ancien

régime et la Nation souveraine, fille de la Révolution ? Sous l'ancien régime, le pouvoir monarchique ne s'exerçait pas directement sur les sujets. La corporation s'intercalait comme élément médiateur entre le roi et les sujets. L'homme dépendait tout d'abord d'un groupe social de sorte que le prétendu « absolutisme » était en fait limité par d'innombrables pouvoirs secondaires. Mais du jour où la Nation s'institua souveraine, le sujet entra en dépendance directe vis-à-vis du pouvoir. Le règne des privilèges de l'ancien régime se transforma en un règne du droit contre lequel nul n'avait désormais le droit de s'insurger. A vrai dire et quelque paradoxal que cela paraisse, la Révolution a substitué à la monarchie modérée de l'ancien régime la monarchie absolue de l'Etat moderne. L'esclavage extérieur de l'ancien régime est devenu un esclavage intérieur, c'est-à-dire un esclavage dont nous reconnaissons la légitimité. L'ancien régime, affirme Max Stirner, était en quelque sorte catholique puisqu'il se contentait d'une reconnaissance extérieure du pouvoir supérieur, la démocratie moderne, par contre, est protestante puisqu'elle exige l'accord intérieur du citoyen et de la Nation.

Proudhon, de son côté, insiste sur l'antagonisme irréductible qui existe entre la démocratie égalitaire et universaliste et l'originalité de l'individu. Tourné davantage vers l'aspect pratique du problème, il condamne surtout l'aspect parlementaire de la démocratie. L'homme est pour lui un producteur, c'est-à-dire un homme dont l'activité diffère de celle de son prochain, et non un électeur dont le bulletin pèse aussi lourd que celui de n'importe quel autre citoyen. A tout prendre, il préfère la sainte ampoule mérovingienne à l'urne populaire.

Ce n'est qu'en se rendant clairement compte du

mépris que l'anarchisme témoigne pour toute forme démocratique de gouvernement qu'on comprend ses manifestations les plus discutées et ses prolongements les plus inattendus. Pourquoi donc Proudhon n'a-t-il pas hésité à s'adresser, dans *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2 décembre*, à Louis-Napoléon en lui demandant de réaliser la Révolution sociale, pourquoi donc Bakounine dans sa *Confession* a-t-il cru pouvoir faire confiance au tsar ? Tentatives malencontreuses de doctrinaires perdus dans leurs illusions, sans doute, mais surtout manifestations d'un dédain absolu pour tout ce qui concerne la forme politique proprement dite, conséquences d'une méfiance envers la démocratie qu'ils croient incapable de réaliser leurs vues sociales.

On a voulu voir en Proudhon, et non sans quelque raison, un des grands maîtres de la contre-Révolution du XIX^e siècle. Or ce qui est vrai pour lui, est vrai jusqu'à un certain point pour tous les anarchistes. « L'anarchiste, a dit un jour Lénine, est un réactionnaire. » Mot paradoxal et pourtant profond. L'anti-démocratisme anarchiste qui, au lieu de vouloir remédier aux imperfections de la démocratie, réelles certes, mais réformables, rejette en bloc le gouvernement du peuple par le peuple, sous prétexte que celui-ci n'est qu'une odieuse duperie, court grand risque de se confondre avec des tendances antidémocratiques d'une tout autre inspiration. Benito Mussolini ne s'est-il pas proclamé disciple du proudhonnien Georges Sorel ?

L'antisocialisme. — L'antisocialisme des anarchistes n'est pas moins résolu et agressif. C'est Stirner qui a su traduire de la façon la plus frappante l'hostilité de l'anarchisme à tout collectivisme. L'Etat libéral, selon lui, a laissé à l'individu un dernier

domaine où il lui était loisible de se réfugier, la propriété privée. Or voici que le communisme réclame pour la Société ce dernier vestige de l'autonomie individuelle. Désormais la sacro-sainte Société possède tout, l'individu ne possède plus rien. Le communisme — et la formule a fait fortune — c'est le règne de la « gueuserie universelle ». Dans le même sens, Proudhon oppose le peuple, fait d'une multiplicité d'individus divers et indépendants au prolétariat, masse indistincte d'êtres humains dépouillés de toute originalité. La tyrannie de l'association anonyme et indifférenciée lui fait horreur. Il se range du côté du peuple, composé d'artisans, de paysans et même de bourgeois, qui combat pour le maintien de son autonomie et de sa liberté.

Dans les luttes qui pendant la seconde moitié du XIX^e siècle opposent les anarchistes aux socialistes, cette différence doctrinale est à la base de toutes les discussions. Il s'agit, en vérité, de deux familles d'esprit, d'une part l'artisanat qui n'a pas encore passé par le laminoir de la grande industrie nivellatrice, les « petits bourgeois », selon le terme de Marx, d'autre part les prolétaires pour qui la liberté individuelle est devenue un terme vide de sens et qui ne se préoccupent que de la liberté sociale.

CHAPITRE II

LES CONCEPTIONS SOCIALES

Une attitude totalement négative vis-à-vis de l'Etat est, sinon possible, tout au moins concevable. L'élimination pure et simple de tous les rouages administratifs, la suppression totale de toutes les contraintes étatiques c'est, à coup sûr, une conception anhistorique qui ne tient aucun compte de la complication de plus en plus grande des relations humaines, mais ce n'est certainement pas une conception absurde que l'esprit rejette *a priori*.

Il en est autrement de la Société. A moins de se faire anachorète, l'homme a besoin d'autrui. Il est obligé de s'intégrer dans un ordre social. Etre individuel et être social à la fois, l'homme, soucieux de sa dignité propre qu'il défend contre les autres, aussi bien que de sa survie qui n'est garantie que par les autres, est perpétuellement à la recherche d'une forme sociale qui maintienne l'équilibre entre ces deux tendances de sa nature foncièrement opposées.

Or par son affirmation inconditionnée de la souveraineté absolue de l'individu, l'anarchisme ne peut que rejeter toute solution de compromis. Mais il ne renonce pas pour autant à l'élaboration d'une nouvelle organisation sociale. Etrange gageure que de vouloir maintenir l'autonomie individuelle tout en l'harmonisant aux exigences sociales. Tentative intéressante donc que nous voudrions examiner succes-

sivement à la lumière des trois solutions anarchistes qui nous semblent les plus représentatives ; l'associationnisme de Stirner, le mutuellisme de Proudhon, et, bien qu'il s'agisse là d'une forme altérée de l'anarchisme comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater, le communisme de Bakounine.

L'associationnisme. — Stirner, nous le savons, considère qu'il y a une différence fondamentale entre la Société telle qu'elle existe actuellement et l'association dont il prône l'établissement. La Société n'est pas créée par les individus ; elle existe en dehors et au-dessus d'eux. C'est quelque chose de définitivement établi, de stable, voire de sclérosé. Aussi, forte de sa souveraineté, fictive, il est vrai, mais non moins réelle tant que les hommes ne comprennent pas qu'elle n'est que l'effet de leur pouvoir créateur, qu'elle est pétrie de leurs propres mains, la Société déforme, opprime et annihile la volonté individuelle. L'association, par contre, est la rencontre momentanée, l'union instable et perpétuellement modifiée des individus qui n'en perdent jamais le contrôle. L'association reste subordonnée à la souveraineté des Moi ; elle dure tant qu'elle est susceptible de servir les individus et disparaît dès qu'elle est devenue inutile.

Stirner ne s'oppose pourtant pas à l'organisation du travail. Il estime au contraire qu'il est grand temps de mettre un terme au régime de la libre concurrence sous lequel l'homme, avide d'acquérir tout ce que le libéralisme a mis à sa portée, devient la victime d'un matérialisme avilissant. L'organisation du travail permet à l'homme de consacrer moins de temps aux exigences purement matérielles de la vie, c'est-à-dire au travail que Stirner qualifie d'« humain ».

En libérant l'individu du fardeau pesant et accablant des « travaux humains », l'association lui permet de se livrer pleinement à l'exécution des « travaux uniques », c'est-à-dire des travaux qui sont de son seul ressort, qu'il est seul à pouvoir réaliser, comme les travaux artistiques et littéraires. Etant donné que seul le travail « humain » est organisé dans l'association, l'individualité du moi échappe à toute emprise collective.

Faut-il maintenir la circulation de l'argent à l'intérieur de l'association ? Faut-il abandonner l'individu à la volonté aveugle et anonyme d'une puissance qui lui échappe ? Mais c'est précisément en croyant à la valeur absolue de l'argent que l'homme lui confère un pouvoir tyrannique. Puisque l'argent ne garde sa valeur que dans la mesure où l'homme veut bien l'accepter en paiement et qu'il s'efforce d'en gagner, il suffirait de lui retirer tout le crédit dont il jouit, pour qu'il perde son pouvoir usurpé et qu'il redevienne ce qu'il n'aurait jamais cessé d'être, une créature de l'homme. Une fois soumis à la souveraineté du Moi, l'argent, loin d'être oppresseur, est, à cause de sa mobilité, le meilleur garant d'une vie dynamique, d'une vie précisément qui maintient l'association dans un flux et reflux incessants.

Quels sont, dans le cadre de l'association, les rapports entre les individus ? Dans la Société, les hommes éprouvent l'un pour l'autre un amour « humain », c'est-à-dire un amour qui n'a pas pour objet l'individu particulier, mais l'homme abstrait et normatif. Cet amour se transforme facilement en haine et justifie toutes les persécutions pour peu que l'individu particulier ne corresponde pas à l'image qu'on se fait de l'homme en général. L'association ne connaît que l'amour « égoïste », c'est-à-dire un amour qui considère l'être aimé comme un

objet de satisfaction égoïste, comme « une nourriture offerte aux passions du Moi ». Ainsi, même dans le domaine des sentiments, l'individu garde l'autonomie de sa volonté.

L'association garantit-elle la liberté de l'individu ? Jusqu'à un certain point, répond Stirner, puisque les contraintes sociales y seront supprimées. Mais il faut bien se rendre compte, et Stirner insiste particulièrement sur cet aspect du problème humain, que l'homme ne peut être libre, ne serait-ce qu'à cause des limitations que lui vaut son corps. L'avantage de l'association n'est donc pas tant la conquête d'une liberté toujours fictive, que la sauvegarde de notre individualité. Toutes les restrictions de l'association étant à base de contrat, c'est en toute souveraineté que l'individu renonce temporairement et passagèrement à l'exercice de certains de ses droits.

En résumé, l'associationnisme de Stirner est assez conservateur ; il maintient la propriété privée, l'organisation du travail, la circulation de l'argent. A vrai dire, il s'agit d'un simple renversement de signe : la Société est maintenue, mais interprétée d'une manière individualiste. C'est à juste titre, ce nous semble, que dans son pamphlet *Les Derniers philosophes* Moïse Hess reproche à Stirner d'avoir tout simplement brossé le tableau de la Société bourgeoise, c'est à juste titre encore que Karl Marx ne voit dans l'association des égoïstes de Stirner qu'une interprétation nouvelle du monde existant.

Le mutuellisme. — Alors que l'association stirnérienne est une pure construction de l'esprit aux données exclusivement morales, le mutuellisme proudhonien est solidement campé dans la réalité sociale, sans qu'il fasse pour cela abstraction de l'idée mai-

trousse de l'anarchisme, la défense de l'autonomie individuelle. Du fait même que Proudhon, soit par l'administration d'ailleurs peu concluante de sa propre imprimerie, soit par les fonctions de comptable qu'il exerçait pendant quelques années, a été à même de confronter ses idées avec les faits, le mutualisme proudhonien échappe, sinon aux illusions, tout au moins à l'idéologie pure.

Le point de départ de cette conception sociale est parfaitement clair. De même que Proudhon veut libérer les individus de la tutelle d'un pouvoir supérieur, convaincu que celui-ci ne peut tenir à l'égard de ceux qui lui sont assujettis, qu'un rôle oppresseur et démoralisant, de même il s'efforce d'affranchir les objets de la tyrannie qui pèse sur eux et qui déforme et corrompt les rapports qui normalement s'établiraient entre eux. La position que l'Etat occupe vis-à-vis des êtres humains, est, selon lui, identique à celle que l'or au pouvoir maléfique occupe vis-à-vis des produits du travail. L'équilibre qui finirait par s'établir entre les différents intérêts des individus si le pouvoir politique ne faussait leur jeu réciproque, se réaliserait également sous la forme d'une circulation harmonieuse des objets si le capital ne faisait pas sentir continuellement son influence néfaste.

Le problème qui se pose à Proudhon est donc le suivant : comment organiser la circulation des biens sans avoir recours au capital ? Pour ce faire, Proudhon entrevoit deux moyens, l'un complémentaire de l'autre. D'une part, il s'agit d'assainir la circulation par la suppression du numéraire, d'autre part d'assurer la gratuité du crédit et de l'escompte. L'argent sera remplacé par des billets de crédit gagés par des produits dont la valeur sera déterminée en fonction de la quantité de travail qu'ils auront coûté, le crédit et l'escompte ne seront plus

du ressort des banques capitalistes qui par des intérêts élevés prélèvent la part léonine des fruits du travail, mais du ressort d'une société mutuelle, c'est-à-dire réciproque des producteurs.

Proudhon n'était pas homme à s'arrêter à la théorie. C'est en pleine crise révolutionnaire de 1848 qu'il entreprend de mettre en pratique ses conceptions sociales grâce à la création de la fameuse « Banque du Peuple ».

La « Banque du Peuple » repose sur un double principe : d'une part, ce sont les propres clients de la banque qui la financent en souscrivant à ses actions, d'autre part, l'intérêt des sommes empruntées est réduit au chiffre rigoureusement nécessaire pour couvrir les frais d'administration, c'est-à-dire à 1/2 ou même 1/4 %. Il en résulte une transformation profonde des relations entre le capital et le travail.

Prenons l'exemple de la propriété foncière. Dans l'organisation sociale actuelle, l'échange des services entre le propriétaire et le fermier consiste en ce que le propriétaire loue sa terre et que le fermier s'acquitte à son égard d'un fermage perpétuel. Système injuste qui condamne le fermier à livrer une grande partie des fruits de son travail sans qu'il puisse jamais espérer être propriétaire des terres qu'il cultive. Mais comme trente-quatre ans de fermage à 3 % équivalent à peu près à la valeur de la propriété, le fermier pourrait rembourser la terre qu'il cultive dans un délai sensiblement égal, s'il trouvait de l'argent sans payer d'intérêts : c'est la banque du Peuple qui lui avancera la somme nécessaire qu'il remboursera ensuite par annuités ; ainsi le fermage vaudra titre de propriété.

En ce qui concerne l'industrie, la suppression de l'intérêt du capital modifie également sa structure sociale. On ne verra plus l'industriel faire fructifier

son capital grâce au travail d'une armée d'ouvriers auxquels, loin de leur payer le juste prix de leur travail, il verse tout juste le salaire indispensable à leur subsistance ; mais l'industrie sera confiée à des coopératives ouvrières qui seront régies par un double contrat. Vis-à-vis de la Banque du Peuple qui leur a fourni les capitaux nécessaires, la compagnie ouvrière s'engage à livrer ses produits au prix de revient et à faire profiter les consommateurs de toutes les améliorations et de tous les perfectionnements de la technique. Elle s'engage à cet effet de ne pas fausser le libre jeu de la concurrence et à soumettre ses livres à un contrôle périodique. En ce qui concerne les personnes qui la composent, la compagnie leur garantit un droit indivis dans la compagnie, le caractère électif de toutes les fonctions, l'élaboration en commun des règlements, la participation aux bénéfices mais aussi aux charges de la compagnie. Il reste entendu que chacun est libre de quitter la compagnie à n'importe quel moment, de même que la compagnie reste ouverte à de nouveaux membres.

La « Banque du Peuple » qui dans l'esprit de Proudhon devait donner l'exemple de l'initiative populaire et créer les fondements de la liberté politique et industrielle, n'eut pas le temps de fonctionner. Deux mois après avoir déposé les statuts constitutifs de cette institution à base de mutuellisme, Proudhon est frappé d'une condamnation et contraint d'abandonner son projet. A tout considérer, cette fin rapide valait mieux peut-être qu'une lente agonie et la faillite finale que la façon utopique dont l'affaire avait été engagée laissait prévoir presque à coup sûr.

Pourtant le mutuellisme, sous son double aspect de l'échange et du crédit, a connu par la suite des

succès partiels. Les coopératives d'une part, les sociétés de secours mutuel d'autre part témoignent de la fécondité de cette idée. C'est à juste titre que Bouglé dans son ouvrage *Socialismes français* constate que leur développement constitue en quelque sorte une « revanche de Proudhon ».

Le communisme. — Aprement combattu par le socialisme et engagé dans une lutte sans merci contre ce mouvement rival auquel il dispute les masses révolutionnaires, l'anarchisme glisse peu à peu vers des conceptions sociales violentes qui, bien qu'elles aient encore la défense de la liberté individuelle pour idée maîtresse, sont destinées surtout à dépasser les solutions sociales préconisées par les adversaires socialistes. Il est significatif à ce propos que ces vues qu'on attribue à l'anarchisme communiste et qui en vérité ne sont anarchistes que dans la mesure où l'anarchisme signifie absence de tout pouvoir supérieur et non primauté de l'individu, sont développées par des doctrinaires de la fin du siècle, par Kropotkine dans la *Conquête du pain* et par Elisée Reclus dans *L'Evolution, la Révolution et l'Idéal anarchique*. Grâce à l'audience si large que l'anarchisme acquiert à cette époque, on a pu considérer la formule communiste comme l'expression authentique de l'anarchisme. L'effroi que l'anarchisme a inspiré alors et dont les derniers échos résonnent encore en nous, provient en grande partie de ce contre-sens.

Alors que les deux plus grands théoriciens de l'anarchisme avaient maintenu la propriété privée, l'un sous la forme de l'originalité, l'autre sous celle de la possession, estimant que l'individu ne saurait subsister sans la « propriété », les anarchistes communistes suppriment toute propriété sous prétexte

qu'elle est née de l'injustice et qu'elle l'engendre à son tour. Voulant dépasser le socialisme qui se faisait fort de donner « à chacun le produit intégral de son travail », ils exigent « le droit à la vie, le droit à l'aisance, l'aisance pour tous ». Révoltés contre l'inflexibilité féroce du capital, et sa puissance de répression, ils appellent les non-possédants à l'expropriation violente. « Les paysans, proclame Kropotkine, chasseront les grands propriétaires, et déclareront leurs biens propriété commune, ils démoliront les usuriers, aboliront les hypothèques et proclameront leur indépendance absolue. »

Le communisme une fois établi, tout le monde pourra être invité au « banquet de la vie ». En effet, contrairement à la loi de Malthus selon laquelle la population double de vingt-cinq en vingt-cinq ans, alors que la production est loin de suivre ce rythme rapide, les anarchistes communistes soutiennent que, grâce aux progrès étonnants de la science, la force de production augmente bien plus rapidement que la population ne s'accroît elle-même. La solution du problème social se ramène donc à un simple problème de répartition équitable. Eu égard à l'abondance des biens, cette répartition ne se fera pas selon les capacités, mais selon les besoins de chacun.

L'économie orientée vers la satisfaction de tous les besoins, ce qui implique la possession commune non seulement des instruments de production, but avoué du socialisme, mais encore des objets de consommation, notre époque n'en fournit-elle pas elle-même les premières applications ? Le droit de péage dont il fallait s'acquitter jadis pour traverser un pont ou prendre une route disparu à tout jamais ; les bibliothèques et les écoles gratuites pour tous, l'eau distribuée à domicile sans qu'on tienne le plus souvent compte de la quantité consom-

mée, voilà autant de signes précurseurs de l'ère anarchiste où on ne connaîtra plus que le principe : « Prenez ce qu'il vous faut. »

Le même optimisme, né du développement prodigieux des moyens de production, préside à la distribution du travail. Tout d'abord, la durée du travail sera réduite d'une façon considérable grâce à une organisation où l'absence de la concurrence, véritable mangeuse de temps et de biens, permettra de créer les biens de consommation dans les meilleures conditions possibles. Kropotkine estime que quatre ou cinq heures de travail par jour effectuées par tous les adultes de vingt à quarante-cinq ou cinquante ans seront suffisantes pour assurer largement la vie matérielle de tous. Quant au reste du temps disponible, on l'utilisera pour donner satisfaction à tous les besoins artistiques et scientifiques. Ce double emploi du temps aura d'ailleurs un avantage moral immense. Du moment que l'individu lui-même s'occupe à la fois de ses besoins matériels et spirituels, il n'existera plus de mur infranchissable entre le travail manuel et le travail intellectuel, partant, plus de différences de classe, plus d'inégalité, plus d'injustice. D'autre part, le travail sera agréable. L'élément moteur de l'économie n'étant plus le profit de quelques-uns mais le bien-être de tous, on s'efforcera de mettre à profit le progrès scientifique afin de faire disparaître le côté dégradant et répugnant du travail. Transformation extrêmement utile d'ailleurs puisque le travail agréable sera « infiniment supérieur et autrement considérable que la production obtenue jusqu'à l'époque actuelle, sous l'aiguillon de l'esclavage, du servage et du salariat ».

CHAPITRE III

LES CONCEPTIONS MORALES

L'égoïsme. — Toute réfutation de l'anarchisme prend en général son départ par la condamnation de ses conceptions morales. Rien ne semble, en effet, plus immoral que l'affirmation inconditionnée des droits absolus du Moi. L'exaltation frénétique de l'individu semble justifier la licence la plus effrénée, l'arbitraire le plus tyrannique. L'égoïsme que prêche l'anarchisme, semble lâcher la bride à tous les instincts, à tous les caprices. Le comportement de ceux qui se vantaient de faire profession d'anarchisme, confirmait, il est vrai, trop souvent une telle interprétation. Des déracinés — ils s'appelaient eux-mêmes des « en-dehors » — se réclamaient de préférence de cet égoïsme et croyaient le mettre en pratique lorsque d'une manière tapageuse ils s'affranchissaient de tous les liens moraux et sociaux sous prétexte qu'il s'agissait de préjugés bourgeois.

Or une simple lecture des théoriciens de l'anarchisme leur aurait fait comprendre que l'éthique anarchiste est orientée bien plus dans le sens d'une responsabilité individuelle accrue que dans celui d'un relâchement veule où l'individu au lieu de s'affirmer finit par sombrer et disparaître. On sait à quel point le rationalisme anarchiste de Godwin prêche une vertu quasi puritaine, avec quelle vigueur Proudhon exige le maintien strict d'une morale familiale et d'une tradition nationale. Les anarchistes de la fin du siècle, il est vrai, se référaient moins

à ces deux penseurs qu'à Stirner. Celui-ci n'avait-il pas mis en tête de son livre cette parole qui en apparence faisait table rase de toutes les contraintes : « J'ai basé ma cause sur Rien » ? Stirner ne renversait-il pas l'Etat, la Société, la morale en les traitant d'idoles ? N'encourageait-il pas les « Uniques » à reprendre leurs « Propriétés » ?

Mais au même titre que Stirner récuse la vertu en tant que contrainte extérieure imposée au Moi, il s'insurge contre le vice ; les instincts, s'ils font partie du Moi, sont loin de constituer à eux seuls son essence. L'esclavage du vice quand il s'empare du Moi, lui semble aussi insupportable et aussi condamnable que celui de la vertu. Le but véritable de sa démonstration c'est de révéler à l'individu sa structure originale.

Stirner appelle sa morale « la jouissance personnelle ». Or cette jouissance de soi que Stirner glorifie, en quoi se distingue-t-elle de la jouissance artistique qui par la conscience de l'originalité réussit à arracher au Moi ses secrets, apportant ainsi des révélations qui dépassent à coup sûr la conception normative de l'être humain, mais qui en soulignant l'unicité de l'artiste renforce en chacun de nous le sentiment de notre dignité et de notre originalité inaliénable ?

C'est le même sentiment qui anime Rousseau et qui lui fait écrire au début de ses *Confessions* : « Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. »

Et la profession de foi de Wilhelm Meister qui est à n'en pas douter celle de son auteur, n'est-elle pas singulièrement proche des conceptions morales de l'anarchisme : « Me développer moi-même tel que m'a fait la nature, proclame Goethe par l'intermé-

diaire de son héros, fut obscurément, dès mes jeunes années, mon désir et mon dessein. »

L'égoïsme anarchiste, en vérité, s'inscrit assez bien dans ce mouvement général du XIX^e siècle qui pour répondre à l'idolâtrie du déterminisme social et à l'idéalisme abstrait, invite l'homme à se souvenir de sa particularité foncière et à résister à la déshumanisation progressive qui semble bien être le résultat le plus clair de la civilisation moderne. Quelque inadmissibles et utopiques que puissent paraître les conceptions politiques et sociales de l'anarchisme, l'éthique anarchiste par ses aspects positifs ne laisse de nous paraître sous des couleurs assez séduisantes. L'ouvrier français d'avant 14, imprégné d'idées proudhoniennes, ne veut pas appartenir à un prolétariat anonyme, mais au peuple fier de ses traditions. Fréquentant les cercles d'études avec assiduité et autodidacte fervent, il ne veut devoir son affranchissement qu'à ses propres efforts. S'il lui arrive de rendre la Société et l'État responsables de son humiliation, il n'oublie jamais que la première condition de son relèvement est son propre travail de perfectionnement.

La difficulté d'une telle éthique commence au moment où il s'agit d'accorder des individus qui se veulent souverains et qui n'admettent aucune norme au nom de laquelle ils sont tenus de s'entendre. Stirner, il est vrai, affirme que c'est précisément le sentiment de notre diversité qui nous invite à la tolérance. Etant acquis qu'il ne saurait y avoir des idéaux communs au nom desquels il est permis de persécuter et de punir ceux qui ne s'y conforment pas, il estime que c'est précisément dans le sentiment de notre diversité que réside le principe de la tolérance. Quant à Proudhon, il fait davantage confiance à l'équilibre des Moi antagonistes qu'à la

synthèse toujours oppressive et artificielle. D'autres théoriciens de l'anarchisme estiment pourtant qu'il convient de donner à cet égo-altruisme une base scientifique. C'est surtout Kropotkine qui dans *L'Entraide* tente d'élaborer la notion anarchiste d'une solidarité en la tirant vers la théorie évolutionniste de Darwin.

L'entraide. — Il semble assez paradoxal de déduire de l'évolutionnisme darwiniste une éthique qui soit basée sur l'altruisme. N'est-ce pas précisément Darwin qui développe la théorie de la lutte pour l'existence, démontrant ainsi implicitement que l'homme privé de lois extra-naturelles ne saurait parvenir à une vie sociale qui s'appuie sur l'entraide et la solidarité ? Or si Kropotkine veut bien admettre que le premier livre de Darwin qui traite de *L'Origine des espèces* autorise une telle interprétation, il prétend que son second livre sur *La Descendance de l'homme* s'y oppose absolument. Darwin y démontre en effet qu'il existe un sentiment de solidarité au sein d'une même espèce, sentiment indispensable pour son maintien et sa prospérité. Les espèces s'opposent entre elles, mais le simple instinct de conservation dicte à ceux qui appartiennent à la même espèce, de pratiquer entre eux la solidarité. « L'entraide, affirme Kropotkine, est le fait dominant dans la nature. » L'instinct de l'entraide est selon Darwin un instinct permanent. C'est cet instinct qui chez l'homme donne naissance à une conscience morale.

Une fois le sentiment de l'entraide scientifiquement établi, il est facile, en effet, de démontrer que grâce à une progression, lente certes, mais continue du genre humain, la sociabilité initiale se transforme sous l'effet de la réflexion en justice et finalement en

générosité. Point n'est besoin désormais de partir de données métaphysiques pour expliquer la genèse d'une morale généreuse et désintéressée.

« L'entraide, la justice, la morale, tels sont les degrés de la série ascendante des états psychiques que nous fait connaître l'étude du monde animal et de l'homme. Elles sont une nécessité organique, qui porte en elle-même sa justification et que confirme toute l'évolution du monde animal, depuis ses premiers échelons (sous forme de colonies de protistes) en s'élevant graduellement jusqu'aux sociétés humaines les plus parfaites. Et nous pouvons dire que c'est là une loi générale et universelle de l'évolution organique, qui fait que les sentiments d'entraide, de justice et de morale sont profondément enracinés dans l'homme, avec toute la puissance d'instincts innés. Le premier des trois, l'instinct de l'entraide, est évidemment le plus fort ; le troisième, le plus tardivement apparu, est un sentiment inconstant et considéré comme le moins obligatoire. »

Du point de vue anarchiste, la notion de l'entraide, en tant que phénomène naturel de l'évolution, a sur la morale traditionnelle un avantage indiscutable. C'est la nature humaine, le Moi qui devient la source réelle de la morale, et non quelque puissance supérieure. C'en est fini de la subsumption des instincts naturels à un principe qui les transcende.

Pourtant, en faisant de la bonté innée de l'homme une pétition de principe, l'anarchisme revient à l'illusion de l'harmonie préétablie et à l'optimisme du XVIII^e siècle. Par l'idée de l'entraide, Kropotkine fait en quelque sorte retour à l'image du « bon sauvage ». L'anarchisme qui s'était donné pour tâche de révéler l'originalité du Moi, finit par retomber dans une représentation extrêmement conventionnelle de l'être humain.

QUATRIÈME PARTIE

LE MOUVEMENT ANARCHISTE

CHAPITRE PREMIER

LA PREMIÈRE INTERNATIONALE

Quelque grandes que soient les différences doctrinales qui séparent l'anarchisme du socialisme, il n'est nullement surprenant que dans l'histoire ces deux mouvements paraissent étroitement liés l'un à l'autre. Des origines communes, des adversaires communs, voilà certes plus qu'il n'en faut pour que leurs voies aient tendance à se confondre.

Ainsi l'histoire de la Première Internationale appartient-elle autant au mouvement anarchiste qu'au mouvement socialiste. Il n'est même pas exagéré de dire qu'en ce qui concerne la section française, elle ressortit presque exclusivement à l'histoire de l'anarchisme.

C'est toutefois moins une collaboration confiante entre des fractions d'opinions différentes, mais unies en vue d'un but commun qui s'établit au sein de la Première Internationale qu'une lutte tantôt sourde et latente, tantôt ouverte et violente entre deux tendances foncièrement opposées, dont chacune espère s'emparer des leviers de commande de l'organisation commune : d'un côté l'aile fédéraliste et anti-autoritaire que constitue l'anarchisme, de l'au-

tre l'aile centralisatrice et autoritaire que représente le socialisme.

A vrai dire, l'antagonisme que révèle l'histoire de la Première Internationale, n'est pas nouveau. Les positions respectives sont prises depuis fort longtemps. Aussi, pour mieux comprendre le caractère dramatique de cette première confrontation effective entre deux puissances révolutionnaires rivales, convient-il d'évoquer les discussions antérieures qui les ont déjà opposées ; elles constituent, en effet, un véritable prélude au drame de la Première Internationale en même temps qu'elles en éclairent le déroulement.

Stirner et Marx. — C'est avec une vigueur particulière et au moyen d'une logique implacable que Max Stirner dans *L'Unique et sa propriété* avait fait ressortir la différence qui existe entre la défense véritable de l'individu et la défense illusoire que lui promet le socialisme. Alors que l'épanouissement de l'individu n'est possible que dans la mesure où son originalité reste garantie, le socialisme en fait si peu de cas qu'il n'hésite pas à soumettre toutes les individualités au nivellement universel d'un collectivisme abstrait. Karl Marx lui-même, dont Stirner apprécie pourtant l'intelligence lumineuse, est accusé, à la suite des deux articles très remarquables qu'il vient de publier dans les *Annales franco-allemandes*, de vouloir escamoter l'homme réel au bénéfice de l'homme abstrait, de cet homme que L. Feuerbach a divinisé dans *L'Essence du christianisme*. En bon hégélien, Stirner lui reproche de dépouiller le Moi de ses prérogatives et d'en doter un nouvel être suprême, non moins imaginaire et transcendant que l'ancien Dieu personnel. Piqué à vif par ces reproches, d'autant plus qu'on ne saurait en nier le bien-

fondé quand on examine impartialement le texte incriminé — il ne cesse d'être feuerbachien qu'après la publication de *L'Unique et sa propriété* de sorte qu'on peut se demander jusqu'à quel point l'attaque de Stirner y a contribué — Marx, aidé de son fidèle ami Engels, répond par une longue et méchante critique, intitulée *Saint Max*, nom donné ironiquement à Max Stirner pour faire ressortir sa parenté avec la « Sainte Famille », qualificatif que Marx avait décerné aux jeunes hégéliens de Berlin, les frères Bauer et leurs acolytes. Ce texte ne fut publié intégralement qu'en 1932. Bien qu'il constitue la pièce maîtresse de *L'Idéologie allemande*, on ne s'est pas encore penché avec la curiosité nécessaire sur ce pamphlet, rébarbatif certes — encore sa lecture n'est-elle fatigante que pour ceux qui ignorent *L'Unique et sa propriété* — mais extrêmement important puisque — soit dit en passant — il éclaire d'un jour nouveau le passage de l'humanisme feuerbachien professé jusqu'alors par Marx au matérialisme historique. Pour ne pas nous écarter de notre propos, nous nous bornerons à en extraire la condamnation étonnamment lucide de l'anarchisme.

Selon Marx, l'anarchisme est un phénomène de la vie sociale, bien que ses théoriciens déclarent échapper à toute contingence politique et sociale. Pour que l'anarchisme puisse naître, c'est-à-dire pour que l'homme puisse se bercer de l'illusion que sa propre conscience est absolue et souveraine, il faut d'une part que le travail intellectuel soit complètement séparé du travail manuel de sorte que les philosophes puissent oublier l'origine sociale de leurs idées, il faut d'autre part que le philosophe appartienne à une classe qui, dépassée par l'évolution économique, s'efforce de s'accrocher à une conscience démunie désormais de toute infrastructure sociale, afin de

l'opposer à l'assaut des nouvelles forces productives. Or cette définition, Karl Marx l'applique à l'auteur de *L'Unique et sa propriété*. Idéologue pur dont l'horizon s'arrête au cercle des « Libres » et qui pour raisonner se sert des catégories hégéliennes comme béquilles, petit bourgeois allemand par-dessus le marché, c'est-à-dire membre d'une classe qui cherche désespérément à échapper aux conséquences pourtant inéluctables de la Révolution économique du XIX^e siècle, « saint Max », ignorant des réalités économiques et idolâtre d'un Moi qui est plus fantôme que tous les fantômes qu'il affecte de condamner, commet le crime dont il accuse les autres ; il immole l'être réel sur l'autel d'une rhétorique creuse et prétentieuse.

Ainsi dans sa polémique contre Stirner, Marx formule pour la première fois le reproche que les socialistes ne cesseront de faire aux anarchistes : l'anhistoricité sur laquelle repose leur doctrine et qui leur interdit toute ouverture sur le devenir historique.

Proudhon et Marx. — La polémique entre Proudhon et Marx a été l'objet de nombreuses études. On n'a pas fini d'épiloguer sur la volte-face subite de Karl Marx qui dans la *Sainte Famille* va jusqu'à comparer l'écrit de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété* à celui de Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état*, en déclarant que si Sieyès a eu le mérite d'avoir formulé le premier les revendications de la bourgeoisie française, Proudhon peut s'enorgueillir d'avoir rédigé le premier manifeste scientifique du prolétariat ; et qui deux ans après, ridiculise le *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère* du même auteur dans le dur pamphlet *Misère de la Philosophie*.

Nous ne nous donnerons pas le ridicule d'esquisser une version nouvelle de cette polémique célèbre. Hasardons cependant quelques remarques cursives. On est surpris de constater à quel point l'anarchie proclamée par Proudhon dans sa plaquette *Qu'est-ce que la propriété* préoccupe les esprits en Allemagne dès 1842. Lorenz von Stein, dans sa célèbre étude *Le Socialisme et le Communisme de la France actuelle*, publiée en 1842 par laquelle il fait connaître au public allemand les différents aspects du socialisme français, le traite encore, il est vrai, d'écrivain secondaire. Mais dès 1843, Moïse Hess voit en lui le Feuerbach français, et Engels, dans un article publié par un journal anglais écrit à propos de cette plaquette : « S'il y a un livre français que j'aimerais voir traduit en anglais, c'est celui-là. » Ces vifs éloges décernés à un écrivain qui vient seulement de se faire connaître, s'accompagnent cependant d'une réserve. Dès cette époque, les jeunes hégéliens, tout en reconnaissant l'importance exceptionnelle de Proudhon, lui reprochent d'avoir revêtu la Justice dont il entend faire le fondement de son anarchie, d'une nouvelle transcendance, faisant renaître ainsi l'aliénation religieuse sous une forme nouvelle. « Proudhon, écrit l'un d'eux, trouve donc quelque chose d'absolu, une base éternelle dans l'histoire, un Dieu qui guide l'humanité : c'est la justice, l'astre central, le pôle de la Société humaine. » C'est précisément ce reproche de transcendance que Marx, après l'avoir récusé dans la *Sainte Famille*, reprend et amplifie dans la *Misère de la Philosophie*. La critique de l'anarchie proudhonienne n'appartient donc pas en propre à Marx mais aux jeunes hégéliens anarchisants qui longtemps avant lui avaient mis en évidence le caractère transcendant de la Justice proudhonienne.

Quel est, en effet, le thème principal de la *Misère de la Philosophie* ? Marx accuse Proudhon de s'être laissé prendre au mirage des spéculations abstraites et de ne s'être pas rendu compte que celles-ci présupposent une transcendance. Accusation donc identique à celle des jeunes hégéliens qu'il élargit toutefois en démontrant que Proudhon se trompe quand il érige en un système rigide un ensemble de catégories économiques alors que celles-ci sont essentiellement passagères et ne cessent de se transformer sous l'effet d'un mouvement historique continu. Erreur profonde donc que de vouloir résoudre la question sociale en dehors des cadres de l'Etat. En aucun cas, il ne faut disjoindre, comme le recommande Proudhon, les mouvements sociaux et politiques. « Ne dites pas, s'écrie Marx, que le mouvement social exclut le mouvement politique ; il n'y a jamais de mouvement politique qui ne soit social en même temps. »

En résumé, la double polémique de Marx apparaît comme une préfiguration du double débat qui remplira l'histoire de la Première Internationale. Stirner avait affirmé que le Moi était unique ; Marx, par contre, avait soutenu qu'on ne pouvait concevoir l'individu en dehors de son cadre historique. Proudhon avait proclamé la primauté de l'Economique sur le Politique ; Marx s'était opposé à cette séparation artificielle. Reprenant ces deux thèmes qui leur servent à la fois de pôles d'attraction et de répulsion, les anarchistes de l'Internationale s'efforcent d'une part de donner à l'individu la conscience de sa valeur propre, d'autre part de réaliser la Révolution sociale par la suppression de l'Etat ; les socialistes, par contre, ne voient de salut que dans l'organisation de la masse prolétarienne et dans la conquête du pouvoir politique. Double

dilemme quasi irréductible qui devait valoir à la Première Internationale des luttes intestines continues, l'affaiblissement progressif et la désagrégation finale.

La Première Internationale. — La Première Internationale fut fondée le 28 septembre 1864 dans le local de Saint-Martin-Hall de Londres sous le nom de l'Association internationale des travailleurs. Contrairement à ce que le choix du lieu laisserait supposer, ce ne furent pas les trade-unionistes anglais qui en conçurent l'idée, mais les délégués français. La Première Internationale, a-t-on pu dire à bon droit « est un enfant né dans les ateliers parisiens et mis en nourrice à Londres ». Aussi est-ce l'adresse de la délégation française qui sert de base à l'élaboration des statuts de la nouvelle organisation.

L'auteur principal de cette adresse s'appelle Tolain. Or cet artisan parisien — il est ciseleur en bronze — est imprégné d'idées proudhoniennes. Lorsque, en 1861, il avait été question d'envoyer une délégation ouvrière à l'Exposition de Londres, Tolain s'était fait le porte-parole des ouvriers parisiens. Après avoir déclaré dans un article remarqué que le choix de cette délégation devait être fait par les ouvriers eux-mêmes, il avait obtenu du prince Napoléon qu'on respectât en l'occurrence l'autonomie ouvrière. Or la phrase que Tolain avait écrite alors, en s'adressant au patronat : « Il n'y a qu'un seul moyen, c'est de nous dire : vous êtes libres, organisez-vous, faites vos affaires vous-mêmes, nous n'y mettrons pas d'entraves », cette phrase qui avec une netteté exceptionnelle reflète la préoccupation de l'ouvrier français d'être lui-même le forgeron de son sort, fournit le thème qui sera orchestré tout le long de l'adresse.

L'esprit proudhonien se retrouve dans le préambule des statuts de l'organisation. L'auto-émancipation est proclamée dans le premier considérant dont voici le texte : « Que l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ; que les efforts des travailleurs pour conquérir leur émancipation ne doivent pas tendre à constituer de nouveaux privilèges, mais à établir pour tous les mêmes droits et les mêmes devoirs. » Il est vrai que ce paragraphe peut être interprété également, et les marxistes l'ont fait par la suite, comme une exhortation à la lutte des classes. La primauté de l'action économique est l'objet du second et du troisième considérant ; elle est exprimée dans des termes qui ne souffrent aucune équivoque : « Que l'assujettissement du travailleur au capital est la source de toute servitude : politique, morale et matérielle ; que, pour cette raison, l'émancipation économique des travailleurs est le grand but auquel doit être subordonné tout mouvement politique. »

Mais cette prédominance des proudhoniens qui apparaît dans les statuts de l'Internationale, va s'amenuisant d'année en année. La lutte que les proudhoniens qu'on appelle les mutuellistes, et les socialistes qu'on appelle les collectivistes, se livrent au cours des congrès successifs, se concentre autour du problème de la propriété individuelle. Alors que Tolain défend la propriété individuelle au nom de l'autonomie de chaque individu — « Pour réaliser l'émancipation des travailleurs, déclare-t-il en exposant à merveille la thèse anarchiste, il faut reconnaître que l'homme a le droit de s'approprier la totalité de son produit et transformer tous les contrats de location en contrats de vente : alors la propriété étant constamment en circulation, cesse d'être abusive par ce fait même : par conséquence dans l'agri-

culture, comme dans l'industrie, tous les travailleurs se grouperont comme et quand ils le jugeront convenable, sous la garantie d'un contrat librement conclu, sauvegardant la liberté des individus et des groupes » — les collectivistes proclament la nécessité pour la Société de rendre le sol à la propriété collective.

La thèse des collectivistes triomphe au Congrès de Bruxelles (1868). L'Internationale rejette définitivement la notion de la propriété individuelle, elle ne recherche plus « la rédemption dans l'association libre, dans la coopération sous toutes les formes », mais dans la collectivisation de la propriété foncière, bref, dans le communisme.

L'influence proudhonienne étant écartée, l'anarchisme ne continue pas moins de s'opposer au socialisme. Une nouvelle tendance anarchiste se manifeste dans l'Internationale, une tendance qui admet la propriété collective, mais qui reste irréductiblement attachée à l'organisation fédéraliste de l'organisation. A la centralisation voulue par Marx, ils opposent leur idéal anarchiste d'une « libre fédération des libres associations industrielles et agricoles ». Ces anarchistes dont les chefs sont le Suisse James Guillaume, le Belge De Paepe et le Français Varlin, s'appellent des communistes anti-autoritaires, alors que les partisans de Marx s'appellent des communistes autoritaires. La lutte entre les deux fractions sera d'autant plus acharnée que les anarchistes vont trouver un chef de file d'une puissante personnalité en Bakounine qui en 1868 adhère à l'Internationale.

Lutte épique que celle qui oppose Marx et Bakounine et dont les péripéties ponctuent la seconde phase de l'Internationale. Lutte entre deux doctrines, lutte aussi entre deux tempéraments, Marx étant dominé par la froide raison, Bakounine par

contre emporté par la passion, lutte encore entre deux nationalités, le « Prussien rouge » contre l'adepte du panslavisme. Lutte qui devait se terminer par l'exclusion de Bakounine et de James Guillaume au Congrès de La Haye (1872) et par le transfert du bureau de l'Internationale à New-York.

Aussitôt après son expulsion, le mouvement anarchiste jette les bases d'une nouvelle fédération à Saint-Imier, petite ville suisse, située dans le Jura bernois. En plus des délégués isolés de nationalités différentes, trois fédérations y sont représentées, la fédération espagnole, la fédération italienne et la fédération jurassienne.

On a souvent fait remarquer que la rupture entre l'anarchisme et le socialisme avait revêtu un caractère quasi géographique. Du côté socialiste les pays germaniques, du côté anarchiste les pays latins. Pour expliquer ce phénomène d'autant plus surprenant qu'il se produit chez des hommes qui tous se piquent d'internationalisme, les marxistes ont avancé des raisons économiques. Etant donné que le développement économique était plus faible dans les pays latins que dans les pays germaniques, la conception de la révolte spontanée se serait maintenue plus longtemps en France, en Italie et en Espagne qu'en Allemagne et en Angleterre. Explication plausible certes mais qui ne satisfait pas entièrement. Il semble bien qu'au delà de ces contingences économiques il y avait des raisons nationales qui déterminèrent cette rupture. Alors que l'Allemand est discipliné, voire grégaire, le latin est individualiste. L'Allemand ne peut lutter qu'en soldat, le Latin, par contre, fait merveille quand il est franc-tireur ou maquisard. Il faut bien se rendre à l'évidence : l'individualisme est moins une philosophie issue de la raison humaine qu'un état d'esprit congénital.

Quelques mots enfin sur les trois fédérations anarchistes qui subsistent après la fin de la Première Internationale.

La fédération espagnole. — L'anarchisme trouve en Espagne un terrain d'autant plus favorable que sa tendance fédéraliste s'y confond avec les aspirations séparatistes qui prévalent dans de nombreuses parties du pays et en particulier en Catalogne. Aussi est-ce Barcelone qui devient le centre de gravité de la fédération. Dès 1872, le mouvement anarchiste espagnol est extrêmement vigoureux. D'après les chiffres donnés par Edouard Dolléans dans son excellente *Histoire du mouvement ouvrier*, la fédération qui se proclame « une libre fédération de libres associations de producteurs libres », compte alors deux cent trente-six syndicats et vingt mille membres. La Confédération Nationale du Travail, la C. N. T., est la seule organisation ouvrière qui après la disparition du syndicalisme révolutionnaire soit restée fidèle à l'idéal anarchiste. Au début de la guerre d'Espagne elle comptait près d'un million de membres, trois fois plus que l'U. G. T., d'inspiration socialiste.

La fédération italienne. — La fédération italienne est à peine moins importante que sa sœur espagnole. C'est sur elle que l'influence de Bakounine s'est exercée le plus profondément. Elle dispose de chefs de valeur, Costa, Malatesta et Cafiero. Son histoire est jalonnée de conspirations et de tentatives insurrectionnelles. Mais le gouvernement aussi bien que les anarchistes s'en tiennent à une sorte de chassé-croisé en somme assez aimable et quasi théâtral, les pouvoirs publics faisant preuve d'une grande mansuétude, les révolutionnaires se contentant de gestes

de révolte en général plus spectaculaires que dangereux. L'équipée de Bénévent est assez caractéristique à cet égard. Au printemps 1877, Cafiero et Malatesta décident de déclencher l'insurrection. Entourés d'une quarantaine de militants à peine, ils envahissent deux villages dans la province de Bénévent, et afin d'y abolir le droit de propriété brûlent les archives sur la place publique. Quelques jours après, ils sont contraints de se rendre à la force publique. Lorsqu'ils paraissent devant les juges, non pas pour avoir conspiré — une amnistie récente avait anéanti les délits politiques — mais pour avoir causé la mort d'un carabinier, ils n'ont aucun mal à se faire acquitter.

La fédération jurassienne. — Quant à la fédération jurassienne, elle était partagée entre deux tendances : l'une d'inspiration proudhonienne, paisible et préoccupée surtout à créer des conditions favorables à un redressement matériel et moral des membres de la fédération, l'autre d'inspiration bakouninienne, recommandant l'émeute et l'emploi généralisé de la violence ; la première avait pour chef James Guillaume, la seconde Brousse, rédacteur de *L'Avant-Garde*. Florissante tout d'abord, la fédération perd peu à peu la majorité de ses membres qui préfèrent rallier le mouvement socialiste. Le dernier congrès eut lieu à la Chaux-de-Fonds en 1880. A partir de ce moment, l'anarchisme suisse se déplace vers Genève où Elisée Reclus et le prince Pierre Kropotkine rassemblent leurs fidèles autour du journal *Le Révolté*.

CHAPITRE II

LA PROPAGANDE PAR LE FAIT

Crime politique et crime anarchiste. — La glorification du crime politique n'appartient pas en propre au mouvement anarchiste. Lorsque, après l'attentat contre l'empereur Guillaume I^{er}, l'un des chefs anarchistes, Brousse, fut accusé d'avoir exalté le régicide dans son journal *L'Avant-Garde*, il lui était facile de se retrancher derrière les crimes politiques du passé et de dire que très souvent ils comptent parmi les plus belles pages de l'histoire. Brutus, l'un des assassins de César, est considéré par Plutarque comme le type même du Romain dont le seul mobile d'action fut la « vertu », Guillaume Tell, meurtrier de Gessler, est devenu le héros national des Suisses, Charlotte Corday est entrée dans la légende pour avoir courageusement poignardé Marat.

Démonstration fallacieuse toutefois et qui repose sur un sophisme ; il y a, en effet, une différence fondamentale entre le crime politique et le crime anarchiste proprement dit. Le crime politique qui répond à la tyrannie, est, au moins dans l'esprit de celui qui l'exécute, un acte juste dont l'illégalité apparente est excusable, sinon justifiable du fait que la tyrannie rend impossible tout recours à une justice régulière. Au mépris de sa propre vie et sans vouloir retirer de son acte le moindre avantage personnel, le justicier, héroïque et désintéressé,

s'érige en vengeur de tous les opprimés en supprimant le tyran dont la cruauté et l'injustice s'opposent au bonheur et à la liberté générale.

Il en est tout autrement du crime anarchiste. Peu importe que la victime soit coupable, fût-ce aux yeux de son meurtrier seul. On dirait même que le crime anarchiste est d'autant plus parfait que la victime est innocente. Ce qui compte, en effet, c'est de frapper par la terreur l'imagination de la foule. Plus la position sociale de la victime est élevée, plus ce but semble atteint. D'ailleurs, raisonnent les terroristes anarchistes, pour faire brèche dans l'édifice social, il faut frapper à la tête. Ne mettant pas leurs espoirs dans les actions de masse, mais estimant que c'est l'individu qui pousse la roue de l'histoire, ils espèrent grâce à des gestes de révolte spectaculaires tirer les masses de leur apathie et de leur engourdissement, bien plus, ils comptent déchaîner par le caractère odieux même de leurs actes les mauvaises passions, la barbarie latente de la foule afin de faire naître un climat révolutionnaire qui soit propice à leurs desseins.

« La parole, proclame Nietchaïev, n'a de prix pour le révolutionnaire que si le fait la suit de près. Il nous faut faire irruption dans la vie du peuple par une série d'attentats désespérés, insensés, afin de lui donner foi en sa puissance, de l'éveiller, de l'unir et de le conduire au triomphe. »

Instruments aveugles de la Révolution, les terroristes choisissent leurs victimes exclusivement en fonction de l'utilité que leur meurtre présente pour la propagande. Toute préoccupation morale ou simplement humaine est absente de cette « propagande par le fait » assurée par des gestes que leurs auteurs qualifient eux-mêmes d'insensés. Il ne semble pas qu'on ait jamais poussé plus loin le mépris de la vie

humaine ni le cynisme inhérent à l'axiome selon lequel la fin justifie les moyens.

La nietchaïevstina. — Le crime anarchiste est sorti des flancs du nihilisme russe. C'est en effet, le terroriste russe Karakazov qui ouvre la série des attentats retentissants, en faisant feu contre Alexandre II en 1865. Mais c'est en Serge Nietchaïev que l'anarchisme trouvera le mauvais génie qui l'entraînera définitivement sur la voie de la violence. Jeune étudiant russe révolutionnaire et animé d'un sombre fanatisme, c'est en 1869 qu'il se rend en Suisse auprès de Bakounine afin de solliciter de lui une sorte d'investiture. Après avoir gagné le vieux révolutionnaire à sa conception terroriste de l'anarchisme, il rentre quelques mois plus tard en Russie et organise à Moscou et à Saint-Pétersbourg deux groupes d'étudiants extrémistes, aidé dans son recrutement par cette atmosphère trouble et opprimante née de l'autocratie tsariste qui, n'offrant aux opposants du régime aucune soupape de sûreté, obligeait ceux-ci de recourir à la conspiration, atmosphère qu'on reconstitue aisément grâce au miroir des « Possédés » que nous tend Dostoïevski, témoin et acteur de cette époque, et qui, d'après le nom du diabolique protagoniste de cette lutte souterraine, devait entrer dans l'histoire sous le nom de nietchaïevstina.

Quelles sont les règles de conduite que Nietchaïev dicte à ses adeptes ? A juger d'après le Catéchisme révolutionnaire qu'on trouvera sur lui au moment de son arrestation et dont il semble prouvé maintenant qu'il avait été rédigé par Bakounine lui-même, elles s'inspiraient d'un amoralisme effrayant. Nietchaïev exhorte ses compagnons de lutte à discréditer par tous les moyens, même les plus abjects, les hommes en place, à accepter hardiment l'idée du vol

qui seul pourra leur procurer les moyens nécessaires à l'intensification de la lutte, à commettre des assassinats au besoin et à faire cause commune avec les bandits qui, vivant en dehors des lois, n'en ont pas subi l'atteinte dégradante et se trouvent, de fait, au-dessus d'elles.

Il n'hésite pas à abattre de sa propre main l'étudiant Ivanov qu'il soupçonne d'être au service de la police. Après s'être de nouveau réfugié en Suisse, il continue d'appliquer ses principes de vol et de corruption à ses propres compagnons d'armes. Extradé en 1872, il meurt dix ans plus tard dans la prison de Saint-Pétersbourg. Mais ses idées lui survivent. L'avenir de l'anarchisme reste lourdement hypothéqué par la fascination que l'exemple du doctrinaire de la terreur savamment entretenue ne cesse d'exercer sur l'esprit des militants.

La propagande par le fait. — En 1887, Nietzsche, philosophe si merveilleusement doué d'antennes, prophétisait dans la *Volonté de Puissance* : « Ce que je raconte, c'est l'histoire de deux siècles qui vont venir. Je raconte ce qui va venir, ce qui ne peut pas ne pas venir : la montée du nihilisme. »

Ce nihilisme auquel Nietzsche promet une destinée exceptionnelle, il y a près de dix ans déjà que les milieux anarchistes instillent son poison dans les esprits. C'est au Congrès de Saint-Imier de 1877 qu'il pénètre dans le monde occidental. Persuadé que ni la propagande orale ni la propagande écrite de l'idée anarchiste ne sauraient emporter l'adhésion des masses, la fédération jurassienne n'hésite pas à recommander à ses membres la propagande par le fait.

Le vent est semé, la tempête ne tarde pas à se déchaîner. Dès l'année suivante, toutes les têtes

couronnées de l'Europe se trouvent menacées. En Allemagne, le ferblantier Hoedel et le médecin Nobiling attentent à la vie de l'empereur, l'ouvrier espagnol Oliva Moncasi tente d'assassiner le roi d'Espagne, le cuisinier Passamante lève la main sur le roi d'Italie. Loin de désavouer ces folles et criminelles tentatives, les anarchistes en réclament hautement la responsabilité. Pendant de longues années, l'Europe va retentir de l'explosion des bombes anarchistes. Pareille à une tunique de Nessus, la propagande par le fait s'attachera de plus en plus à l'anarchisme, — à la doctrine aussi bien qu'à ses adeptes, — et finira par le consumer.

Le terrorisme anarchiste et la belle époque. — Phénomène social extrêmement curieux et, semble-t-il, caractéristique pour ce qu'on est convenu d'appeler la belle époque : on craint l'anarchiste beaucoup moins qu'on ne l'admire. Comment se fait-il que cette vive sympathie naisse au moment précis où l'anarchisme se dépouille de tout aspect constructif et qu'il glisse vers l'emploi aveugle de la violence ? Faut-il en rendre responsable la médiocrité dorée des contemporains due à la facilité de l'époque et qui demande à être relevée de quelques crimes sensationnels, ou encore le désabusement d'une élite blasée qui croit trouver une panacée dans la lutte de quelques fortes individualités assez courageuses pour opposer à la Société au lieu d'un non de principe un vigoureux non d'action ? Ou faut-il accuser tout simplement le romantisme de la révolte qui sommeille en chacun de nous, ce romantisme qui a fait naître dans l'esprit du jeune Schiller le prototype de tous les révoltés, Karl Moor, et qui, de nos jours, a valu au bandit sicilien Giuliano l'auréole du héros ? Mais tout bien considéré, il semble que ce qui a

assuré surtout le succès des anarchistes auprès des milieux intellectuels, c'est la « gratuité » de leurs actes. Le Lafcadio d'André Gide qui jette hors du train en marche un vieillard inoffensif dans le but unique de se prouver qu'il est libre, a eu des prédécesseurs dans les anarchistes de la fin du siècle qui lançant leurs bombes au hasard, semblent prouver aux yeux de leurs contemporains la liberté de choix, partant la souveraineté de l'individu.

Position fort confortable d'ailleurs et nullement dangereuse que celle de l'élite anarchisante ; tout en applaudissant aux exploits anarchistes, elle sait fort bien que ces quelques actions individuelles ne sont que des chiquenaudes données à la Société. Vu à la distance d'un demi-siècle, l'anarchisme terroriste apparaît comme le luxe d'une époque qui, se sachant immunisée contre les germes de décomposition, aimait parfois mettre à l'épreuve sa stabilité.

Société si sûre d'elle-même qu'elle fit des gorges chaudes de la mésaventure de Laurent Tailhade, poète anarchisant qui enthousiasmé par la philosophie stirnérienne avait déclaré dans un fort méchant vers : « L'Unique et Sa Propriété suffit pour parer mon été. » Or, lors d'un attentat anarchiste, le poète esthète avait prononcé ces paroles d'une magnifique envolée : « Qu'importent les victimes, si le geste est beau ! Qu'importe la mort des vagues humanités, si, par elle, l'individualité s'affirme. » Hélas, le hasard voulut que peu de temps après, lui aussi allait faire partie de ces « vagues humanités ». Dînant en galante compagnie au restaurant Foyot, endroit que fréquentait le Tout-Paris, Laurent Tailhade est grièvement blessé par une bombe anarchiste. Après une longue souffrance de six ans, il subit l'extraction de l'œil droit où lui étaient restés des grains de poudre.

Snobisme certes que cet engouement, mais qui s'accompagne — nous y avons fait allusion dans notre avertissement — d'une véritable pénétration de l'idée anarchiste dans la vie intellectuelle de l'époque. C'est surtout entre le symbolisme et l'anarchisme que s'établit une sorte de symbiose. Viel-Griffin fonde les *Entretiens politiques et littéraires*, revue qui contribue au triomphe de l'école symboliste en même temps qu'elle propage les mots d'ordre anarchistes. Stuart Merrill, autre poète symboliste, d'origine américaine, estimant que la Société moderne ressemble à un poème mal fait, s'assigne une double tâche : sauver la poésie par la doctrine symboliste et la Société par l'anarchie.

Quant à Jean Richepin, futur académicien, il exalte dans la *Chanson des Gueux* « la poésie brutale de ces aventureux, de ces hardis, de ces enfants en révolte à qui la Société presque toujours fut marâtre et qui, ne trouvant pas de lait à la mamelle de la mauvaise nourrice, mordent à même la chair pour calmer leur faim. »

Il nous reste à illustrer la propagande par le fait par l'évocation des attentats anarchistes les plus célèbres qui tous se sont déroulés pendant les années 1892 à 1894.

L'affaire Ravachol. — Par ses épisodes violents et ses péripéties imprévues, par son mélange d'éléments horribles et comiques, l'affaire Ravachol rappelle trop le mélodrame pour qu'on ne songe pas à la traiter en tel. Nous la diviserons donc en plusieurs actes, l'un plus hallucinant que l'autre.

Premier acte : Ravachol commet deux meurtres dans les environs de Saint-Etienne. Des meurtres perpétrés au nom de l'athéisme puisque les victimes sont des dévots. Il est toutefois fâcheux pour la

sincérité de cette croisade athée que les victimes soient possesseurs d'un joli magot que leur meurtrier n'oublie pas d'emporter. Ne respectant pas plus la mort qu'il ne respecte la vie, Ravachol viole des sépultures et arrache les bijoux aux cadavres. Arrêté par la police à Saint-Etienne, il réussit à s'évader.

Deuxième acte : Le voilà à Paris. Pendant quelque temps, il tient toute la ville en haleine en plaçant des bombes sur les paliers des appartements habités par des juges auxquels les anarchistes ont eu à faire.

Troisième acte : Alors qu'il déjeune au restaurant Véry, le garçon Lhérot le reconnaît grâce au signalement donné par la presse et alerte la police. Ravachol est arrêté au moment où il quitte le restaurant. Il en cuira au dénonciateur, car peu de temps après, des vengeurs anarchistes font sauter le restaurant en question. Lhérot lui-même est quitte pour la peur, mais son beau-frère Véry, qui est le propriétaire de l'établissement, est mortellement blessé ainsi qu'un consommateur.

Quatrième acte : Ravachol passe successivement devant deux Cours d'Assises, celle de Paris qui juge ses attentats, celle de Montbrison qui juge ses meurtres. Condamné à mort, c'est en chantant qu'il monte à l'échafaud.

Cinquième et dernier acte, le plus effarant de tous : A l'exécution succède l'apothéose. Ravachol, étrangleur et sacrilège, est pour ainsi dire sanctifié. On voit en lui un martyr qui courageusement a immolé sa vie pour le Bien du monde. Elisée Reclus, savant intègre, exalte le courage, la grandeur d'âme et la générosité de ce chevalier des temps modernes. Une souscription en faveur des enfants d'un de ses complices rassemble les noms de Lucien Descaves, Octave Mirbeau, Michel Zévaco, Henri de Régnier, Camille Pissaro, Saint-Pol Roux, Jehan Rictus,

Tristan Bernard, Emile Verhaeren. Décidément l'anarchisme a beau prendre son aspect le plus hideux, l'élite du pays lui garde un préjugé favorable.

L'affaire Vaillant. — Le 9 décembre 1893, une détonation « formidable » retentit dans l'enceinte du Palais Bourbon. Lorsque la fumée s'éclaircit, on compte plus de quatre-vingts blessés. Nombre considérable qui s'explique par le fait que la bombe, qu'on appelait par la suite la soupe aux clous, contenait un nombre impressionnant de clous que l'explosion avait répandus dans toute la salle. Rendons hommage en passant, comme l'époque le fit, au sang-froid du Président de la Chambre, Charles Dupuy, qui, au pire moment de la confusion, prononça cette parole historique : « Messieurs, la séance continue. » Grâce à la fermeture immédiate de toutes les issues de la Chambre, on réussit à mettre la main sur le coupable : c'est un raté, Auguste Vaillant de nom, qui s'est essayé à toutes sortes de métiers, qui est poète à ses heures, en contact avec les milieux anarchistes. Condamné à mort, bien que sa bombe n'ait tué personne, il n'échappera pas au couperet de la guillotine. Sa tombe devient un lieu de pèlerinage où de belles dames voilées de noir, recueillies et animées d'une ferveur quasi religieuse, déposent la palme du martyr.

L'assassinat de Sadi Carnot. — Le terrorisme anarchiste atteint son point culminant avec l'assassinat du Président de la République. C'est à Lyon où Sadi Carnot s'était rendu pour inaugurer une exposition industrielle et commerciale, que la plus haute personnalité de la République est frappée à mort le 24 juin 1894. Un jeune anarchiste italien, nommé Caserio, avait sauté sur le marche-pied de la calèche présidentielle et poignardé sa victime au cri de

« Vive la Révolution ! » Cette fois la mesure est comble. Le pays qui a trop longtemps flirté avec le terrorisme insensé de quelques exaltés, finit par réclamer des mesures énergiques.

Les lois « scélérates ». — Une première loi destinée à combattre le terrorisme anarchiste, avait été votée au lendemain de l'attentat de Vaillant, le 12 décembre 1893. La mort tragique de Sadi Carnot amène le gouvernement à élaborer une seconde loi « tendant à réprimer les menées anarchistes », loi qui fut adoptée le 26 juillet 1894.

Persuadé que le terrorisme prenait sa source principale dans la provocation au meurtre à laquelle se livrait la presse anarchiste fort nombreuse alors — les publications les plus importantes sont les *Temps Nouveaux*, hebdomadaire de Jean Grave, *Le Libertaire*, *L'Education libertaire*, *Le Révolté*, *Le Père Peinard* d'Emile Pouget — le gouvernement décide de renforcer les mesures concernant la répression des délits de presse. Mais les socialistes, craignant qu'on ne s'en serve pour museler la presse d'opposition, déclenchent une violente campagne contre ces lois qu'ils qualifient de scélérates.

Les discours de Jean Jaurès et de Millerand à la Chambre sont restés célèbres. Le premier explique, sinon excuse la floraison de l'anarchisme par le nombre sans cesse croissant des scandales politico-financiers : l'affaire Wilson, ce gendre qui profite de ce que son beau-père est Président de la République pour se livrer au trafic des décorations, le scandale des chemins de fer du Sud et surtout la gigantesque escroquerie de la Compagnie de Panama. Le talent oratoire de Jaurès a rarement brillé d'un éclat aussi vif que dans la péroration de sa diatribe : « Et le jour où le même navire emportera vers les

terres fiévreuses de la relégation le politicien véreux et l'anarchiste meurtrier, ils pourront lier conversation : ils s'apparaîtront l'un et l'autre comme les deux aspects complémentaires d'un même ordre social. »

Quant à Millerand, il reprend le même thème, en insistant toutefois particulièrement sur les bienfaits de la liberté de la presse, liberté d'autant plus nécessaire qu'il faut vider sans ménagements les nombreux abcès qui se sont formés sur le corps social. « La liberté de la presse, s'écrie-t-il, c'est celle que dans son immortel pamphlet du *Vieux Cordelier* Camille Desmoulins appelait, il y a déjà cent ans, « la terreur des fripons ». » Craintes injustifiées d'ailleurs ; on n'a eu que très rarement recours à ces lois spéciales ; encore ne fut-ce que dans le but unique de combattre la propagande antimilitariste.

Ces lois répressives eurent un plein effet. La propagande par le fait disparut si rapidement que, exception faite du procès des Trente où, en vertu des nouvelles lois, chefs anarchistes et criminels de droit commun se trouvaient mêlés dans un même procès — la Cour fit d'ailleurs les distinctions qui s'imposaient et ne condamna que les derniers —, on n'eut même pas la peine de les appliquer. De toute évidence, les terroristes avaient dépassé le but qu'ils s'étaient assigné. Au lieu de soulever les masses, ils avaient fini par les lasser. L'anarchisme ne disparaît pas encore, il est vrai, mais il se purifie en passant par un troisième et dernier avatar, le syndicalisme révolutionnaire.

Quant aux « bandits tragiques » dont les exploits devaient défrayer la chronique des années 1911 à 1913, ils ressortissent à l'histoire du crime tout court. L'anarchisme qu'ils affichaient n'était plus qu'un pavillon qui couvrait mal une activité cri-

minelle dépourvue de toute préoccupation idéologique.

Le terrorisme anarchiste international. — La propagande par le fait, décrétée dans les montagnes du Jura bernois, a exercé ses ravages non seulement en France, mais dans tous les pays d'Europe et même aux Etats-Unis. C'est un accès de folie internationale dont un rapide tour d'horizon nous permettra de mesurer l'intensité.

En 1898, le monde apprend avec stupeur l'assassinat à Genève par l'anarchiste Lucchesi, de l'impératrice Elisabeth d'Autriche, femme admirable de bonté et de dévouement. En 1882, l'Andalousie subit les exactions d'une bande anarchiste connue sous le nom de la « Main Noire ». Barcelone est le théâtre de nombreux attentats anarchistes en 1893, 1894 et 1896. Le 8 août 1897, le Président du Conseil espagnol Canovas del Castillo est assassiné à son tour. En Italie, l'anarchiste Bresci tue le roi Humbert le 20 juillet 1900. Avec l'arrivée aux Etats-Unis du chef anarchiste allemand Johann Most, la vague terroriste passe de l'autre côté de l'Atlantique. A la suite de grèves sanglantes, des anarchistes sont exécutés à Chicago en 1887. Enfin le 6 septembre 1901, le Président des Etats-Unis tombe victime, lui aussi, d'un attentat anarchiste.

Tantae molis erat... Dans les autres pays plus encore qu'en France, le socialisme mit du temps à canaliser et à discipliner la volonté révolutionnaire.

CHAPITRE III

LE SYNDICALISME RÉVOLUTIONNAIRE

Le mouvement ouvrier. — Avec la faillite de la propagande par le fait, le mouvement anarchiste enregistre un nouvel échec. Dans le cadre de la Première Internationale, il avait voulu se dresser contre le mouvement socialiste ; après une lutte de près de huit ans, il avait fini par en être expulsé. La seconde tentative, entreprise en dehors du socialisme, l'emploi de la violence, n'a pas été plus concluante : le terrorisme anarchiste meurt de ses propres excès. Une troisième et dernière voie s'ouvre alors devant les anarchistes. Puisque leur mouvement n'avait pu s'imposer ni contre ni sans le socialisme, ne valait-il pas mieux faire route commune avec le socialisme ? Mariage de raison, certes, où les parties contractantes, tout en apportant dans l'union la totalité de leurs biens, s'opposent à une fusion complète, alliance extrêmement fructueuse cependant puisque les apports respectifs se traduisent en fin de compte par un enrichissement réciproque.

C'est le syndicalisme révolutionnaire qui se situe au confluent du socialisme et de l'anarchisme. Il n'entre pas dans notre propos de préciser ce que ce syndicalisme doit au socialisme. Disons toutefois que le principe d'organisation et de discipline sur lequel il repose, est la propriété exclusive du socialisme, principe qui faisait si cruellement défaut à l'anarchisme et dont l'adoption lui permit enfin de prendre corps. C'est le caractère proprement anar-

chiste du mouvement syndical qui nous intéresse ici. Or, pour comprendre l'importance de cet apport, il est nécessaire d'abord de tracer une rapide esquisse du mouvement ouvrier en France.

Dans son bel ouvrage déjà cité *Histoire du mouvement ouvrier*, Edouard Dolléans distingue trois phases. La première s'étend de 1872 à 1879. La défaite de la Commune a porté un coup extrêmement dur aux organisations ouvrières. La loi du 12 mars 1872, dite de l'Internationale, interdit toute affiliation à l'Internationale. Pourtant les ouvriers ne renoncent pas à se grouper. Mais leurs associations font preuve d'une modération prudente. Les revendications qu'ils formulent, portent uniquement sur une amélioration de leurs conditions de travail qu'ils espèrent obtenir non pas par la lutte, mais par la collaboration des classes. C'est le triomphe du corporatisme. Mais à partir de 1879 le ton des revendications et l'orientation de ces associations commencent à changer. Grâce à la puissante personnalité de Jules Guesde, grâce aussi à l'amnistie qui permet aux Communards de rentrer dans l'arène des luttes politiques, le mouvement ouvrier vise désormais à la conquête du pouvoir politique. Reconnaisant comme seul *credo* le socialisme, il ne voit d'autres moyens de combat que l'action purement politique. Mais las à la longue des compromissions auxquelles les vicissitudes de la lutte politique les contraignent, les militants se détournent de cette forme hybride d'action révolutionnaire et en viennent vers 1895, l'année où fut créée la Confédération générale du Travail, à la conception d'un syndicalisme révolutionnaire, formule à laquelle le plus grand nombre d'entre eux restent fidèles jusqu'en 1914. C'est à cette troisième phase du mouvement ouvrier que les anarchistes vont imposer le sceau de leur anti-éta-

tisme. Hostiles à toute autorité abstraite, contempteurs d'une émancipation qui, au lieu de prendre sa source dans le for intime de chaque individu, est octroyée par une puissance extérieure, ils réussissent à tirer le mouvement ouvrier de l'ornière politique où il allait s'enliser. C'est à leur influence qu'on doit la Charte d'Amiens de 1906 qui précise le caractère apolitique du syndicalisme dans ces termes :

« En ce qui concerne les organisations, le Congrès déclare qu'afin que le syndicalisme atteigne son maximum d'effet, l'action économique doit s'exercer directement contre le patronat, les organisations confédérées n'ayant pas en tant que groupements syndicaux, à se préoccuper des partis et des sectes, qui, en dehors et à côté, peuvent poursuivre, en toute liberté, la transformation sociale. »

Influence durable puisque ce texte, bien que pour des raisons différentes qu'il serait trop long d'exposer ici, fut confirmé au Congrès de Toulouse de 1936.

La Bourse du Travail. — Ce qui donne au syndicalisme révolutionnaire sa physionomie anarchiste, est moins le syndicat proprement dit que la Bourse du Travail. Alors que le syndicat groupe les ouvriers d'une même profession, sur le plan local d'abord, sur le plan régional ensuite, et enfin sur le plan national, la Bourse du Travail réunit les ouvriers des diverses professions d'une même ville. La structure verticale des syndicats permet de mieux agir en tant que masse fortement organisée, la structure horizontale de la Bourse du Travail, par contre, est favorable à l'émancipation individuelle de l'ouvrier.

Quel est en effet le rôle principal de la Bourse du Travail ? C'est de redonner à l'ouvrier, grâce à l'enseignement, la conscience de la dignité humaine. La Bourse du Travail, selon la belle définition qu'on

en a donnée, est « l'université de l'ouvrier ». L'animateur de ces Bourses du Travail est Fernand Pelloutier, belle figure de militant mort à la tâche à l'âge de trente-deux ans et dont l'*Histoire des Bourses* qui n'est publiée qu'un an après sa mort, est devenue classique. L'idée qui est chère par-dessus tout à cet anarcho-syndicaliste, est « la culture de soi-même », l'auto-émancipation obtenue grâce à un travail de perfectionnement intérieur continu. Pour le syndicaliste révolutionnaire, en effet, la Révolution sociale n'est pas le résultat fatal d'une évolution inéluctable, comme une interprétation sans doute erronée, mais souvent acceptée du marxisme pourrait le faire croire. C'est dans la mesure où l'ouvrier lui-même se sera rendu digne d'une telle libération, qu'elle s'accomplira. Aussi, Edouard Berth, un des doctrinaires du syndicalisme révolutionnaire, estime-t-il que cet effort éducatif équivaut à un « retour à Kant », « si du moins revenir à Kant signifie, au fond, rejeter la nécessité purement objective du socialisme, et le dédain de toute préoccupation morale qui en était la conséquence ».

L'enseignement de la Bourse du Travail doit surtout être dispensé aux enfants des militants. Non pas un enseignement classique, uniquement axé sur le travail intellectuel, qui maintient chez l'ouvrier le sentiment de son infériorité, mais un enseignement qui donne aux enfants l'orgueil du travail manuel, un enseignement scientifique donc qui naît pour ainsi dire de l'apprentissage manuel. Vues si peu utopiques que l'enseignement technique de nos jours ne pourrait rêver d'une apologie plus belle que ces quelques lignes par lesquelles Georges Sorel, le plus grand des interprètes du mouvement syndicaliste, circonscrit les buts de l'enseignement syndical : « Pour assurer l'affranchissement futur, il faut ame-

ner les jeunes gens à aimer leur travail, à considérer tout ce qu'ils font comme une œuvre d'art qui ne saurait être trop soignée, à chercher l'intelligibilité de tout ce qui se passe dans l'atelier. Il faut les rendre à la fois consciencieux, artistes et savants, dans tout ce qui regarde la production. »

L'action directe. — L'éducation est le gage même de l'action. En théorie, la Bourse du Travail est ouverte à tous les ouvriers, mais en fait un certain nombre d'entre eux seulement voudront fournir l'effort de volonté nécessaire pour s'arracher à la situation humiliante qui leur est faite dans la Société. Aussi les anarcho-syndicalistes se considèrent-ils comme les coryphées du drame prolétarien. Ils ont conscience d'être une minorité agissante qui saura imposer sa volonté par l'action directe, c'est-à-dire par une action qui n'empruntera pas les voies normales de la démocratie, en faisant appel au parlementarisme, mais à une action qui aura recours à la violence.

Aussi l'anarcho-syndicaliste n'attache-t-il aucune importance à la conquête de la majorité; bien au contraire, elle lui apparaît comme l'expression de la veulerie et de l'ignorance générale. Au droit démocratique il oppose le droit syndical, à la foule esclave il oppose l'homme libre, à la majorité inconsciente la minorité consciente. Antidémocrate et antivotard, le militant syndicaliste ne fait pas confiance à un représentant quelconque mandaté de faire triompher ses vues, mais il se croit lui-même chargé d'une mission quasi sacrée. « Le mouvement ouvrier, dit Hubert Lagardelle, porte les destinées de l'avenir... C'est en lui seul que revivent les éléments éternels de la culture : le sens de la dignité, le goût de la liberté, l'esprit d'indépendance, de sacrifice et de lutte. »

La grève générale. — L'action directe, c'est-à-dire l'effort des travailleurs eux-mêmes se traduit de la façon la plus éclatante par la grève. Habitué à ne voir dans la cessation concertée du travail, depuis que le droit de grève est reconnu, qu'une manifestation de masse en somme fort passive, nous n'accordons pas *a priori* à l'anarchisme l'invention de cette arme prolétarienne. C'est pourtant par l'acceptation de l'idée de la grève générale que le syndicalisme révolutionnaire dépasse d'abord le socialisme politique. Alors que les guesdistes considéraient la grève générale comme une utopie et qu'ils la croyaient irréalisable tant que la bourgeoisie garderait les rênes du pouvoir, Pelloutier fait adopter cette idée au Congrès de Tours de 1892, ainsi qu'Aristide Briand au Congrès de la Fédération des Syndicats de Marseille de cette même année. Ce sont les anarcho-syndicalistes qui par la suite déclenchent les nombreuses grèves qui échelonnent l'histoire de la III^e République au début du siècle. Ainsi, pour n'en citer que deux exemples, la grève des mineurs du Pas-de-Calais en 1906, réprimée par Clemenceau, est conduite par l'anarcho-syndicaliste Broutchoux, la grève des électriciens à Paris en 1907 par Pataud, anarcho-syndicaliste, lui aussi, connu pour avoir rédigé avec Pouget la brochure *Comment nous ferons la Révolution*, brochure dans laquelle les auteurs attaquent violemment le socialisme parlementaire.

Du fait que la grève sort presque fatalement de la légalité et qu'elle s'accompagne d'actes de violence de sorte qu'elle demande de la part de ceux qui l'organisent un véritable héroïsme révolutionnaire, elle ne peut être considérée comme une manifestation collective qui rendrait toute action individuelle impossible, mais elle est au contraire la pierre de touche par excellence de l'audace et de l'abnégation

personnelle. « La grève générale, déclare Georges Sorel dans le chapitre, *la grève générale*, de son livre capital *Réflexions sur la Violence*, est la manifestation la plus éclatante de la force individualiste. » Par le courage qu'elle exige de la part de l'ouvrier, véritable guerrier en l'occurrence, aussi bien que par le sentiment de fierté qu'elle lui donne d'être l'artisan de son propre salut, la grève aguerrit en même temps qu'elle éduque. La grève, c'est l'école du prolétariat.

Mais il y a encore une autre raison qui, dans l'esprit des anciens anarchistes, milite en faveur de la grève. Par l'appui que l'Etat donne aux patrons en expédiant sur place des gendarmes appelés à mettre fin à la grève, celui-ci révèle sa véritable nature. C'en est fini de cette paix sociale que la démocratie prétend faire régner. C'en est fini aussi de cette confusion de classes que maintient artificiellement le régime démocratique. L'Etat apparaît comme un instrument d'oppression entre les mains des possédants. Ainsi la grève n'exalte pas seulement l'individu, mais elle l'oppose aussi à son véritable ennemi, l'Etat.

C'est cette conception foncièrement anarchiste qui explique l'idée sorélienne du mythe de la grève générale. Sorel, en effet, envisage moins les conséquences pratiques de la grève, que l'important rôle moral qu'elle joue dans la vie des militants. Pareille à des mythes, « compositions faites avec art, en vue de donner un aspect de réalité à des espoirs sur lesquels s'appuie la conduite présente », la grève générale, même si elle ne devait jamais avoir lieu, réveille dans le prolétariat « les sentiments les plus nobles, les plus profonds et les plus moteurs qu'il possède. »

Il nous reste à dresser le bilan de cette troisième

incarnation de l'idée anarchiste. Bilan assez positif cette fois-ci, semble-t-il. L'anarchisme a imprégné le syndicalisme de deux principes directeurs qui sont restés à la base même de tous les mouvements syndicalistes : la séparation entre l'action syndicale et l'action politique et l'importance du travail éducatif que le syndicat se doit d'accomplir auprès de ses militants.

Mais ces succès durables, l'anarchisme n'a pu les enregistrer que parce que progressivement il s'est départi de son intransigeance, en renonçant aux actes de révolte isolés et en substituant à l'antagonisme qu'il croyait discerner entre l'économique et le politique, antagonisme qui justifiait sa lutte contre l'État, un simple dualisme qui juxtaposait l'action économique et l'action politique au lieu de les opposer. Ainsi le syndicalisme révolutionnaire, tout en permettant à l'anarchisme de prendre une importance qu'il n'avait jamais eue auparavant, le transforme si profondément qu'on peut parler d'une véritable absorption. L'anarchisme, tout au moins sous sa forme classique, fondu à partir de 1895 dans le syndicalisme révolutionnaire, disparaît quand celui-ci achève sa carrière à la veille de la première guerre mondiale.

CONCLUSION

En dépit de ses différents aspects, l'anarchisme se ramène à une exigence fondamentale : né de la scission entre l'Etat et la Société qui résulte de la Révolution française, il rejette l'Etat et tente de reconstruire la Société sur la base de la volonté individuelle autonome.

C'est en partant de cette définition qu'il est possible de faire le point, de dire ce qui est mort et ce qui est vivant dans l'anarchisme.

L'histoire a prouvé que l'anarchisme s'est trompé en estimant que l'antagonisme entre l'Etat et la Société était irréconciliable. C'est précisément le mérite des démocraties parlementaires tant décriées par les anarchistes, que d'avoir fait pénétrer progressivement les principes politiques de la Révolution française dans le cadre de la vie sociale. Les nationalisations d'une part, la législation sociale d'autre part ont apporté la preuve que l'Etat, loin d'être l'ennemi des non-possédants, peut être pour eux un puissant protecteur. Le prolétariat, comme on l'a dit fort justement « ne campe plus dans la nation, il devient la nation », évolution qui a rendu désuet l'anarchisme politique et social.

Il en est tout autrement lorsqu'on prend pour point de départ l'exigence purement morale de l'anarchisme. L'affirmation farouche de la valeur originale, singulière, irréversible du Moi, l'exaltation de la force de rupture qui permet à chacun de nous

de rétablir sa souveraineté à tout moment, voilà des vérités qui mettent l'anarchisme qui depuis toujours s'en est fait l'apôtre, en prise directe sur le monde moderne menacé de plus en plus par un nivellement général. Est-il excessif de dire qu'il montre même jusqu'à un certain point la voie de l'avenir ? L'anarchisme avait opposé à la bureaucratie centraliste, génératrice de totalitarisme, le fédéralisme qui répartit les responsabilités entre tous, et à la technocratie déshumanisante, rendue possible par les progrès de la science, l'autogestion qui garantit la dignité de tous. La décentralisation et la participation qui sont à l'ordre du jour, tout en étant en retrait par rapport à la vision anarchiste d'une organisation politique et sociale, soucieuse uniquement des dimensions propres à l'homme, semblent faire écho à des voix qui ont retenti voilà un siècle.

Quoi qu'il en soit, le message anarchiste, par son extrémisme même, exerce, à n'en pas douter, un effet tonique. A une époque où l'accélération de l'histoire contraint la pensée à une mise en cause perpétuelle, à un constant renouvellement, à une plongée fréquente dans la fontaine de jouvence, la fréquentation des penseurs anarchistes qui, doués d'un sens aigu de l'homme, n'ont cessé d'examiner sur toutes leurs faces les valeurs établies, qui, dans tous les domaines de la réflexion, sont allés jusqu'au bout, ne craignant « ni Dieu ni Maître », constitue moins un danger provoquant une attitude de refus ou de défense, qu'un pressant appel à rompre les amarres, à mettre fin à ce blocage d'une société et d'un monde dont tout le monde s'accorde à souligner les conséquences néfastes.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

A) OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR L'ANARCHISME

- Henri ARVON-Casimir MARTI, *L'Anarquisme ; L'anarquisme en el moviment obrer a Catalunya*, Edicions 62, Barcelona, 1964.
Ni Dieu ni Maître, anthologie historique du mouvement anarchiste, Editions de Delphes, Paris.
Daniel GUÉRIN, *L'Anarchisme*, Gallimard, 1965.
Irving L. HOROWITZ, *The Anarchists*, New York, 1964.
James JOLL, *The Anarchists*, Oxford, 1964.
Jean MAÎTRON, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, 1955.
Alain SERGENT et Claude HARMEL, *Histoire de l'Anarchie*, 1949,
George WOODCOCK, *Anarchism*, Londres, 1962.
On peut consulter aussi, dans l'Encyclopaedia Universalis, l'article *Anarchisme* rédigé par l'auteur de ce livre.

B) ETUDES CONSACRÉES AUX DIFFÉRENTS THÉORICIENS DE L'ANARCHISME

1) William Godwin

Henri ROUSSIN, *William Godwin*, Plon & Nourrit, 1913.

2) Max Stirner

- Henri ARVON, *Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*, coll. « Epiméthée », Presses Universitaires de France, 1954.
Victor BASCH, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris, 1904.
Hans G. HELMS, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners « Einziger » und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Verlag M. Dumont Schauberg, Köln, 1966.
Albert LÉVY, *Stirner et Nietzsche*, 1904.

3) P.-J. Proudhon

- Georges GURVITCH, *Proudhon*, coll. « SUP », Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
Henri de LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, Editions du Seuil, Paris, 1945.

4) Michel Bakounine

- Henri ARVON, *Michel Bakounine ou la vie contre la science*, coll. « Philosophes de tous les temps », Editions Seghers, 2^e éd., 1970.
E. H. CARR, *Michael Bakunin*, London, 1937.
H. E. KAMINSKI, *Bakounine, la vie d'un révolutionnaire*, Paris, 1938.
Benoît-P. HEPNER, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Marcel Rivière, 1950.

5) Léon Tolstoï

- Nicolas WEISBEIN, *Tolstoï*, Presses Universitaires de France, 1968.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
--------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES DE L'ANARCHISME

CHAPITRE PREMIER. — Les fondements historiques....	7
Etat et Société, 7. — Socialisme et anarchisme, 12.	
CHAPITRE II. — Les fondements philosophiques.....	14
Le rationalisme, 14. — L'idéalisme 17. — Le christianisme, 19.	

DEUXIÈME PARTIE

LES THÉORICIENS DE L'ANARCHISME

CHAPITRE PREMIER. — William Godwin (1756-1836)...	22
Biographie, 22. — L'anarchisme rationaliste, 25. — Godwin et Shelley, 29.	
CHAPITRE II. — Max Stirner (1806-1856).....	31
Biographie, 31. — L'unicisme absolu, 34. — Stirner et Nietzsche, 37.	
CHAPITRE III. — Pierre-Joseph Proudhon (1809-1864)..	39
Biographie, 39. — L'anarchie positive, 43. — Proudhon et notre époque, 46.	
CHAPITRE IV. — Michel Bakounine (1814-1876).....	48
Biographie, 48. — L'anarchisme communiste, 52. — Bakounine et le terrorisme, 56.	
CHAPITRE V. — Léon Tolstoï (1828-1910).....	57
Tolstoï est-il anarchiste ?, 57. — Biographie, 58. — L'anarchisme religieux 60. — Tolstoï et Gandhi, 63.	

TROISIÈME PARTIE

CONCEPTIONS GÉNÉRALES
DE L'ANARCHISME

Anarchisme individualiste et anarchisme communiste...	65
CHAPITRE PREMIER. — Les conceptions politiques.....	67
Contrat anarchiste et contrat social, 67. — Le fédéralisme, 68. — La Commune, 69. — Le fédéralisme est-il réalisable ?, 71. — L'antidémocratie, 73. — L'antisocialisme, 75.	
CHAPITRE II. — Les conceptions sociales.....	77
L'associationnisme, 78. — Le mutuellisme, 80. — Le communisme, 84.	
CHAPITRE III. — Les conceptions morales.....	87
L'égoïsme, 87. — L'entraide, 90.	

QUATRIÈME PARTIE

LE MOUVEMENT ANARCHISTE

CHAPITRE PREMIER. — La Première Internationale....	92
Stirner et Marx, 93. — Proudhon et Marx, 95. — La Première Internationale, 98. — La fédération espagnole, 102. — La fédération italienne 102. — La fédération jurassienne, 103.	
CHAPITRE II. — La propagande par le fait.....	104
Crime politique et crime anarchiste, 104. — La nietchaïevstina, 106. — La propagande par le fait, 107. — Le terrorisme anarchiste et la belle époque, 108. — L'affaire Ravachol, 110. — L'affaire Vaillant, 112. — L'assassinat de Sadi Carnot, 112. — Les lois « scélérates », 113. — Le terrorisme anarchiste international, 115.	
CHAPITRE III. — Le syndicalisme révolutionnaire.....	116
Le mouvement ouvrier, 116. — La Bourse du Travail, 118. — L'action directe, 120. — La grève générale, 121.	
CONCLUSION	124
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE	126

Que sais-je?

Collection dirigée par Paul Angoulvent

Derniers titres parus

1512. **L'aide sociale en France** (A. THÉVENET).
1513. **Grammaire de l'italien** (G. GENOT).
1514. **La drogue** (Y. PÉLICIER et G. THUILLIER).
1515. **Les transports routiers** (A. BÉYER).
1516. **Le crédit à la consommation** (B. MOSCHETTO et A. PLAGNOL).
1517. **L'objection de conscience** (J.-P. CATTELAINE).
1518. **Le droit de la pharmacie** (B. CRISTAU).
1519. **Grammaire du chinois** (V. ALLETON).
1520. **La rage** (A. GAMET).
1521. **La responsabilité civile** (M.-L. RASAT).
1522. **L'Afrique équatoriale** (P. VENNETIER).
1523. **Les styles du meuble italien** (G. JANNEAU).
1524. **Gengis-khan** (L. HAMBIS).
1525. **Le ski de fond** (M. ISMAEL).
1526. **Histoire de Versailles** (L. BENOIST).
1527. **L'union politique de l'Europe** (J.-Cl. MASCLÉ).
1528. **La créativité** (M.-L. ROUQUETTE).
1529. **Le conflit sino-soviétique** (J. LÉVESQUE).
1530. **Le nombre d'or** (M. CLEYET-MICHAUD).
1531. **Le Tchad** (J. CABOT et Ch. BOUQUET).
1532. **Le romantisme allemand** (J.-F. ANGELLOZ).
1533. **Histoire du Brésil** (Fr. MAURO).
1534. **La musique italienne** (N. BRIDGMAN).
1535. **La posture et l'équilibration** (A. GRIBENSKI et J. CASTON).
1536. **L'Empire romain** (J.-M. ENGEL).
1537. **Le gallicanisme** (A.-G. MARTIMORT).
1538. **Les cadres** (J. DOUBLET et O. PASSELECQ).
1539. **La droite en France** (J.-Ch. PETITFILS).
1540. **La littérature belge d'expression française** (R. BURNIAUX et R. FRICKX).
1541. **Le Premier Empire** (A. SOBOUL).
1542. **Géographie de la Suisse** (J. BARBIER, J.-L. PIVETEAU et M. ROTTEN).
1543. **Les poètes français d'aujourd'hui** (P. de BOISDEFFRE).
1544. **La boxe** (M. RUDETZKI).
1545. **Le quétisme** (J.-R. ARMOGATHE).
1546. **L'écrit et la communication** (R. ESCARPIT).
1547. **Les institutions américaines** (F. BURGESS).
1548. **Lessels** (L. ROUGEOT et G. ELKAIM).
1549. **Histoire du Laos** (P. LÉVY).
1550. **Le marché monétaire** (P. BERGER).
1551. **Le Cameroun** (J. IMBERT).
1552. **Culture individuelle et culture de masse** (L. DOLLOT).
1553. **Histoire de l'Aunis et de la Saintonge** (J.-M. DEVEAU).
1554. **La théorie des graphes** (Cl. BERGE).
1555. **La pollution des mers** (G. BELLAN et J.-M. PÉRÈS).
1556. **La comptabilité analytique** (H. CULMANN).
1557. **Les Templiers** (R. PERNOD).
1558. **L'alimentation par les plantes** (J. CARLES).
1559. **La natation** (R. THOMAS et J. VALLET).
1560. **Grammaire de l'allemand** (M. PHILIPP).
1561. **Photocopie et reprographie** (S. LERMISSION et A. LUCAS).
1562. **Les langues romanes** (Ch. CAMPROUX).
1563. **L'électronique médicale** (R. GUILLIEN).
1564. **La vie japonaise** (P. LANDY).
1565. **Les lasers** (Fr. HARTMANN).
1566. **L'ère victorienne** (Fr. BÉDARIDA).
1567. **Les séries mathématiques** (G. CASANOVA).
1568. **Le titane et ses applications** (J. LACHNITT).