

Édouard Jourdain

L'anarchisme

Collection

R E P È R E S



La Découverte

ÉCONOMIE

SOCIOLOGIE

SCIENCES POLITIQUES • DROIT

HISTOIRE

GESTION

CULTURE • COMMUNICATION

Édouard Jourdain

L'anarchisme

Collection

R E P È R E S



La Découverte

ECONOMIE
SOCIOLOGIE
SCIENCES POLITIQUES • DROIT
HISTOIRE
GESTION
CULTURE • COMMUNICATION

Édouard Jourdain

L'anarchisme

2013



Présentation

L'anarchisme demeure un mouvement largement méconnu, pourtant riche de théories et d'expériences qui ont marqué, souvent dans l'ombre, les deux derniers siècles.

Né en Europe lors de la révolution industrielle, il se forme en réaction à la condition prolétarienne et à l'autorité de l'État. Si l'anarchisme naît d'une négation radicale de tout ce qui diminue ou asservit l'homme, il est aussi porteur d'un projet fondé sur l'égalité, la liberté et l'autonomie. Les courants multiples qui nourrissent l'idée anarchiste se retrouvent ainsi unis dans des combats (contre les totalitarismes, le colonialisme, le capitalisme...) menés de concert avec des pratiques grosses de la société future (syndicalisme, écoles, fédéralisme, communes libres...).

Éclipsé un temps par l'hégémonie marxiste, le projet libertaire renaît aujourd'hui, ouvrant de nouvelles perspectives d'émancipation empruntées d'expériences passées toujours vivantes.

[Pour en savoir plus...](#)

L'auteur

Édouard Jourdain, docteur en études politiques de l'EHESS, a notamment publié *Proudhon, Dieu et la guerre* (L'Harmattan, 2006) et *Proudhon, un socialisme libertaire* (Michalon, 2009).

Collection

Repères n° 611 – Sciences politiques • Droit

Copyright

© Éditions La Découverte, Paris, 2013.

ISBN numérique : 978-2-7071-9091-8

ISBN papier : 978-2-7071-6909-9

Composition numérique : Facompo (Lisieux), février 2016

En couverture : © Photo Lisa Ricciotti - R. Ricciotti et R. Carta architectes / MuCEM.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé des parutions de la collection « Repères », il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information mensuelle par courriel, à partir de notre site <http://www.collectionreperes.com>, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

Table

[Page de titre](#)

[Présentation](#)

[L'auteur](#)

[Collection](#)

[Copyright](#)

[Introduction / Qu'est-ce que l'anarchisme ?](#)

PREMIÈRE PARTIE - L'anarchisme : quelles théories ?

I / Au cœur des théories anarchistes

[Proudhon, le père de l'anarchisme ?](#)

[La religion](#)

[La propriété](#)

[Le gouvernement](#)

[Bakounine, l'éternel révolutionnaire](#)

[Religion et idéologie](#)

[La liberté](#)

[Bakounine et le marxisme](#)

[L'anarcho-communisme et Kropotkine](#)

[Stirner et l'individualisme anarchiste](#)

[Encadré : Georges Palante](#)

II / Marges de l'anarchisme

[L'anarchisme romantique](#)

[L'anarchisme religieux](#)

[L'anarchisme de droite](#)

[L'anarcho-capitalisme](#)

[Un socialisme libertaire : Eugène Fournière et Benoît Malon](#)

DEUXIÈME PARTIE - Quand les anarchistes font l'histoire

III / L'épopée révolutionnaire

[De l'Association internationale des travailleurs à la Fédération jurassienne](#)

[La Commune de Paris, une expérience fondatrice](#)

[Encadré : Malatesta](#)

[Tentatives italiennes](#)

La révolution russe ou l'épopée makhnoviste
Alliances et combats avec les bolcheviks
La réalisation d'une société réellement autonome
Espagne, 1936-1939 : le bref règne de l'anarchie
Encadré : Polémiques autour du « plate-formisme »
Encadré : Buenaventura Durruti

IV / Expériences libertaires

Syndicalisme révolutionnaire et anarcho-syndicalisme
Encadré : Anarcho-syndicalisme et syndicalisme révolutionnaire
Les attentats anarchistes
Encadré : Les lois scélérates
Les anarchistes et la guerre (entre pacifisme et résistance)
L'anti-impérialisme anarchiste
Expériences pédagogiques
Mai 68

TROISIÈME PARTIE - Actualité de l'anarchisme

V / Pluralité des théories

Anarchisme « classique » et « postanarchisme »
L'anarchisme en dialogue avec le libéralisme et le marxisme
Anarchisme et libéralisme
Encadré : Le débat Chomsky-Foucault
Anarchisme et marxisme
L'anarchisme écologiste
L'écologie sociale
L'anarcho-primitivisme
Anthropologies anarchistes : Pierre Clastres et David Graeber
L'économie participaliste

VI / La sensibilité libertaire au XX^e siècle

Les non-conformistes des années 1930
Une littérature politique aux marges de l'anarchisme : George Orwell et Albert Camus
George Orwell
Albert Camus
Deux penseurs hétérodoxes : Jacques Ellul et Cornélius Castoriadis
Jacques Ellul
Cornélius Castoriadis

VII / Pluralité des pratiques

Le municipalisme libertaire
Les zones autonomes temporaires (TAZ)
Altermondialisme et autogestion

Oaxaca

La récupération d'entreprises en Argentine

Conclusion / L'anarchisme aujourd'hui

Repères bibliographiques

Collection Repères

Introduction / Qu'est-ce que l'anarchisme ?

L'anarchisme est encore aujourd'hui mal compris, souvent considéré comme une doctrine prônant le désordre et le chaos, où toute vie politique serait impossible. Cette conception essentiellement négative de l'anarchie a une histoire, et ce n'est pas un hasard si elle apparaît en même temps que la naissance de l'État moderne. Ainsi pouvons-nous lire dans le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1694 : « Anarchie : estat dérégulé, sans chef et sans aucune forme de gouvernement » [Colombo, 2001]¹.

Mais c'est surtout lors de la Révolution française, et particulièrement pendant la Terreur, que le terme « anarchiste » devient synonyme de criminel et d'asocial. Ainsi, l'accusateur national Vieillard pouvait dire devant la Haute Cour dans le procès contre la Conjuraison des égaux en ventôse an V (février 1797) que « rien ne peut ramener, ni apaiser, ni calmer ces hommes cruels [les anarchistes]. Prêts à tous les excès, engagés la plupart, à en commettre par ceux mêmes qu'ils ont déjà commis, le sang du crime bouillonne pour ainsi dire dans leurs veines ; et le plus effroyable caractère de leur perversité, c'est qu'ils ont unanimement érigé en principe le pillage, le brigandage, l'assassinat. Leur premier dogme est le bouleversement de la société, qu'ils appellent égalité, loi agraire, le remplacement des propriétaires par ceux qui ne le sont pas, la succession de ceux qui n'ont rien à ceux qui ont quelque chose. Tout moyen pour arriver à leur but leur paraît également bon ; dévaster, égorger jusqu'à ce que leur affreux système surnage sur une mer de sang... » [Deleplace, 2000].

Le « retournement positif » de l'anarchie apparaît cependant en Allemagne en 1819, dans l'*Encyclopédie universelle* (*Allgemeine*

Encyclopä die der Wissenschaften und Künste) de Johann Samuel Ersch (1766-1828) et Johann Gottfried Gruber (1774-1851). L'article « Anarchie » de Karl Wenzeslaus Rodeckher von Rotteck (1775-1840) met l'accent sur « une forme spécifique de rapport entre les hommes qui ont conclu un pacte civique d'association, mais sans aucune clause d'asservissement ; de ce fait ils bénéficient de la pleine liberté et de la reconnaissance mutuelle, sans aucune violence sociale, mais uniquement par la force de la décision unanime devenue égale » [Landauer, 1909].

Le véritable renversement sémantique est cependant effectué par Proudhon dans son premier mémoire sur la propriété, *Qu'est-ce que la propriété ?*, dans lequel il affirme que « la société cherche l'ordre dans l'anarchie » [Proudhon, 1840]. En avril 1850, le Français Anselme Bellegarigue va par ailleurs lancer un des premiers journaux ouvertement anarchistes dont le titre est *L'Anarchie : journal de l'ordre*. Le mot « anarchie » va toutefois pouvoir aussi garder son sens premier de désordre ou de chaos chez Proudhon comme chez d'autres anarchistes, contribuant ainsi à cultiver l'ambivalence du terme.

Ce double usage n'est pourtant pas anodin, il désigne à la fois l'anarchie « négative », synonyme de chaos, qui est un fait que l'on peut retrouver à partir de telle ou telle situation ou de telle ou telle époque (anarchie mercantile, anarchie des opinions...), et l'anarchie « positive » qui caractérise la possibilité de transformer le négatif en positif afin de transformer le chaos en ordre, et ce sans éliminer totalement le chaos qui garantit que cet ordre ne constitue pas un système fermé. D'autre part, l'anarchie est souvent présentée comme une utopie dans son sens péjoratif, c'est-à-dire comme un idéal ne pouvant trouver de réalisation. Or, comme nous le verrons dans cet ouvrage, si nous devons assigner au terme « utopie » cette signification, l'anarchie en est sans doute très éloignée tant cette notion puise sa force dans le réel, permettant ainsi des expérimentations sans qu'il soit nécessaire d'attendre un quelconque « grand soir ». « Pour que l'anarchie triomphe, il faut qu'elle soit déjà une réalité concrète avant les grands jours qui viendront » [Reclus, 1896]. En ce sens, le terme « utopie » peut correspondre à l'anarchie si, comme le rappelle Deleuze, nous l'entendons dans le sens que lui donnait Samuel Butler : « “Erewhon” ne renvoie pas seulement à “No-where”, ou Nulle part, mais à “Now-here”, Ici et maintenant » [Deleuze, 1991]. Selon Daniel

Guérin, l'anarchisme « recourt à la méthode historique pour tenter de prouver que la société future n'est pas son invention, mais le produit même d'un travail souterrain du passé » [Guérin, 1965]. Il ne s'agit donc pas d'une idée préconçue résultant de rêveurs déconnectés de la réalité, mais d'une idée provenant de luttes et d'aspirations ancrées dans l'histoire de l'humanité.

L'anarchisme en tant que mouvement politique est cependant situé historiquement. Les premiers grands théoriciens qui s'en réclament, qu'il s'agisse de Proudhon, Bakounine, Kropotkine ou Malatesta, élaborent leur philosophie dans le courant du XIX^e siècle. Ceci n'est sans doute pas un hasard dans la mesure où cette période voit naître l'essor du capitalisme et des États-nations qui vont faire l'objet de critiques radicales des anarchistes dans leur lutte contre l'exploitation et la domination. Cette conjoncture va ainsi profondément lier le mouvement anarchiste au mouvement ouvrier, l'anarchisme se situant toujours du côté des mouvements émancipateurs contre toute forme de domination et d'exploitation. C'est ainsi que la pensée libertaire a pu imprégner les bourses du travail, le syndicalisme révolutionnaire et de nombreux mouvements révolutionnaires à travers le monde, et ce particulièrement de la fin du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e.

Cependant, l'anarchisme ne se limite pas à la classe ouvrière qui n'est pas par essence une puissance d'émancipation : les forces d'émancipation et d'oppression traversant toute chose [Colson, 2004], l'anarchisme se veut toujours un travail de sélection des premières contre les secondes, ce qui suppose une lutte perpétuelle contre la *libido dominandi* dans de multiples situations, y compris au sein de la classe ouvrière. Aussi peut-on affirmer que l'anarchisme ne privilégie pas une ethnie, un genre ou une classe en particulier. Si, certes, l'anarchisme a pour objet l'émancipation, supposant des sujets se libérant de l'oppression et de l'exploitation, la liberté est envisagée pour tous, excluant tout dispositif d'aliénation, y compris celui de la servitude volontaire.

Très foisonnantes pendant un siècle, de la première moitié du XIX^e à la première moitié du XX^e siècle, les théories et pratiques anarchistes ont connu une large éclipse pendant près d'un demi-siècle, due en grande partie au marxisme, qui s'est arrogé le monopole de la révolution et de l'émancipation notamment grâce à la révolution russe. Or c'est précisément

depuis la chute de l'Union soviétique que les pensées et pratiques libertaires ont connu un certain renouveau. D'un point de vue théorique, le terrain avait déjà été préparé dans les années 1970 avec la critique du marxisme d'une part par la redécouverte de Nietzsche (dont nous pouvons trouver certains liens avec Stirner ou Proudhon) par des penseurs comme Foucault ou Deleuze, et d'autre part par les critiques du totalitarisme, notamment au sein du groupe Socialisme ou Barbarie (avec Castoriadis ou Lefort), dont les analyses prolongent souvent celles de penseurs anarchistes faites presque un demi-siècle plus tôt. Sur le plan pratique, de nombreux mouvements renouent avec les idées de démocratie directe, d'assemblées délibératives, d'action directe, d'autogestion, court-circuitant ainsi volontairement les courroies de transmission de l'appareil d'État. Ces mouvements, qui s'inscrivent parfois dans ce que l'on appelle l'altermondialisme, renouent ainsi directement, parfois sans le savoir et sans s'en revendiquer, avec les pratiques anarchistes.

L'anarchisme, malgré la multiplicité des théories qui peuvent s'en réclamer, repose sur plusieurs principes pouvant constituer quelques dénominateurs communs. Nous pouvons les concevoir à chaque fois dans leur double acception : négative et positive. Le rejet de l'autorité coercitive, incarnée par l'État ou le gouvernement, appelle à la libre association ou fédération d'individus ou de groupes entre eux ; le rejet du capitalisme et de l'exploitation appelle à l'abolition des classes sociales par la réorganisation de la production ; le rejet de l'aliénation conduit au développement de l'esprit critique et antidogmatique, premier pas pour briser la servitude volontaire. Aussi la liberté ne peut-elle se séparer de l'égalité dans l'anarchisme : elles se soutiennent l'une et l'autre. La liberté sans égalité est libérale et justifie l'exploitation d'un individu par un autre, l'égalité sans liberté est autoritaire et justifie la domination d'un groupe sur un autre. En cela, l'anarchisme se veut un dépassement à la fois du libéralisme et du marxisme.

Nous pourrions retrouver dans l'histoire de nombreux précurseurs de l'anarchisme avant qu'il soit clairement formulé dans le courant du XIX^e siècle. Au V^e siècle avant notre ère, certains philosophes grecs, comme Antiphon d'Athènes, Hippias d'Elis ou Alcidas d'Élée, opposent la nature et les idéaux de liberté et d'égalité aux mauvaises lois et aux institutions. Les cyniques s'opposent violemment à l'idée de Platon qui veut

que la réalité soit composée d'archétypes : au contraire, la réalité est composée d'individualités que l'on peut rencontrer dans le monde réel. Ce ne sont pas les lois de la cité qu'il s'agit de respecter, mais les lois de la vertu et de la nature. Le fondateur de cette école de pensée, Antisthène, s'oppose ainsi à toute appartenance communautaire et à tout gouvernement, se proclamant citoyen du monde et concevant l'univers comme seul foyer acceptable. Son disciple, Diogène, véritable philosophe-vagabond, est connu pour son mépris envers l'autorité : alors qu'Alexandre le Grand lui demandait ce qu'il pouvait faire pour lui être agréable, il répondit : « Écarte-toi de mon soleil. »

Au Moyen Âge et à la Renaissance, l'esprit libertaire est présent dans quelques hérésies et mouvements millénaristes, soucieux de liberté et d'émancipation sociale. C'est le cas par exemple du mouvement du Libre Esprit qui a marqué pendant plusieurs siècles toute une partie de l'Europe dans sa lutte contre l'Église catholique, mais aussi du mouvement anabaptiste qui proclama la ville de Münster en 1534 « Nouvelle Jérusalem », ce qui fut l'occasion de réaliser une expérience communautaire, voire communiste, où les biens de première nécessité étaient mis en commun. François Rabelais (1483-1553) est une référence fréquente pour les précurseurs de l'anarchisme : c'est « un des premiers [qui ont] l'intuition » de l'« idée anarchiste », écrit l'anarchiste Jean Grave en 1893 dans *La Société mourante et l'anarchie*. Le « Fay ce que voudras » de l'abbaye de Thélème, où l'on vit heureux et sans contrainte, est souvent repris par les libertaires.

Nous retrouvons aussi Étienne de La Boétie (1530-1563) dont le célèbre *Contre un ou De la servitude volontaire (Discours de la servitude volontaire)* inspirera de nombreuses réflexions aux anarchistes sur le conditionnement de la domination et les possibilités d'émancipation. Nous pouvons aussi évoquer le curé Jean Meslier (1664-1724) qui, dans son Testament, dénonçait l'autorité politique et religieuse : « La religion soutient le gouvernement politique, si méchant qu'il puisse être. Le gouvernement politique soutient la religion, si sotte et si vaine qu'elle puisse être. » Plus récemment, quelqu'un comme Fourier (1772-1837), malgré sa dimension indéniablement utopiste, peut être considéré comme un précurseur de l'anarchisme de par sa recherche de la diversité dans l'harmonie, ou encore Henry David Thoreau (1817-1862) qui affirmait dans

son pamphlet *Du devoir de désobéissance civile* que la meilleure forme de gouvernement était l'absence de gouvernement. Après s'être enfui dans la forêt américaine pour échapper à l'impôt, il fut mis en prison. Quand son ami Emerson vint lui rendre visite et lui demanda pour marquer sa réprobation : « Henry, pourquoi êtes-vous là ? », il lui répondit : « Et vous, pourquoi n'y êtes-vous pas ? »

Mais c'est surtout chez l'ancien pasteur William Godwin (1756-1836) et dans son œuvre *Une enquête sur les principes de la justice politique et de ses influences sur la vertu et le bonheur* (1793) que l'on retrouve les premiers linéaments d'une pensée libertaire construite. Pour de nombreux théoriciens ou historiens de l'anarchisme, notamment Gustav Landauer, Godwin peut être considéré comme « un des accoucheurs de l'anarchisme » [Landauer, 1909]. Son ouvrage, en réponse à Edmund Burke, se situe dans la perspective d'une défense de la Révolution française. Cependant, bien loin de tout jacobinisme, il développe l'idée d'un antigouvernementalisme et une critique de la servitude volontaire dans la lignée de l'œuvre de La Boétie. La justice — et il anticipe ici sur l'œuvre de Proudhon — devient le critère essentiel sur lequel doivent reposer les règles sociales : « La véritable norme de la conduite d'un homme par rapport à un autre est la justice » [Godwin, 1793]. Il anticipe alors beaucoup des idées anarchistes qui seront développées par la suite : la libre association des individus, l'autonomie, la démocratie directe, le pluralisme, l'éducation à la liberté, etc.

De par la richesse au niveau tant théorique que pratique d'un tel mouvement, la construction d'un ouvrage sur l'anarchisme est particulièrement complexe. D'une part, il ne peut malheureusement être exhaustif et peut au mieux renvoyer à d'autres ouvrages traitant des événements, des pensées ou des personnages ne pouvant être abordés faute de place. D'autre part, la division en chapitres et en sections suppose, pour éviter une liste à la Prévert qui manquerait de clarté, des classifications qui ne doivent cependant pas être considérées comme étanches. Souvent, les événements, les théories et les individus se répondent, et aux discontinuités correspondent des continuités nuancées.

Notes de l'introduction

1. Les références entre crochets renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE

L'anarchisme : quelles théories ?

L'anarchisme connaît l'essentiel de son élaboration conceptuelle au cours du XIX^e siècle. On retient en règle générale trois grands théoriciens qui dessinent trois grands courants : Proudhon avec le mutuellisme, Bakounine avec le collectivisme et Kropotkine avec le communisme libertaire. Ces courants, qui se distinguent essentiellement sur des questions économiques relatives à la répartition de la propriété et des revenus, ne sont cependant pas imperméables les uns aux autres et se réunissent tous sous la bannière d'un anarchisme « social » qui peut se distinguer notamment d'un anarchisme « individualiste » dont Stirner est le représentant le plus incontournable. Cependant, si nous retrouvons des principes « dominants » dans l'anarchisme, il n'en reste pas moins que la dimension antidogmatique qui le caractérise a pu donner naissance à des idées hybrides aux marges de l'anarchisme social anticapitaliste, antiétatiste et antireligieux. C'est ainsi que nous pouvons nous trouver en présence de courants se réclamant de l'anarchisme tout en s'affirmant religieux, capitalistes, voire de droite, mais aussi d'individus qui, bien que ne se réclamant pas de l'anarchisme, élaborent néanmoins un socialisme libertaire.

I / Au cœur des théories anarchistes

Proudhon, le père de l'anarchisme ?

Proudhon est un penseur aussi isolé dans son époque qu'il est novateur : premier théoricien de l'anarchisme, premier socialiste que Marx qualifia de « scientifique » en raison de son analyse critique de la propriété, il navigue dans les eaux troubles d'une époque marquée par des camps idéologiques dans lesquels il ne se retrouve pas : « À droite, nous rencontrons le vieux libéralisme, hostile au pouvoir, mais défenseur de l'intérêt et de la propriété quiritaire ; à gauche, les démocrates gouvernementalistes, adversaires comme nous de l'exploitation de l'homme par l'homme, mais pleins de foi dans la dictature et l'omnipotence de l'État ; au centre, l'absolutisme, qui réunit dans sa devise les deux faces de la contre-révolution ; sur nos derrières, le modérantisme, dont la fausse sagesse est toujours prête à transiger avec toutes les opinions » [Proudhon, 1849c].

Proudhon est né à Besançon en 1809 et mort à Passy en 1865. Fils d'un tonnelier et d'une cuisinière, ses écrits furent toujours marqués par ses origines populaires. Il passe une grande partie de son enfance à garder les vaches et, à l'école, vit mal le fait que ses parents n'aient pas les moyens de lui acheter des livres. À vingt-neuf ans, il adresse à l'Académie une lettre dans laquelle il se présente comme un fils et un défenseur de la classe ouvrière. Malgré certaines outrances de langage que renferme cette lettre, Proudhon obtient la « pension Suard ». De 1840 à 1842, il fait paraître ses trois mémoires sur la propriété. Dans le premier, en juin 1840, il pose la question : « Qu'est-ce que la propriété ? » et répond : « La propriété c'est le vol » [Proudhon, 1840]. Formule provocante où il démontre l'« impossibilité » de la propriété et en appelle à la généralisation de la

possession qui suppose la suppression du « droit d'aubaine » consistant à tirer un revenu de la propriété sans travail. En septembre 1840, Proudhon vient de Besançon à Paris, où il tient de longues conversations avec Karl Grün et Karl Marx qui admirent en lui le premier socialiste à faire une critique scientifique de la propriété. Il se lie aussi avec Michel Bakounine et Alexandre Herzen.

La révolution de 1848 va placer Proudhon au premier plan. Il est pour le moins circonspect face aux événements : après avoir participé sans grand enthousiasme à une barricade, il rentre chez lui et écrit dans son carnet : « La victoire d'aujourd'hui est la victoire de l'anarchie contre l'autorité, ou bien c'est une mystification. [...] Les Lamartine, les Quinet, Michelet, Considérant, les Montagnards, etc., tout le mysticisme, le robespierrisme et le chauvinisme sont au pouvoir : *On a fait une révolution sans idée !* » [Proudhon, 2005]. En d'autres termes, Proudhon perçoit bien que la révolution de février reste prise dans l'« idéomanie » gouvernementaliste qui consiste à remplacer un gouvernement par un autre sans que soit prise sérieusement en compte la nécessité d'une révolution économique et sociale qui aurait pour conséquence de changer radicalement les rapports politiques entre les hommes (l'exploitation de l'homme par l'homme devant aller de pair avec l'extinction de la domination de l'homme par l'homme). La révolution économique et sociale appelée de ses vœux par Proudhon n'est pas à l'ordre du jour. Celui-ci ne baisse toutefois pas les bras, au contraire : après quelques hésitations, Proudhon se présente aux élections d'avril mais sa candidature ne recueille que quelques voix. Il décide alors de lancer une banque d'échange, projet qui lui tient à cœur et qui consiste, grâce au crédit gratuit, à éliminer progressivement le revenu du capital au profit du travail. Le 4 juin, Proudhon se présente à nouveau aux élections et obtient cette fois un mandat de député avec 77 094 voix. Il est considéré par l'Assemblée comme un véritable homme-terreur : dans une lettre à Huguenet, il rapporte : « On s'étonne presque que je n'aie ni cornes ni griffes. » Toutefois, Proudhon rend bien aux députés l'animosité qu'ils ont à son égard, réglant leur sort par cette affirmation acerbe que l'on retrouve dans ses *Confessions d'un révolutionnaire* : « Il faut avoir vécu dans cet isolement qu'on appelle Assemblée nationale, pour concevoir comment les hommes qui ignorent le plus complètement l'état d'un pays sont presque toujours ceux qui le représentent » [Proudhon, 1849a]. La révolution de 1848

représente pour Proudhon un immense espoir : elle constitue une occasion unique de continuer le mouvement qui doit mener l'humanité vers toujours plus de liberté et d'égalité. Alors que 1789 avait consacré l'égalité des hommes devant la loi, il s'agit désormais de consacrer l'égalité des hommes devant la propriété et devant le travail. Puis, déçu par la révolution de 1848 qui s'est faite « sans idée », Proudhon fonde quelques espoirs sur Louis-Napoléon Bonaparte qui avait par ailleurs demandé à le rencontrer lors de son retour en France. Il va continuer à nourrir des illusions à son égard jusqu'à son coup d'État, à partir duquel il publie sa *Révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre* et où il avance que l'empereur a le choix entre le césarisme et l'anarchie. Proudhon est condamné à trois ans de prison et 4 000 francs d'amende dès la sortie de l'ouvrage. Il s'exile alors en Belgique où sa famille vient le retrouver quelques mois plus tard. Il y écrit *La Guerre et la Paix* [1861] et quelques articles contre l'unité de l'Italie, se prononçant en faveur de la fédération. Mais l'un de ces articles est mal compris par les Belges, le faisant passer pour un agent de Napoléon III, ce qui l'amène à rentrer en France pour approfondir ses travaux sur le fédéralisme, dont la théorie est donnée dans son ouvrage *Du principe fédératif* [1863]. Enfin, en 1865, il laisse en quelque sorte son testament politique, par ailleurs inachevé, *De la capacité politique des classes ouvrières*, qui développe ses conceptions sur la nécessité du prolétariat à se détacher des systèmes de représentation étatique pour s'émanciper de manière autonome. Il meurt l'année suivante, en 1865.

Proudhon se revendique anarchiste dès son premier mémoire, et c'est à partir d'une telle profession de foi qu'il va développer une critique de la religion, de l'État et de la propriété, dont l'homme doit s'émanciper.

La religion

Ce qui a toujours frappé Proudhon, c'est la permanence du phénomène religieux. On aura beau marteler que Dieu n'existe pas, employer la manière forte en interdisant tout culte, l'idée de Dieu persiste toujours, ce qui constitue le plus fort préjugé en faveur de son existence, bien plus que toutes les réflexions ou rationalisations théologiques qui contribuent au contraire à faire disparaître la religion en s'appuyant sur la raison. De même qu'elle est en chaque peuple, la faculté religieuse est en chaque individu. La

religion dans son essence reste toujours la même dans le temps, seule sa forme évolue. En ce sens, chaque Église représente le fragment d'une même religion. Il existe ainsi une religion, transcendante, qui s'oppose à une révolution qui accomplit par oscillations la justice immanente. Cette opposition n'est pas seulement d'ordre strictement théologique ou philosophique : elle est aussi politique. Elle permet en effet à Proudhon de mettre en garde contre tout absolu susceptible d'aliéner l'homme. Qu'il s'agisse de la race, de l'humanité, du prolétariat, de la nation, du capital, ces absolus censés incarner la fin de l'histoire nient la pluralité du monde et l'autonomie des êtres collectifs. Il en découle ainsi tout un système d'autorité, dont la synthèse métaphysique suprême est Dieu, et qui renvoie à trois aliénations fondamentales : la religion (aliénation de la raison), l'État (aliénation de la volonté) et la propriété (aliénation des corps) qui constituent en quelque sorte la trinité de l'absolu, à tel point que s'attaquer à l'une c'est s'attaquer à l'autre. Proudhon, en se focalisant sur la pierre d'achoppement de tout système d'autorité, Dieu (incarnation suprême de l'absolu), s'attaque principalement au système catholique qui est de tous le plus complet et le plus important.

Pour Proudhon, l'humanité ne peut se concevoir sans Dieu et Dieu sans l'humanité : « L'humanité est un spectre pour Dieu, de même qu'il est un spectre pour elle ; chacun des deux est pour l'autre, cause, raison et fin d'existence » [Proudhon, 1846]. Nous sommes donc en présence de deux êtres, deux personnes distinctes : Dieu et l'homme ; tous deux se distribuent les facultés antagonistes de l'être, et un « abîme de qualité les sépare » selon l'expression de Kierkegaard. Ainsi, s'ils sont tous deux créateurs (l'homme crée par le travail), ce n'est pas ensemble, l'un participant à la création de l'autre comme l'enseigne le christianisme, mais comme des rivaux, chaque mouvement créatif de l'homme étant une bataille contre Dieu, car « Dieu et l'homme sont deux natures qui se fuient, dès qu'elles se connaissent » [Proudhon, 1846]. Dès lors, tout mouvement, tout progrès, toute victoire de l'homme a lieu malgré et contre Dieu.

Tout en s'attaquant à la religion et aux théologiens, Proudhon doit aussi régler ses comptes avec l'Église athée dont l'apôtre le plus digne d'intérêt à son époque est Feuerbach ; celui-ci affirme dans *L'Origine du christianisme* que l'homme et Dieu ne sont pas deux êtres distincts, Dieu étant la projection idéalisée de l'humanité. Dans des documents donnés par

Ewerbeck, Proudhon annote les écrits de Feuerbach : alors que celui-ci affirme que l'organisation d'un être se limite à la mesure de sa raison, Proudhon avance que l'homme, en tant que chercheur d'absolu, voit au-delà de ce qu'il doit atteindre. De plus, si pour Feuerbach Dieu est une illusion dans laquelle l'homme projette ses propres attributs, pour Proudhon au contraire les attributs de Dieu et de l'homme sont radicalement antagoniques. Impossible donc, pour Proudhon, de prouver l'inexistence de Dieu ; et, lorsqu'on le dit athée, sa réaction est pour le moins véhémement : Donoso Cortes le qualifie de diable, or, remarque-t-il, « il n'y a personne de moins athée que le diable » [Proudhon, 1858]. C'est que, pour Proudhon, l'athéisme est incapable de comprendre l'univers dont le propre est d'être soutenu par un pivot : l'absolu. En effet, « l'athéisme niant, et cela sans motif, ce que l'entendement de toute nécessité suppose, un substratum des phénomènes, nie par là même la légitimité de tous les concepts ; il s'interdit la science. Un athée n'eût pas découvert l'attraction » [Proudhon, 1858]. Selon Proudhon, l'homme doit assumer les questions « Dieu existe-t-il ? » ou « Dieu est-il mort ? » en répondant par une affirmation qui passe par une lutte perpétuelle contre Dieu, le néant et ce qui les représente. Aussi Proudhon peut-il déclamer : « Seule, la révolution a osé regarder en face l'absolu ; elle s'est dit : Je le dompterai, *Persequar et comprehendam*. Combien plus puissante, plus humaine, plus radicale, surtout plus nette, est cette philosophie ! » [Proudhon, 1858].

La propriété

Depuis son premier mémoire sur la propriété en 1840, Proudhon s'efforce de résoudre le problème économique en réalisant une critique systématique du capitalisme et du communisme. « Entre la propriété et la communauté, écrivait-il, je construirai un monde. » Il s'agit alors pour lui de montrer que la propriété c'est le vol lorsqu'elle n'est pas issue du travail, mais que la possession est nécessaire, voire salutaire dès lors qu'elle revient aux producteurs et constitue un contre-pouvoir de taille face à l'État. Comme il l'écrit à Marx en 1846, il s'agit pour lui « de faire rentrer dans la société, par une combinaison économique, les richesses qui sont sorties de la société par une autre combinaison économique » [lettre du 17 mai 1846, Proudhon, 1846]. Le projet d'une banque du peuple est déjà dans la tête de Proudhon.

Elle permettrait de réaliser une véritable démocratie économique grâce au crédit mutuel et gratuit qui donnerait la possibilité pour les travailleurs de posséder le capital qui leur manque pour s'affranchir des propriétaires. Cette banque reposerait sur trois principes essentiels : la gratuité du crédit grâce à une suppression progressive du taux d'intérêt (sur le problème de l'intérêt, nous nous reporterons au passionnant débat que Proudhon eut avec Bastiat), la suppression du numéraire (grâce à un billet d'échange affranchi de la condition de remboursement en espèce) et la généralisation de la lettre de change payable à vue contre des marchandises ou des services. Ce socialisme du crédit est cependant loin de remplir ses promesses révolutionnaires, ne s'attaquant pas directement aux problèmes d'organisation de la production et de la consommation. La réappropriation par les ouvriers de la force collective confisquée par le propriétaire doit passer par une socialisation des moyens de production qui écarte tout autant la privatisation que la nationalisation (où la propriété passe aux mains de l'État sans que son principe soit changé. Il s'agit toujours d'une confiscation, d'autant plus tyrannique qu'elle est totalement concentrée dans les mains d'un seul).

Ainsi, la propriété capitaliste doit se transformer en possession, personnelle ou socialisée. Tous les travailleurs doivent devenir, à terme, propriétaires de leur compagnie, participer à sa direction et aux bénéfices. Le capital primitif de l'entreprise doit ainsi se transformer en obligations progressivement amorties. Autrement dit, il convient que le travail des ouvriers, source du capital, s'identifie juridiquement à ce capital, qu'il apparaisse en droit ce qu'il est en fait. Les compagnies de travailleurs ne sont soumises ni au capital ni à l'État. Leur autonomie leur permet de se faire une concurrence non faussée (dans un régime capitaliste, « la concurrence tue la concurrence »), balancée par la solidarité. Le monopole devient impossible du fait de l'équilibre des forces économiques qui se réalise grâce à la réappropriation par les travailleurs de la force collective, et à leur fédération. Ainsi se forment des syndicats de production et de consommation dans une « fédération agricole-industrielle », l'autonomie des travailleurs et des consommateurs leur permettant de composer un ordre qui réponde aux besoins économiques réels. Ce n'est donc ni l'État qui planifie ni le capital qui détermine la production, mais les intéressés eux-mêmes au sein d'une fédération qui leur permet de confronter leurs points

de vue afin d'élaborer une planification souple qui soit l'expression des volontés concertées de tous. Or cette fédération, conduite à établir des statistiques de prévision et de programmes productifs (Proudhon était très attaché à une comptabilité qui soit la plus exhaustive possible), ne peut fonctionner correctement sans le concours de la fédération politique. Les sociétés autogérées sont même appelées à devenir de véritables « républiques électives ». Les entreprises (associations ouvrières) étant implantées dans un ensemble territorial, il est nécessaire qu'elles composent avec lui (c'est-à-dire avec les autres producteurs et les citoyens-consommateurs) pour décider de la politique économique générale. Cette diversité de groupes auxquels appartient l'individu lui permet d'exprimer une multiplicité de suffrages qui sont la conséquence de ce pluralisme social. L'assemblée fédérale, au niveau national, comprend ainsi une chambre des régions qui comporte autant de députations qu'il existe de provinces et d'une chambre des professions composée par les groupes fonctionnels.

Le gouvernement

La position de Proudhon quant à l'État est pour le moins isolée parmi les socialistes de son époque. Dans sa polémique avec Louis Blanc, qui avance que l'État est nécessaire afin de pacifier les rapports sociaux et protéger les faibles des forts, Proudhon estime qu'il prend le problème à l'envers en postulant *a priori* que l'homme est un loup pour l'homme, ce qui peut justifier toute dictature. Il s'agit avant tout de faire en sorte que les rapports sociaux qui conditionnaient une certaine nécessité du gouvernement soient conformes à la justice (égalitaire et libertaire), de manière à ce que celui-ci tombe de lui-même. Ainsi, « dans une société transformée, presque à son insu, par le développement de son économie, il n'y a plus ni *forts* ni *faibles* ; il n'existe que des travailleurs, dont les facultés et les moyens tendent sans cesse, par la solidarité industrielle et la garantie de circulation, à s'égaliser » [Proudhon, 1849b]. Proudhon ne croit donc pas en une hypothétique transformation de l'État, il est tout aussi impossible pour lui de servir et développer la liberté dans la société que pour un lion de devenir un agneau.

D'où notamment sa critique de la souveraineté populaire qui est aussi absurde que le droit divin : *vox populi, vox dei*, le principe reste finalement le même. Non que le peuple soit incapable de se gouverner soi-même, mais lorsqu'il est appréhendé par l'État comme un mythe, dans une dimension unitaire et transcendante et non dans sa réalité sociale, il n'est plus qu'une masse sans intelligence livrée à ses pulsions, dont le gouvernement se sert pour accroître son pouvoir et sa légitimité. En effet, en organisant le suffrage universel suivant une conception du peuple qui en fait un être collectif déstructuré et atomisé, l'État empêche le peuple de prendre conscience de lui-même et de ses capacités réelles (qui consistent notamment à produire les normes et non seulement à les exécuter). Il s'ensuit que le suffrage universel est incapable d'exprimer sa volonté puisqu'il « est une sorte d'atomisme, par lequel le législateur, ne pouvant faire parler le peuple dans l'unité de son essence, invite les citoyens à exprimer leur opinion par tête [...] comme si de l'addition d'une quantité quelconque de suffrages pouvait jamais résulter une pensée générale » [Proudhon, 1848]. Cependant, le suffrage, sévèrement critiqué par Proudhon lorsqu'il légitime le monisme de l'État, doit être généralisé à tous les niveaux pour exprimer le pluralisme social. Ainsi, les budgets, impôts et finances doivent être votés en premier lieu par les communes et les cantons, puis peuvent faire l'objet d'accords contractuels entre eux et de plus vastes ensembles. Les justiciables choisissent leurs juges, et ceux-ci les juges d'appel ; les soldats désignent les sous-officiers, ceux-ci les officiers, et même les prêtres élisent leurs évêques. De ce fait, tous les anciens grands services qui relevaient de l'arbitraire étatique reviennent désormais au contrôle du peuple. Ces conceptions sont amplement développées dans son grand ouvrage *De la justice dans la révolution et dans l'Église* [1858], où il démontre la possibilité d'une justice immanente contre tout système transcendant qui légitime la domination et l'exploitation de l'homme par l'homme.

Bakounine, l'éternel révolutionnaire

Mikhaïl Aleksandrovitch Bakounine (1814-1876) a vécu jusqu'à quatorze ans à Tver Guberniya, au nord-est de Moscou, puis il est envoyé par son père, issu de la petite noblesse, à l'école d'artillerie de Saint-Pétersbourg. Il devient alors officier dans la garde impériale russe, mais décide finalement de mettre fin à une possible carrière militaire pour étudier la philosophie à Moscou. Il commence à y fréquenter des cercles radicaux, rencontre des socialistes russes comme Herzen ou Ogarev, et étudie Kant, Schelling, mais surtout Fichte et Hegel dont il traduira certains ouvrages. En 1840, il se rend à Berlin où il rejoint le cercle des jeunes hégéliens qui constitue l'aile gauche de l'hégélianisme, ce qui achève de le convaincre du bien-fondé de la révolution. La police tsariste commence d'ailleurs à le considérer comme dangereux et exige son rapatriement, mais il refuse et préfère fuir en Suisse qui est la première étape d'un tour de l'Europe. C'est à Paris, où il se rend en 1844, que Bakounine va faire des rencontres décisives. Il y rencontre Karl Marx et Pierre-Joseph Proudhon avec qui il discute des nuits entières. La même année, il apprend qu'un ukaze du tsar Nicolas I^{er} le prive de ses droits civiques, lui confisque sa propriété et le condamne par contumace à l'exil à perpétuité en Sibérie. Expulsé de France, il se rend à Bruxelles avant que la révolution de 1848 ne lui permette de revenir à Paris. Enthousiasmé par l'atmosphère électrique qui règne dans la capitale, Bakounine passe, si l'on en croit Herzen, les meilleurs jours de sa vie.

Avec les soulèvements de Vienne le 13 mars et de Berlin le 18 mars, l'Europe semble s'embraser. Bakounine décide alors de quitter Paris pour soutenir les siens : les Slaves. Il prend ainsi part au congrès général des

Slaves qui a lieu à Prague le 2 juin, où il proclame la nécessité de détruire l'Empire de Russie, d'Autriche et le royaume de Prusse. Le 12 juin, Prague est en proie à un soulèvement populaire. Bakounine se jette dans la mêlée et, fusil à la main, combat jusqu'à ce que tout espoir soit perdu. Il se réfugie alors à Breslau où il apprend que le journal *Neue Rheinische Zeitung* tenu par Karl Marx le dénonce comme étant un agent du gouvernement russe au regard de documents que détiendrait George Sand. Celle-ci publiera cependant très vite un démenti dans le journal, qui s'excusera.

Le 3 mai 1849, une nouvelle insurrection a lieu à Dresde où Bakounine se trouve depuis début avril : comme à Prague, il devient vite l'un des chefs de l'insurrection. Cependant, la ville est encerclée par les Prussiens. Bakounine tente de s'enfuir avec son compagnon, Richard Wagner, mais, contrairement à lui, est fait prisonnier et transféré à la forteresse de Königstein. Il est d'abord condamné à mort, puis sa peine est finalement commuée en travaux forcés à perpétuité. Il est ensuite livré aux autorités autrichiennes, puis enfin aux autorités russes qui l'enferment dans la forteresse Pierre-et-Paul à Saint-Pétersbourg. Là, on lui demande d'écrire ses confessions dans l'espoir qu'il dénonce les réseaux révolutionnaires, ce qu'il ne fera pas. On retrouve cependant dans le ton de ces confessions une dimension de soumission que les amis de Bakounine pourront voir comme une forme de trahison.

En 1857, il est déporté en Sibérie, à Tomsk, où il rencontre la femme qu'il épousera, Antonia Kviatowska, puis en 1859 il se rend à Irkoutsk, dans une province que son cousin et ami le comte Mouraïev-Amourski gouverne, ce qui lui permet d'obtenir le statut de voyageur de commerce. Il profite ainsi de ce statut pour se rendre à Nikolaïevsk-sur-l'Amour, port du Pacifique, et fausser compagnie à son gardien pour se rendre au Japon, puis aux États-Unis qu'il traverse avant de se retrouver à Londres, où il retrouve un grand nombre de révolutionnaires européens : Alexandre Herzen, Nicolas Ogarev, Karl Marx, Friedrich Engels, Louis Blanc, Arnold Ruge... Il traduit là-bas pour la première fois le *Manifeste du Parti communiste* en russe et continue à prôner une révolution slave, en publiant notamment les brochures *Aux amis russes, polonais, et à tous les amis slaves* et *La Cause populaire, Romanov, Pougatchef ou Pestel ?* Approuvant l'insurrection polonaise de 1863, il ne trouve cependant pas chez les Polonais de Paris l'enthousiasme et la confiance qu'il escomptait. Il se rend donc à Stockholm

où il espère pouvoir lancer une révolution qui embrasera la Finlande, alors territoire russe. Malheureusement, l'expédition échoue lamentablement. Après quelques séjours à Londres, Paris et Stockholm, il décide finalement de s'installer en Italie. C'est là qu'il met sur pied une société secrète, La Fraternité internationale, dont le but est de promouvoir une société sans autorité politique, dont la propriété serait collective et qui reposerait sur les bases du fédéralisme. Cette société est d'abord intégrée à la Ligue de la paix et de la liberté qui est lancée à l'initiative de tous les grands démocrates d'Europe comme Hugo, Quinet, Leroux, Vallès, Garibaldi, afin de prévenir un conflit entre la Prusse et la France, mais la dimension bourgeoise de la Ligue entraîne vite une rupture inévitable au congrès de Berne en 1868. C'est finalement avec la fondation de l'Alliance internationale de la démocratie socialiste, face publique de la Fraternité internationale, que Bakounine va fonder ses espoirs, adhérant par la même occasion à l'Association internationale des travailleurs (AIT) qui existe depuis 1864.

En 1869 se tient à Bâle le quatrième congrès de l'Internationale. À cette occasion a lieu une discussion sur le droit d'héritage qui oppose la proposition de Marx qui refuse que soit touché le droit d'héritage autrement que par voix législative, et celle de Bakounine qui soutient la suppression pure et simple de ce droit afin d'affaiblir la propriété. C'est la proposition de Bakounine qui l'emporte, confortant Marx dans sa volonté d'en découdre avec l'anarchiste russe. Quittant Genève pour s'établir à Locarno, Bakounine va se mettre à traduire l'ouvrage majeur de son adversaire, *Le Capital*, traduction interrompue par un personnage étrange, Serge Netchaïev. Sans scrupule, autoritaire, il prône la destruction par le feu et le sang, et convainc Bakounine de se relancer dans l'action. Toutefois, celui-ci ne manquera pas de constater le fanatisme et la perversité de Netchaïev et rompra avec lui en juillet 1870 avant de se préoccuper de la guerre franco-allemande. Haïssant la politique réactionnaire de Bismarck, Bakounine prend fait et cause pour la France, le « peuple le plus révolutionnaire du monde », et affirme que de la guerre doit sortir la révolution sociale. Aussi est-ce à la demande de camarades français qu'il se rend à Lyon pour prendre les armes, mais, malgré ses appels à la révolte, le peuple ne le suit pas. Il décide alors de revenir à Locarno, *via* Marseille, amer.

Le 18 mars 1871, la Commune de Paris est proclamée, ravivant son enthousiasme. Dans une lettre à son ami Ogaref datée du 16 avril, il ne se

fait pas d'illusion sur une possible victoire des Parisiens, mais il se réjouit du fait que le problème social soit désormais posé historiquement. Au sein de l'Internationale, la Fédération jurassienne, acquise aux positions antiautoritaires de Bakounine, commence à protester contre le conseil général qui prend des allures de parti politique, avec la bénédiction de Marx, au lieu d'être simplement un bureau de correspondance comme le voudraient ses statuts. Bakounine est alors exclu au prétexte de raisons fallacieuses, mais la majorité des membres de l'Internationale, non dupes, refusent de ratifier ces décisions et de reconnaître le nouveau conseil général. Au lendemain du congrès de Genève de 1873 auquel par ailleurs il n'assiste pas, Bakounine adresse cependant à la Fédération jurassienne sa démission de l'Internationale. « Plus d'idées ont été développées au sein de l'Internationale qu'il n'en faut pour sauver le monde, mais désormais c'est l'action qui est indispensable. » Or Bakounine est épuisé. Ce qui ne l'empêche pas, en août 1874, dans un dernier sursaut, de partir à Bologne dans l'espoir de finir ses jours les armes à la main. Mais l'insurrection échoue. Il rentre alors à Locarno, puis va à Lugano et enfin à Berne où il meurt le 1^{er} juillet 1876. Son œuvre est prolifique, empreinte de fulgurances autant que d'écrits brouillons et de manuscrits inachevés, plus souvent happée par le feu de l'action révolutionnaire que par le calme des bibliothèques. Bakounine lègue néanmoins à la postérité anarchiste une œuvre majeure.

Religion et idéologie

À l'instar de Proudhon, Bakounine consacre une partie de ses écrits théoriques à la critique de la religion et de Dieu qui constituent pour lui les *archétypes* sur lesquels se fondent les formes de domination, qu'elles soient d'ordre idéologique ou théologico-politique. Pour Bakounine, l'athéisme est une profession de foi nécessaire à la liberté humaine. « Si Dieu est, l'homme est esclave ; or l'homme peut, doit être libre, donc Dieu n'existe pas » [Bakounine, 1882]. Tous les systèmes politiques fondés sur l'autorité fonctionnent sur le même principe que la théologie : l'autorité sait ce qu'est la vérité et sait ce qui est bon pour l'homme qui, incapable « de trouver par lui-même la justice, la vérité et la vie éternelle, ne peut y arriver qu'au moyen d'une révélation divine. Mais qui dit révélation dit révélateurs,

messies, prophètes, prêtres et législateurs inspirés par Dieu même ; et ceux-là une fois reconnus comme les représentants de la divinité, sur la terre, comme les saints instituteurs de l'humanité, élus par Dieu même pour la diriger dans la voie du salut, ils doivent nécessairement exercer un pouvoir absolu » [Bakounine, 1882]. Pour autant, Bakounine n'est pas tendre envers les déistes ou les idéalistes qui représentent l'idéologie bourgeoise des Lumières : « En divinisant les choses humaines, les idéalistes aboutissent toujours au triomphe d'un matérialisme brutal. Et cela pour une raison très simple : le divin s'évapore et monte vers sa patrie, le ciel, et le brutal seul reste réellement sur la terre » [Bakounine, 1882]. Cette critique de la religion va de pair avec une critique de l'idéologie et de l'aliénation. Cependant, cette critique de l'idéologie se distingue de celle de Marx en ce qu'il ne la considère pas comme un simple produit des rapports de production. Les idées, qui servent notamment l'intérêt des puissants pour légitimer leur domination, possèdent une certaine autonomie. Si « chaque génération nouvelle trouve à son berceau un monde d'idées, d'imaginations et de sentiments qui lui est transmis sous forme d'héritage commun par le travail intellectuel et moral de toutes les générations passées », les représentations humaines acquièrent dans la conscience collective d'une société « cette puissance de devenir à leur tour des causes productrices de faits nouveaux, non proprement naturels, mais sociaux. Elles modifient l'existence, les habitudes et les institutions humaines, en un mot tous les rapports qui subsistent entre les hommes et la société » [Bakounine, 1871]. L'idéologie n'est donc pas seulement une illusion dans le sens où elle a des effets sur le réel. « Quelque profondément machiavéliques qu'eussent été les actions des minorités gouvernantes, aucune minorité n'eût été assez puissante pour imposer, seulement par la force, ces horribles sacrifices aux masses humaines, si dans ces masses elles-mêmes il n'y avait eu une sorte de mouvement vertigineux, spontané, qui les poussait à s'immoler au profit d'une de ces terribles abstractions qui, vampires historiques, ne se sont jamais nourries que de sang humain » [Bakounine, 1871]. Bakounine développe ici ce qu'avait déjà affirmé Étienne de La Boétie dans son *Discours de la servitude volontaire* : ce n'est pas uniquement la force qui maintient l'ordre inique des choses, encore faut-il que ceux qui en subissent les effets acceptent comme légitime le discours du pouvoir.

La liberté

Aussi s'agit-il, pour Bakounine, de retirer les masques du pouvoir afin de montrer son vrai visage et de dissiper les illusions qui maintiennent le peuple dans la servitude. Parmi les dogmes auxquels s'attaque vigoureusement Bakounine figure le mythe du contrat social libéral, qui peut faire un instant croire que l'État résulte d'une association d'individus libres. Cette liberté est au mieux un leurre, au pire elle est érigée en valeur suprême pour justifier la tyrannie gouvernementale ; c'est là toute la perversion de la conception libérale de la liberté : « Les conséquences du *contrat social* sont en effet funestes, parce qu'elles aboutissent à l'absolue domination de l'État. Et pourtant le principe, pris au point de départ, semble excessivement libéral. Les individus, avant de former ce contrat, sont supposés jouissant d'une absolue liberté, car d'après cette théorie, l'homme naturel, l'homme sauvage est le seul qui soit complètement libre. [...] La liberté de l'un n'a pas besoin de la liberté de l'autre, au contraire, chacune de ces libertés individuelles se suffisant à elle-même, existant par elle-même, la liberté de chacun apparaît nécessairement comme la négation de celle de tous les autres, et toutes ces libertés, en se rencontrant, doivent se limiter et s'amoindrir mutuellement, se contredire, se détruire... Pour ne point se détruire jusqu'au bout, elles forment entre elles un *contrat* explicite ou tacite, par lequel elles abandonnent une partie d'elles-mêmes, afin d'assurer le reste. Ce contrat devient le fondement de la société ou plutôt de l'État ; car il faut remarquer que, dans cette théorie, il n'y a point de place pour la société, il n'y existe que l'État, ou plutôt la société y est tout absorbée par l'État. [...] On répondra que l'État, représentant du salut public ou de l'intérêt commun de tous, ne retranche une partie de la liberté de chacun que pour lui en assurer tout le reste. Mais ce reste, c'est la sécurité, si vous voulez, ce n'est jamais la liberté » [Bakounine, 1867].

Or, pour Bakounine, la chose est entendue : « La liberté de l'homme consiste uniquement en ceci qu'il obéit aux lois naturelles parce qu'il les a reconnues lui-même comme telles, et non parce qu'elles lui ont été extérieurement imposées par une volonté étrangère, divine ou humaine, collective ou individuelle, quelconque » [Bakounine, 1882]. Lorsque Bakounine affirme que la liberté est la connaissance de la nécessité, il veut dire par là que la liberté et la volonté humaines ne peuvent se comprendre

qu'à l'intérieur de la nature et de ses lois : « L'anarchiste volontariste aura beau battre des bras comme un oiseau, il ne s'envolera pas. S'il connaît les lois de l'aérodynamique et s'il est bricoleur, il pourra se construire un deltaplane » [Berthier, 2007]. Est-ce pour autant que Bakounine rejette toute idée d'autorité ? Non, dès lors que « pour telle science spéciale, je m'adresse à tel savant. Mais je ne m'en laisse imposer ni par le cordonnier, ni par l'architecte, ni par le savant » [Bakounine, 1882]. Ici, Bakounine développe une critique du gouvernement de la science ou de ce que l'on appelle de nos jours le gouvernement des experts : la science, en effet, « est aussi peu capable de saisir l'individualité d'un homme que celle d'un lapin » [Bakounine, 1882]. L'individualité d'un homme, d'ailleurs, comme celle d'une nation, recèle tellement de diversités et de potentialités qu'on ne saurait concevoir la régulation de leur conduite sur le mode d'une norme universelle : il est « impossible de déterminer une norme concrète, universelle et obligatoire pour le développement intérieur et pour l'organisation politique des nations ; l'existence de chacune étant subordonnée à une foule de conditions historiques, géographiques, économiques différentes et qui ne permettront jamais d'établir un modèle d'organisation également bon et acceptable pour toutes. Une telle entreprise, absolument dénuée d'utilité pratique, porterait d'ailleurs atteinte à la richesse et à la spontanéité de la vie qui se plaît dans la diversité infinie... » [Bakounine, 1865].

Par conséquent, « l'ordre social doit être le résultat du plus grand développement de toutes les libertés collectives et individuelles ». Cependant, la liberté ne peut se concevoir sans l'égalité, car la liberté de l'autre est la condition de ma liberté, ce qui suppose un rapport égalitaire : « La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou une négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. [...] Je ne puis me dire libre vraiment que lorsque ma liberté, ou ce qui veut dire la même chose, lorsque ma dignité d'homme, mon droit humain, qui consiste à n'obéir à aucun homme et à ne déterminer mes actes que conformément à mes convictions propres, réfléchis par la conscience également libre de tous, me reviennent confirmés par l'assentiment de tout le monde. Ma liberté personnelle ainsi confirmée par la liberté de tous s'étend à l'infini » [Bakounine, 1882]. L'ordre libertaire ne peut ainsi se concevoir sans « la plus grande liberté fondée sur la plus complète égalité économique,

politique et sociale » [Bakounine, 1869]. C'est bien ce que n'ont pas perçu Marx et ses épigones qui n'ont compris l'égalité qu'avec l'autorité de l'État, égalité qui, selon les anarchistes, n'en est pas véritablement une dans le sens où elle maintient les inégalités liées à la domination d'un groupe de personnes sur d'autres.

Bakounine et le marxisme

Les divergences de Bakounine avec Marx et Engels se situent sur de nombreux points. En ce qui concerne l'action politique, Marx et Engels reprochent à l'anarchiste de ne pas vouloir utiliser les moyens parlementaires qui permettent tout du moins, selon Engels, aux ouvriers de se compter et donc d'évaluer leur force. Cependant, pour Bakounine, l'émancipation du prolétariat n'est pas liée nécessairement à sa domination numérique et encore moins à sa conquête de l'appareil d'État. Ici, les fondateurs du socialisme scientifique, en ne prenant en compte que l'aliénation économique, négligent l'aliénation idéologique qui est pour l'homme « l'expression idéale de sa situation réelle, matérielle, c'est-à-dire de son organisation économique surtout, mais aussi de son organisation politique, cette dernière n'étant d'ailleurs jamais autre chose que la consécration juridique et violente de la première » [Bakounine, 1867, 1869]. Cette négligence de l'importance de la structure politique va amener Marx à croire que le prolétariat peut s'émanciper grâce aux structures de l'État, y compris par les voies légales du parlementarisme, ne percevant pas d'une part qu'un prolétaire au pouvoir n'est plus un prolétaire, d'autre part qu'on ne peut s'émanciper de la domination en exerçant la domination. En participant au système parlementaire, tout mouvement politique « ne pourra être dirigé que par des bourgeois ou, ce qui sera pis encore, par des ouvriers transformés par leur ambition, ou par leur vanité, en bourgeois » [Bakounine, 1871].

Quelques exemples viennent vite confirmer les vues de Bakounine, notamment à Genève en 1870 lorsque l'avocat Amberny, appartenant à la fois au parti radical et à l'Internationale, avait garanti qu'il n'y aurait pas de grève pendant l'année. C'est ainsi qu'à l'occasion d'une grande grève des ouvriers du bâtiment, des membres de tendance marxiste de l'AIT firent pression pour y mettre fin sous prétexte qu'elle était préjudiciable à

l'élection de l'avocat. D'autre part, pour Bakounine, la conception de la dictature du prolétariat par Marx et Engels ne peut aboutir qu'à un régime plus répressif encore que le régime bourgeois. Il prophétise alors ce que sera le régime communiste, en des termes qui préfigurent parfois avec un siècle d'avance les analyses sur le totalitarisme : « Il y aura un gouvernement excessivement compliqué, qui ne se contentera pas de gouverner et d'administrer les masses politiquement, [...] mais qui encore les administrera économiquement, en concentrant en ses mains la production et la juste répartition des richesses, la culture de la terre, l'établissement et le développement des fabriques, l'organisation et la direction du commerce, enfin l'application du capital à la production par le seul banquier, l'État. Tout cela exigera une science immense et beaucoup de têtes débordantes de cervelle dans ce gouvernement. Ce sera le règne de l'intelligence scientifique, le plus aristocratique, le plus despotique, le plus arrogant et le plus méprisant de tous les régimes » [Bakounine, 1871].

L'argument de la nécessité d'un gouvernement transitoire vers le communisme est un prétexte fallacieux qui, selon Bakounine, peut tout justifier, y compris et surtout la perpétuité de la transition. « Les marxistes se consolent à l'idée que cette dictature sera temporaire et de courte durée. Selon eux, ce joug étatique, cette dictature, est une phase de transition nécessaire pour arriver à l'émancipation totale du peuple : l'anarchie ou la liberté étant le but, l'État ou la dictature le moyen. Ainsi donc pour affranchir les masses populaires, on devra commencer par les asservir. [...] À cela nous répondons qu'aucune dictature ne peut avoir d'autre fin que de durer le plus longtemps possible » [Bakounine, 1873].

Contrairement à Marx qui prenait exemple sur la Révolution française pour fonder sa théorie de la lutte des classes, justifiant ainsi la prise du pouvoir par le prolétariat, Bakounine affirme que le prolétariat ne saurait prendre exemple sur l'ancienne classe exploiteuse. Son mode d'organisation et d'action doit déjà porter en germe la société future, égalitaire et libertaire. « La liberté ne peut être créée que par la liberté », c'est-à-dire que la fin envisagée doit être en parfaite cohérence avec les moyens utilisés, distinguant en cela radicalement les positions de Bakounine de celles des marxistes.

L'anarcho-communisme et Kropotkine

En 1876, la Fédération italienne de l'AIT (avec notamment Costa, Malatesta, Cafiero et Covelli) abandonne la formule collectiviste « À chacun selon ses œuvres ou selon son travail », qui avait été adoptée à Saint-Imier en 1872, au profit de celle, communiste, de « De chacun suivant ses forces, à chacun selon ses besoins ». La formule collectiviste ne fut toutefois pas entièrement abandonnée, les anarchistes espagnols y restant toujours attachés, mais elle allait au début du siècle laisser peu à peu place à la formule communiste. L'argument communiste contre la formule collectiviste se fait en faveur de l'égalité, qui demeure impossible si la monnaie comme fruit du travail reste cumulable. Ainsi, selon Cafiero, « après la mise en commun des instruments de travail et des matières premières, si nous conservions l'appropriation individuelle des produits du travail, nous nous trouverions forcés de conserver la monnaie, partant une accumulation de richesses plus ou moins grande, selon plus ou moins de mérite, ou plutôt d'adresse des individus. L'égalité aurait ainsi disparu, puisque celui qui parviendrait à posséder plus de richesse se serait déjà élevé par cela même au-dessus des autres » [Cafiero, 1890]. D'autre part renaîtrait avec l'appropriation individuelle des produits du travail non seulement l'inégalité qui découle du droit d'héritage, mais aussi la distinction entre le travail « noble » et le travail « dégradant » selon qu'il permet de gagner plus ou moins d'argent. À l'objection selon laquelle l'absence en tout cas actuelle de l'abondance ne permet pas de réaliser la maxime communiste, Cafiero répond par l'exemple de la famille où le besoin demeure le critère principal, qu'il soit question d'abondance ou de rationnement : « Dans la famille, le père apporte, supposons cent sous par

jour, l'aîné trois francs, un garçon plus jeune, quarante sous, et le gamin seulement vingt sous par jour. Tous apportent l'argent à la mère qui tient la caisse et qui leur donne à manger. Tous apportent inégalement, mais au dîner chacun se sert à sa guise et selon son appétit ; il n'y a pas de rationnement. Mais viennent les mauvais jours, et la dèche force la mère à ne plus s'en remettre à l'appétit et au goût de chacun pour la distribution du dîner. Il faut faire un rationnement et, soit par l'initiative de la mère, soit par convention tacite de tous, les portions sont réduites. Mais voyez, cette répartition ne se fait pas suivant les mérites, car c'est le plus jeune garçon et le gamin surtout qui reçoivent la plus grosse part, et quant au morceau choisi, il est réservé pour la vieille qui ne rapporte rien du tout. Même pendant la disette, on applique dans la famille ce principe de rationnement selon les besoins. En serait-il autrement dans la grande famille humaine de l'avenir ? » [Cafiero, 1890].

L'idée d'un communisme anarchiste était déjà ébauchée, mais c'est Kropotkine qui va développer la notion et forger le terme « anarcho-communisme » en 1880. Les collectivistes, dans la lignée des théories de Bakounine et de Proudhon, pensent que chacun doit être rémunéré selon son travail, ce qui suppose notamment pour l'ouvrier de se réapproprier entièrement la valeur de son produit. Bien sûr, ceux qui ne sont pas en capacité de travailler seront pris en charge par la société, mais pour Kropotkine cette proposition ne suffit pas : le travail ne pouvant être mesuré, il faut que chacun puisse consommer selon ses besoins. Cela suppose entre autres une grande capacité de production, l'élaboration d'études statistiques et la mise en place de systèmes de péréquation complexes, pour que par exemple une commune puisse donner à une commune plus pauvre ce qui excède ses besoins. Pierre Kropotkine (1842-1921), né à Moscou, est un descendant du prince de Kiev Vladimir II Monomaque. En 1860, âgé de dix-huit ans, il écrit un petit opuscule où il avance la nécessité d'une Constitution pour la Russie. Après dix années passées dans l'armée comme cosaque en Sibérie, il intègre l'université de Saint-Petersbourg où il étudie les mathématiques et la géographie. Il publie notamment des études sur l'Asie septentrionale et explore la Scandinavie. Après cinq années d'études, il décide à la mort de son père de se rendre en Europe occidentale où il entre en contact avec la Fédération jurassienne. À Neuchâtel, il rencontre notamment James Guillaume qui deviendra l'un de

ses meilleurs amis. Propagandiste anarchiste virulent, il retourne à Saint-Pétersbourg où il est arrêté en 1874 et envoyé à la forteresse Saint-Paul d'où il s'évade.

Après de nombreux séjours en Suisse, en Belgique et en Espagne, il est finalement arrêté en France en 1882 avec soixante autres anarchistes. Il restera en prison cinq ans avant de se réfugier à Londres où il demeure pendant trente ans à écrire ses livres et ses articles. En 1917, l'éclatement de la révolution russe le pousse à revenir dans son pays natal où il est chaleureusement accueilli. Il refuse les postes au gouvernement que lui proposent Kerenski puis Lénine. Après avoir dénoncé la dictature des bolcheviks qui se met en place, il meurt en 1921 ; son enterrement sera la dernière grande manifestation libre en URSS. Kropotkine est le théoricien anarchiste de son époque le plus traduit à travers le monde. Sa brochure *Aux jeunes gens* est par exemple traduite en dix-sept langues et en était à sa huitième édition en 1913 [Hug, 2005].

Lorsque Kropotkine s'installe à Londres en 1886, il s'intègre facilement à la communauté scientifique britannique. Il constate par ailleurs que les thèses de Darwin peuvent être utilisées politiquement afin de justifier la réussite sociale des forts et la misère sociale des faibles. Si l'antagonisme constitue un facteur indéniable d'évolution, il n'en reste pas moins que l'inverse est aussi vrai : sans l'entraide, la survie est impossible. En ce sens, sa théorie complète les travaux de Darwin, largement déformés par les idéologues du « darwinisme social », plus qu'elle ne s'y oppose. Beaucoup de ses travaux doivent à son expérience des missions scientifiques qu'il a menées en Sibérie, où, afin de survivre à une nature hostile, les animaux et les humains doivent nécessairement coopérer. De par sa fonction, Kropotkine entend refonder une méthode qui se détache de l'idéalisme philosophique. Il est ainsi très critique de la méthode dialectique qui résulte selon lui d'une construction idéologique, et donc radicalement antiscientifique. Il tiendra d'ailleurs rigueur à Bakounine, souvent à tort, de ne pas s'être détaché de l'influence de Hegel. « Nous avons entendu ces derniers temps beaucoup parler de la "méthode dialectique" qui était recommandée pour formuler l'idéal socialiste. Nous ne reconnaissons pas une telle méthode, pas plus que les sciences naturelles modernes ne peuvent rien avoir à faire avec elle. [...] Les découvertes du XIX^e siècle en mécanique, physique, chimie, biologie, psychologie physique,

anthropologie, psychologie des nations, etc. furent faites *non par la méthode dialectique, mais par la méthode naturelle-scientifique, la méthode de l'induction et de la déduction* » [Kropotkine, 1913].

Justifiant un moment la propagande par le fait et les moyens qui y sont associés, comme les attentats, Kropotkine révisé ensuite son jugement : « Un édifice fondé sur des siècles d'histoire ne se détruit pas avec quelques kilos d'explosifs. » En 1892, il publie *La Conquête du pain* qui développe ses idées concernant la possibilité d'un communisme anarchiste. Il prône alors l'expropriation des moyens de production afin de satisfaire les besoins de la population : « Tout est à tous. » Son communisme suppose la communauté des biens de production, mais aussi des biens de consommation selon l'adage « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », mais Kropotkine, qui suppose la possibilité de l'abondance des biens de première nécessité, admet qu'il ne pourra en être de même, par définition, des biens rares et prévoit pour eux un rationnement égalitaire [Kropotkine, 1892]. Les développements exposés dans *La Conquête du pain* sont prolongés par *Champs, usines et ateliers* [1898-1899] où Kropotkine montre qu'un développement économique soucieux de justice, de liberté et d'efficacité suppose la combinaison du travail manuel et intellectuel, mais aussi de l'agriculture et de l'industrie en décentralisant les grosses unités de production. Le problème économique fondamental pour Kropotkine est celui de la consommation : il s'agit avant tout de trouver la possibilité de répondre aux besoins de la population. Au lieu de fonder le système de production sur le profit comme c'est le cas dans le système capitaliste, il faut donc l'ajuster aux besoins réels du peuple, ce qui suppose en premier lieu l'impossibilité de vivre du travail d'autrui. Chacun doit travailler selon ses capacités, ce qui devrait avoir pour conséquence une augmentation considérable des richesses au vu du nombre des oisifs et des intermédiaires qui parasitent actuellement le système économique.

D'autre part, il faut aussi s'entendre sur la nature de la production, car « il se dépense encore plus de travail en pure perte : ici pour maintenir l'écurie, le chenil et la valetaille du riche, là pour répondre aux caprices des mondaines et au luxe dépravé de la haute pègre ; ailleurs pour forcer le consommateur à acheter ce dont il n'a pas besoin, ou lui imposer par la réclame un article de mauvaise qualité ; ailleurs encore, pour produire des denrées absolument nuisibles, mais profitables à l'entrepreneur. Ce qui est

gaspillé de cette façon suffirait pour doubler la production utile, ou pour outiller des manufactures et des usines qui bientôt inonderaient les magasins de tous les approvisionnements dont manquent les deux tiers de la nation » [Kropotkine, 1892]. D'autre part, la technologie doit pouvoir permettre une production en plus grande quantité et de meilleure qualité, qui plus est si elle est utilisée au profit de tous.

Loin de ne concevoir que le prolétaire comme sujet révolutionnaire, Kropotkine insiste sur la capacité politique de la paysannerie. C'est notamment dans *La Grande Révolution* [1909] que Kropotkine insiste sur le rôle prépondérant joué par la paysannerie dans la Révolution française, montrant notamment que la révolte vendéenne, habituellement désignée comme un mouvement contre-révolutionnaire, constituait davantage une insurrection paysanne soucieuse de conserver ses institutions solidaires. Aussi, par exemple, lorsque l'Assemblée nationale, le 1^{er} août 1791, autorisa la vente des terres communales et donc leur rachat par des notables ou des bourgeois, cela occasionna une révolte des campagnes : « Les jacobins [...] donnaient le coup de grâce à la possession communale du sol, ils faisaient des lois draconiennes contre les Vendéens par milliers plutôt que de se donner la peine de comprendre leurs institutions populaires » [Kropotkine, 1909]. L'alliance avec la paysannerie est un enjeu fondamental pour la réussite de la révolution et pour éviter que ne se produisent « trois ou quatre Vendées », intuitions qui se confirmèrent lors de la révolution russe. Kropotkine souligne aussi le rôle fondamental qu'eurent les communes et les assemblées locales dans la révolution, avant qu'elles ne se bureaucratisent et que leur pouvoir ne soit confisqué par l'État.

Afin de théoriser son communalisme anarchiste, unité de base du fédéralisme anarchiste, Kropotkine se réfère à de nombreuses expériences du passé montrant la capacité de l'homme à être autonome. C'est ainsi qu'il prête une attention toute particulière aux guildes et aux communes du Moyen Âge qui ont su préserver leurs libertés face aux empires et aux États naissants. Elles constituent selon lui un modèle révolutionnaire à partir duquel peut être pensée l'institution de base d'un fédéralisme libertaire. Si Kropotkine idéalise sans doute parfois ce phénomène, il souligne tout de même sa dimension novatrice : pour la première fois dans la société féodale, des personnes vont s'associer et se jurer appui mutuel pour garantir leurs biens et leur sécurité. La charte communale va constituer le document

par lequel le seigneur va reconnaître le serment que se sont fait les habitants de la cité. Les membres de la commune ont alors des devoirs, comme ceux de posséder une maison et de payer des impôts, mais aussi des droits, comme ceux d'avoir leurs possessions garanties et d'être protégés de l'arbitraire du seigneur.

Cependant, si l'influence de Kropotkine est considérable, il n'échappe pas à certaines critiques de la part d'autres théoriciens anarchistes, comme Berneri et Malatesta, qui lui reprochent son excès de scientisme ou de naturalisme, ainsi qu'un optimisme excessif, notamment concernant sa théorie de la « prise sur le tas » qui évacue certains problèmes organisationnels en supposant la possibilité d'une abondance assortie d'une solidarité spontanée.

Stirner et l'individualisme anarchiste

Max Stirner (1806-1856), pseudonyme de Johann Kaspar Schmidt, est un philosophe allemand affilié aux jeunes hégéliens. Il est surtout connu pour un seul ouvrage qui eut un certain retentissement lors de sa sortie, au point que Marx et Engels l'eurent pour cible privilégiée : *L'Unique et sa propriété* [1844]. En y critiquant tout ce qui peut contraindre le Moi, Stirner développe une philosophie individualiste que l'on peut qualifier de libertaire, même si Stirner n'a jamais véritablement accepté d'être qualifié d'« anarchiste ». Engels et Plekhanov l'ont en effet désigné comme le chef de file du mouvement anarchiste, et ce pour le discréditer et accentuer le fossé avec le marxisme, mais Proudhon, Bakounine et Kropotkine n'y font pour ainsi dire jamais référence. Stirner mérite toutefois de figurer parmi les théoriciens anarchistes, ne serait-ce que parce que des anarchistes individualistes se réclameront de lui. Après des études de philosophie, de philologie et de théologie, compliquées par la folie de sa mère, il entre en 1839 comme professeur dans une institution de jeunes filles à Berlin. Il y fréquente les *Frein* (hommes libres) qui réunissent des intellectuels comme Bruno Bauer, Arnold Ruge ou Friederich Engels (qui tirera le seul portrait que l'on connaît de Stirner). D'un naturel plutôt effacé, il écoute en fumant des cigares et ne réagit que tard dans la nuit ou lorsqu'on le défie. Il commence une carrière littéraire en 1841 en publiant des recensions d'ouvrages de Bruno Bauer ou Eugène Sue, mais aussi quelques articles personnels comme *Art et religion* ou *Les Faux Principes de notre éducation*. Son livre *L'Unique et sa propriété* est immédiatement censuré, mais, deux jours après sa sortie, la censure est levée, car l'ouvrage est alors considéré comme « trop absurde » pour être véritablement dangereux. Il

n'en reste pas moins que Marx va le critiquer dans *L'Idéologie allemande*. Juste avant la parution de l'ouvrage, il démissionne de son poste de professeur et se consacre à la traduction du *Dictionnaire d'économie politique* de Jean-Baptiste Say et de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith. En 1845, il ouvre une crèmerie qui fait très vite faillite. Sa femme le quitte. Dans la misère, il est poursuivi par les créanciers, ce qui lui vaut deux séjours en prison. Il meurt en 1856 à Berlin, infecté par une piqûre d'insecte.

Bakounine disait de Stirner que c'était un nihiliste. N'affirmait-il pas « J'ai fondé ma cause sur Rien » ? C'est que le Moi est éphémère et périssable et, dès lors, il s'agit de jouir de la vie, de la consommer avant qu'il n'en reste plus rien. Au-delà d'un simple individualisme qui sacrifierait le Moi, Stirner entend tout désacraliser. Aucune cause ne vaut que le Moi se sacrifie. Le Peuple, la Famille, la Patrie, la Société, la Justice sont autant d'idoles et d'illusions qui maintiennent l'individu dans la soumission et le reniement de son individualité. « Nous ne manquons pas de catalogues de ces idées sacrées dont l'homme doit regarder une ou plusieurs comme sa mission » [Stirner, 1844]. Même la pseudo-sécularisation a entraîné son lot d'idoles modernes : « La crainte de Dieu proprement dite est depuis longtemps ébranlée, et un "athéisme" plus ou moins conscient, reconnaissable extérieurement à un abandon général du culte, est devenu involontairement la note dominante. Mais on a reporté sur l'Homme ce qu'on a pris à Dieu, et la puissance de l'Humanité s'est accrue de ce que la piété a perdu en importance : l'"Homme" est le Dieu actuel, et la crainte de l'Homme a remplacé l'ancienne crainte de Dieu. Mais comme l'homme ne représente qu'un autre être suprême, l'être suprême n'a fait que se métamorphoser, et la crainte de l'Homme n'est qu'une autre forme de la crainte de Dieu. Nos athées sont de pieuses gens » [Stirner, 1844].

Stirner préconise une association des Égoïstes, et ce contre la notion de communauté et même de société. Cette association des Égoïstes a lieu en vertu des intérêts de chacun, et chacun peut utiliser son prochain selon ses désirs, en vertu de la maximisation de la puissance que procure cette association. « Si je puis l'utiliser, je me mets d'accord et m'unis avec lui, afin de renforcer mon pouvoir par cet accord et de faire plus, grâce à notre force commune, qu'une seule force isolée ne pourrait faire. Dans cette action commune, je ne vois absolument rien d'autre qu'une multiplication

de ma force et je ne la fais durer qu'aussi longtemps qu'elle est Ma force multipliée. Mais, ainsi, c'est une association » [Stirner, 1844]. La propriété ou la possession comme institution sociale n'ont aucune légitimité : ce que l'Égoïste veut, il doit le prendre, et il est légitime de s'opposer à quiconque se dresse contre ses intérêts.

Cependant, Stirner ne considère pas qu'il est dans la nature de l'homme d'être seul. Au contraire, la condition naturelle de l'homme est sociale, mais c'est précisément pour cela qu'il faut s'en défaire : l'homme doit lutter contre cette condition originare pour s'émanciper véritablement en affirmant son individualité. Ainsi, Stirner fait une grande différence entre liberté et individualité : il a bien conscience qu'une liberté illimitée est impossible. L'association, qu'il préconise, « ne peut naître et subsister si elle ne restreint de toute façon la liberté. On ne peut nulle part éviter une certaine limitation de la liberté, car il est impossible de s'affranchir de *tout* » [Stirner, 1844]. La liberté demeure une aspiration idéaliste, voire romantique qui ne mène souvent qu'à des vœux pieux irréalisables. Au contraire, l'individualité est ma propriété et constitue l'ensemble des subjectivités qui me composent. « Qu'une société, l'État, par exemple, restreigne ma *liberté*, cela ne me trouble guère. Car je sais bien que je dois m'attendre à voir ma liberté limitée par toutes sortes de puissances, par tout ce qui est plus fort que moi, même par chacun de mes voisins ; quand je serais l'autocrate de toutes les Russies, je ne jouirais pas de la liberté absolue. Mon individualité, au contraire, je n'entends pas la laisser entamer. Et c'est précisément à l'individualité que la société s'attaque, c'est elle qui doit succomber sous ses coups » [Stirner, 1844].

Cet éloge de l'individualité aux dépens de la liberté, qui est toujours déterminée, se retrouve dans sa distinction entre révolution et insurrection. La révolution n'est pour lui qu'une piètre opération : en remplaçant un système par un autre, on ne règle pas le problème le plus important, celui de l'individualité. Aussi Stirner préfère-t-il la dimension existentialiste de la révolte ou de l'insurrection, où l'individu devient lui-même et s'émancipe psychologiquement : « En somme, mon but n'étant pas de renverser ce qui est, mais d'élever au-dessus de lui, mes intentions et mes actes n'ont rien de politique ni de social ; n'ayant d'autre objet que moi et mon individualité, ils sont *égoïstes* » [Stirner, 1844]. L'illusion consiste donc pour les individus à rejeter leurs maux sur la société, pensant qu'il suffirait d'en

créer une nouvelle pour vivre mieux. « On reconnaît là l'illusion, vieille comme le monde, qui fait que l'on commence toujours par rejeter la faute commise sur un autre que soi-même ; dans le cas présent, on incrimine l'État, l'égoïsme des riches, etc., alors que c'est bien notre faute s'il y a un État et s'il y a des riches » [Stirner, 1844].

On comprend dès lors ses virulentes attaques contre le communiste qui ne voit dans la nature de l'homme qu'un être qui travaille. Stirner s'insurge : « Si tu étais un “fainéant”, il ne reconnaîtrait pas en toi l'homme, il y verrait un “homme paresseux” à corriger de sa paresse, et à catéchiser pour le convertir à la croyance que le travail est la “destination” et la “vocation” de l'homme » [Stirner, 1844]. L'Égoïste travaille pour lui-même et ne doit rien aux autres ; quant à sa propriété, elle devient légitime dès lors qu'il s'en empare, et si un autre égoïste lui ravit ce ne sera que justice : la seule loi qui vaille est la loi du Moi.

Les écrits de Stirner vont considérablement marquer le courant individualiste de l'anarchisme. Les individualistes font partie intégrante du mouvement anarchiste, mais peuvent se distinguer des anarchistes sociaux ou des socialistes libertaires dans la mesure où ils peuvent opposer l'individu à la société, repoussant parfois les notions mêmes d'organisation, de révolution ou d'institution. Toutefois, les frontières ne sont pas toujours étanches : un personnage comme Han Ryner (1861-1938), par exemple, est anarchiste individualiste, mais dans *La Paix pour la vie* (1892), il rejoint sur de nombreux points l'anarcho-communisme de Kropotkine, qu'il s'agisse de la « prise au tas » ou de la disparition de la monnaie. Anselme Bellegarrigue (vers 1820-1825 — fin XIX^e siècle) a quant à lui participé à la révolution de 1848 et fut parmi les premiers à utiliser positivement le terme « anarchie ». Il fonde notamment en 1850 *L'Anarchie : journal de l'ordre*, qui sera limité à deux numéros, et un *Manifeste de l'anarchie* où il résume l'essentiel de ses idées.

Proche des idées de Molinari et de Stirner, il se réclame ouvertement individualiste : « La seule vérité vraie, frappante, non arbitraire et non sujette à interprétation, c'est moi. Je suis, voilà un fait positif ; tout le reste est abstrait et tombe dans le “x” mathématique, dans l'inconnu. Je n'ai pas à m'en occuper » [Bellegarrigue, 1850]. À son refus de l'État et de l'autorité politique — « Il n'y a pas de pouvoir qui ne soit l'ennemi du peuple » [Bellegarrigue, 1850] —, il conjugue une éthique individualiste proche du

fouriérisme : « Je n'ai qu'une doctrine... : jouir » [Bellegarrigue, 1850]. Son individualisme admet cependant une organisation politique fédérale relativement proche du modèle proudhonien, où les communes s'associent entre elles, concédant le plus simple appareil administratif pour assurer leur coordination.

L'un des anarchistes les plus significatifs de cette mouvance individualiste est sans doute E. Armand (1872-1962) : au début fortement influencé par le christianisme social puis par le communisme anarchiste, il va peu à peu devenir exclusivement individualiste, dans la lignée d'un Stirner. L'individu est la mesure de toutes choses et toute idée d'organisation sociale érigée en système ne peut que broyer l'individu. Il est nécessaire de vivre dans le présent l'idéal révolutionnaire et éviter de succomber à l'illusion de lendemains qui chanteraient. Dans de nombreuses brochures, Armand développe ses idées sur la liberté sexuelle et la camaraderie amoureuse [1934], qui constituent des modalités particulières du principe d'association qui doit s'étendre à toute la société. « L'anarchiste souhaite vivre sa vie, le plus possible, moralement, intellectuellement, économiquement, sans se préoccuper du reste du monde, exploitants comme exploités ; sans vouloir dominer ni exploiter autrui, mais prêt à réagir par tous les moyens contre quiconque interviendrait dans sa vie ou lui interdirait d'exprimer sa pensée par la plume ou la parole » [Armand, 1911].

L'anarchiste individualiste place à la base de toutes ses conceptions de vie le fait individuel : les maux ne proviennent pas tant d'un système en particulier, qu'il soit capitaliste, communiste, démocratique ou autre, que de la mentalité des individus. S'il existe des maîtres et de l'oppression, c'est avant tout parce que des individus ont accepté d'être esclaves. La véritable révolution est donc d'abord et avant tout une révolution mentale et individuelle dont l'objet est la conquête de l'autonomie. D'autre part, les anarchistes individualistes se distinguent des anarchistes communistes puisque la possibilité de posséder une propriété constitue un droit fondamental pour l'individu, avec la restriction cependant qui précise que cette propriété ne peut servir à exploiter quiconque, qu'elle ne doit pas excéder ce qui est nécessaire pour l'individu et sa famille, et qu'elle ne peut faire l'objet de prêts à intérêt, d'agios, etc. L'association peut avoir lieu volontairement, mais ne constitue pas un idéal, l'anarchiste individualiste

cherche avant tout à s'émanciper de tout milieu contraignant, et peut dans cette optique envisager de s'associer à un certain moment pour faciliter cette émancipation de tel ou tel milieu contraignant. « Le refus de service militaire, celui de payer l'impôt auront toute sa sympathie ; les unions libres, uniques ou plurales à titre de protestation contre la morale courante ; l'illégalisme en tant que rupture violente (et sous certaines réserves) d'un contrat économique imposé par la force ; l'abstention de toute action, de tout labeur, de toute fonction impliquant maintien ou consolidation du régime intellectuel, éthique ou économique imposé ; l'échange des produits de première nécessité entre anarchistes-individualistes possesseurs des engins de production nécessaires, en dehors de tout intermédiaire capitaliste ; etc., sont des actes de révolte convenant essentiellement au caractère de l'anarchisme-individualiste » [Armand, 1911].

Georges Palante

Georges Palante (1862-1925) prétendait dépasser l'anarchisme dans une lignée proche de celle de Stirner. Insistant particulièrement sur l'opposition entre l'individu et la société, l'anarchisme est selon lui la première étape de la révolte individualiste : l'individu croit pouvoir changer la société suivant ses rêves et du même coup se délivrer de ses chaînes. Mais le prétendu changement social n'aboutit jamais qu'au remplacement d'un ordre oppressif par un autre, avec toujours des minorités ou des majorités qui imposent leur point de vue à l'encontre de l'individu. Certaines âmes que Palante qualifie d'« actives », comme Bakounine, Kropotkine ou Reclus, continuent à croire en la possibilité de réalisation de leur idéal, malgré l'expérience de leurs échecs. Mais un tel optimisme doit faire place dans un second temps au pessimisme social qui est l'aboutissement logique et final de l'individualisme. La sensibilité

individualiste enseigne en effet à l'âme qu'il existe une contradiction irréductible entre l'individu et la société, et que la seule chose qui vaille est d'avoir assez de courage pour affirmer son individualité.

D'où cette citation de Vigny, dans son *Journal d'un poète*, que Palante reprend souvent : « Le désert, hélas ! c'est toi, démocratie égalitaire, c'est toi, qui as tout enseveli et pâli sous tes petits grains de sable amoncelés. Ton ennuyeux niveau a tout enseveli et tout rasé. Éternellement la vallée et la colline se déplacent, et seulement on voit, de temps à autre, un homme courageux ; il s'élève comme la trombe et fait dix pas vers le soleil, puis il retombe en poudre, et l'on n'aperçoit plus au loin que le sinistre niveau de sable. »

L'individualiste sait qu'il va perdre, mais il se bat tout de même, le temps de se sentir un moment digne : « L'individualisme est l'éternel vaincu, jamais dompté » [Palante, 1907-1908]. L'individualisme se sépare de l'anarchisme selon Palante sur de nombreux points : l'anarchisme serait une philosophie du progrès, de par son optimisme, alors que l'individualisme est une philosophie non historique, de par son pessimisme. L'anarchisme pense résoudre l'antinomie de la société de l'individu avec la société en abolissant l'État, alors que l'individualisme affirme que la société est peut-être pire que l'État : en effet, « la société constitue un tissu serré de tyrannies petites et grandes, exigeantes, inévitables, incessantes, harcelantes et impitoyables, qui pénètrent dans les détails de la vie individuelle bien plus profondément et plus continûment que ne peut le faire la contrainte étatiste » [Palante, 1907-1908]. L'anarchisme est au fond toujours un moralisme fondé sur des préceptes chrétiens, où chacun doit adhérer à une idée commune, autrement dit à une « cause ».

En cela, Palante suit Stirner qui affirme qu'il a « fondé sa cause sur rien ». Il s'agit d'un immoralisme assumé où chacun doit suivre sa propre sensibilité de vie, sans qu'il soit par conséquent question d'un quelconque prosélytisme. L'individualiste qui ne veut pas pousser jusqu'à l'extrême le retrait du monde par un exil en forêt doit donc faire en sorte de s'accommoder de la société. Plusieurs stratagèmes sont alors possibles : cultiver en soi le scepticisme social, se lier le moins possible à des groupes sociaux (partis, associations, cercles...), ne jamais se laisser enchaîner par le passé, se dérober dans la mesure du possible aux lois, etc. Quoi qu'il en soit, « il est permis, selon Palante, de croire que l'individualisme restera une forme permanente et indestructible de la sensibilité humaine et qu'il durera autant que les sociétés elles-mêmes » [Palante, 1907-1908].

II / Marges de l'anarchisme

L'anarchisme romantique

L'anarchisme que l'on pourrait qualifier de « romantique » allie un certain vitalisme, où sont louées les forces de la vie et celles de la destruction, à une sorte de millénarisme à la fois apocalyptique et rédempteur. Nous retrouvons cette sensibilité particulièrement chez deux auteurs, en l'occurrence Ernest Cœurderoy et Joseph Déjacque.

Ernest Cœurderoy (1825-1862) est un médecin fortement marqué par Fourier, Pierre Leroux et Proudhon. Condamné par contumace à la déportation par la Haute Cour de Versailles en 1849, il ne cessa de vivre en proscrit, s'exilant notamment en Suisse, en Espagne ou en Italie. Dans son ouvrage *Hurrah ! Ou la révolution par les cosaques* [1854], avec une verve poétique et excessive aux accents millénaristes, il envisage l'avènement d'une société nouvelle grâce au déferlement des barbares et des cosaques contre la civilisation : « Quand viendront les Cosaques, les beaux Slaves exempts de préjugés, ils liront mes livres et les feront lire à leurs enfants, et diront : Cet homme voyait clair ! Et l'Invasion détruira par le fer de sa lance les barrières intellectuelles qui séparaient les nations ; dans ses bras géants elle prendra tous les hommes et les poussera les uns contre les autres. Et l'Idée frémissante, indomptée, suivra les peuples en marche, les peuples libres d'épouvantements ! Paziienza ! La dernière heure des nuits est toujours la plus noire. Le bruit de la tempête est loin derrière moi. Le Printemps nous apporte dans les plis de sa robe la fraîcheur et le murmure des ruisseaux argentés. À l'Orient s'élève la fanfare des trompettes ; le canon gronde dans les monts sourcilleux ; le coursier d'Ukraine a bondi sous son cavalier qui chante : Salut au jour naissant ! ! » [Cœurderoy,

1854]. L'apologie de cette violence destructrice venue de l'Orient a pu choquer, notamment Herzen, dont les écrits sur la Russie l'auraient inspiré [Vuilleumier, 2004]. La destruction reste cependant un préalable à la reconstruction d'un nouveau monde acquis aux principes d'un humanisme libertaire : « Il n'y aura place au soleil pour tous les peuples et pour tous les individus que lorsque les gouvernements et les circonscriptions territoriales auront disparu. Dans les âges futurs, il n'y aura plus qu'une seule nation, l'HUMANITÉ, et qu'un seul citoyen, l'HOMME, libre de s'associer avec tel ou tel groupe de ses semblables, sans y être contraint par la naissance, le hasard des batailles ou le bon plaisir de ceux qui commandent » [Cœurderoy, 1854].

Avec sans doute moins de verve poétique et moins de virulence, Joseph Déjacque (1821-1864 ?) a joué un rôle actif lors de la révolution de 1848, et fut l'un des premiers anarchistes à adopter une position clairement féministe, critiquant en cela sévèrement Proudhon, notamment dans une lettre où il aurait employé pour la première fois le terme « libertaire ». C'est dans les seize premiers numéros de *Le Libertaire*, journal du mouvement social, qu'il publie *L'Humanisphère. Utopie anarchique* où il imagine la possibilité future de « l'Harmonie, cette oasis de nos rêves », utopie située en 2858, mille ans après sa rédaction. Cette œuvre, où se croisent des influences fouriéristes, proudhoniennes et romantiques, esquisse la possibilité d'une société anarchiste, sans autorité et sans classes. Il y décrit une société où règne une certaine abondance en termes de nourriture et d'alcool, faisant penser à l'abbaye de Thélème de Rabelais, mais aussi l'amour libre où seule l'attraction mutuelle fait loi, et ce en dehors de toute institution. L'humanisphère constitue une cellule de base de quelques milliers de personnes, initialement assimilée à la commune, qui, en se fédérant, a vocation à s'étendre à l'humanité entière, substituant ainsi le fédéralisme à l'autorité de l'État et la solidarité de l'échange à la concurrence capitaliste.

L'anarchisme religieux

Bien que les anarchistes se déclarent pour la plupart d'entre eux athées, affirmant qu'aucune transcendance ne pouvait s'imposer à l'homme s'il voulait être libre, certains ont cependant entretenu avec le religieux une relation évidente, souvent plus mystique que dogmatique.

Nous noterons ainsi la présence du judaïsme dans le mouvement libertaire, en France notamment avec Bernard Lazare dont l'adhésion au sionisme a toujours été teintée d'un socialisme anarchiste se méfiant de toute forme d'autorité politique. Mais c'est surtout avec le judaïsme d'Europe centrale que nous retrouvons le plus d'affinités avec l'anarchisme. Nous y retrouvons des « juifs religieux anarchisants » comme F. Rosenzweig, G. Scholem et L. Löwenthal, M. Buber ou G. Landauer [Löwy, 1988]. Ce mouvement libertaire est constitué de la rencontre entre le messianisme juif traditionnel et le romantisme allemand. S'élabore alors au sein de ce mouvement une forme de messianisme révolutionnaire sans messie, à la fois critique de l'État et de la philosophie des Lumières.

Nous retrouvons aussi l'anarchisme chrétien marqué par la figure de Léon Tolstoï (1828-1910) qui mêle pacifisme et antiautoritarisme. Dans cette tendance, nous retrouvons des figures aussi différentes que celles d'E. Armand, Simone Weil ou Jacques Ellul, lequel ne put faire partie de l'Internationale situationniste en raison de sa confession protestante. Le principal mouvement anarcho-chrétien est celui des Catholic Workers, dont l'un des dirigeants les plus anarchistes est Ammon Hennacy (1893-1970), ami d'Alexandre Berkman et d'Emma Goldman. Au sein de cette mouvance anarchiste chrétienne, nous retrouvons aussi la prégnance du

personnalisme d'Emmanuel Mounier, grand lecteur de Proudhon, constituant un courant « anarcho-personnaliste » selon l'expression du philosophe Carlos Diaz [1969].

L'islam est une voie religieuse plus rarement empruntée par les anarchistes et, lorsqu'ils s'y aventurent, c'est souvent pour se rattacher au soufisme, qui est une mystique. Le cas le plus connu reste celui de l'anarchiste américain Peter Lamborn Wilson qui adopta le nom de Hakim Bey.

Le bouddhisme et le taoïsme sont également présents au sein du mouvement anarchiste, avec notamment l'exploratrice Alexandra David-Néel (1868-1869) ou le libertaire Victor Barrucand (1864-1934) qui publie en 1893 une *Brochure sur le bouddhisme*. Certains qualifient le taoïsme de « sagesse libertaire » [Sablé, 2005].

Enfin, à mi-chemin entre l'athéisme, majoritaire chez les anarchistes, et les croyants, minoritaires, nous pouvons évoquer la position agnostique que nous retrouvons chez Proudhon et Berneri, qui critiquait un anticléricalisme dogmatique, n'hésitant pas à écrire : « Tous les raisonnements sur l'athéisme sont d'une présomption énorme et me semblent aussi absurdes que ceux du théisme » [Berneri, 1937].

L'anarchisme de droite

L'anarchisme de droite désigne davantage une sensibilité qu'un véritable corpus philosophique ; il est plus convenable de parler d'anarchistes de droite que d'un « anarchisme ». Ils se caractérisent par leur pessimisme envers la société et la nature humaine qui va de pair avec un certain mépris : de la démocratie et du parlementarisme, de la masse, des intellectuels, du conformisme. Des personnages aussi divers que Léon Bloy, Édouard Drumont, Barbey d'Aurevilly, Paul Léautaud, Louis-Ferdinand Céline, Roger Nimier ou Marcel Aymé ont pu être considérés comme des anarchistes de droite [Richard, 1991].

Anticonformiste vis-à-vis des bien-pensants, cultivant une forme d'aristocratie individualiste, entre l'*Unique* de Stirner et le *Moi* de Barrès, l'anarchiste de droite à la fois vitupère la populace dans ce qu'elle a de moutonnier et use de son langage pour mieux choquer le « bourgeois », à la manière d'un Audiard ou d'un Céline qui par ailleurs se disait « libertaire ». Ils manient un certain cynisme et une prose sarcastique qui leur permettent de se mettre à distance du réel pour mieux s'en moquer.

L'anarcho-capitalisme

La notion d'anarcho-capitalisme renvoie à l'union d'une absence d'État, qui rejoint ici les vœux des anarchistes « socialistes », et du capitalisme (ici en contradiction avec les thèses de ces derniers). Nous parlons aussi de « libertariens », notamment pour les distinguer des libertaires. Rappelons qu'aux États-Unis, où les libertariens sont les plus implantés, les sociaux-démocrates et marxistes américains n'ont plus osé s'appeler *socialist* (socialiste) en raison de la chasse aux sorcières du maccarthysme et ont préféré prendre le nom de *liberal*. Les ultralibéraux ont alors choisi la dénomination de *libertarian*, que l'on traduit en français par « libertarien » pour ne pas confondre avec libertaire, mais dont la nuance en anglais n'est pas évidente ; c'est pourquoi est souvent accolé à *libertarian* le terme *socialism* pour lui rendre sa signification anarchiste.

Parmi les premiers anarcho-capitalistes, nous retrouvons notamment Gustave de Molinari (1819-1912) qui affirme que toute intervention du gouvernement est néfaste et que tout peut être privatisé (justice, police, etc.) dans la mesure où seul l'individu peut être maître de sa propre personne. Lysander Spooner (1808-1887), quant à lui, en tant que juriste, s'est évertué à montrer la dimension illégale et criminelle de l'État. Il a notamment mis en cause la Constitution des États-Unis, qui ne se conformait pas au principe du contrat entre personnes consentantes. Selon lui, le fait que la Constitution ait été l'œuvre d'une minorité valant pour la nation et les générations suivantes n'est pas conforme au droit. D'autre part, le problème de l'État est que, de par sa nature abstraite, il est irresponsable, ce qui l'autorise à agir selon son bon vouloir [Spooner, 1991]. Or toute association, pour être légale, doit être identifiable et responsable.

Des libertariens américains comme Robert Nozick, David Friedman ou Murray Rothbard, insistent dans la lignée de Spooner sur la nature criminelle de l'État, particulièrement en ce qui concerne le vol de la propriété privée grâce aux impôts. Il n'existe pour eux aucune différence entre le bandit de grand chemin qui détrouse un voyageur et l'État qui s'arroge une partie de la propriété de la personne alors qu'il n'existe aucun consentement et aucun contrat. Si certaines critiques de l'État par les libertariens peuvent rejoindre celles des anarchistes, ils diffèrent cependant radicalement des conceptions de ces derniers concernant le capitalisme. Pour les libertariens, ce sont les lois du marché qui doivent se substituer à l'État. Ainsi, les droits politiques doivent faire l'objet d'un achat lié aux lois de la concurrence. Tous les services doivent être privatisés : la police, la poste, l'armée, l'éducation. À la justice pénale des États doivent se substituer des arbitrages privés cassant le monopole public, à la fois trop cher et inefficace. En somme, les libertariens fondent l'essentiel de leur argumentaire sur la propriété privée, chose que les anarchistes ont critiquée dès le début de leur histoire, avec notamment le célèbre ouvrage de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété ?*

Un socialisme libertaire : Eugène Fournière et Benoît Malon

Nous retrouvons dans le socialisme, et particulièrement le socialisme français, toute une tradition éloignée du matérialisme de Marx, et dont les accents, bien que modérés au regard d'un certain anarchisme radical et révolutionnaire, sont fortement libertaires. Ce socialisme est avant tout un socialisme moral qui se distingue du matérialisme de Marx. En cela, il se démarque du libéralisme et du marxisme qui se fondent tous deux sur l'intérêt. Le socialiste italien Carlo Rosselli suggérait ainsi que « l'éthique marxiste n'est que l'éthique libérale (utilitariste) fondée sur l'*Homo oeconomicus* » [Chanial, 2009a]. D'autre part, ce socialisme se méfie tout à la fois du marché capitaliste et de l'État. Il privilégie la capacité pour la société de se gouverner elle-même grâce à la fédération d'associations coopérative gérées démocratiquement, constituant ainsi l'idée d'un socialisme associationniste. Des théoriciens contemporains comme Paul Hirst continuent cette tradition dont nous retrouvons les linéaments chez les pluralistes anglais comme Cole et Laski ou dans le socialisme français d'un Proudhon. Enfin, dans un souci libertaire de ne laisser la propriété ni aux mains de l'État ni à celles des capitalistes, ce socialisme, qui compte notamment des solidaristes ou des coopérativistes, entend élaborer la notion de « propriété sociale ». Eugène Fournière et Benoît Malon représentent sans doute deux figures emblématiques de ce socialisme que l'on pourrait affubler sans exagération du qualificatif de « libertaire ».

C'est ainsi qu'Eugène Fournière insiste sur la nécessité d'une critique de la liberté libérale, percevant que « la destruction pure et simple des

contraintes de jadis avait remplacé l'arbitraire organisé de l'ancien régime par l'arbitraire inorganisé, individuel, du nouveau régime, et que, pour l'immense majorité des individus, cette liberté négative était un obstacle à leur liberté positive » [Fournière, 1901]. Comme Proudhon le soutenait, et contre la conception individualiste du libéralisme, l'homme le plus libre est pour Fournière celui qui entretient le plus de relations avec ses semblables dans une relation égalitaire qui se retrouve à trois niveaux : l'individu comme personne autonome, comme citoyen et comme associé [Chaniel, 2009b]. Dans son ouvrage *La Sociocratie. Essai de politique positive*, Fournière combat à la fois l'économisme marxiste (y compris dans la version du syndicalisme révolutionnaire) et l'économisme libéral en insistant sur la pluralité de la dimension humaine qui peut être développée par le biais des associations. Contre le principe représentatif de la démocratie libérale qui entend précisément réduire la complexité du réel et reproduire la dichotomie gouvernants/gouvernés, Fournière estime qu'il « est permis d'augurer sans témérité la transformation des organes chargés de l'élaboration des lois, et de concevoir les parlements de l'avenir comme représentation de toutes les catégories sociales, de tous les modes d'activité sociale exprimés par l'association » [Chaniel, 2009b]. Ce nouveau mode de représentation proche de l'autogouvernement, allant de pair avec la formation de coopératives de producteurs et de consommateurs auxquelles les habitants peuvent participer, se situe dans la continuité de l'anarchie positive de Proudhon.

Eugène Fournière parle de « libéralisme d'extrême gauche » ou d'« individualisme intégral », concevant une propriété sociale qui, loin d'abolir la notion même de propriété, lui confère une dimension universelle en la fédérant collectivement. En entrant dans le jeu de la coopération, la propriété permet ainsi le véritable développement des individus, contrairement à la propriété capitaliste qui consacre la lutte de tous contre tous, et ce au détriment de l'individualité de la plupart. Le socialisme de Fournière a ainsi ceci de libertaire que, reposant sur l'association égalitaire des individus, il ne verse ni dans le mysticisme de l'État ni dans le culte de la propriété. Il se veut davantage l'expression généralisée d'un pluralisme radicalement démocratique, donnant à chacun la capacité de conduire sa propre vie et participer aux choses communes.

Fournière a été une référence pour de nombreux socialistes, au nombre desquels nous comptons particulièrement Benoît Malon (1841-1893), grande figure oubliée du socialisme français, qui a développé un socialisme d'inspiration à la fois proudhonienne et républicaine.

Dans la lignée du socialisme fidèle aux idéaux de 1848, inspiré de Fourier, Leroux, Owen ou Proudhon, Malon est en faveur de l'abolition du salariat, condition de l'extinction du capitalisme. Il se « propose d'améliorer moralement et matériellement le sort des travailleurs de nos localités et plus tard de notre complet affranchissement des exigences meurtrières du Capital, ce fils ingrat du travail qui renie et opprime son père » [Chaniel, 2007]. Pour ce faire, Malon imagine la possibilité d'une société civile organisée grâce aux coopératives de production et de consommation, proche du mutuellisme de Proudhon et du collectivisme de Bakounine. Il a pu rencontrer celui-ci lors de l'hiver 1868-1869 et a même adhéré quelques mois à son Alliance des révolutionnaires socialistes avant de s'en éloigner en raison de son aventurisme. Les liens de Malon avec les anarchistes seront toutefois toujours très forts, comme l'atteste sa longue amitié avec Élisée Reclus et César de Paepe. Il adhéra par ailleurs en 1871 à la Fédération jurassienne et en 1873 à l'Internationale « antiautoritaire », créées en réaction à la mainmise de Marx sur la première Internationale au congrès de La Haye.

Les moyens que préconise Malon pour ce bouleversement sont éclectiques : s'il se réclame révolutionnaire, affirmant la nécessité d'une refondation de la société sur de nouvelles bases justes, il opte dans la perspective d'y parvenir pour différents moyens non violents : il peut s'agir des grèves, de l'action parlementaire, du syndicalisme, des coopératives, et ce afin d'améliorer dans l'immédiat le sort des travailleurs dans le sillage de la société socialiste à construire. Malon se définit alors comme « évolutionniste » et « révolutionniste » (compatibilité déjà mise en avant par son ami Élisée Reclus dans *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique*) : « Nos impatiences ne peuvent pas plus hâter la révolution qui s'avance sur le vieux monde que nos protestations pacifiques ne peuvent la détourner. Pourquoi nous battons-nous sur cette question de l'évolution, de la révolution où la parole est aux événements ? » [Chaniel, 2007]. Cette question des moyens renvoie aussi à la question morale, esquivée par le matérialisme de Marx, mais centrale pour les anarchistes et les premiers

socialistes français : la fin ne justifie pas les moyens, on ne peut construire une société libre avec des moyens d'esclaves. « La haine des iniquités présentes n'est que la moitié de la pensée socialiste, elle est stérile si elle n'a pas pour complément la passion du bien public, qui seule enfante les grands enthousiasmes et prépare les régénérations sociales » [Chaniel, 2007]. Ce sont ces enthousiasmes et ces régénérations sociales auxquels les anarchistes vont prendre activement part dès la fin du XIX^e siècle, inscrivant leurs idées et leurs pratiques dans l'histoire.

DEUXIÈME PARTIE

Quand les anarchistes font l'histoire

Les anarchistes n'ont jamais séparé l'idée de la pratique, l'une influençant l'autre et réciproquement. Les premiers théoriciens comme Proudhon et Bakounine ont ainsi tenté grâce à leur action de marquer leur époque d'une empreinte libertaire. En s'organisant, les anarchistes vont se précipiter dans les flots de l'histoire et, malgré leur disparition dans les manuels officiels d'histoire, inscrire leur mémoire dans une multitude d'événements où leur influence a été décisive, assurant ainsi la continuité d'une tradition libertaire. Les pratiques des anarchistes sont protéiformes, de l'organisation des travailleurs par le biais des bourses de travail ou des syndicats, à l'organisation politique de communes autogérées en passant par l'action directe (dont le terrorisme ne constitue qu'une modalité exceptionnelle et souvent condamnée). Le bouillonnement révolutionnaire qui marque l'Europe de la fin du XIX^e siècle à la seconde moitié du XX^e est l'occasion pour les anarchistes de faire montre du bien-fondé de leurs idées, la guerre d'Espagne constituant à ce jour, malgré la difficulté du contexte, le moment où ils purent réaliser leur idéal à la plus grande échelle.

III / L'épopée révolutionnaire

De l'Association internationale des travailleurs à la Fédération jurassienne

Au sein de la première Internationale fondée à Londres en 1864, les anarchistes vont avoir une influence considérable. Jean Maitron, dans son *Histoire du mouvement anarchiste en France*, a pu retracer au fil des congrès l'évolution des tendances qui y prédominaient. Lors du premier et du deuxième congrès en septembre 1866 et septembre 1867, le mutuellisme et l'influence de Proudhon sont prépondérants ; avec le troisième congrès en septembre 1868, le collectivisme et le syndicalisme l'emportent sur le mutuellisme, et jusqu'au quatrième congrès en septembre 1869 la majorité demeure antiautoritaire, davantage dans la lignée des idées de Bakounine que dans celles de Marx [Maitron, 1951]. Dès les débuts de sa création, les internationaux affirment que l'AIT porte en elle l'embryon de l'organisation future, fondée sur les principes d'un fédéralisme intégral (politique et économique). César de Paepe est l'un des premiers à exprimer clairement cette idée dans *Les Institutions actuelles de l'Internationale au point de vue de l'avenir*, où il affirme que « l'Internationale offre déjà le type de société à venir et que ses diverses institutions, avec les modifications voulues, formeront l'ordre social futur » [de Paepe, 1973].

Cependant, les désaccords entre les anarchistes et les marxistes sont nombreux : les premiers veulent l'autonomie des sections et des fédérations à l'égard du conseil général de l'AIT, ainsi que l'abstention électorale et l'abolition immédiate de l'État ; les seconds considèrent que la classe ouvrière doit s'organiser en parti politique et s'emparer du pouvoir d'État pour exproprier la bourgeoisie. Marx impose ses conceptions lors de la

conférence de Londres de septembre 1871, destinée à préparer le cinquième congrès de l'AIT, notamment dans la résolution IX concernant le rôle politique de la classe ouvrière. Au cinquième congrès qui a lieu à La Haye début septembre 1872, les jurassiens, largement antiautoritaires, contestent ces résolutions et réclament la suppression de l'autorité dans l'Internationale [Guillaume, 1985]. Ils ne sont pas suivis. James Guillaume et Bakounine sont exclus, et le conseil général de l'AIT est transféré à New York. Dès lors, les fédérations hostiles au conseil général de l'AIT vont se regrouper au sein de la Fédération jurassienne dont l'acte de naissance est le congrès de Saint-Imier, le 15 septembre 1872. Est affirmée la nécessité révolutionnaire de l'abolition de toute autorité politique et des moyens adéquats aux fins, notamment par la grève générale et l'autogestion des travailleurs. Ce congrès marque la véritable naissance du mouvement anarchiste, et la Fédération jurassienne va considérablement marquer Kropotkine au point que son contact avec les horlogers suisses l'aurait convaincu du bon sens de l'anarchisme [Kropotkine, 1899]. La rupture accomplie, les antiautoritaires vont rédiger de nouveaux statuts, supprimant notamment le Congrès général et donnant aux fédérations et aux sections leur autonomie. Cependant, après des congrès à Bruxelles, à Berne et à Verviers, l'Internationale antiautoritaire finit par se disloquer en 1877. Le mouvement ouvrier n'est pas uni et les anarchistes vont connaître une période de tâtonnements entre 1880 et 1914, oscillant entre l'anarchosyndicalisme et la propagande par le fait, ce dans un climat de répression gouvernementale qui ne facilite pas l'organisation du mouvement.

La Commune de Paris, une expérience fondatrice

À la suite de la défaite de Napoléon III contre la Prusse en juillet 1870, l'armistice de janvier 1871 paraît insupportable aux Parisiens qui ne se considèrent pas comme vaincus. L'Assemblée nationale, majoritairement royaliste et pacifiste et se méfiant de la capitale, décide de transférer son siège à Versailles, ce qui ne va pas sans exacerber les tensions. Le 17 mars 1871, Thiers et son gouvernement envoient au cours de la nuit des troupes pour s'emparer des canons de la butte Montmartre dans l'intention de désarmer le peuple parisien qui détient cependant toujours environ 500 000 fusils. Dès le lendemain matin, le peuple parisien réagit en s'attaquant à ces troupes qui fraternisent avec lui. « Le 18 mars, le peuple rompit définitivement avec la vieille tradition monarchique et jacobine, également intoxiquée de l'idée empoisonnée d'un Pouvoir fort. Le 18 mars, le peuple déclara qu'il fallait sortir du cercle vicieux, couper le mal dans sa racine, non plus changer de maître, mais cesser d'avoir des maîtres, et avec une admirable vision de la vérité, du but à atteindre, des moyens qui pouvaient y conduire, il proclama l'autonomie de la Commune et la fédération des communes » [Arnould, 1878]. Des élections sont organisées le 26 mars pour désigner les quatre-vingt-douze membres de la Commune. La majorité est jacobine, blanquiste, tandis que la minorité est « proudhonienne » et s'attache à promouvoir des mesures sociales et antiautoritaires. Dans le mois qui suit, un grand nombre de ces mesures sont mises en application, comme la réquisition des logements vacants, la création d'orphelinats, l'organisation de la solidarité (avec notamment la version d'une pension aux blessés). Le 16 avril, un décret réquisitionne les ateliers abandonnés par les propriétaires, le travail de nuit des boulangers est supprimé, les amendes

ou retenues sur salaire sont supprimées. Dans le domaine des cultes, la Commune décrète le 2 avril la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que la suppression des budgets des cultes. Quant au mode de gouvernement, la Commune consacre le principe de la démocratie directe : les membres de l'assemblée municipale sont révocables, responsables, et leur mandat est impératif. En s'attaquant à la fois au régime propriétaire, à la religion et à l'État, la Commune tentait de mettre en pratique pour la première fois à grande échelle les principes anarchistes.

Lorsque la situation militaire de la Commune s'aggrava, un Comité de salut public fut créé, comme en 1793, qui acheva de diviser les diverses tendances politiques. De nombreux mais néanmoins insuffisants internationalistes, comme Malon, Courbet, Arnoult, Vallès ou Varlin, signèrent alors la déclaration suivante : « Considérant que l'institution d'un Comité de salut public aura pour effet essentiel de créer un pouvoir dictatorial qui n'ajoutera aucune force à la Commune. Attendu que cette institution serait en opposition formelle avec les aspirations politiques de la masse électorale dont la Commune est la représentation. Attendu en conséquence que la création de toute dictature par la Commune serait de la part de celle-ci une véritable usurpation de la souveraineté du peuple, nous votons contre ! » [Lissagaray, 2004].

Les marxistes socialistes sont absents de la Commune, son esprit étant largement imprégné de l'œuvre de Proudhon. Si de nombreux acteurs de la Commune de Paris sont blanquistes, jacobins ou tout simplement républicains ou socialistes, nous retrouvons aussi des proudhoniens comme Gustave Courbet, Jules Vallès ou Eugène Varlin, ainsi que certains qui vont marquer les débuts du mouvement anarchiste tels que Louise Michel ou Élisée Reclus. Avant même l'insurrection, Marx espère d'ailleurs la défaite de la France afin que la victoire de l'Allemagne sonne le glas du proudhonisme. Ainsi écrit-il à Engels dans une lettre du 20 juillet 1870 : « Les Français ont besoin d'être rossés. Si les Prussiens sont victorieux, la centralisation du pouvoir d'État sera utile à la centralisation de la classe ouvrière allemande. [...] La prépondérance, sur le théâtre du monde, de la classe ouvrière allemande sur la française, signifierait du même coup prépondérance de notre théorie sur celle de Proudhon » [Berthier, 1999].

L'événement de la Commune de Paris a un retentissement fondamental pour les anarchistes de l'époque. Beaucoup y voient l'équivalent de la

révolution de 1789, tout au moins dans sa portée universelle. Rares sont les critiques qui suivent le massacre d'une révolution avortée : Bakounine salue même la combativité des jacobins, « représentants sincères de la foi démocratique de 1793 », et particulièrement Delescluze, dont il dit qu'il possède « une grande âme et un grand caractère ». Dans le même esprit qui met en avant une certaine communion révolutionnaire, Louise Michel, qui écrit dans *La Commune* qu'elle est clairement devenue anarchiste dans le bateau qui la déportait en Nouvelle-Calédonie, affirme que révolutionnaires et socialistes « s'étaient tendu la main et chacun, pour mourir, avait rejoint son quartier ». Certains anarchistes, cependant, comme Élisée Reclus qui fut un acteur de la Commune, ont tenu à nuancer la chose : « Jusqu'à maintenant, les communes n'ont été que de petits États, et même la Commune de Paris, insurrectionnelle par en bas, était gouvernementale par en haut, maintenait toute la hiérarchie des fonctionnaires et des employés. Nous ne sommes pas plus communalistes qu'étatistes, nous sommes anarchistes... » [Reclus, 1880]. Kropotkine, tout en louant l'œuvre révolutionnaire de la Commune, critique aussi le fait qu'elle ait conservé le système politique de la représentation et maintenu dans une certaine mesure le régime de la propriété.

La Commune de Paris n'est pas spécifiquement anarchiste, mais va inspirer de nombreux théoriciens et militants dans la mise en pratique des idées libertaires. Ainsi Bakounine, dans *La Commune de Paris et la notion de l'État*, peut-il affirmer que cette expérience parisienne est sans doute la première à nier radicalement l'État tout en concevant de nouvelles formes d'organisation politique et économique [Bakounine, 1899]. C'est en effet, comme le note la Fédération jurassienne dans son bulletin du 20 mars 1872, « que l'idée révolutionnaire socialiste est enfin sortie des abstractions de la théorie, [et qu']elle est pour la première fois apparue sous une forme concrète. Les socialistes sont passés des régions de l'idée dans celles de l'action » [Manfredonia, 1997]. Toute la tradition révolutionnaire d'inspiration libertaire sera marquée par la Commune qui sera souvent associée aux mouvements d'émancipation antiautoritaires : la Commune d'Ancône (1920), la Commune de Fiume (1920), la Commune de Kronstadt (1921) ou encore la Commune de Budapest (1956) témoignent de cette association. De plus, Albert Camus écrit de la révolution espagnole de 1936, qui revêt une dimension largement libertaire, qu'elle est « la

deuxième révolution du siècle, celle qui prend sa source dans la Commune de Paris, qui chemine toujours sous les apparences de la défaite, mais qui n'a pas encore fini de secouer le monde et qui pour finir portera l'homme plus loin que ne l'a pu faire la révolution de 17 » [1954, *in* Camus, 2008].

Tentatives italiennes

L'Italie est très vite le théâtre de quelques expériences libertaires plus ou moins réussies. Au début des années 1870, les anarchistes sont encore très présents au sein du mouvement internationaliste italien. C'est ainsi que, au congrès de Rimini en août 1872, la Fédération italienne de l'Internationale rompt avec le conseil général de Londres dominé par le socialisme autoritaire de Marx et Engels. S'ensuivent alors de nombreuses tentatives d'insurrection à Rome, Bologne, Florence ou dans les Pouilles qui seront vite réduites à l'échec. Mais c'est surtout l'expédition dans les montagnes du Matese qui va permettre de faire retentir les idées anarchistes en Italie. À l'initiative de Cafiero et de Malatesta, une quarantaine de militants vont se lancer à l'assaut des villages de Letino et de Gallo début avril 1877, proclamant le communisme libertaire qui accompagne la destruction des actes de propriété et des symboles de pouvoir. La mobilisation d'environ 12 000 carabinieri va vite mettre fin à cette aventure dont la plupart des protagonistes vont être arrêtés. Néanmoins, les exposés de Malatesta et Cafiero ainsi que la plaidoirie de Merlino vont contribuer à rendre populaire leur épopée et leurs idées.

Dans les années 1890, des mouvements de résistance populaire s'organisent, largement appuyés par les anarchistes, autour des *Fasci dei Lavoratori*. La majorité se trouve en Sicile où l'on dénombre de 150 à 190 faisceaux qui peuvent rassembler jusqu'à 1 000 associés [Mussara, 1994]. Les faisceaux, dont la postérité ne retiendra malheureusement que la version de Mussolini, comportent un aspect social en participant aux luttes des travailleurs et à certaines insurrections contre l'administration, mais aussi un aspect culturel en tentant de se substituer aux institutions

dominantes comme l'école ou l'Église. Avec la naissance du fascisme dans l'immédiat après-guerre, les anarchistes vont constituer un mouvement de résistance principalement autour des *Arditi del Popolo*, dont les figures principales sont Argo Secondari et Attilio Paolinelli qui, tout en étant anarchistes, ont pourtant participé à la Première Guerre mondiale et étaient partisans de l'intervention de l'Italie dans le conflit. Ces *Arditi del Popolo* se distingueront notamment dans la défense de Parme en 1922, où 350 d'entre eux mirent en déroute environ 20 000 *squadristi fascistes*. Le sectarisme du Parti communiste italien et la tiédeur des socio-démocrates ne permettent pas cependant de constituer un front uni capable de résister efficacement au fascisme.

De 1919 à 1921 ont lieu quelques tentatives d'essais d'autogestion dans les usines, la première ayant lieu à Sestri Ponente en février 1920 dans une usine de métallurgie. Le mouvement va s'étendre à la Lombardie, au Piémont et dans les grandes villes de Turin et de Milan. Les anarchistes, très présents dans le milieu urbain et au sein de l'Union syndicale italienne, mettront vite en garde contre la dérive autoritaire du soviétisme bolchevique tel qu'il a lieu en Russie. Les conseils doivent être autonomes, pluralistes et en interaction avec les syndicats. En 1920, le journal de Malatesta, *Umanità Nova*, tire à près de 500 000 exemplaires, témoignant de la vigueur des idées anarchistes à l'époque.

Malatesta

Malatesta (1853-1932) est une grande figure de l'anarchisme en Italie. À ses débuts républicain puis anarchiste avec le retentissement de la Commune de Paris, il rencontre Bakounine au congrès de Saint-Imier et entame son intense activité de propagande et de subversion. Plusieurs fois emprisonné, participant à de nombreuses insurrections, il est contraint de quitter l'Italie en 1878. Après avoir notamment rencontré Élisée Reclus et Pierre Kropotkine en Suisse, il part en Égypte, espérant transformer la révolte nationaliste

d'Arabi Pacha en révolution sociale. Arrêté par les Anglais, il parvient à rentrer en Italie où il est de nouveau arrêté, mais arrive à s'exiler en Argentine où il participe à la naissance du premier syndicat argentin. Accusé à tort de falsifier de la monnaie, il retourne en Europe en 1889. Après de nombreux séjours à Londres, à Paris, à New York et à Cuba, il finit par rentrer en Italie en 1919 et continue de militer, y compris après l'avènement du fascisme. Étroitement surveillé, il finira ses jours isolé dans sa maison familiale.

Défenseur d'un certain anarchisme communiste, Malatesta est avant tout un pédagogue préoccupé par l'action et les problèmes pratiques. Pour que l'anarchisme touche le peuple, il faut d'abord selon lui aller à sa rencontre et lui parler sa langue, d'où notamment ses brochures de vulgarisation, sous forme de dialogue comme *Au café* ou *Entre paysans*. C'est ainsi que des échanges simples peuvent renvoyer implicitement à des problématiques philosophiques pouvant paraître à première vue abstraites, par exemple lorsqu'il aborde le problème de la nature humaine dans une optique développée par Hobbes : « Louis. — Mais quoi ! Les hommes sont mauvais par nature, et s'il n'y avait pas les lois, les juges et les gendarmes pour nous tenir en respect, pires que les loups, nous nous dévorerions entre nous. Georges. — S'il en était ainsi, ce serait une raison de plus de ne donner à personne le pouvoir de commander et de disposer de la liberté des autres » [Malatesta, 1887]. Malatesta s'intéresse aussi aux incompréhensions dont peuvent être victimes les anarchistes lorsqu'ils parlent d'anarchie. Certains disent en effet que les anarchistes ont mal choisi leur nom, le terme « anarchie » étant souvent mal compris, renvoyant dans l'imaginaire des gens au mieux à l'utopie, au pire au chaos ou au désordre. Or, selon Malatesta, « l'erreur ne dépend pas

du nom, mais de la chose ; et les difficultés que les anarchistes rencontrent dans leur propagande ne dépendent pas du nom qu'ils se donnent, mais de ce que leur conception va à l'encontre de tous les préjugés bien ancrés que le peuple nourrit au sujet du rôle du gouvernement, ou, comme on dit aussi, de l'État » [Malatesta, 1922]. Il ne s'agit pas pour les anarchistes de fournir clés en main un système où chaque problème aurait déjà sa solution. Le « programme » anarchiste, avant tout, indique une méthode. Cette méthode se distingue radicalement de celles des partis de gouvernement qui prétendent vouloir le bien de tous, et sont au nombre de deux selon Malatesta : la méthode autoritaire et la méthode libérale. La méthode autoritaire est simple : le gouvernement est aux mains de quelques-uns qui décident de ce que doit être l'organisation politique et sociale. La seconde est plus insidieuse : volontiers critique du gouvernement, elle promeut la libre initiative des individus, mais se réduit finalement à la liberté des propriétaires dont l'exploitation des masses renvoie aussi à un régime d'autorité. Autrement dit, le libéralisme serait une sorte d'anarchie sans socialisme, sans solidarité, c'est pourquoi il « n'est que mensonge, car la liberté n'est pas possible sans l'égalité » [Malatesta, 1922].

Dans leur exil, de nombreux Italiens rejoignent l'Espagne pour participer à la révolution de 1936, comme Umberto Marzocchi (1900-1986) qui, après avoir intégré les *Arditi del Popolo*, va s'exiler en France où il va rencontrer notamment Makhno, Sébastien Faure, Durruti, puis s'engager dans la colonne Ascaso en Espagne en 1936 avant d'intégrer la Légion étrangère française puis la section espagnole des FFI avec laquelle il prend le maquis.

La révolution russe ou l'épopée makhnoviste

À la fin du mois de février 1917, le peuple russe, exténué par la guerre de 1914, met fin au régime tsariste pour laisser place à un gouvernement provisoire modéré dirigé par Kerensky. Face à l'incapacité de ce gouvernement à arrêter la guerre et à résoudre les problèmes sociaux, les bolcheviks, en octobre 1917, reprennent le pouvoir par la force. Entre-temps, de nombreux soviets ont vu le jour spontanément sur tout le territoire soviétique. Afin de suivre cette aspiration populaire, les bolcheviks reprennent donc des mots d'ordre tels que : « À bas la guerre ! Vive la paix immédiate ! La terre aux paysans ! Les usines aux ouvriers ! » Les ouvriers et paysans ont donc pu croire dans un premier temps que les bolcheviks légitimaient la création des soviets, où ils étaient véritablement maîtres des usines et des terres. Beaucoup d'anarchistes, notamment à Moscou, partagent conséquemment l'enthousiasme qui suit le coup d'État bolchevique [Skirda, 2000]. Dès 1905 étaient déjà apparus les Soviets qui allaient constituer pour les anarchistes la cellule de base de l'organisation sociale. C'est ainsi que le soviet de Saint-Pétersbourg, issu de la grande grève de janvier 1905, va révéler selon les dires mêmes de Trotski un « renforcement de l'anarchie » [Rose, 1971].

Cependant, après la signature du traité de Brest-Litovsk, le 3 mars 1918, qui abandonne l'Ukraine aux Allemands, les bolcheviks entendent consolider leur socialisme autoritaire en éliminant progressivement tout ennemi intérieur qui s'opposerait aux directives du parti. En Ukraine, une répression sanglante va avoir lieu de la part du gouvernement central qui entend rétablir les nobles et les propriétaires fonciers dans leurs privilèges. C'est dans ces circonstances que naît le mouvement insurrectionnel

makhnoviste, à partir du village de Goulai-Polié d'où est originaire Nestor Makhno. Ce dernier est né en 1889 au sein d'une famille de paysans pauvres. Dès l'âge de sept ans, il est confronté à l'exploitation en allant travailler chez de riches propriétaires terriens, les *koulaks*. En 1905, il a seize ans lorsqu'il s'enthousiasme pour la révolution manquée de 1905, ce qui l'amène à intégrer le groupe anarchiste de Goulai-Polié où il mène une intense activité. Arrêté en 1908 par la police du tsar, l'Okhrana, il est condamné à perpétuité et profite de son incarcération pour se former, notamment en lisant Kropotkine. Libéré grâce à l'insurrection de Moscou du 1^{er} mars 1917, il rentre dans son village où il encourage les paysans à s'organiser immédiatement pour chasser les *koulaks* et créer une commune libre où un soviet de paysans partagerait les terres de manière égalitaire. Dès octobre 1918, l'armée makhnoviste lutte contre les Allemands qui veulent étendre leur empire, tâche compliquée par le fait que leur front sera doublé par leur combat contre les armées blanches de Dénikine. Alors que celles-ci se trouvent à 200 kilomètres de Moscou et que Lénine et les dirigeants bolcheviks se préparent à fuir en Finlande en se félicitant d'avoir duré plus longtemps que la Commune de Paris, Makhno et ses hommes lancent une offensive qui stoppe net leur avancée. La bataille décisive a lieu à Pérégonovka le 26 septembre 1919, entraînant la rapide reconquête de toute l'Ukraine méridionale et notamment le contrôle des ports de Marioupol et de Berdiansk où les Français et les Anglais débarquent le matériel destiné à l'armée de Dénikine [Skirda, 1999].

Alliances et combats avec les bolcheviks

L'armée insurrectionnelle makhnoviste se joint alors à l'armée rouge, ce qui lui permet d'obtenir un approvisionnement en vivres et en munitions, mais elle rejette la présence en son sein de commissaires et garde son autonomie, avec son nom, ses drapeaux noirs et ses structures fondées sur le volontariat, le principe électoral et l'autodiscipline. Les bolcheviks, se rendant compte qu'ils ne pourront absorber l'armée insurrectionnelle, décident de ne plus l'approvisionner. S'ensuit alors le début d'un véritable bras de fer : les troupes de Makhno s'attaquent aux convois de l'armée

rouge, et Moscou déclare les makhnovistes hors la loi, interdisant notamment la tenue du troisième congrès régional de l'armée insurrectionnelle makhnoviste.

En été 1918 déjà se tenait à Moscou la première conférence panrusse des anarcho-syndicalistes qui dénonçait la mainmise du parti bolchevique sur les soviets, lesquels perdaient peu à peu leur autonomie [Skirda, 2000]. Les makhnovistes prennent vite conscience de cette alliance contre nature. Ainsi, dans un projet de déclaration de l'armée insurrectionnelle révolutionnaire d'Ukraine (makhnoviste), adopté par le Soviet révolutionnaire militaire, lors de sa réunion du 20 octobre 1919, ils écrivent à propos des bolcheviks : « Il apparut très rapidement que ce parti et ce pouvoir d'État — comme tout parti et tout pouvoir d'État — ne fonctionnaient que pour eux-mêmes et se révélaient absolument impuissants à réaliser les grands objectifs de la révolution sociale ; par cela même, ils entravaient la libre activité créatrice des masses laborieuses, seules capables d'assumer cette tâche » [Skirda, 2000].

L'envoyé de Lénine, Kamenev, vient voir sur place de quoi il retourne et tente d'amadouer les makhnovistes en leur assurant qu'ils trouveront toujours avec les bolcheviks un terrain d'entente. Mais à peine est-il parti que les anarchistes interceptent des messages indiquant que l'armée rouge a l'intention d'envahir Goulaï-Polié. Finalement, dans un premier temps, Trotski décide de retirer ses troupes afin de laisser l'armée blanche envahir la région et d'imputer leur avancée à la trahison de Makhno. Il déclare notamment : « Il vaut mieux céder l'Ukraine entière à Dénikine que permettre une extension du mouvement makhnoviste : le mouvement de Dénikine comme étant ouvertement contre-révolutionnaire, pourrait être aisément compromis par la voie de classe, tandis que la Makhnovstchina se développe au fond des masses et soulève justement les masses contre nous » [Archinov, 1928].

En trois mois, Makhno reforme son armée et repousse les troupes blanches, mais peu après le typhus décime la moitié de ses hommes, ce qui encourage Trotski à reprendre sa lutte contre les anarchistes. Une dernière trêve a lieu à l'approche des troupes de Wrangel qui succède à Dénikine, mais elle n'est que d'un court répit. Très vite, les makhnovistes vont intercepter des télégrammes de la part de Lénine ordonnant au président du Conseil des commissaires du peuple d'Ukraine, Rakovsky, d'arrêter tous les

anarchistes et de les juger comme criminels de droit commun. Avec l'énergie du désespoir, les makhnovistes tentent de rallier à leur cause les travailleurs enrôlés dans les rangs des bolcheviks, notamment par le biais de tracts où l'on peut lire, avec en titre « À bas le combat fratricide » (mai 1920) : « Maintenant, on vous envoie de nouveau nous combattre, nous les “insurgés makhnovistes”, au nom d'un soi-disant pouvoir “ouvrier paysan”, qui vous apporte de nouveau des chaînes et l'esclavage ! Les richesses et les joies vont à cette bande de bureaucrates parasites qui suçent votre sang. Est-ce que vous n'auriez pas compris cela durant les trois années de guerre fratricide ? » [Makhno, 1984].

Entre-temps, l'armée rouge, avec à sa tête Trotski, réprime sévèrement l'insurrection des marins de Kronstadt : le 26 février 1921, les équipages des navires *Petropavlovsk* et *Sebastopol* tiennent en urgence une réunion, informés par leurs délégués des répressions par le pouvoir bolchevique des ouvriers en grève à Pétrograd. Très vite, ils adoptent une résolution et quinze revendications, dont la liberté de parole et de presse, l'égalité des salaires et l'émancipation des travailleurs de la tutelle du Parti communiste. Après la proclamation du soviet de Kronstadt le 1^{er} mars, le pouvoir bolchevique ne compte pas entrer dans les négociations et lance l'offensive le 7 mars. Kronstadt tombe après une résistance acharnée ayant entraîné environ 10 000 morts du côté bolchevique [Arvon, 1996]. Dans un communiqué du 27 avril 1920, la section culturelle de l'armée insurgée (makhnoviste) rejoint dans leurs revendications les marins et révolutionnaires de Kronstadt : « Les travailleurs eux-mêmes doivent choisir librement leurs soviets ; soviets qui accompliraient la volonté et les décisions de ces mêmes travailleurs, c'est-à-dire des soviets exécutifs et non pas autoritaires. La terre, les fabriques, les usines, les mines, les chemins de fer et autres biens du peuple doivent appartenir aux travailleurs qui y travaillent eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils doivent être socialisés. Et ce n'est que par la destruction de l'État et au moyen de la révolution sociale qu'il sera possible de réaliser un véritable régime socialiste soviétique des ouvriers et des paysans » [Gayraud, 2000].

La réalisation d'une société réellement autonome

Malgré la guerre, les makhnovistes ne perdent pas de vue que le plus important demeure la révolution sociale qu'il s'agit de mettre en œuvre sans attendre des « conditions idéales » qui peuvent mettre longtemps à arriver. Ainsi, dès le début de l'insurrection, les makhnovistes entendent édifier une société conforme aux principes anarchistes. Plusieurs points sont retenus : tout d'abord, le refus de toute période transitoire qui suppose, comme le préconisent les bolcheviks, une dictature dite du « prolétariat » *via* un parti : le communisme libertaire est possible immédiatement. D'autre part, le principe même de l'État est rejeté : le peuple doit pouvoir se gouverner par lui-même dans des assemblées où sont prises les décisions importantes, dans des communes libres fédérées entre elles. Enfin, tout système d'exploitation est aboli : les travailleurs, en se réappropriant les moyens de production, sont associés, libres et égaux au sein de soviets autonomes, détachés de toute tutelle partisane.

Ainsi peut-on lire dans le Projet de déclaration de l'armée insurrectionnelle révolutionnaire d'Ukraine (makhnoviste), adopté par le Soviet révolutionnaire militaire lors de sa réunion du 20 octobre 1919 : « Nous exprimons notre conception d'un régime authentique de soviets libres de la manière suivante : afin d'instaurer une nouvelle vie économique et sociale, les paysans et ouvriers créent naturellement et librement leurs organisations sociales et économiques : comités ou soviets de village, coopératives, comités de fabrique et d'usine, comités de mines, organisations ferroviaires, des Postes et Télégraphes et toutes autres unions et organisations possibles. Pour établir une liaison naturelle entre toutes ces unions et associations, ils mettent sur pied des organes fédérés de bas en haut, sous la forme de soviets économiques, ayant pour tâche technique de réguler la vie sociale et économique sur une grande échelle. Ces soviets peuvent être des soviets de district, de ville, de région, etc., organisés selon les besoins, à partir de principes libres. En aucun cas, ce ne sauraient être des institutions politiques, dirigées par tels ou tels politiciens ou partis politiques, qui dicteraient leur volonté (ce qui se réalise sous le masque du "pouvoir soviétique"). Ces soviets ne sont que les organes exécutifs des assemblées dont ils sont issus » [Makhno, 1984].

Les libertés que les marxistes appellent « formelles » sont maintenues et développées : « Il est évident que l'organisation libre de la société offre la possibilité entière et pratique de réaliser ce qu'on appelle les "libertés du

citoyen”... liberté de parole, de presse, de conscience, de culte, de réunion, d’union, d’organisation, etc. » [Makhno, 1984]. Afin d’étendre leur mouvement, les makhnovistes envoient des délégations dans toute la région d’Ukraine, précisant que l’armée ne peut tout au plus que protéger provisoirement les populations et n’a aucune vocation à devenir permanente, en risquant de devenir un nouveau pouvoir. Les makhnovistes lancent donc des appels à l’autonomie et à la prise en main par le peuple de ses affaires. Ainsi peut-on lire de la part de l’état-major de l’armée insurrectionnelle (makhnoviste), dans un appel à toute la population laborieuse de la ville d’Alexandrovsk et de ses environs, le 7 octobre 1919 : « L’armée insurrectionnelle révolutionnaire appelle toute la population laborieuse de la ville et de ses environs à entreprendre, d’une manière générale, une activité autonome tant au point de vue social que militaire. L’armée insurrectionnelle quittera la ville dès qu’elle aura terminé son œuvre. La population laborieuse organisera elle-même sa vie sociale et économique, ainsi que sa défense contre toutes les tentatives de la part de la bourgeoisie et de tout pouvoir, elle prendra en main elle-même sa lutte pour la victoire totale de la révolution » [Makhno, 2010]. La zone d’influence de la makhnovtschina s’étire en 1920 sur plusieurs milliers de kilomètres, d’Odessa à Rostov, de Kharkov à la mer d’Azov.

En août 1923, Makhno, dont les troupes sont exténuées et réduites à peau de chagrin, est contraint de fuir en Roumanie puis en Pologne pour enfin finir ses jours à Paris, d’où il en profitera notamment pour discuter avec des anarchistes espagnols des enseignements de la révolution russe dans l’espoir qu’ils les mettent à profit si la situation s’y prêtait. Il rencontre notamment en 1927 Buenaventura Durruti et Francesco Ascaso qui retiennent ses conseils en matière d’organisation militaire. Ces contacts politiques sont les derniers que Makhno aura avant de mourir dans la solitude le 25 juillet 1934.

Espagne, 1936-1939 : le bref règne de l'anarchie

Au début des années 1930, l'Espagne est un pays essentiellement agricole, avec environ 50 000 propriétaires qui se partagent plus de la moitié des terres, et 2 millions de paysans qui en occupent 10 %. L'industrie se concentre principalement en Catalogne, avec 2 millions d'ouvriers. Le mouvement ouvrier et paysan s'est organisé à partir de 1870 dans la Fédération régionale espagnole, section de la première Internationale, qui donnera naissance à deux organisations syndicales : l'Union générale des travailleurs (UGT), créée en 1888, qui est socialiste réformiste, et la Confédération nationale du travail (CNT), créée en 1910, qui est anarcho-syndicaliste. Dans le journal monarchiste *ABC* du 27 décembre 1934, nous retrouvons le nombre d'adhérents des organisations qui menacent l'ordre social : en tête la CNT, avec 1 577 000 adhérents, ensuite l'UGT avec 1 444 000, puis le Parti socialiste ouvrier espagnol (PSOE) avec 200 000 et enfin le Parti communiste espagnol (PCE) avec seulement 13 000 adhérents [Paz, 2000]. De très nombreux ouvrages et brochures paraissent en Espagne, insistant sur le fait que l'on ne peut faire de véritable révolution sans idée et sans préparation, nuanciant ainsi la dimension spontanéiste que l'on attribue souvent aux mouvements anarchistes. Nous pouvons évoquer notamment Ángel Pestaña avec *El sindicalismo. Que quiere y adonde va* (1933), Juan López avec *Como organizara el sindicato a la sociedad* (1936) ou encore Salvio Valentí avec *Del éxodo al paraíso. Un ensayo de comunismo libertario* (1933) qui ont contribué par leurs écrits à former les révolutionnaires espagnols.

Polémiques autour du « plate-formisme »

En exil en France, les rescapés du mouvement makhnoviste s'interrogent sur les raisons de leur échec, et ce dans un contexte où le mouvement anarchiste s'essouffle, peu à peu supplanté par la troisième Internationale et le déclin du syndicalisme révolutionnaire. Ces réflexions aboutissent à la rédaction d'un texte publié en 1926 dans la revue *Dielo Trouda* intitulé « La plate-forme organisationnelle des communistes libertaires ». Il est signé par Archinov, Makhno, Ida Mett, Valevsky et Linsky. La « plate-forme » dégage trois idées forces : tout d'abord, le mouvement anarchiste est un mouvement ouvrier lié à la lutte des classes et non le produit d'une philosophie abstraite. Ensuite, elle indique que la révolution doit s'accompagner de l'organisation de la production et de sa défense auxquelles les anarchistes doivent apporter des réponses claires et précises, et ce grâce à une discipline librement consentie. Enfin, la « plate-forme » décline en quatre points les principes d'une organisation anarchiste efficace : l'unité théorique autour du communisme libertaire, l'unité tactique des militants, la responsabilité collective et une instance fédérale soumise au mandat impératif.

Ce texte a immédiatement provoqué d'importants débats au sein du mouvement anarchiste. Les premiers à s'en offusquer sont Voline et Sébastien Faure, qui dénoncent une « bolchévisation » du mouvement anarchiste, notamment en imposant une ligne idéologique unique qui suppose notamment la mise à l'écart des anarchistes individualistes. Ils répondent à ce texte en 1928 en opposant à la « plate-forme » l'idée de « synthèse » qui regroupe trois tendances :

communiste, syndicaliste et individualiste. C'est cette dernière tendance, pluraliste, qui a prévalu historiquement, mais la « plate-forme », en insistant sur la dimension fondamentale de l'organisation, est restée en tête de bien des anarchistes espagnols lors de la révolution de 1936.

En 1931, l'abdication d'Alphonse XIII entraîne la proclamation de la République et la chute de la dictature instaurée par Primo de Rivera depuis 1923. Cependant, les réformes promises, notamment d'ordre agraire, ne sont pas mises en œuvre. En 1933, la droite emporte les élections et en 1934 les fascistes de la CEDA entrent au gouvernement. La CNT déclenche alors des insurrections en Aragon puis dans les Asturies qui entraînent des répressions féroces. En mai 1936, la CNT tient un congrès national à Saragosse où les principes du communisme libertaire sont adoptés. Cette même année, pour la première fois, la CNT appelle à voter pour des élections : l'enjeu est la libération d'environ 30 000 prisonniers politiques dont 90 % sont anarcho-syndicalistes. La victoire du Front populaire entraîne la préparation d'un coup d'État de la part des phalangistes et des militaires qui estiment que la République sera incapable de contenir les mouvements révolutionnaires. Le 18 juillet, le soulèvement des militaires triomphe au Maroc, à Burgos ou encore à Séville. Dès le lendemain, la CNT appelle à la révolution sociale et à la lutte contre le fascisme. Des combats vont vite avoir lieu à Barcelone, qui se solderont par la victoire des révolutionnaires. Le pouvoir républicain n'ayant plus d'armée opérationnelle, le peuple va lui-même prendre les armes en s'organisant en milices. C'est ainsi que la colonne de volontaires menée par Buenaventura Durruti reprend de nombreuses villes d'Aragon avant d'arriver aux portes de Saragosse. Pour les anarchistes, la situation de guerre ne doit cependant pas faire oublier la nécessité de la révolution sociale. Dans certaines villes, les ouvriers administrent toute une branche industrielle, de la matière première à la vente du produit fini ; dans d'autres, ils ne gèrent qu'une entreprise. Quelle que soit la situation, les ouvriers prennent en main la production et se réunissent en assemblée générale pour voter les décisions importantes.

C'est ainsi par exemple que, dans le secteur de la métallurgie, l'entreprise Hispano Suiza, à Barcelone, comptant 1 400 travailleurs, est réquisitionnée par les syndicats en juillet 1936. Elle est dirigée par un comité d'entreprise où sont représentées toutes les sections. L'industrie du bois, très importante, notamment à Barcelone, fait aussi l'objet de socialisations. La production est alors organisée entre collectivités de manière à ce que les types de produits fabriqués soient complémentaires et fassent l'objet d'échanges, et ce afin d'éviter la concurrence et augmenter la production. Bien d'autres branches de l'industrie sont socialisées dans l'Espagne libertaire de 1936, avec des situations qui peuvent différer, mais toujours selon le même principe anarchiste de l'autogestion qui consiste à conjuguer l'autonomie et l'égalité. En juillet 1936, il faut rentrer les récoltes et reprendre en main les terres abandonnées. Des centaines de milliers de paysans vont alors collectiviser les terres tout en autorisant les quelques propriétaires individuels le désirant à garder leurs terres dès lors qu'ils n'y exploitent personne. Souvent, ces propriétaires rejoignent la collectivité ne serait-ce que pour bénéficier de ses avantages. On dénombre environ 350 collectivités en Catalogne, 500 au Levant, 450 en Aragon ou encore 240 en Nouvelle-Castille [Leval, 1971]. L'autogestion est organisée dans trois directions complémentaires : les statistiques pour organiser l'économie, qui sont réunies par fédérations ; les nouvelles techniques qui doivent permettre d'améliorer et de restructurer l'économie, notamment en concentrant les industries et en développant les innovations ; enfin la culture, qui ouvre sur une nouvelle vision du monde, grâce notamment aux écoles.

Le maintien parallèle de l'État avec le gouvernement républicain, ainsi que certains secteurs privés, va entraîner des adaptations selon les situations, notamment en ce qui concerne la monnaie. La monnaie peut en effet être maintenue ou simplement abolie, ce qui dépend souvent du milieu géographique (ville ou campagne). Elle est souvent transformée en bons donnant droit à des produits et réduite grâce à la gratuité de services collectifs (payés par la collectivité). D'autre part, selon les principes du communisme libertaire « à chacun selon ses besoins », le salaire n'est plus corrélatif au travail fourni, mais aux besoins de la famille du producteur.

Un projet de réforme monétaire avait été rédigé, fin 1936, par des ouvriers et des ingénieurs de la CNT de l'industrie textile de Catalogne. Prenant acte que le système monétaire est un système dont on ne peut se

passer dans la mesure où il sert à comparer les choses et à les échanger, il n'en demeurerait pas moins qu'il pouvait être réformé afin de supprimer sa dimension arbitraire. Remplacer la monnaie par des bons n'est pas supprimer la monnaie : c'est simplement remplacer une base arbitraire d'échange par une autre. La réforme monétaire radicale qui permettrait de détruire la cause principale du capitalisme et de reconstruire l'économie sur des bases saines doit se fonder sur la séparation des moyens de consommation et de production. Garanti internationalement par les réserves d'or et de métaux précieux, le système fiduciaire est divisé en ce qui concerne la consommation et la production, mais unique en ce qui concerne la valeur relative d'échange. La monnaie de consommation, sous forme de papier-monnaie, servira aux achats des moyens de consommation. La valeur réelle du papier monnaie de consommation sera fixée et convertie immédiatement en monnaie de production dès son retour en cycle de production (usines, commerces, etc.). Le signe monétaire sera neutralisé et détruit une fois réalisées les compensations bancaires en monnaie de production. Quant à la monnaie de production, elle servira d'unité d'échange pour toutes les transactions industrielles, commerciales, financières et bancaires des moyens de production [Mintz, 1998]. Ne pouvant être manipulée que par les syndicats professionnels, elle ne peut être l'objet d'aucune spéculation. Enfin, sur le marché international, l'échange se fait grâce à l'or et aux métaux précieux, en attendant que soit créée une monnaie internationale.

À la base, la commune organise l'échange, mais la coordination est complétée par la fédération régionale puis la fédération nationale. La tendance à l'unité est aussi facilitée par la création d'une carte de producteur unique et d'une carte de consommateur dans la perspective d'une disparition progressive de la monnaie. Dans le cas de bénéfices dus aux différences de change ou à l'obtention de prix supérieurs aux pris de base, la fédération régionale les transfère à des collectivités plus pauvres.

Les collectivités ne sont pas l'œuvre exclusive du mouvement anarchiste ; la plupart des collectivités de Castille et d'Estrémadure sont par exemple initiées par des paysans catholiques et socialistes, parfois contre la position officielle de leur organisation. Cette mise en œuvre des collectivités rencontre certes bien des obstacles : l'existence de couches conservatrices dans la société, relayées par leurs organisations, mais aussi

l'opposition des communistes, et plus particulièrement des staliniens qui s'en sont particulièrement pris au mouvement anarchiste. D'autre part existe la peur que, une fois la guerre terminée, le gouvernement réprime durement les collectivités, ce qui fait hésiter notamment beaucoup de petits propriétaires à y adhérer. Les conditions ne sont donc pas à leur optimum pour la victoire des anarchistes lors de la guerre d'Espagne, surtout lorsqu'on constate que, en plus de se battre contre les fascistes, les anarchistes doivent lutter contre les communistes. Ainsi, l'Union soviétique non seulement n'a pas aidé à repousser les fascistes, mais a profité du conflit pour accaparer les réserves d'or de l'Espagne, 510 tonnes, les secondes du monde à l'époque, et alimenter la contre-révolution en luttant partout contre les anarchistes.

Buenaventura Durruti

Durruti (1896-1936) est une figure majeure au sein du mouvement anarchiste espagnol et plus particulièrement lors de la révolution. Ayant déserté lors de la Première Guerre mondiale, il trouve refuge en France où il travaille comme ouvrier chez Renault puis, dès 1920, avec son groupe Los Solidarios, il entreprend de préparer la révolution en Espagne. Ils commencent alors à dévaliser des banques pour financer le mouvement et luttent contre les *pistoleros*, sorte de police parallèle virulente envers les révolutionnaires. Face à ces provocations, le général Miguel Primo de Rivera instaure la dictature et suspend les libertés démocratiques. Durruti se réfugie alors de nouveau en France.

Après un court séjour en Amérique du Sud, il revient en Europe en 1926 où il projette l'assassinat d'Alphonse XIII, mais est appréhendé par la police française. Relâché, il a l'occasion de rencontrer Makhno qui est en exil, avec qui il parle des possibilités d'une révolution anarchiste en

Espagne. Le 14 avril 1931, la République est proclamée en Espagne, ce qui va considérablement influencer sur la stratégie de Durruti, qui agissait jusque-là individuellement au sein de groupuscules. Les affrontements à Barcelone entre les ouvriers et les forces de l'ordre convainquent Durruti que la République n'est qu'un point de départ et que la révolution reste à faire.

Dans un climat de grèves et d'insurrections, le Front populaire est élu le 16 février 1936. Loin d'apaiser les tensions, cette victoire entraîne de nouvelles violences sociales et la menace de coups d'État. Durruti et ses compagnons organisent alors un vaste plan d'insurrection révolutionnaire en Catalogne. La colonne Durruti part conquérir l'Aragon où est organisée la collectivisation des terres sur le principe du communisme libertaire. Avec Garcia Oliver et Santillan, Durruti monte une opération commando pour attaquer la Banque d'Espagne à Madrid, mais elle échoue. D'autre part, Moscou exige, en échange d'armes, que les miliciens anarchistes soient désarmés ou intégrés à l'armée régulière.

Le 14 novembre 1936, alors qu'il est à la tête de ses troupes avec pour mission de dégager Madrid des troupes franquistes, il est atteint par une balle et meurt à l'hôpital le 20 novembre 1936.

Très vite, les communistes vont s'attaquer à la révolution libertaire : en mai 1937, de violents combats ont lieu à Barcelone, et les troupes de Lister font des ravages dans les collectivités d'Aragon selon les directives de Moscou, comme en témoigne *La Pravda* du 16 décembre 1936 : « En Catalogne, l'élimination des trotskistes et des anarcho-syndicalistes est commencée ; elle sera menée avec la même énergie qu'en URSS » [Paz,

2000]. D'autre part, en France, les socialistes, loin d'apporter leur soutien, se montrent presque aussi hostiles. Ainsi, *Le Populaire*, organe de la SFIO, déclare le 27 novembre 1936 : « Une fois le fascisme écrasé, il est possible que la FAI et la CNT anarcho-syndicaliste continuent à lutter pour réaliser leur programme social. Mais, dans ce cas-là, le bloc socialo-communiste s'y opposerait. »

La collectivisation lors de la révolution espagnole selon les principes libertaires a concerné environ 2 millions de personnes et demeure l'expérience de référence du mouvement anarchiste. En proie à une guerre civile dans la guerre civile, et presque sans soutien international, les anarchistes ont fini par fuir le franquisme et s'entasser dans les camps de réfugiés en France. Beaucoup n'ont pas capitulé pour autant et ont continué à combattre pour leurs idéaux dans un conflit destiné cette fois à embraser le monde entier [Mintz, 1998].

IV / Expériences libertaires

Syndicalisme révolutionnaire et anarcho-syndicalisme

Les origines historiques de l'anarcho-syndicalisme et du syndicalisme révolutionnaire remontent jusqu'à l'AIT, où s'étaient confrontés le socialisme antiautoritaire de Bakounine et le socialisme autoritaire de Marx et Engels.

En France, la répression de la Commune par les Versaillais, en déportant plusieurs milliers de travailleurs et de militants, avait considérablement désorganisé le mouvement ouvrier qui mit une vingtaine d'années à retrouver une certaine vitalité. Le syndicalisme, après l'échec du terrorisme, fut l'expression de cette réorganisation. Impulsé par des anarchistes comme Pelloutier, Pouget ou Yvetot, par des blanquistes comme Griffuelhes ou des socialistes comme Allemane, le syndicalisme révolutionnaire voit ses principes clairement énoncés avec la charte d'Amiens qui est adoptée en 1906. Le congrès fédéral d'Amiens confirme l'article 2 constitutif de la CGT : « La CGT groupe, en dehors de toute école politique, tous les travailleurs conscients de la lutte à mener pour la disparition du salariat et du patronat » [Bruhat et Piolot, 1958].

D'autre part, le congrès reconnaît la lutte des classes dont la pratique revêt une dimension à la fois pragmatique et révolutionnaire : le syndicat doit en effet permettre la coordination des travailleurs et une amélioration quotidienne de son bien-être, mais ce dans la perspective nécessaire de son émancipation intégrale. Le syndicat doit ainsi être un instrument de l'expropriation capitaliste et l'unité de base de production et de répartition de la société future. L'anarcho-syndicalisme, au contraire de ce que

supposent certains socialistes et surtout les marxistes-léninistes, considère que les minorités conscientes ne peuvent avoir de pouvoir de direction. Tout au plus ces minorités peuvent-elles jouer le rôle de « catalyseur » afin que le prolétariat puisse lui-même se prendre en main : « Nous n'avons pas seulement en vue de préparer une révolution qui soit une simple transmission de pouvoirs. Nous voulons habituer le prolétariat à se passer de gouvernants. Nous devons donc conseiller, instruire, mais non diriger » [Pelloutier, 1902].

Aussi, les principes d'organisation du syndicat préfigurent l'organisation sociale future : les pouvoirs ne peuvent être monopolisés, les mandats sont contrôlés, les responsables sont révocables et les décisions n'ont pas force de loi, les minorités étant prises en compte dans leur choix de ne pas y souscrire (elles sont simplement tenues de ne pas s'opposer à son application). Ainsi, la structure de la CGT, à « la différence de tant d'autres organisations ouvrières, [...] n'est ni centralisatrice ni autoritaire. Le comité confédéral n'est pas, comme l'imaginent les gouvernants et les reporters des journaux bourgeois, un comité directeur, unissant dans ses mains le législatif et l'exécutif : il est dépourvu de toute autorité. La CGT se gouverne de bas en haut ; le syndicat n'a pas d'autre maître que lui-même, il est libre d'agir ou de ne pas agir ; aucune volonté extérieure à lui-même n'entravera ou ne déchaînera jamais son activité. À la base donc de la Confédération est le syndicat. Mais celui-ci n'adhère pas directement à la Confédération ; il ne peut le faire que par l'intermédiaire de sa fédération corporative, d'une part, de sa bourse du travail, d'autre part. C'est l'union des fédérations entre elles et l'union des bourses qui constituent la Confédération. La vie confédérale est coordonnée par le comité confédéral formé à la fois par les délégués des bourses et par ceux des fédérations » [Monatte et Malatesta, 1907].

Parmi les anarcho-syndicalistes, nous retiendrons notamment Émile Pouget (1860-1931), l'un des principaux organisateurs de la CGT et théoricien de l'« action directe » syndicaliste, avec notamment *L'Action directe* ou *Le Sabotage* [1903], écrit avec Émile Pataud (1869-1935), électricien ayant coupé à deux reprises le courant dans la ville de Paris puis ayant évolué vers le monarchisme *via* le Cercle Proudhon. Ils écrivent ensemble *Comment nous ferons la révolution* [1910]. Cet ouvrage raconte comment le peuple a pu prendre sa revanche sur l'échec et le massacre de la

Commune de Paris en 1871. Il décrit ainsi les moyens mis en œuvre pour mener à bien la révolution (sabotages, grève générale) et l'organisation des travailleurs pour édifier une société nouvelle sans exploitation ni État coercitif, et ce dans une perspective gradualiste menant au communisme anarchiste [Pouget et Pataud, 1910].

Anarcho-syndicalisme et syndicalisme révolutionnaire

Sous l'influence des écoles socialiste et guesdiste, les ouvriers s'en remettent à l'État pour faire aboutir leurs revendications, mais cette stratégie se révèle vite très décevante. Peu à peu, les ouvriers prennent conscience qu'ils ne peuvent faire aboutir les réformes que par eux-mêmes. « Agir par soi-même, ne compter que sur soi-même, voilà ce qu'est l'action directe » [Monatte et Malatesta, 1907]. Les modalités de cette action sont diverses : en premier lieu, nous comptons la grève, qui permet à l'ouvrier de toucher le patronat au cœur et de mettre en pratique les principes de l'autogestion. En second lieu, le sabotage constitue une arme non moins efficace. Si la grève, comme lutte ouverte, échoue, le sabotage fait de la paix un nouveau moyen de pression devant lequel il n'est pas rare que le patronat cède. D'une manière plus large, l'action directe désigne la capacité pour les travailleurs de s'autogérer sans État ni capitalistes.

L'erreur fondamentale de Monatte consiste, selon Malatesta, à avoir une conception simpliste de la lutte des classes, pensant que les intérêts des ouvriers seraient toujours solidaires. L'économiste anarchiste Cornelissen avait déjà évoqué au congrès anarchiste international d'Amsterdam les conflits existant entre les ouvriers qualifiés et non qualifiés, les typos de France qui refusent de travailler avec des

femmes, ou encore les ouvriers américains qui s'opposent à l'importation de la main-d'œuvre japonaise. Or, si les intérêts des ouvriers divergent, il n'en reste pas moins qu'une solidarité morale demeure possible. Cette solidarité morale ne peut se réaliser qu'en vertu d'un idéal commun, idéal que les anarchistes peuvent insuffler en transmettant la volonté d'une transformation sociale globale [Griffuelhes et Mercier Vega, 1978]. Le syndicat doit ainsi être conçu comme un simple moyen et non comme une fin, ce qui aurait pour conséquence de le transformer en bureaucratie à l'idéologie réformiste, défendant le seul intérêt de ses adhérents. « La révolution anarchiste que nous voulons dépasse de beaucoup les intérêts d'une classe : elle se propose la libération complète de l'humanité actuellement asservie, au triple point de vue économique, politique et moral » [Monatte et Malatesta, 1907]. D'autre part, la grève générale prônée par le syndicalisme révolutionnaire est une arme à double tranchant qu'il s'agit de manier avec précaution : si les ouvriers s'arrêtaient de produire, les premiers à en souffrir seraient les classes populaires et non les bourgeois qui auraient toujours les moyens de se procurer ce dont ils ont besoin. Aussi, ce n'est « pas tant à cesser le travail qu'il faut inviter les ouvriers ; c'est bien plutôt à le continuer pour leur propre compte » [Monatte et Malatesta, 1907]. Cela suppose notamment la reprise en main des moyens de production.

La révolution russe va remettre fondamentalement en cause l'unité du syndicalisme révolutionnaire. Au congrès de Saint-Étienne (25 juin-1^{er} juillet 1922), communistes et syndicalistes révolutionnaires de la tendance Monatte, avec la résolution Monmousseau, s'opposent aux syndicalistes suivant la tendance Besnard. Les premiers placent la révolution au-dessus

de toute théorie et par conséquent acceptent que toutes les forces révolutionnaires puissent venir en aide au syndicat. Les seconds affirment que le syndicat doit jouir d'une autonomie complète, constituant l'organe à partir duquel doit se réorganiser la société [Besnard, 1936]. La résolution Monmousseau va l'emporter avec 743 mandats tandis que la résolution Besnard va être repoussée avec 406 mandats. Cette division aboutira à la scission de la CGT entre la CGTU et la CGT-SR qui se sabordera en 1939. La Grande Guerre avait ébranlé le principe de neutralité qui était affirmé dans la charte d'Amiens. Il fallait désormais soit composer avec les partis réformistes ou dits « révolutionnaires », soit lutter ouvertement contre leur existence.

Les attentats anarchistes

L'action terroriste anarchiste, qui s'inscrit parmi de nombreux autres moyens de lutte, a lieu entre 1880 et 1914 et est très discutée au sein du mouvement anarchiste, au point d'être pratiquement abandonnée en 1894 après l'assassinat de Sadi Carnot. Elle constitue une dimension de la « propagande par le fait » qui résulte du constat que la seule propagande théorique ne suffit pas pour hâter la révolution. Destinée à être une « leçon de choses » pour le prolétariat [Maitron, 1951], elle se veut avant tout spectaculaire et violente. Un peu plus tard, les anarchistes prendront conscience que d'autres moyens plus constructifs leur permettent de ne pas s'aliéner la population, comme la création de bourses du travail, de syndicats, de coopératives, etc.

À ses débuts, la propagande par le fait privilégie la dimension insurrectionnaliste dont le caractère illégal ne fait pas pour autant de victimes. C'est le cas de Cafiero et de Maltesta qui, lors de la révolte dans deux villages de Bénévent en 1877, ont brûlé les actes de propriété. Cependant, l'idée de propagande par le fait évolue au cours des trois années suivantes principalement en raison de l'action des nihilistes russes [Bouhey, 2008]. Ceux-ci ont en effet réussi à assassiner le tsar Alexandre II, et la répression qui s'est ensuivie a profondément marqué le mouvement anarchiste, convaincu qu'il était désormais partie prenante d'une guerre ouverte. Ainsi, dès le début des années 1880, certains leaders du mouvement comme Pierre Kropotkine affirment clairement que tous les moyens sont bons pour hâter la révolution libertaire : « La révolte permanente par la parole, par l'écrit, par le poignard, le fusil, la dynamite [...], tout est bon pour nous qui n'est pas la légalité » [Kropotkine, 1880].

Tantôt perpétrés par des individus isolés, tantôt par certains groupuscules, les attentats ont souvent lieu à l'aide d'explosifs dans de grandes villes et contre des symboles de l'État afin d'attirer les médias et de faire en sorte que le procès devienne une tribune. Ces actions doivent ainsi pousser la société à remédier aux situations d'injustice et créer un climat d'insécurité au sein des classes possédantes. De nombreux attentats ont lieu dans les années 1880, comme contre le Palais de justice de Lyon en 1887 ou contre des commissariats parisiens en 1888.

Au début des années 1890, les attentats et la répression s'intensifient : le 11 juillet 1892, Ravachol est guillotiné pour avoir fait sauter les domiciles de deux juristes parisiens ainsi qu'une caserne ; le 9 décembre 1893, Auguste Vaillant lance une bombe dans l'Assemblée ; le 27 avril 1894 débute le procès d'Émile Henry pour l'attentat du café Terminus et l'explosion d'un commissariat ; le 24 juin 1894, le président de la République Sadi Carnot est assassiné à Lyon par l'anarchiste italien Caserio.

Souvent, les individus ou les groupuscules favorables à cette « propagande par le fait » se financent par le braquage de banques ou le cambriolage de riches particuliers, comme c'est le cas de l'anarchiste Marius Jacob, dont on dit qu'il a inspiré Arsène Lupin [Sergent, 2005]. La police, un moment débordée par cette vague d'illégalisme anarchiste (la bande à Bonnot l'humilie fréquemment en utilisant des voitures plus rapides), en vient à penser qu'elle a affaire à la conjuration d'une « Internationale noire » [Salmon, 2008]. Loin d'affaiblir l'État par leurs actions, les terroristes anarchistes renforcent son appareil répressif. Les masses en pâtissent et rejettent de tels actes. Le mouvement anarchiste, qui a constaté que même l'assassinat d'un Président ne faisait pas vaciller l'État, au contraire, abandonne peu à peu la propagande par le fait entendu comme terrorisme pour se tourner vers des moyens de lutte qui intéressent directement les travailleurs.

Les lois scélérates

Deux des lois dites « scélérates » sont adoptées moins d'une semaine après que Vaillant a lancé sa bombe dans la Chambre, le 9 décembre 1893. La première, liée à la presse, considère comme un délit toute apologie de faits qualifiés de crime, permettant ainsi à la police de perquisitionner les journaux et d'inquiéter les responsables éditoriaux ou les auteurs. La seconde loi, sur les associations de malfaiteurs, se fixe pour objectif de poursuivre toute personne mêlée à la préparation d'attentat, même s'il n'existe pas de début d'exécution. Est ainsi potentiellement inquiétée toute personne liée au mouvement libertaire. Ces lois sont complétées le lendemain de l'assassinat de Sadi Carnot par une autre interdisant toute propagande anarchiste, particulièrement d'ordre antimilitariste ou appelant au crime. Tout anarchiste militant est ainsi susceptible d'être condamné à la « guillotine sèche », c'est-à-dire au bagne. Ces lois scélérates sont accompagnées du développement de l'appareil policier, notamment en termes de fichage, et de la discrimination politique par la séparation entre contestation légitime et contestation illégitime du régime.

Les anarchistes et la guerre (entre pacifisme et résistance)

Les anarchistes sont souvent connus pour leur antimilitarisme et leur antipatriotisme. Critiques en effet des guerres menées par les États qui divisent l'intérêt commun des peuples, il n'en reste pas moins qu'ils s'adapteront souvent aux situations qui les amèneront à porter les armes. Nous retrouvons ainsi de nombreuses positions, parfois contradictoires, mais toujours motivées, qui sont particulièrement saillantes lors des deux guerres mondiales. Ainsi, lors de la guerre de 1914, le manifeste dit « des Seize » a fait l'objet d'une intense polémique au sein du mouvement libertaire jusque dans l'entre-deux-guerres [Maitron, 1951]. Il s'agit d'une déclaration de signataires anarchistes datée du 28 février 1916 qui est publiée dans le quotidien syndicaliste *La Bataille*, le 14 avril 1916.

Ce manifeste trouve ses origines dans les débats qui ont lieu dès le début de la guerre dans les colonnes du journal *Freedom*, le doyen de la presse anarchiste dans le monde, fondé en 1886 par Kropotkine à Londres. Ce dernier, Jean Grave et Tcherkessof y soutiennent qu'il est davantage souhaitable que la France remporte la victoire contre l'Allemagne qui, de par sa culture conservatrice et autoritaire, représente un danger en cas de victoire pour la révolution internationale. Ce type de considération reprend la vieille polémique datant de la guerre de 1870, qui débouche sur le massacre de la Commune de Paris, au cours de laquelle Marx souhaitait la victoire de la Prusse. La lutte de la France contre l'Allemagne met ainsi toujours en jeu celle entre le socialisme libertaire et le socialisme autoritaire. Cependant, au manifeste initié par Kropotkine s'opposent un

grand nombre d'anarchistes parmi lesquels notamment Malatesta. La guerre entre nations ne peut pour eux être justifiée dès lors qu'elle est déclarée par des gouvernements soutenus par des intérêts bourgeois qui divisent les travailleurs. Un manifeste antiguerre, signé par trente-six anarchistes et intitulé « L'internationale anarchiste et la guerre », est ainsi édité en réponse au « manifeste des Seize ».

Lors de la Seconde Guerre mondiale, nous retrouvons chez les anarchistes de nombreuses attitudes qui vont conduire à autant d'itinéraires individuels originaux. Certains, pacifistes, vont s'engager autour de Louis Lecoin autour du tract « Paix immédiate ». Parmi eux, beaucoup entrent dans la clandestinité, notamment pour échapper au Service du travail obligatoire, d'autres luttent au sein des camps où ils sont prisonniers ou des maquis [Sahuc, 2008]. Quelques-uns considèrent qu'il vaut « mieux être allemand que mort » et sont parfois impliqués dans la collaboration. Souvent, cependant, les anarchistes préfèrent porter les armes que la soumission. C'est ainsi que l'anarcho-syndicaliste Luis Mercier Vega finira la guerre comme adjudant dans les Forces françaises libres, qu'Armand Gatti, après avoir été maquisard, deviendra parachutiste au sein des troupes anglaises. Mais c'est surtout avec les anarchistes espagnols que nous pouvons suivre un large mouvement en prise avec une guerre qui aura duré pour beaucoup presque dix ans (de 1936 à 1945). Après la victoire de Franco, certains prennent le maquis pour continuer la lutte au sein du Mouvement libertaire en exil (MLE). Le « commandant Raymond » (Ramon Villa Capdevilla) et deux cents anarchistes espagnols, par exemple, anéantissent les nazis auteurs du massacre d'Oradour.

Mais c'est surtout à la libération de Paris que nous retrouvons la présence significative des libertaires espagnols, souvent occultée par les historiens qui parlent vaguement de « républicains ». Au sein de la 2^e division blindée du général Leclerc, la 9^e compagnie, dite la « Nueve », est essentiellement composée d'anarchistes espagnols. Sous le commandement du capitaine Raymond Dronne, le général Leclerc leur confie la mission d'accélérer la progression vers Paris [Mesquida, 2011]. À bord de tanks et de half-tracks dont le nom rappelle de grandes batailles de la guerre d'Espagne, comme Madrid, Teruel ou Guadalajara, ils sont les premiers à arriver à l'Hôtel de Ville, à 21 h 22, le 24 août 1944. Ils sont plusieurs centaines à continuer la

lutte contre le nazisme, dans l'espoir notamment que la lutte contre le fascisme s'étendra par la suite au franquisme. Ils ne sont plus qu'une poignée à arriver jusqu'au nid d'aigle de Hitler, à Berchtesgaden.

L'anti-impérialisme anarchiste

La tradition de la lutte contre l'impérialisme chez les anarchistes commence dès la naissance du mouvement. L'impérialisme est en effet lié aux trois notions que critiquent principalement les anarchistes : l'État et l'idéologie nationaliste, qui vont souvent de pair avec une volonté d'expansionnisme ; le capitalisme, qui demande toujours de nouveaux débouchés et de nouvelles ressources ; la religion, ou toute idéologie imposée par la force et la domination (y compris dans sa version laïque et « progressiste »).

Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, les anarchistes vont d'une part lutter contre l'impérialisme colonialiste, dont les deux plus grandes puissances de l'époque sont l'Angleterre et la France. C'est ainsi qu'au début de la III^e République, les anarchistes français sont parmi les rares militants politiques, avec quelques monarchistes, à se déclarer ouvertement anticolonialistes. Que ce soit à l'occasion de l'Exposition internationale et coloniale de Lyon en 1894, où le président de la République Sadi Carnot est assassiné, de l'Exposition universelle de Paris de 1889, première véritable exposition coloniale de l'histoire de France, de l'Exposition coloniale de Paris en 1907, mais surtout de celle de 1931 à Paris (qui accueille pendant six mois 34 millions de spectateurs), les anarchistes ont toujours mené des campagnes de contre-information afin de montrer la réalité de l'exploitation coloniale.

D'autre part, les anarchistes participent aux luttes de libération nationale, mais dans une perspective toujours internationaliste et d'émancipation. « Toute révolution exclusivement politique, soit nationale et dirigée exclusivement contre la domination de l'étranger, soit constitutionnelle

intérieure, lors même qu'elle aurait la république pour but, n'ayant point pour objet principal l'émancipation immédiate et réelle, politique et économique du peuple serait une révolution illusoire, mensongère, impossible, funeste, rétrograde et contre-révolutionnaire » [Bakounine, 1866].

Les anarchistes agissent sur la plupart des fronts anticoloniaux : dans les soulèvements de Bosnie-Herzégovine contre l'impérialisme austro-hongrois en 1873, la révolte de la Macédoine contre l'Empire ottoman en 1903, la révolte makhnoviste en Ukraine contre les Allemands en 1918, la révolte en Égypte d'Arabi Pacha en 1882 contre l'Empire britannique, en Algérie avec notamment l'action de la CGT-SR contre le colonialisme français, en Espagne en 1922 contre la guerre au Maroc, au Nicaragua avec Sandino contre l'occupation américaine de 1927 à 1933, en Italie contre l'occupation de la Libye, en Irlande avec James Connolly contre l'Empire britannique de 1910 à 1922, en Corée contre l'impérialisme japonais à partir de 1910 [Van der Walt, 2002]. Les anarchistes continueront à lutter contre l'impérialisme au sein du mouvement de décolonisation, notamment lors de la guerre d'Algérie où nous retrouvons Lecoq ou Camus justifier l'objection de conscience.

Plus tard, nous retrouvons les anarchistes en guerre contre d'autres formes d'impérialisme, comme celui des États-Unis au Vietnam, où notamment l'anarchiste Noam Chomsky commence à s'illustrer dans la critique de la politique étrangère américaine [Chomsky, 2007]. Les luttes anticoloniales et anti-impérialistes doivent cependant demeurer dans la perspective d'une révolution libertaire, les anarchistes mettant toujours en garde contre les mouvements dits de « libération » dont la première action une fois les impérialistes écartés est souvent de créer une nouvelle oppression.

Expériences pédagogiques

Les anarchistes accordent une attention toute particulière à l'éducation. Elle constitue en effet un moyen fondamental de l'émancipation des individus, et presque tous les théoriciens de l'anarchisme ont abordé la question. Déjà Proudhon parlait de « démopédie », autrement dit l'éducation du peuple par le peuple. Partant du principe que la liberté n'est pas donnée, mais s'apprend, la pédagogie libertaire a toujours accompagné les pratiques anarchistes. Nous pouvons en donner un aperçu avec trois pédagogues libertaires parmi les plus fameux, en l'occurrence Paul Robin, Francisco Ferrer i Guardia et Sébastien Faure.

Paul Robin (1837-1912), à la suite de ses expériences dans l'enseignement, est vite révolté par un système qu'il considère comme autoritaire et inégalitaire. C'est avec l'orphelinat de Cempuis, en région parisienne, que Paul Robin a pu pendant quatorze ans expérimenter le fonctionnement d'une éducation intégrale. Les principes d'une telle éducation s'articulent autour de l'égalité, de la justice et de la rationalité. Il met en place des ateliers où la division entre travail intellectuel et travail manuel est abolie au profit d'une formation combinée où l'élève peut réaliser des travaux utiles pour la collectivité. L'enseignement est divisé entre une période « spontanée », qui fait appel à la curiosité et à la création des élèves, souvent sous forme de jeu, et une période « dogmatique », où sont introduits les enseignements des sciences et l'enseignement professionnel. Les rapports entre élèves et enseignants sont fondés sur des rapports d'enseignement réciproque, et l'apprentissage de l'autonomie constitue selon Robin un prérequis fondamental pour l'avènement d'une future société anarchiste [Demeulenaere-Douvère, 1994].

Francisco Ferrer i Guardia (1859-1909) est un pédagogue anarchiste espagnol acquis à l'idée que le peuple espagnol demeurera sous la coupe de ses maîtres tant qu'il restera ignorant. Accusé d'être à l'origine de l'insurrection de 1909 à Barcelone, il sera fusillé et sa mort entraînera la chute du gouvernement espagnol. Son œuvre la plus célèbre est la création de l'École moderne en 1901 à Barcelone. Cette école se veut ouvertement rationaliste et prend parti contre la religion et les mysticismes. L'école possède ses propres publications : un *Premier livre de lecture*, qui est à la fois « un syllabaire, une grammaire et un manuel illustré présentant l'histoire de l'évolution du monde depuis l'atome inanimé jusqu'à l'être pensant » [Ferrer i Guardia, 2010], voit sa première édition presque immédiatement épuisée. Comme dans l'orphelinat de Cempuis de Paul Robin, nous retrouvons dans l'École moderne de Ferrer i Guardia la coéducation des sexes, l'autodiscipline et le respect de l'autonomie de l'enfant. Cette école et la pédagogie qui y est liée ont eu une influence considérable en Espagne, particulièrement lors de la révolution espagnole [Paz, 2000].

Quant à Sébastien Faure (1858-1942), après avoir voulu être missionnaire puis s'être enrôlé dans l'infanterie, il s'intéresse de plus en plus aux questions sociales et finit par devenir anarchiste au point d'avoir une activité militante intense (fondation de nombreux journaux, publication de brochures, tournées de propagande dans toute la France, etc.). Son œuvre pédagogique majeure est la création de La Ruche, de 1904 à 1917, comprenant à Rambouillet un domaine de 25 hectares. Une soixantaine de personnes environ y vivent en permanence et doivent s'engager jusqu'à seize ans révolus. Les principes pédagogiques de La Ruche s'inspirent de ceux de l'école de Ferrer i Guardia résumés par la formule « bonne naissance, bonne éducation, bonne organisation sociale » [Lewin, 1988]. Toujours dans la perspective d'une éducation intégrale, les enfants de treize à quinze ans passent une partie de la journée en classe et l'autre aux champs ou à l'atelier. Les récompenses et les punitions sont absentes, ainsi que tout système de classement. L'éducation morale se fonde sur les exemples et les discussions. Quant à la manière de fonctionner de La Ruche, l'autogestion est rendue possible grâce à son autonomie financière due à la production des ateliers et aux conférences données par Sébastien Faure.

Mai 68

Les événements de Mai 68 revêtent en de nombreux points une dimension libertaire. Les anarchistes sont souvent peu évoqués en tant que tels, mais ils ont pourtant joué un rôle majeur, notamment dans le déclenchement du mouvement qui est en partie l'œuvre des membres de la Liaison des étudiants anarchistes, à Nanterre (au sein de laquelle nous retrouvons par exemple René Riesel, Daniel Cohn-Bendit ou Jean-Pierre Duteuil). Largement influencés par les situationnistes et la publication de leur brochure *De la misère en milieu étudiant*, nombre de ces étudiants anarchistes font partie du Mouvement du 22 mars. Mai 68 est notamment marqué par sa dimension contre-culturelle dont les aspects peuvent rejoindre des thématiques anarchistes : critique de l'autorité, critique de la rationalisation de l'existence, critique de l'idéal de la sécurité bourgeoise : « Nous ne voulons pas d'un monde où la garantie de ne pas mourir de faim s'échange contre le risque de mourir d'ennui » [Vaneigem, 1967]. L'esprit de contestation se lit alors sur les murs bariolés de graffitis : « Il est interdit d'interdire », « Jouissez sans entraves », « Cours camarade, le vieux monde est derrière toi », « La vie est ailleurs », « Soyez réalistes, demandez l'impossible », « Marx est mort, Dieu aussi, et moi-même je ne me sens pas très bien », etc. [Gasquet, 2007].

Cependant, les événements de Mai 68 ne se réduisent pas à la contestation de la société de consommation et du patriarcat ; ils sont aussi largement marqués par la plus grande grève générale que la France ait connue : le 22 mai, environ 10 millions de salariés ne travaillent pas. Les syndicats sont débordés par le spontanéisme des travailleurs. Des revendications classiques se font entendre, comme l'augmentation des

salaires ou de meilleures conditions de travail, mais d'autres prennent un accent plus libertaire : sont revendiqués davantage d'autonomie, plus de pouvoir de décision pour le salarié, etc. D'autre part, la parole se libère et des assemblées délibératives se constituent, à la manière des clubs de la Révolution française, de la révolution de 1848 ou de la Commune de Paris [Gobille, 2008]. Le lieu emblématique de ces rencontres propres aux phases révolutionnaires qui n'ont pas encore été domestiquées par l'État se trouve au théâtre de l'Odéon, à Paris, où jour et nuit débattent des étudiants, des femmes de ménage, des cadres, des professeurs, des syndicalistes, etc.

Ce sont ces deux aspects, culturel et social, de Mai 68 qui permettent de voir en filigrane de ces événements un certain souffle libertaire.

TROISIÈME PARTIE

Actualité de l'anarchisme

Malgré les riches expériences qui ont marqué leur mouvement jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les anarchistes se retrouvent à la fin des années 1940 dans une situation qui leur est largement défavorable. Le contexte de la guerre froide et l'hégémonie marxiste auprès des intellectuels ne leur laissent qu'une faible marge de manœuvre au sein des luttes anticoloniales elles aussi très vite récupérées par des mouvements autoritaires. Jusque dans les années 1970, le mouvement anarchiste est alors très faible en termes de forces à la fois numériques et théoriques. Ces années vont toutefois voir réapparaître, avec la remise en cause du totalitarisme soviétique, voire du marxisme, des thématiques développées depuis deux siècles par les anarchistes. D'autre part, la fin de la guerre froide et la chute du mur de Berlin vont accélérer ce mouvement dans la perspective d'une nouvelle voie d'émancipation des hommes qui écarte à la fois capitalisme et communisme autoritaire. Aussi, si des penseurs et des pratiques ne se revendiquent pas anarchistes en tant que tels, nous assistons depuis plusieurs années à de fortes affinités spontanées, explicites ou implicites. Cette sensibilité libertaire, si elle ne dit pas toujours son nom, a parcouru tout le XX^e siècle et n'a peut-être jamais encore connu un si gros potentiel. Elle est l'occasion pour les anarchistes d'enrichir explicitement leurs idées et leur mouvement en continuant à faire émerger des espaces d'émancipation à travers des dialogues et des luttes jamais interrompus.

V / Pluralité des théories

Anarchisme « classique » et « postanarchisme »

Dans la lignée de la réception aux États-Unis de la *French Theory*, marquée principalement par des penseurs comme Foucault, Deleuze et Derrida, certains théoriciens ont entrepris de critiquer un anarchisme marqué par la philosophie des Lumières en se tournant vers le poststructuralisme ou le postmodernisme. Le colloque de Baltimore « The language of criticism and the sciences of man », en 1966, a marqué la critique du structuralisme de Saussure. Le logocentrisme, les principes d'ordre et de causalité, d'universalisme sont critiqués pour insister davantage sur la pluralité, la dissémination, l'irrégularité, le chaos, etc. [Cusset, 2005].

Dans cette perspective, les auteurs qui se réclament d'un « postanarchisme » adressent à l'anarchisme « classique » trois critiques principales [Garcia, 2007]. La première concerne la conception qu'auraient les anarchistes du pouvoir. Saul Newman avance ainsi que, considérant l'État comme le mal fondamental minant la société, l'anarchisme en viendrait à constituer une sorte de marxisme renversé : l'État deviendrait l'instance de domination déterminant l'ensemble des rapports asymétriques (notamment d'exploitation) [Newman, 2001]. Pour Todd May, les anarchistes peuvent concevoir la pluralité des centres de pouvoir (comme les Églises ou les prisons), mais toujours sous leur forme concentrée. En concevant le pouvoir comme une force contraignante, les anarchistes rejoindraient ainsi les libéraux qui entendent se protéger du pouvoir en maintenant un État minimal [May, 1994].

La deuxième critique concerne la conception essentialiste qu'aurait l'anarchisme classique de la nature humaine et de la subjectivité. L'anarchisme se fonderait ainsi sur une conception de la subjectivité non corrompue par le pouvoir, ce qui lui permettrait d'affirmer la bonté de la nature humaine, comme l'attestent les écrits de Kropotkine sur l'entraide [May, 1994]. La suppression du pouvoir constituerait ainsi pour les anarchistes l'aboutissement naturel de l'homme renouant avec son essence, permettant ainsi la naissance d'une société harmonieuse.

Enfin, la troisième critique envers l'anarchisme « classique » concerne son rapport à la rationalité. Il s'agirait ici de remettre en cause le scientisme des anarchistes et leur épistémologie marquée par la modernité, qui les conduirait à construire leurs présupposés concernant la nature humaine et le pouvoir. Or, pour les postanarchistes, reprenant en cela largement les analyses de Foucault [Bert, 2011], le pouvoir ne se réduit pas à une substance et à un centre que l'on peut déterminer. Il s'agit davantage de concevoir le pouvoir sur le mode du réseau où l'individu, quelle que soit sa situation, est pris dans ses mailles. Cette façon de concevoir le pouvoir aurait pour effet de dissiper l'illusion selon laquelle le sujet peut se défaire du pouvoir en instaurant une société autonome. Il ne suffit pas de résister au pouvoir pour s'en défaire, car le pouvoir engendre lui-même la résistance qui lui correspond. Cet effacement du sujet moderne conduit les postanarchistes à concevoir des subjectivités dont l'action est en prise avec des stratégies, des agencements et des manques (mobilisant ainsi respectivement les œuvres de Foucault, Deleuze ou Lacan). Lewis Call, lui, insiste sur la nécessité de relire Nietzsche : nous devons concevoir une politique du devenir qui ne peut être soumise à aucune téléologie ; la justice sociale envisagée comme projet macrosocial est un mythe, il est donc nécessaire d'envisager la multiplication de micropolitiques sur le mode de la révolution permanente [Call, 2002].

L'anarchisme en dialogue avec le libéralisme et le marxisme

Anarchisme et libéralisme

Le débat Chomsky-Foucault

Lors d'une conférence enregistrée à l'École supérieure de technologie d'Eindhoven, en novembre 1971, diffusée à la télévision néerlandaise, Foucault et Chomsky se prêtèrent à une vive discussion typique du débat entre modernes et postmodernes [Chomsky et Foucault, 2006].

Nature humaine

L'un des arguments de Chomsky consiste à avancer qu'il existe une nature humaine avec certaines aspirations, dont celle de pouvoir créer librement, ce qui suppose une élimination progressive de tout arbitraire et de toute coercition dommageable à cette liberté. La restriction imposée à une entreprise humaine ne peut être justifiée intrinsèquement et n'a de sens qu'en cas de circonstances exceptionnelles liées par exemple à la survie ou à la défense. En envisageant la possibilité d'éliminer les pouvoirs

coercitifs des appareils d'État et des entreprises capitalistes, Chomsky envisage la possibilité de réaliser une société d'associations de citoyens et de travailleurs sur le mode d'un fédéralisme libertaire.

Foucault considère pour sa part qu'il serait bien incapable de définir ou de concevoir un fonctionnement idéal pour notre société. Le plus important pour lui est de montrer que le pouvoir ne réside pas seulement dans l'État ou dans les grandes instances économiques, mais aussi au sein d'institutions qui n'ont apparemment rien à voir avec le pouvoir politique et qui pourtant le soutiennent, comme l'université, les hôpitaux psychiatriques, etc. Il s'agit alors de mettre en lumière ces mécanismes diffus du pouvoir afin de mieux lutter contre eux et faire en sorte qu'ils ne restent pas en place à la suite d'une expérience révolutionnaire. Le problème consistant à vouloir définir une nouvelle société résulte du fait que cette utopie ne peut prendre corps qu'au sein d'une certaine épistémè, c'est-à-dire de conditions liées à une certaine époque associée à la domination d'un mode de connaissance, d'une idéologie, etc. En l'occurrence, le socialisme du XIX^e siècle n'a fait que transposer dans son idéal les codes bourgeois, en ce qui concerne par exemple la famille et la sexualité, ce qui fait dire à Foucault que la société soviétique a été inspirée par le modèle de l'utopie bourgeoise.

Justice

Pour Chomsky il est possible de concevoir une société plus juste en ayant une double stratégie vis-à-vis de la loi. Soit celle-ci est juste et alors il faut s'efforcer de la faire respecter par l'État, les grandes entreprises ou la police (dès lors par exemple qu'ils se trouvent auteurs de meurtres, de

tortures, etc.) ; soit celle-ci est mauvaise (oppressive ou raciste, par exemple la légalisation de l'apartheid) et dans ce cas il s'agit de la contrer. La motivation de toute lutte est donc la justice.

Pour Foucault, au contraire, les luttes sont motivées par des stratégies liées aux rapports de forces : si le prolétariat lutte contre la bourgeoisie, ce n'est pas tant parce qu'il considère que cette lutte est juste, mais parce qu'il désire prendre le pouvoir. La notion de justice a été inventée au sein des sociétés de classes et est utilisée soit par le pouvoir pour justifier l'ordre sur lequel il a autorité, soit par les opprimés pour revendiquer des droits. Dans une société sans classe, donc, cette notion de justice n'aurait plus véritablement de raison d'être.

Chomsky pense la lutte sociale en termes de justice tandis que Foucault pense la justice en termes de lutte sociale.

Anarchisme et libéralisme peuvent *a priori* se retrouver sur plusieurs points communs : méfiance vis-à-vis de l'État, souci de protection des droits de l'individu, promotion des libertés qualifiées par les marxistes de « formelles » comme la liberté d'opinion, d'expression, de réunion, de presse, etc. Certains anarchistes considèrent même que les racines philosophiques de l'anarchisme peuvent puiser l'essentiel de leur contenu dans la tradition libérale. C'est particulièrement le cas chez les anarchistes américains, chez lesquels existe la tradition d'un libéralisme radical qui diffère du néolibéralisme et des thèses libertariennes, voire s'y oppose. Ainsi, pour Chomsky, « contrairement à sa version contemporaine, le libéralisme classique [...] s'attachait principalement au droit des individus à contrôler leur propre travail et à la nécessité d'un travail créatif libre sous leur propre contrôle — le droit à la liberté et à la créativité humaines. Pour un libéral classique, le travail salarié capitaliste aurait paru totalement immoral parce qu'il entrave le besoin fondamental des gens à contrôler leur

propre travail : vous êtes l'esclave de quelqu'un d'autre. [...] En fait, il n'existe pas de points de vue plus antithétiques que libéralisme classique et capitalisme. [...] Si vous prenez les principes de base du libéralisme classique et que vous les appliquez à la période moderne, je pense que vous approcherez d'assez près les principes qui animaient la Barcelone révolutionnaire de la fin des années 1930 — ce qu'on appelle l'"anarchosyndicalisme". Je crois que c'est le niveau le plus élevé auquel les humains sont arrivés dans leur tentative d'appliquer ces principes libertaires qui, selon moi, sont les plus justes » [Chomsky, 2005].

D'autre part, dès le début des années 1930, Rocker (1873-1958) va opposer le socialisme antiautoritaire, anarchiste, et le socialisme autoritaire, marxiste, en faisant découler ces deux socialismes de deux traditions opposées : le libéralisme et la démocratie [Rocker, 1937]. Selon Rocker, l'anarchisme est l'« exécuter testamentaire du libéralisme » dans la mesure où il prend la défense de l'individu et de ses droits contre la « volonté générale » de la démocratie incarnée par l'État, que l'on va retrouver déclinée dans les dimensions totalitaires des régimes communistes et fascistes. Ainsi, dans son ouvrage *Nationalisme et Culture*, qui fut salué notamment par Bertrand Russell et Albert Einstein, Rudolf Rocker s'attarde particulièrement sur la naissance de la pensée démocratique qui a émergé en même temps que l'idéologie nationaliste, prenant vigoureusement à partie Rousseau : « Rousseau était en même temps l'apôtre d'une nouvelle religion politique, dont les conséquences eurent autant d'effets désastreux sur la liberté des hommes qu'avait eu antérieurement la croyance au droit divin des rois. En fait, Rousseau est l'un des inventeurs de cette nouvelle idée abstraite de l'État née en Europe après que le culte fétichiste de l'État qui trouvait son expression dans le monarque personnel et absolu eut atteint son terme » [Rocker, 1937]. Ce n'est donc pas par hasard que l'histoire a accouché de Napoléon dans la lignée des idées de Rousseau ; Napoléon dont Rocker rapporte qu'il aurait affirmé : « L'avenir montrera s'il n'aurait pas été meilleur pour la paix du monde que ni Rousseau ni moi n'ayons jamais vécu » [Rocker, 1937].

Parallèlement, Rocker montre comment la justification idéologique de l'État a été le fait de philosophes dont le représentant le plus réactionnaire est Hegel. Hegel est en effet le propagateur d'une philosophie autoritaire dont nous retrouverons les linéaments dans la philosophie politique de Marx

qui donnera le socialisme autoritaire, mais aussi dans le fascisme de Mussolini qui affirmait : « Tout pour l'État, rien hors de l'État, rien contre l'État. » L'ambition de Rocker est aussi de montrer que la culture se développe de manière inverse à la centralisation politique, la culture nationale étant une illusion. Face aux impérialismes de toute sorte, soviétique ou fasciste, Rocker prône la fédération des peuples européens, qui est la « première condition et la seule base pour une fédération mondiale, qui ne pourra jamais être atteinte sans une union organique des peuples européens » [Rocker, 1937].

L'anarchisme peut cependant se séparer du libéralisme sur plusieurs points : tout d'abord, l'anarchisme conteste le postulat anthropologique que l'on retrouve chez le fondateur du libéralisme, en l'occurrence Hobbes, qui avance que la construction sociale a lieu pour suppléer la guerre de tous contre tous. Cette supposition sous-entend deux choses : tout d'abord que l'individu peut être considéré comme un atome isolé, ensuite que l'État demeure nécessaire pour la sécurité de sa personne et de ses biens. De ce postulat découlent donc la possibilité d'un État policier et autoritaire, mais aussi une conception de la liberté que l'on ne retrouve pas chez la plupart des anarchistes. C'est Benjamin Constant qui l'a le plus clairement énoncé en nommant la liberté libérale la « liberté des modernes » : « Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances » [Constant, 1819]. À cette conception de la liberté qui se réduit à un droit inné et privé, la plupart des anarchistes opposent une liberté qui se conquiert, en considérant l'individu inscrit à la fois dans une histoire et un milieu social. Ainsi, la liberté suppose un agir en commun que l'on peut lier au politique et qui a une dimension positive, au contraire des libéraux qui ne conçoivent la liberté que négativement. Or cette liberté positive permet de penser conjointement l'égalité, au contraire du libéralisme qui les oppose. En effet, la liberté des autres étendant la mienne à l'infini au lieu de s'y opposer, l'égalité devient possible, les rapports asymétriques de domination et d'exploitation étant remplacés par des rapports égalitaires [Collectif, 2011].

Anarchisme et marxisme

Quelques tentatives ont eu lieu de la part d'anarchistes et de marxistes d'opérer des jonctions, voire des synthèses entre les deux traditions du socialisme. Nous prendrons comme exemple, ici Maximilien Rubel et Daniel Guérin. Maximilien Rubel s'est particulièrement évertué à tenter de montrer que Marx était le seul véritable théoricien de l'anarchisme. Il aurait d'ailleurs eu le projet d'écrire un livre sur l'État qui, selon Rubel, « ne pouvait contenir que la théorie de la société libérée de l'État, la société anarchiste » [Rubel, 1974]. Marx, dans son ouvrage *La Guerre civile en France*, avait certes déjà repris à son compte l'expérience de la Commune de Paris et la théorie du fédéralisme. Cet ouvrage s'inscrivait cependant largement dans une stratégie liée à un contexte où il s'agissait de s'allier les communards réfugiés à Londres. Il suffit pour s'en convaincre de lire la correspondance de Marx, et plus particulièrement une lettre qu'il écrivit à son ami Sorge, dans laquelle il exprime sa rage de n'avoir pu se rallier les communards réfugiés à Londres : « Et voilà ma récompense pour avoir perdu presque cinq mois à travailler pour les réfugiés, et pour avoir sauvé leur honneur, par la publication de *La Guerre civile en France*. » Dans une perspective assez comparable, Lénine avait rédigé son ouvrage le plus « libertaire », *L'État et la Révolution*, pour se rallier le mouvement libertaire ou socialiste révolutionnaire, et ce alors que le parti bolchevique n'était encore qu'à l'état d'embryon [Lénine, 1917].

Contrairement à Lénine qui voyait dans le marxisme un « bloc d'acier », Daniel Guérin affirmait qu'« il ne peut être question de considérer comme un bloc homogène le marxisme originel, celui de Marx et d'Engels. Nous devons le soumettre à un examen critique serré et n'en retenir que les éléments qui auraient un lien de parenté avec l'anarchisme » [Guérin, 1965]. Daniel Guérin entend ainsi procéder à une confrontation dialectique entre anarchisme et marxisme. Il insiste notamment sur la nécessité de réintroduire la notion de spontanéité, et donc de créativité, là où pour Marx l'activité des hommes répond aux lois de l'histoire. Il retrouve en revanche dans les premiers écrits de ce dernier, notamment dans ses *Manuscrits de 1844*, la notion d'aliénation qui est susceptible de s'accorder avec la liberté anarchiste. Dans son livre *À la recherche d'un communisme libertaire*, Daniel Guérin entend ainsi réconcilier anarchisme et marxisme : « La spécificité du communisme libertaire, tel que j'en esquisse les contours, est intégrationniste et non microcosmique, elle se voudrait synthèse, voire

dépassement, de l'anarchisme et du meilleur de la pensée de Marx » [Guérin, 1984]. Se réclamant ainsi d'un matérialisme permettant l'analyse de la lutte des classes en termes de rapports de production, Daniel Guérin envisageait aussi sur un mode libertaire une émancipation qui ne se réduise pas aux travailleurs et à la seule dimension économique, mais englobe l'ensemble des aspects personnels et collectifs de la vie humaine ; d'où sa lutte aux côtés des colonisés, des Noirs américains ou des homosexuels.

L'anarchisme écologiste

L'écologie sociale

L'écologie n'est pas chez les anarchistes une préoccupation récente. Très tôt dans l'histoire du mouvement, la perception que l'homme fait partie intégrante d'une nature à préserver est prégnante. Cette sensibilité se retrouve chez beaucoup des théoriciens de l'anarchisme : Proudhon, qui est marqué par son enfance paysanne, mais aussi Kropotkine, reconnu pour ses ouvrages scientifiques, et surtout Élisée Reclus (1830-1905), géographe prolifique.

Célèbre notamment pour sa *Nouvelle Géographie universelle* (19 volumes de 800 à 900 pages), Reclus ne s'est pas seulement contenté de parcourir les bibliothèques, il a aussi parcouru le monde pour mieux l'observer et se mettre en sa présence pour mieux le comprendre [Vincent, 2010]. Selon lui, l'homme est un élément de la nature qui constitue un tout équilibré : « L'homme est la nature prenant conscience d'elle-même » [Reclus, 1905], écrit-il sur la première de couverture de *L'Homme et la Terre*, et doit veiller à ne pas rompre ce fragile équilibre qui lui confère sa liberté. Autrement dit, c'est en respectant les lois naturelles davantage que les lois de quelques individus prétendant gouverner les autres que l'homme peut développer ses pleines capacités. L'observation par Reclus de l'équilibre précaire entre l'homme et la nature lui permet de déduire que le capitalisme et le productivisme sont dommageables pour l'un et pour l'autre : il remarque notamment que, dans de grandes métropoles comme Londres, le mauvais traitement de l'eau entraîne un taux de mortalité trois fois plus élevé dans les quartiers pauvres que dans les quartiers riches.

Aussi, loin du progressisme marxiste, Reclus affirme que « le fait général est que toute modification, si importante qu'elle soit, s'accomplit par adjonction au progrès de régrès correspondants » [Reclus, 1905].

Les développements théoriques de l'anarchisme concernant l'écologie connaîtront un nouveau souffle dans le dernier quart du XX^e siècle, notamment aux États-Unis avec l'écologie sociale dont Murray Bookchin et John Clark sont parmi les principaux représentants. Pour le premier, ce sont les conditions économiques, politiques et sociales qu'il est indispensable de changer si l'on veut préserver les natures environnementale et humaine. Partant du constat que la cause de l'État et du capitalisme est la domination, il en déduit que le principe même de domination, y compris sur la nature, relève d'une logique illégitime et dangereuse. L'écologie sociale de Bookchin suppose alors une organisation fondée sur une coopération de communautés naturelles (non façonnées par l'État ou par une autorité politique coercitive), notamment par le biais d'un municipalisme libertaire [Bookchin, 2003a]. Les individus participeraient aux affaires de la commune et à la gestion de leur environnement, ce qui supposerait le contrôle par les citoyens de la production économique.

John Clark, lui, insiste sur la nécessité d'un imaginaire de l'écologie sociale, où il s'agirait de recréer des réalités culturelles, notamment à partir des régions. Il s'agirait alors de faire coïncider l'imaginaire avec la notion de région qui n'a pas de marges et qui pourtant constitue un corps toujours fluctuant qui s'interpénètre avec d'autres corps du même type. « Nous trouvons nos origines, nos racines, lorsque nous créons cette origine à travers l'acte de la découverte. La mise au jour de ces racines est un acte créatif imaginatif, une décision qui explore des aspects de notre relation naturelle qui ont pu être réprimés, niés ou ignorés » [Clark, 1997]. Cette redécouverte qui est en même temps création ne peut qu'aller de pair avec une critique de la domination et l'instauration d'une nouvelle société égalitaire et libertaire, où l'homme prend conscience qu'il fait partie d'un tout.

L'anarcho-primitivisme

Plus controversé parmi les anarchistes, l'anarcho-primitivisme s'appuie sur un rejet radical de la société industrielle qui, avec la division du travail,

l'essor technologique, la domestication de l'environnement ou la notion de progrès, a conduit à la formation de l'État et à la plupart des formes d'aliénation que nous connaissons. John Zerzan, par exemple, affirme qu'il est nécessaire de remonter aux origines de l'humanité pour s'inspirer de modes sociaux naturellement non aliénés [Zerzan, 1999a]. Ainsi, il nous faudrait retrouver la simplicité du mode de production de la cueillette, caractérisé par un régime végétarien où n'existait pas encore de division sexuelle du travail. D'autre part, l'avantage de la civilisation des chasseurs-cueilleurs est d'avoir refusé le progrès pendant près de 2 millions d'années. Il s'agirait alors pour Zerzan de se désaliéner du temps et de l'histoire dont l'invention a permis une forme de domestication de l'homme : « Par bonheur, également dans les années 1960, d'aucuns commençaient à désapprendre comment vivre dans l'histoire, ainsi que cela se manifesta avec la mise au rencart des montres-bracelets, l'usage des drogues psychédéliques et, paradoxalement peut-être, ce slogan à l'emporte-pièce lancé par les insurgés français de mai 1968 : "Vite !" » [Zerzan, 1999b].

Contre l'idée d'une société organisée avec plusieurs millions d'individus, Zerzan soutient qu'il n'est possible d'échapper à l'aliénation que grâce à la multiplication de petits groupes affinitaires permettant des relations de face à face. L'idéal du chasseur-cueilleur de Zerzan, qui suppose un taux de peuplement très faible, rejoint ici l'idéal des anarchistes individualistes, notamment lorsque certains défendaient Malthus et la réduction des naissances. La technique n'est pas neutre et renvoie directement à un système civilisationnel que l'anarcho-primitivisme entend précisément détruire. La technologie doit être détruite car elle aliène l'homme, certains anarcho-primitivistes se situant ainsi dans la lignée des ouvriers luddites qui brisaient leurs propres machines. Face à la menace qu'elle représente, l'homme doit revenir à la nature sous peine de se voir disparaître avec elle. « Sur l'autel du progrès, servie par ses acolytes dévoués (la science et la technologie), la société industrielle moderne a offert une abondance croissante de sacrifices du monde naturel. Imitant à une échelle plus grandiose et plus dévastatrice encore, les rites religieux des empires précédents construits sur des vanités semblables de domination de la nature. Maintenant, semble-t-il, nous sommes prêts à faire même l'offrande de la biosphère elle-même... » [Sale, 2008].

Oscillant entre le mythe du bon sauvage et les mouvements apocalyptiques, l'anarcho-primitivisme est loin de faire l'unanimité au sein du mouvement anarchiste.

Anthropologies anarchistes : Pierre Clastres et David Graeber

Toute la tradition libertaire est empreinte depuis ses origines de réflexions anthropologiques dès lors que l'on considère l'anthropologie comme une connaissance de l'homme. Sa constitution en science spécifique à la fin du XIX^e siècle a vite été intégrée par les anarchistes, qui ont toujours refusé d'en faire un objet cloisonné par une soi-disant neutralité scientifique, pour l'inscrire dans un corpus interdisciplinaire induisant des prises de position philosophiques et politiques. Quelques anthropologues se sont réclamés plus ou moins ouvertement de l'anarchisme, parmi lesquels Pierre Clastres et David Graeber.

Pierre Clastres (1934-1977) est un ethnologue et anthropologue français dont l'œuvre se situe dans le sillage du *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie. Surtout connu pour son célèbre *La Société contre l'État*, Pierre Clastres s'est efforcé tout au long de ses travaux de comprendre la nature du pouvoir dans la société, en s'interrogeant sur les raisons de l'absence d'État dans certaines sociétés et sa présence dans d'autres. Ses études suggèrent que les sociétés sans État ne sont pas tant des sociétés à un stade primitif de l'histoire que des sociétés conscientes du danger que représente l'État dans le sens où elles mettent en place des processus de conjuration pour éviter la division que susciterait l'émergence de celui-ci. En effet — et ici Pierre Clastres se démarque du marxisme —, la division première de la société n'est pas due à la propriété qui séparerait exploitants et exploités, mais bien à la division entre dominants et dominés, où la détention par certains du pouvoir coercitif entraîne l'ensemble des

autres divisions. En cela, son anthropologie remet en lumière l'aspect fondamental du politique. C'est la domination politique qui engendre les classes sociales, comme le montre très clairement l'Empire inca et plus récemment l'URSS.

Plusieurs éléments permettent à certaines sociétés premières de se prémunir de l'émergence de l'État. Tout d'abord, le lieu du pouvoir est assumé par un chef qui n'a aucun pouvoir coercitif. Au contraire, sa parole permet de tenir à distance toute velléité de domination par quelques-uns : « Si le lieu du pouvoir apparent est vide, alors peut-être n'importe quel zigoto va arriver de n'importe où et va leur dire : "C'est moi le chef, je commande." Ils risquent d'être emmerdés, parce qu'il n'y a plus de chef du protocole, le porte-parole, l'homme qui fait les discours, pour dire : "Mais non, c'est moi." »

La parole, comme pouvoir, est ainsi circonscrite dans un lieu identifié : « On pourrait dire, en ramassant ça dans une formule, que quand le lieu du pouvoir est occupé, quand l'espace de la chefferie est rempli, il n'y a pas d'erreur possible, la société ne se trompera pas sur ce dont elle doit se méfier, puisque c'est là devant elle. Le danger visible, perceptible, est facile à conjurer, puisqu'on l'a sous les yeux. Quand la place est vide (et elle ne l'est jamais très longtemps), n'importe quoi est possible. Si la société primitive fonctionne comme machine antipouvoir, elle fonctionnera d'autant mieux que le lieu du pouvoir possible est occupé » [Clastres, 1975].

Ensuite, le conflit entre communautés contribue à jouer le multiple contre l'un, en sauvegardant notamment la taille réduite de ces entités politiques qui n'ont pas besoin de centralisation : « La guerre dans les sociétés primitives, c'est d'abord empêcher l'un ; l'un, c'est d'abord l'unification, c'est-à-dire l'État » [Clastres, 1975].

L'anthropologie de Pierre Clastres, si elle est scientifique, n'est pas pour autant « neutre » dès lors qu'elle mène à une réflexion sur le politique. Pierre Clastres lui-même affichait clairement ses positions politiques antiautoritaires, ne cessant de pointer les mutations de l'appareil coercitif d'État tout en mettant en garde contre ses dangers : « Je pense que c'est parce qu'il y a de plus en plus de failles, ici et là, qu'il y a de plus en plus d'"antifaille", c'est-à-dire d'État. L'État peut très bien récupérer les trucs, par exemple l'avortement. [...] Maintenant, les femmes peuvent être

maîtresses d'elles-mêmes, mais il n'y a pas capitulation de l'État. Elles le peuvent grâce à l'État. Avant, il leur disait : "Vous ne pouvez pas" ; maintenant, il leur dit : "Vous pouvez." Mais ce n'est pas une défaite de la machine étatique » [Clastres, 1975].

David Graeber (né en 1961) est un anthropologue et anarchiste américain. Il fut professeur adjoint d'anthropologie à l'université de Yale jusqu'en 2005, puis maître de conférences à l'université de Londres. Ses travaux, qui ont commencé par des études de terrain à Madagascar, consistent dans la lignée d'un Pierre Clastres à élaborer une anthropologie politique susceptible d'ouvrir de nouvelles pistes sur les théories de l'État, de l'aliénation, du capitalisme ou de la hiérarchie. « Voilà donc un projet : analyser l'État comme une relation entre un imaginaire utopique et une réalité désordonnée impliquant des stratégies de fuite et d'évasion, des élites prédatrices, et des mécanismes de régulation et de contrôle. Tout cela souligne le besoin pressant d'un autre projet, qui poserait les questions suivantes : "Si beaucoup des entités politiques que nous sommes habitués de voir comme des États n'en sont pas, tout au moins dans le sens wébérien, alors que sont-elles ? Et que cela implique-t-il quant aux possibilités politiques ?" » [Graeber, 2006].

Dans son ouvrage *Debt : the First 5 000 Years*, David Graeber [2011] montre le rôle central de la guerre et de la violence dans la formation des systèmes économiques, mais aussi l'origine non marchande de la dette en insistant sur sa dimension fondamentalement politique et religieuse. Ainsi, la guerre permet la possibilité de l'esclavage : lorsque l'individu se rend, il contracte vis-à-vis de son nouveau maître une dette infinie si ce dernier lui accorde la vie sauve. L'esclave peut alors être acheté et vendu, et la dette quantifiée. Cette opération constituerait l'origine de ce que l'on peut considérer comme notre actuelle monnaie qui se différencie de la monnaie des sociétés sans État destinée à arranger des relations humaines (comme les mariages, les vendettas). Dans les temps anciens, nous pensions que nous devions notre vie aux dieux envers qui nous avons une dette infinie, d'où l'existence des sacrifices ; puis l'État s'est substitué aux dieux, et les taxes et le service militaire aux sacrifices. C'est en prenant conscience de ces formes de sécularisation qu'il devient possible de s'en émanciper.

L'économie participaliste

Depuis les théories économiques anarchistes du XIX^e siècle, rares sont celles qui ont pu être développées au XX^e. Tout au plus ont-elles rendu compte des expériences autogestionnaires du début du siècle, plus particulièrement en Espagne, en tentant d'en tirer quelques leçons. C'est pourquoi l'ambition de Robin Hahnel et de Michael Albert, consistant à vouloir concevoir les principes d'une économie fondée sur des principes libertaires, mérite d'être évoquée. Le projet est évoqué comme suit : « Nous cherchons à définir une économie qui distribue de manière équitable les obligations et les bénéfices du travail social ; qui assure l'implication des membres dans les prises de décision à proportion des effets que ces décisions ont sur eux ; qui développe le potentiel humain pour la créativité, la coopération et l'empathie ; et qui utilise de manière efficace les ressources humaines et naturelles dans ce monde que nous habitons — un monde écologique où se croisent de complexes réseaux d'effets privés et publics. En un mot : nous souhaitons une économie équitable et efficace qui promeuve l'autogestion, la solidarité et la variété » [Albert et Hahnel, 1991].

Dans la lignée des principes anarchistes, l'économie participaliste propose un modèle qui, en repoussant le marché, la planification centralisée, le profit et la hiérarchie du travail, repose sur des conseils de consommateurs et de producteurs associés au sein d'institutions décentralisées et démocratiques. Les travaux d'Albert et Hahnel veulent montrer que le marché est une création humaine qui ne permet pas la satisfaction des besoins de tous, pénalise la coopération et ne peut renseigner adéquatement les individus sur les coûts et bénéfices liés à leurs

choix. C'est ainsi par exemple que le prix du marché ne prend pas en compte les externalités : le prix d'un litre de carburant n'inclut pas le coût social et environnemental de la pollution qu'il engendre, ce qui le multiplierait par dix. Le marché ne peut cependant disparaître du jour au lendemain car il a colonisé à ce point l'imaginaire commun qu'il paraît naturel. C'est pourquoi Albert admet qu'il est un abolitionniste des marchés comme il est un « abolitionniste du racisme ». La planification centralisée, quant à elle, a montré non seulement qu'elle était inefficace, notamment parce qu'elle est incapable d'évaluer correctement les besoins, mais aussi liberticide en ce qu'elle rejette les préférences personnelles et crée une classe de bureaucrates court-circuitant toute possibilité d'autogestion. L'économie participaliste se conçoit à partir de cinq valeurs : l'efficacité économique, l'équité, l'autogestion, la solidarité et enfin la diversité [Albert, 2003].

Une particularité de l'économie participaliste consiste à concevoir un partage équilibré des tâches. Personne n'occupe à proprement parler un unique emploi, mais participe à un ensemble de tâches correspondant à la possibilité pour chacun de prendre part à des décisions au sein du lieu de production (tout en sachant que des travailleurs peuvent aussi exercer d'autres tâches en dehors de leur activité principale). Le coût social des formations élevées devrait alors être largement compensé par la diminution des coûts sociaux liés aux travaux routiniers. Il est possible de penser que le travail étant plus agréable au sein de structures non hiérarchiques et que tout le monde participant également à la production, les tâches plus pénibles seraient globalement acceptées. Les éléments incitatifs, au lieu d'être centrés sur les profits, sont liés à l'estime d'autrui et à la reconnaissance sociale : c'est ainsi que le niveau de consommation, lié à l'effort, est évalué par les autres travailleurs. En effet, l'économie participaliste, contrairement au communisme libertaire, ne repose pas sur le critère du besoin sauf cas marginaux ou complémentaires (comme la sécurité sociale). Puisque les capacités de production sont toujours inférieures aux désirs, les besoins devront être inférieurs aux désirs, ce qui ne nous dit rien sur l'effort à produire et les produits à supprimer du processus de production. D'autre part, si l'expertise demeure toujours très importante d'un point de vue consultatif, les experts ne peuvent déterminer quels sont les choix à prendre

dès lors qu'ils dépassent le strict domaine technique. Les travailleurs et citoyens doivent avoir sur la prise de décision un niveau d'influence à proportion de l'effet que ces décisions auront sur eux [Albert, 2003].

L'organisation de la production et de la consommation, toujours dans la lignée des premières théories et pratiques anarchistes, se réalise grâce à la coopération décentralisée de conseils de consommation et de production. La planification n'est pas l'œuvre d'un État centralisé comme dans le communisme autoritaire, mais au contraire celle d'une démocratie fédérale et libertaire.

VI / La sensibilité libertaire au XX^e siècle

Les non-conformistes des années 1930

Les « non-conformistes des années 1930 » constituent un mouvement hétéroclite né comme son nom l'indique dans le tournant des années 1930, en France, dans un contexte historique propice au renouvellement de la pensée politique : la crise du capitalisme de 1929, la prise du pouvoir par les bolcheviks et l'avènement du fascisme sont autant d'événements à partir desquels ces non-conformistes vont prendre des positions critiques vis-à-vis de l'État moderne, du libéralisme, du capitalisme, du marxisme ou encore du fascisme. Nous retrouvons notamment au sein de ce mouvement deux groupes de pensée qui vont donner naissance à des revues du même nom : *Ordre nouveau* et *Esprit*. Bien que ne se réclamant pas de l'anarchisme, ils vont souvent partager des idées communes avec ce mouvement, parfois même explicitement, comme en témoigne la référence constante à Proudhon dans la revue *Ordre nouveau* ou encore le dialogue explicite qu'a noué Emmanuel Mounier au sein d'*Esprit*, notamment avec son ouvrage *Communisme, anarchie et personnalisme* dans lequel il affirme : « Trois notions me semblent exprimer ce que l'anarchisme a senti de plus profond sur l'homme : celles de dignité, de révolte, d'émancipation » [Mounier, 1966].

Nous retrouvons ainsi dans ce mouvement une critique commune à l'anarchisme de l'État, des totalitarismes et du capitalisme, assortie de propositions souvent plus modérées que celles que l'on retrouve chez les anarchistes, mais qui n'en reprennent pas moins les mêmes directions. Nous retrouvons notamment ce même souci de combattre pour la liberté humaine contre toute forme de pouvoir diminuant celle-ci : « Il restera toujours entre

les pouvoirs, inévitablement tarés par l'ambition et le vertige de la puissance, d'une part, et toutes les activités qui sont touchées par la liberté spirituelle de l'homme, d'autre part, une tension irrésoluble, plus qu'une lutte de classes, une lutte d'ordres, au sens pascalien du mot » [Mounier, 1966]. Le parti, relais d'un pouvoir abstrait qui, ne pouvant prendre en compte la multiplicité du réel, en vient à le simplifier par la coercition, fait ainsi l'objet d'une critique en règle visant aussi bien le système multipartite des démocraties libérales que les politiques du parti unique, communiste ou fasciste. Nous pouvons ainsi lire dans la revue *Ordre nouveau* : « Ce que l'on appelle programme d'un parti n'est qu'une construction intellectualiste, abstraite, un ensemble arbitraire de revendications démagogiques conçues *a priori*, ou encore une utopie gratuite sans rapport avec le réel » [Loubet del Bayle, 2001].

La critique du parti et de l'État rejoint alors une critique libertaire de la démocratie libérale incapable de donner une réalité au sens du mot « liberté » : « Il n'y a pas de liberté véritable dans un régime où toutes les forces de suggestion de la presse, mises au service de l'argent et de l'État, privent la personne des fondements du jugement. Où la police cesse d'être un moyen d'ordre pour devenir un système de gouvernement. Où l'on a désappris à tout un peuple l'usage de la liberté politique en faussant même ce que le régime parlementaire, à son origine, pouvait avoir de valable. Il n'y a pas de fraternité dans un système qui, fondé ouvertement sur une frénésie de profit et de rivalités sordides, n'a plus d'autre moyen de gouverner que de dresser les diverses catégories de citoyens les unes contre les autres et d'exploiter, divisant pour régner, les pires sentiments de haine et d'envie » [Loubet del Bayle, 2001].

Alors que les totalitarismes sont en plein essor, s'impose au mouvement non conformiste une réflexion sur les causes d'un tel développement : loin d'opposer démocraties libérales et totalitarismes, ils y voient au contraire un point commun lié à la généalogie de l'État moderne. Ainsi, Mounier, dans son *Manifeste au service du personnalisme* (1936), pouvait écrire : « Le cancer de l'État se forme au sein même de nos démocraties. Du jour où elles ont désarmé l'individu de tous ses enracinements vivants, de tous ses pouvoirs prochains, du jour où elles ont proclamé qu'entre "l'État et les individus il n'y a rien" (loi Le Chapelier), qu'on ne saurait laisser les individus s'associer selon "leurs prétendus intérêts communs" (*ibid.*), la

voie est ouverte pour les États totalitaires modernes. La centralisation étend peu à peu son pouvoir, la rationalisation aidant, qui répugne à toute diversité vivante : l'étatisme "démocratique" glisse à l'État totalitaire comme le fleuve à la mer » [Loubet del Bayle, 2001]. Ici encore, nous retrouvons dans certains écrits des non-conformistes une critique radicale de l'illusion d'un hypothétique salut révolutionnaire grâce à l'État. Comme l'affirme explicitement Mounier, les anarchistes « nous préviennent encore contre une dernière tentation à éviter : celle de croire au mal nécessaire de l'État, cette sorte de timidité historique qui a amené toutes les révolutions à reconstituer les tyrannies » [Mounier, 1966]. Contre cette timidité des tièdes consistant à vouloir concilier l'inconciliable, une certaine radicalité est revendiquée par-delà le clivage gauche-droite en cherchant un équilibre qui le transcende : « La droite lutte contre la mort, au risque d'arrêter la VI^e, la gauche lutte pour la vie, jusqu'à l'exposer à des expériences mortelles » [Mounier, 1966].

D'autre part, nous retrouvons dans le mouvement non conformiste des années 1930 une critique conjointe du capitalisme et du communisme rejoignant en de nombreux points celle des anarchistes. Daniel Rops, dans *Éléments de notre destin*, affirme que « la condition prolétarienne est à notre civilisation ce que l'esclavage fut au monde antique : chacun de nous en porte une part de déshonneur » [Loubet del Bayle, 2001]. Il ne faut cependant pas se méprendre sur l'illusion du marxisme qui prétend émanciper le prolétariat : capitalisme et communisme sont les deux frères jumeaux d'une idéologie matérialiste, sans morale, fondée sur l'intérêt. Robert Aron, dans la revue *Ordre nouveau*, soutient ainsi que « la révolte marxiste, qui se voudrait audacieuse et novatrice, apparaît comme une reprise plus conséquente des thèmes fondamentaux de la société actuelle, comme un rigoureux achèvement réformiste des erreurs les plus monstrueuses du capitalisme » [Loubet del Bayle, 2001]. Par ailleurs, le marxisme, en prônant la dictature du prolétariat, retombe dans le même piège que toutes les idéologies fondées sur l'État comme moyen d'oppression légitime : Robert Aron et Arnaud Dandieu écrivent dans *La Révolution nécessaire* que « si le prolétariat au pouvoir constitue un État, aussi centralisé, aussi rigide, que les autres États, monarchiste, fasciste ou bourgeois, son vice profond sera le même et il aboutira fatalement aux mêmes abus ; ceux-ci ne sont pas le fait de telle ou telle classe, mais

résultent d'une erreur spirituelle commune à toutes les classes, qui consiste à brimer l'individu au nom de cadres abstraits » [Loubet del Bayle, 2001]. Aron et Dandieu reprennent d'ailleurs dans cet ouvrage le texte prophétique de Bakounine sur l'hypothétique réalisation d'une dictature du prolétariat : « À l'intérieur, ce sera l'esclavage ; à l'extérieur la guerre sans trêve à moins que tous les peuples ne se résignent à subir le joug d'une nation essentiellement bourgeoise et d'un État d'autant plus despotique qu'il s'appellera l'État populaire » [Loubet del Bayle, 2001].

Contre une certaine idée reçue, et malgré la diversité des itinéraires de chaque individu, nous retrouvons dans le mouvement non conformiste des années 1930 une critique non moins sévère du fascisme. Alexandre Marc et René Dupuis, dans *Jeune Europe*, écrivaient : « Le fascisme a prétendu libérer l'homme de l'esclavage du matérialisme, mais en faisant de l'État l'expression suprême de la vie matérielle et spirituelle de la nation, il réduit en fin de compte le spiritualisme qu'il prétendait incarner à un matérialisme détourné car la statolâtrie, sous la forme absolue qu'il lui donne, n'est autre que la transposition politique du matérialisme » [Loubet del Bayle, 2001]. De plus, selon Mounier, le fascisme n'a pas remis en cause « foncièrement les assises mêmes du capitalisme : primauté du profit, fécondité de l'argent, puissance de l'oligarchie économique » [Loubet del Bayle, 2001].

Cet ensemble de critiques s'accompagne de propositions politiques aux accents fortement libertaires. Dans la plupart des écrits des non-conformistes, la société est un fait qui n'existe pas pour soi, mais pour l'homme. Reprenant la terminologie proudhonienne, Robert Aron et Arnaud Dandieu affirment ainsi dans *La Révolution nécessaire* : « En opposition à ces sociétés animales purement grégaires, où l'individu ne vaut que par rapport à l'ensemble, la société humaine offre ce paradoxe qu'elle est avant tout an-archiste. An-archie n'est pas nihilisme selon une confusion grossière et trop fréquente : la société humaine ne tend pas à se détruire, mais bien à se subordonner aux intérêts spirituels de ceux qui la composent » [Loubet del Bayle, 2001]. *Ordre nouveau* proposait par exemple d'instituer entre les peuples européens des organismes supranationaux pour coordonner une planification du bas vers le haut de la production et de la consommation. D'autre part, l'État est déthéologisé au point qu'il est écrit avec une minuscule dans les colonnes d'*Ordre nouveau* : « L'état n'est ni au-dessus des patries, ni des nations : il est à leur service. Exécuteur des basses

œuvres, il a sous sa compétence des fonctions de statistique, de sécurité, de classification, d'arbitrage administratif et économique. Ses initiatives sont rigoureusement limitées. L'initiative appartient en effet aux groupements locaux (communes et corporations) et aux divers organismes qui représentent les gouvernements locaux et les individus (cellules ON, syndicats, groupements corporatifs... » [Loubet del Bayle, 2001].

Nous retrouvons ainsi l'idéal libertaire de l'abolition de l'État et des classes sociales, comme l'attestent par exemple les derniers points du programme d'*Ordre nouveau* dans son *Manifeste* (1933) : « 7) Ce régime doit entraîner par son jeu normal la disparition des cadres de l'État et du statut des classes, c'est-à-dire : l'élimination des facteurs décisifs de l'inflation, du chômage et de la guerre moderne économique et militaire. 8) C'est au nom d'antagonismes naturels féconds et créateurs que nous voulons éliminer les antagonismes artificiels et destructeurs que fait naître le capitalisme matérialiste. 9) Nous sommes avec le prolétariat, par-dessus la tête de ses meneurs, contre la condition prolétarienne » [Loubet del Bayle, 2001]. En d'autres termes, comme l'affirme Mounier, il n'existe pas de différence fondamentale entre le fédéralisme libertaire inspiré par Proudhon et les programmes d'*Ordre nouveau* ou d'*Esprit* dès lors que l'État n'est plus conçu comme organe coercitif : « Je ne vois plus guère de différence *pratique* entre les formules du *Principe fédératif* et celles de l'État d'inspiration pluraliste dont le personnalisme a plus d'une fois esquissé l'inspiration » [Mounier, 1966]. Dans son ouvrage *Communisme, anarchie et personnalisme*, Mounier témoigne par ailleurs d'une bonne connaissance de la culture et des écrits anarchistes vis-à-vis desquels il ne cache pas sa sympathie : « Un certain courant anarchisant, qui a mûri dans l'expérience ouvrière, reste vivace dans le monde entier. Assoupi depuis un certain nombre d'années, il se cabre dès qu'il se sent provoqué. Je n'hésiterai pas à dire que pour nous personnalistes il est un des espoirs sur lequel nous misons pour l'avenir et le développement de ce mouvement » [Mounier, 1966]. Ainsi, ajoute-t-il, « si rigoureux soit l'itinéraire qui nous est fixé en certaines époques de crise, si étroite l'initiative que nous permet le coude à coude du salut public, cette dure guerre ne reste une guerre d'hommes que si la liberté guide nos pas. Tel est le message profond de la pensée anarchiste sans ses enfantillages et sans ses utopies » [Mounier, 1966].

Une littérature politique aux marges de l'anarchisme : George Orwell et Albert Camus

George Orwell

George Orwell (1903-1950), sans se réclamer explicitement de l'anarchisme au sens strict, a toutefois pu en être politiquement très proche. Fils d'un fonctionnaire colonial anglais, il avait à la fois conscience de son appartenance à la bourgeoisie et une haine du système de classes anglais. Très tôt, ses pulsions libertaires contre l'autorité de l'institution scolaire cohabitent avec un attachement aux valeurs traditionnelles. Ce paradoxe, qui a une logique qu'il exprime sous le nom d'*anarchisme tory*, se retrouve par la suite avec son expérience dans la police coloniale birmane. Il en tirera un anticolonialisme farouche tout autant qu'une critique des bonnes consciences restées en Angleterre en profitant des bienfaits de l'empire. L'élaboration de sa pensée socialiste commence réellement au contact de la classe ouvrière à laquelle il s'est mêlé dans le cadre d'une enquête sociale qui donnera le livre *Le Quai de Wigan*. Il y découvre la solidarité entre travailleurs, le respect de valeurs partagées, l'aspiration à un mieux-vivre et à la préservation de la vie privée, autant de caractéristiques qu'Orwell va regrouper sous l'appellation *common decency* [Michéa, 2000].

Mais c'est surtout lors de la guerre d'Espagne, dont il va tirer son ouvrage *Hommage à la Catalogne*, qu'il va voir se réaliser politiquement en acte ce socialisme et qu'il se sentira très proche des anarchistes. Ce socialisme ouvrier s'oppose au socialisme des intellectuels de gauche, détachés de la réalité, qui vont construire une nouvelle langue popularisée dans son roman *1984* sous le nom de *Novlangue*.

Mais c'est d'abord dans son essai « La politique et la langue anglaise » qu'Orwell va dénoncer le socialisme des intellectuels ou révolutionnaires professionnels qui écarte la morale au profit d'une envie de pouvoir. Ce socialisme est caractérisé par l'appauvrissement à la fois de la pensée et de la langue, soumis à deux impératifs : la construction d'un ennemi abstrait à éliminer radicalement, et celle d'un pseudo-discours scientifique légitimant la domination des intellectuels, au nom de leur titre de savant, sur les ouvriers. Contre toute idéologie de la table rase, Orwell affirme les vertus de la tradition et du passé dès lors qu'elles permettent aux hommes de vivre ensemble. En rupture avec l'existentialisme sartrien, Orwell définit la liberté comme « une somme de fidélités et d'habitudes composant un univers personnel qu'il s'agit à la fois de protéger et de partager ». Ainsi, contre un prétendu sens de l'histoire qui évacuerait dès lors toute question morale, Orwell remet au cœur de sa réflexion la question : est-ce que cela me rend plus ou moins humain ? La montée des totalitarismes, nazisme et stalinisme, a amené Orwell, anticipant ainsi les analyses de Arendt ou de Castoriadis, à remettre en cause la liberté des modernes théorisée par Benjamin Constant propre au libéralisme. Face aux totalitarismes, en effet, il ne suffit plus de vouloir préserver sa sphère privée. En cela, il rejoint parfaitement la tradition anarchiste lorsqu'il affirme paradoxalement, mais logiquement : « La primauté du politique était nécessaire, mais dans le but ultime de mieux protéger les valeurs non politiques. »

Albert Camus

À la suite d'un bref passage au Parti communiste (1935-1937) duquel il est exclu pour avoir soutenu des militants algériens sacrifiés par Moscou, Camus prend fait et cause en faveur d'un socialisme humaniste, à la fois antiautoritaire et anticapitaliste. Se méfiant déjà du pouvoir politique confisqué par certains hommes, il peut noter dans ses carnets, en 1937, que « ceux qui ont une grandeur en eux ne font pas de politique ». Il milite alors pour une « vraie démocratie populaire et ouvrière », souhaitant l'abolition de la condition salariale, mais aussi l'émancipation des colonisés d'Indochine et même d'Algérie.

Camus a collaboré à de nombreux journaux libertaires et a défendu en tant que témoin des anarchistes comme Maurice Laisant, accusé d'avoir été

l'initiateur d'une campagne d'affichage anticolonialiste lors de la guerre d'Indochine de 1945. Il contribue notamment au journal *Témoins*, auquel il propose la publication de la lettre de Simone Weil à Bernanos sur le comportement des anarchistes lors de la guerre d'Espagne (n° 7, 1954), ce qui suscite de nombreuses discussions et autocritiques dans les milieux libertaires. Mais la polémique qui fait sans doute le plus de bruit *via* ce journal anarchiste demeure sans doute la publication de son article « Le refus de la haine » qui entend réactualiser l'esprit de la Résistance en refusant la conception communiste de la paix, et ce contre les conceptions de Sartre explicitées dans l'article de ce dernier, intitulé « Les communistes et la paix ». L'autre journal à tendance anarchiste dans lequel Camus a écrit est *La Révolution prolétarienne*, dirigé par le syndicaliste révolutionnaire Pierre Monatte, et dans lequel Simone Weil avait écrit dans les années 1930. C'est dans ce journal que Camus continue à prendre des positions politiques au fil d'une brûlante actualité, et ce dans une perspective reflétant les positions de la plupart des anarchistes. En 1958, il y critique notamment sans appel le FLN et ses attentats contre les syndicalistes algériens partisans de Massali Hadj, ancien ami de Camus.

Camus est un écrivain engagé politiquement ainsi qu'en témoignent ses drames comme *Les Justes*, *Les Possédés*, *L'État de siège* ou *La Peste*, mais loin d'être inféodé à une idéologie ou à un parti, sa « pensée du midi » est toute libertaire dans sa critique humaniste de tout fanatisme et dans ses propositions empreintes de la tradition anarcho-syndicaliste. Dans le journal *Le Libertaire* du 5 juin 1952, Camus écrit à l'adresse des anarchistes : « La seule passion qui anime *L'Homme révolté* est justement celle de la renaissance. En ce qui vous concerne, vous gardez le droit de penser, et de dire, que j'ai échoué dans mon propos et qu'en particulier je n'ai pas servi la pensée libertaire dont je crois pourtant que la société de demain ne pourra se passer. J'ai cependant la certitude qu'on reconnaîtra, lorsque le vain bruit qu'on fait autour de ce livre sera éteint, qu'il a contribué, malgré ses défauts, à rendre plus efficace cette pensée et du même coup à affermir l'espoir, et la chance, des derniers hommes libres » [Camus, 2008].

Deux penseurs hétérodoxes : Jacques Ellul et Cornélius Castoriadis

Jacques Ellul

Jacques Ellul (1912-1992), juriste, historien et sociologue, a été professeur jusqu'en 1980 à l'Institut d'études politiques de Bordeaux. Intellectuel inclassable se revendiquant à la fois de l'anarchisme et du christianisme, « pour avoir brossé un tableau sombre de la société technicienne livrant l'homme moderne aux manipulations de la propagande, à l'oppression étatique et à l'illusion politique, on l'a souvent accusé de décrire — non sans complaisance — le monde comme un champ de ruines » [Troude-Chastenet, 1992].

Dès le début de la guerre froide, il analyse ce qui lui semble être l'« enjeu du siècle », en l'occurrence les systèmes d'information et de communication, et en règle générale la technique. Au contraire des systèmes totalitaires qui développaient une propagande centralisée par le parti, Ellul entend montrer les mécanismes diffus qui, dans les sociétés de consommation de masse, conduisent les individus à accepter leurs conditions. Ce qui caractérise nos sociétés est avant tout la technique qui vient englober la totalité de l'espace de vie. La technique n'est pas neutre et est en passe de tout déterminer, que ce soit l'économique ou le politique, dès lors que, selon le critère dominant qu'est l'efficacité, la technique devient à soi-même une norme : « Ce qui peut être fait sera fait. » Le mythe du progrès épouse ainsi la cause de la technique selon le principe

d'accumulation, avec la prétention de résoudre les problèmes qui se dresseront au travers de sa route sans avoir recours au politique ou à l'éthique.

Contre la supposée neutralité de la technique, mais aussi contre la prétendue neutralité de la sociologie, Ellul affirme un parti pris philosophique qui implique un jugement politique, seule option permettant de sortir du système cognitif dominant. Ce parti pris est d'inspiration chrétienne et anarchiste : membre du Conseil national de l'Église réformée de France, il considère que le message du Christ est toujours d'actualité, salutaire à la fois moralement et politiquement. D'autre part, sans croire à une société anarchiste pure, débarrassée de tous les pouvoirs et de toute hiérarchie, Ellul considère que « plus le pouvoir de l'État et de la bureaucratie augmente, plus l'affirmation de l'anarchie est nécessaire, seule et dernière défense de l'individu, *c'est-à-dire* de l'homme. Encore faut-il que l'anarchie retrouve son mordant et son courage, elle a un bel avenir devant elle » [Ellul, 1998].

Cornélius Castoriadis

Si Cornélius Castoriadis (1922-1997) ne s'est jamais réclamé explicitement de l'anarchisme, nous retrouvons néanmoins dans sa pensée l'essentiel des thèmes permettant de l'y rattacher : critique du capitalisme, de l'État, de la religion, conception de l'autonomie à tous niveaux (politique, économique, etc.) [Prat, 2012].

D'abord adhérent à un parti trotskiste, il s'en sépare en 1949 pour constituer un groupe autonome nommé « Socialisme ou Barbarie ». Le point fondamental que Castoriadis va développer est l'idée selon laquelle la société, avec ses institutions, sa langue, etc. est le produit de la création des hommes et de leur imaginaire. En ce sens, il n'existe pas de fondement ou de garantie extra-social (transcendant/sacré ou fonctionnel/rationnel) des sociétés instituées. Les formes que prennent les sociétés sont le résultat de leur propre création, ce qui revient à dire que ce sont les hommes qui se donnent à eux-mêmes leur propre loi.

En développant jusqu'au bout ce principe, Castoriadis va pouvoir reformuler la notion d'aliénation, qui revient à croire que l'on n'est pas à l'origine de ses propres lois, conduisant ainsi à l'hétéronomie. Les sociétés

hétéronomes se penseront ainsi comme des sociétés dont le fondement est garanti par exemple par Dieu ou l'histoire, clôturant ainsi l'imaginaire dont le principe est précisément de remettre en cause tout fondement et de créer quelque chose de nouveau. Si, pour Castoriadis, l'archétype des sociétés hétéronomes est la société religieuse, il existe aussi dans les sociétés contemporaines une forme d'hétéronomie.

D'une part, l'État continue de faire la loi à la place des citoyens, et ce en vertu du principe de représentation dont l'essence est aristocratique et non démocratique. Castoriadis, à l'instar d'un Proudhon, va d'ailleurs voir dans le principe représentatif la survivance d'un principe religieux : « Il y a une métaphysique de la représentation politique qui détermine tout, sans jamais être dite ou explicitée. Quel est ce mystère théologique, cette opération alchimique, faisant que votre souveraineté, un dimanche tous les cinq ou sept ans, devient un fluide qui parcourt tout le pays, traverse les urnes et en ressort le soir sur les écrans de la télévision avec le visage des "représentants du peuple" ou du Représentant du peuple, le monarque intitulé "président" ? Il y a là une opération visiblement surnaturelle, que l'on n'a jamais essayé de fonder ou même d'expliquer » [Castoriadis, 2007]. D'autre part, le capitalisme réduit l'imaginaire à sa propre logique puisque « toutes les activités humaines et tous leurs effets arrivent, peu ou prou, à être considérés comme des activités et des produits économiques, ou pour le moins, comme essentiellement caractérisés et valorisés par leur dimension économique » [Castoriadis, 2008]. Toute société divisée selon le clivage dirigeants/dirigés, exploiters/exploités correspond à une organisation hétéronome de la société.

D'autre part, la politique est avant tout une affaire d'opinion, de *doxa*, et c'est pourquoi la domination sur la société par les experts est illégitime. Ces critiques de l'hétéronomie ont conduit Castoriadis à blâmer aussi bien le capitalisme que les régimes communistes ou les contemporaines « oligarchies libérales ». Contre l'hétéronomie sociale qui a dominé le cours de l'histoire, Castoriadis entend refonder le projet d'autonomie à partir de son origine qui fut celui de la démocratie athénienne, continué et repris par le mouvement des Lumières puis par le mouvement ouvrier. L'autonomie suppose plusieurs choses : tout d'abord, la remise en question perpétuelle de l'ordre grâce à la prise de conscience par la société de son auto-institution.

« L'autonomie de la société présuppose, évidemment, la reconnaissance explicite de ce que l'institution de la société est auto-institution. Autonomie signifie, littéralement et profondément : posant sa propre loi pour soi-même. Auto-institution explicite et reconnue ; reconnaissance par la société d'elle-même comme source et origine ; acceptation de l'absence de toute norme ou loi extra-sociale qui s'imposerait à la société ; par là même, ouverture permanente de la question abyssale : quelle peut être la mesure de la société si aucun étalon extra-social n'existe, quelle peut et quelle doit être la loi... ? » [Castoriadis, 1999]. Cette absence de loi extra-sociale suppose l'égalité des citoyens et la fin de la hiérarchie du pouvoir politique. Castoriadis affirme en effet la possibilité de la démocratie directe, ainsi que l'indissociabilité de la liberté et de l'égalité : nous ne sommes libres que si nous ne sommes dominés par personne et si nous pouvons élaborer ensemble les règles qui nous concernent. En ce sens, l'autonomie ne se limite pas au domaine de la sphère politique, elle concerne aussi l'économique puisqu'elle suppose l'abolition des classes, l'égalité des salaires et l'autogestion démocratique des entreprises.

VII / Pluralité des pratiques

Le municipalisme libertaire

Le municipalisme libertaire, largement théorisé par Murray Bookchin (1921-2006), désigne l'idée que des institutions libertaires peuvent naître parallèlement à l'État et en marge du capitalisme pour peu à peu les supplanter. Cette stratégie est rendue possible à partir de la commune qui constitue le lieu d'élection de la liberté politique, et ce au moins depuis la cité grecque. Ainsi, « le seul moyen de reconstruire la politique est de commencer par ses formes les plus élémentaires : les villages, les villes, les quartiers et les cités où les gens vivent au niveau le plus intime de l'interdépendance politique au-delà de la vie privée. C'est à ce niveau qu'ils peuvent commencer à se familiariser avec le processus politique, un processus qui va bien au-delà du vote et de l'information » [Bookchin, 1995]. Les grandes métropoles comme New York, Londres ou Paris n'ont évidemment plus grand-chose à voir avec les cités de l'Antiquité comme Athènes qui permettaient l'exercice de la démocratie directe. Cependant, quelle que soit la taille des villes, chacune est divisée en un certain nombre de quartiers qui permettent de concevoir des territoires à taille humaine autorisant un tel exercice. La grandeur d'une ville n'est ainsi en rien déterminante de la forme politique qui doit la régir, à moins que l'on concède que si la démocratie directe ne peut avoir lieu que dans des cités de 20 000 habitants, il ne peut régner qu'une bureaucratie dictatoriale dans celles de 2 millions. Bookchin prend l'exemple de la ville de Paris de 1793, alors peuplée de 500 000 à 600 000 habitants, qui, grâce à sa fédération en

sections, avait très bien pu organiser l'approvisionnement et la sécurité, faire respecter le maximum des prix ou encore assurer des tâches administratives complexes [Biehl, 1998].

Il s'agit de faire la distinction entre ce qui relève de l'administratif et du politique. Si l'on prend l'exemple de la construction d'une route, le projet et la construction même seront l'œuvre d'ingénieurs et d'ouvriers et relèvent du registre de l'administratif et de l'expertise, mais la question de savoir s'il faut construire cette route et à quel endroit relève du politique et doit être soumise au vote des citoyens concernés par la construction d'une telle route.

La commune est le lieu d'excellence de la démocratie et s'oppose à la privatisation libérale de la politique qui s'exprime par des procédés où l'individu est isolé : les référendums, les sondages d'opinion, les votes par Internet transforment souvent les opinions en simple préférence quantifiée par un nombre ne révélant pas la moindre idée [Bookchin, 2003a]. Au contraire, la commune constitue un lieu de socialisation permettant l'émergence de la solidarité et d'une certaine « raison collective » si l'on emploie la terminologie proudhonienne. La commune est « le lieu de parole au sein duquel les gens peuvent intellectuellement et émotionnellement se confronter les uns aux autres, s'éprouver réciproquement à travers le dialogue, le langage du corps, l'intimité personnelle et des modalités directes, non médiatisées, du processus de prise de décision collective » [Bookchin, 1995].

En ce sens, la commune est propice à la formation de soi, à ce que les Grecs appelaient la *paideia*, et qui constitue l'une des fonctions les plus pédagogiques de la politique. Elle permet ainsi l'existence de la *philia*, c'est-à-dire de la solidarité et de la responsabilité : l'existence d'un service civil permettant le partage des tâches les plus ingrates ne serait alors plus perçue comme un coût, mais comme quelque chose de « naturel ». « La municipalité serait donc vue comme une scène de théâtre où se déroule la vie publique sous sa forme la plus pleine de sens, un drame politique dont la grandeur s'étend aux citoyens qui en sont les protagonistes » [Bookchin, 1995].

Toutefois, afin de réaliser cet idéal, il est nécessaire de résoudre la question économique. Il s'agit alors de dépasser la division grecque entre les citoyens qui décidaient et les esclaves qui, en travaillant pour eux, leur

permettaient d'avoir le temps libre pour s'occuper des affaires de la cité. Cela ne peut être possible que grâce à un changement du régime de propriété : au-delà de la propriété privée, qui suppose toujours l'exploitation, et de la propriété nationalisée, qui multiplie l'autorité de l'État, Bookchin parle de propriété municipalisée [Bookchin, 2011]. À terme, les moyens de production devraient peu à peu appartenir à la commune dont les conseils permettraient de prendre les décisions adéquates concernant la planification du travail, la redistribution de la production, etc. Les conseils de travailleurs et de citoyens permettraient ainsi une certaine adéquation entre décisions économiques et politiques.

D'autre part, Bookchin prend acte des enjeux qui traversent de plus en plus les classes pour revêtir une dimension globale, notamment en ce qui concerne l'écologie. Or ces enjeux constituent une opportunité pour envisager de nouvelles politiques communes rompant radicalement avec le capitalisme et l'étatisme qui ne sont plus viables. « Si toutes ces idées peuvent sembler trop "utopiques" pour notre temps, alors on peut aussi considérer comme utopiques les exigences urgentes de ceux qui demandent un changement radical des politiques énergétiques, une réduction drastique de la pollution de l'atmosphère et des mers et la mise en œuvre de programmes au niveau mondial pour arrêter le réchauffement de la planète et la destruction de la couche d'ozone. Est-ce qu'il est vraiment illusoire de poursuivre des changements institutionnels et économiques non moins drastiques, mais qui se fondent en réalité sur des traditions démocratiques profondément enracinées ? » [Bookchin, 1995].

Les zones autonomes temporaires (TAZ)

« Devrons-nous attendre que le monde entier soit libéré du joug politique, pour qu'un seul d'entre nous puisse revendiquer de connaître la liberté ? » [Bey, 1998]. Contre le rêve universaliste de l'anarchisme traditionnel, Hakim Bey avance qu'il est possible de créer des zones restreintes et temporaires permettant de vivre sur un mode libertaire. Pour cela, il faut abandonner la notion de révolution qui demeure impossible au regard des rapports de forces et ne peut engendrer que des martyres inutiles. « La TAZ est comme une insurrection sans engagement direct contre l'État, une opération de guérilla qui libère une zone (de terrain, de temps, d'imagination) puis se dissout, avant que l'État ne l'écrase, pour se reformer ailleurs dans le temps ou l'espace » [Bey, 1998]. Pour cela, la TAZ se doit avant tout de se faire discrète, voire invisible avant de tomber dans les maillages de l'État. Dès lors qu'elle est nommée et identifiée, elle doit se préparer à se dissoudre pour réapparaître dans un autre lieu à l'abri de l'œil des autorités. Il existe toute une tradition de TAZ que Hakim Bey entend théoriser et remettre au goût du jour, des communautés pirates à la république de Fiume en 1920 (qui constitue selon Bey la dernière utopie pirate).

La dernière parcelle de terre à être absorbée par un État-nation l'a été en 1899. Désormais, l'ensemble des territoires de la Terre sont censés être policés. Cependant, il reste beaucoup de zones qui échappent *de facto* au contrôle cartographique, et l'objectif des TAZ consiste précisément à s'engouffrer dans ces « fractales invisibles ». Hakim Bey consacre

notamment un chapitre sur les possibilités de se servir de la cartographie du Web pour créer des espaces libres autonomes, en utilisant à la fois une défense et une attaque selon la stratégie des hackers.

Les TAZ ne peuvent émerger que sous certaines conditions : tout d'abord, la libération psychologique. Les individus doivent se désaliéner, notamment vis-à-vis du travail, qui a souvent plus d'impact sur nos vies quotidiennes que la législation étatique. La réalisation d'espaces libres et la mise en pratique de la liberté sont possibles tout de suite, l'utopie étant elle-même aliénante en projetant dans un avenir incertain des ressentiments inscrits dans une idéologie qui fait du sujet une éternelle victime. Ensuite, le Web doit être pris en compte comme nouveau territoire se superposant aux autres, et doit devenir une arme facilitant la création de TAZ. Enfin, la rigidité croissante du pouvoir d'État « doit suivre son cours actuel où une rigidité hystérique vient de plus en plus masquer un vide, un abîme du pouvoir. À mesure que le pouvoir “disparaît”, notre volonté de pouvoir doit être la disparition » [Bey, 1998].

Cependant, le caractère éphémère des TAZ, qui rompt avec tout espoir de révolution et de justice sociale, ne fait pas l'unanimité chez les anarchistes. Déjà au début du XX^e siècle des polémiques avaient lieu entre anarchistes sur les milieux libres dits « autonomes ». Ainsi, un journaliste du *Libertaire* du 22 novembre 1902, en répondant aux idéaux exprimés par Henri Zizly qui œuvrait pour l'établissement du milieu libre de Vaux, mettait le doigt sur ce qui lui semblait être une illusion : « Vivre mieux que l'on ne vit dans la société capitaliste... Ici, je l'avoue, je ne comprends plus du tout. En quoi ce milieu sera-t-il plus libre que tout autre ? En quoi sera-t-il à côté de la société capitaliste ? On sera naturellement obligé de faire du commerce avec le dehors, on y maniera de l'argent, la colonie sera sur un terrain acheté, frappé d'impôts ; elle ne sera à l'abri d'aucune des lois qui nous écrasent. Notre chère Patrie ira y manger ses enfants, là comme ailleurs. Je ne vois nullement le côté par lequel la société capitaliste sera entamée... » [Legendre, 2006].

Altermondialisme et autogestion

À partir des années 1960, une partie de la gauche française, notamment le PSU, l'extrême gauche et la CFDT, redécouvre les vertus de l'autogestion dans une conjoncture à la fois idéologique, avec la critique du marxisme orthodoxe soutenu par le PCF, et historique, avec les expériences de la Yougoslavie et de l'Algérie où un socialisme autogestionnaire est censé cohabiter avec un pouvoir pour le moins autoritaire. Comme pouvait l'affirmer Robert Chapuis en 1971, qui sera secrétaire national du PSU en 1973-1974 : « L'autogestion ne peut être envisagée que dans un système cohérent où l'on tient en main le problème de la production, et c'est le rôle de l'organisation des producteurs ; mais il faut tenir aussi les problèmes de l'organisation des citoyens et de la direction politique. Le fédéralisme yougoslave a permis l'autogestion en fournissant une donnée politique plus proche de la base. Mais il y a un troisième niveau, celui de l'État qui, lui-même, s'il n'est pas démocratique comme c'était le cas en Yougoslavie, fait s'écrouler l'autogestion. Parce que lorsqu'on chasse la démocratie à un endroit, il ne faut pas croire qu'elle peut apparaître à un autre. [...] C'est un système finalement très délicat, et pour nous cela implique qu'il y ait transformation du pouvoir au niveau de l'entreprise, au niveau des régions et au niveau de l'État » [Chapuis, 1971].

Malgré les quelques désillusions apportées par ces expériences, la notion d'autogestion fait explicitement son apparition dans le langage politique en puisant dans trois courants de pensée : un marxisme hétérodoxe qui rejette le centralisme démocratique et le stalinisme, avec notamment André Gorz, Pierre Naville ou Henri Lefebvre ; un christianisme social, influencé par le personnalisme d'Emmanuel Mounier, avec notamment Henri Desroche,

Pierre Rosanvallon ou Albert Meister ; enfin, l'anarchisme, mouvement qui sera notamment à l'origine de la revue *Autogestion* en 1966, qui deviendra *Autogestions* en 1980. En 1973, les ouvriers de LIP découvrent que la direction prévoit de licencier 480 ouvriers. L'usine de Palente, dans la banlieue de Besançon, est alors immédiatement occupée [Collectif, 2010]. Une assemblée générale décide de relancer la production sous le contrôle des travailleurs, avec le slogan : « C'est possible : on fabrique, on vend, on se paie. »

Après une éclipse d'une vingtaine d'années, l'autogestion à la fois comme pratique et comme projet de société revient sur le devant de la scène politique avec la naissance des mouvements altermondialistes et les mouvements sociaux en Amérique du Sud.

Au début du xx^e siècle, les *mancomunales* chiliennes, que l'on pourrait traduire par « unions communautaires », proviennent des milieux mutualistes agricoles et artisanaux. Elles fonctionnent de façon autonome, indépendamment de l'État et en fondant le travail sur la coopération égalitaire plutôt que sur l'exploitation. Dans les premières années du xx^e siècle, la Primera Convención Nacional de Mancomunales compte quinze organisations, soit environ 20 000 membres. En Colombie aussi, nous retrouvons quelques essais libertaires comme la « Commune libre » de la Magdalena dans les années 1900, ou la « Commune de Barrancabermeja » qui est sévèrement réprimée en 1927 [Fajardo Sanchez, 2000]. Au Brésil, l'anarcho-syndicalisme est très présent au début du xx^e siècle. À São Paulo et à Rio de Janeiro, les grèves sont particulièrement nombreuses et s'accompagnent d'expériences autogestionnaires avec notamment la création de commissions d'usine chargées de l'organisation du travail et de la vie dans l'usine. Quant au Mexique, l'anarchisme commence à y prendre son essor au début des années 1860, avec notamment Plotino Rhodakanaty, qui a traduit le premier ouvrage anarchiste au Mexique, en l'occurrence *L'Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* de Proudhon, et Julio Chávez Lopez, précurseur du zapatisme, qui publie en 1869 l'un des premiers textes anarchistes mexicains : *Le Manifeste à tous les pauvres et opprimés du Mexique et de l'Univers* qui mêle influences proudhoniennes et fouriéristes [Baschet, 2005]. Dans les années 1870, le mouvement libertaire se radicalise et se joint à des mouvements indigènes pour la reprise des terres.

Mais c'est surtout au sein des mouvements lancés par Emiliano Zapata Salazar (1879-1919), qui par ailleurs a lu avec intérêt Kropotkine, et Ricardo Florès Magón que les anarchistes vont imprimer leur marque. Dans le plan d'Ayala des zapatistes, en 1911, les thèmes de l'expropriation des terres, du refus de l'État et de la revendication de la justice recourent les aspirations libertaires. D'autre part, le Parti libéral mexicain, dont le premier congrès se tient en 1901, va peu à peu se détourner du libéralisme pour aller vers l'anarcho-syndicalisme. Dirigé par les frères Enrique et surtout Ricardo Florès Magón (1874-1922) qui sont dès la fin du XIX^e siècle fortement marqués par les écrits de Bakounine, Kropotkine ou Tolstoï [Florès Magón, 1990], ce parti va fournir les éléments qui se battront pour édifier une société fondée sur les principes libertaires. C'est ainsi que la commune frontalière de Mescali, occupée en 1911, va constituer une véritable petite république anarchiste, et ce malgré sa courte durée de vie (quelques mois) due notamment à la défection de la population locale pour le mouvement.

Presque un siècle après, ces pratiques d'inspiration anarchiste reviennent sur le devant de la scène en Amérique latine. Dépossédés ou sous la menace d'expulsion de leurs terres ou de leur travail, de nombreux peuples d'Amérique du Sud s'organisent pour se réapproprier la chose économique et la chose politique, leur lutte prenant la forme de pratiques collectives d'inspiration libertaire même si elles ne sont pas toujours revendiquées comme telles. La réappropriation de l'espace de vie se fait ainsi sous la forme de constitutions d'assemblées citoyennes et de démocratie directe, d'occupation des terres ou des lieux de production comme les usines, la résolution collective des besoins sociaux comme l'éducation, la santé, etc. C'est ainsi que les années 1990 ont été marquées par le soulèvement zapatiste ou les mobilisations indigènes et paysannes en Équateur qui ont permis la chute du gouvernement en 1997 [Collectif, 2010]. Dans les années 2000, nous retiendrons tout particulièrement la récupération d'entreprises par les travailleurs en Argentine, à la suite de la crise de 2001, et la Commune d'Oaxaca, au Mexique, en 2006, qui va donner naissance à un vaste mouvement de démocratie directe et d'autogestion [Holloway, 2008]. Ces mouvements s'ouvrent aussi aux problématiques rencontrées par les étudiants, les travailleurs précarisés, les sans-abri, les artistes, les classes

moyennes, dépassant ainsi la seule lutte en termes de classes, et se laissent aussi imprégner de problématiques culturelles, concernant notamment le rapport à la terre, aux coutumes, etc.

Oaxaca

En mai 2006, la mobilisation engagée par la section XXII du syndicat des enseignants (SNTE) portant sur l'amélioration des conditions de travail et la revalorisation des salaires va largement dépasser le seul cadre des enseignants à la suite de la répression du mouvement. Environ 350 organisations vont constituer l'Assemblée populaire des peuples d'Oaxaca (APPO) qui compte environ 1 million de personnes. Plusieurs milliers de barricades hérissent la ville pendant les six mois de conflit, plusieurs centaines de milliers de personnes se réunissent pour chaque manifestation, les moyens de communication sont contrôlés, les édifices publics et les centres commerciaux sont occupés. L'APPO va exister à la fois comme contre-pouvoir à l'État et comme assemblée citoyenne engendrant de nouveaux modes de sociabilité et de nouveaux espaces publics autonomes. L'APPO est ainsi un organe de lutte, notamment contre les privatisations et les multinationales, et un organe permettant de coordonner les projets qui s'inscrivent dans la réalisation d'une nouvelle société autonome. Cette réalisation peut se faire partiellement, avec des moyens limités, mais l'idéal n'est jamais perdu de vue et doit être mis en pratique immédiatement, sans attendre la réalisation des promesses d'un quelconque parti ou gouvernement (d'où notamment des débats houleux avec des formations politiques comme le FPR qui désire que l'APPO prenne part aux élections, alors que les communautés et les mouvements sociaux y sont vivement opposés) [Lapierre et Vaneigem, 2008].

La récupération d'entreprises en Argentine

Le mouvement de récupération d'entreprises en Argentine fait suite à la crise économique de 2001 qui a entraîné la fermeture de plusieurs dizaines de milliers d'entreprises. Très vite, plus de 200 entreprises sont récupérées par les travailleurs, mouvement qui perdure dans les années qui suivent, mais à un rythme plus lent [Almeyra, 2006]. Le cas de l'entreprise Zanon est ici exemplaire. L'entreprise, une fabrique de céramique, est mise en

faillite sous un prétexte de non-rentabilité, entraînant ainsi le licenciement des salariés. Les travailleurs l'occupent dès 2002, obtiennent la déclaration de faillite en août 2005 et la loi d'expropriation en août 2009. La gestion ouvrière de Zanon reçoit le soutien des indigènes mapuches, de la population locale et même des prisonniers de la prison avoisinante, qui pour certains font don de leur ration lors des premières grèves. Ils commencent à 260 travailleurs à reprendre la production. Dès mars 2002, ils décident l'égalité des salaires entre travailleurs. De 2002 à 2004, ils passent de 260 à 400 travailleurs et d'une production de 10 000 mètres cubes de céramique à 310 000 mètres cubes. Tout est décidé en assemblée générale, les délégués sont révocables et il y a rotation des postes de direction. Le syndicat est indépendant de l'État, des partis et est un instrument de développement de la démocratie ouvrière.

Conclusion / L'anarchisme aujourd'hui

La richesse de l'anarchisme, tant du point de vue des expériences historiques que des théories politiques, conduit tout honnête homme à prendre ce mouvement au sérieux. Son histoire, souvent occultée, n'en finit pourtant pas de rejaillir des brèches qui échappent au pouvoir, et ses idées, loin de se réduire à quelques présupposés ignorants, ne cessent d'imprégner des pratiques et des consciences confrontées à la domination et l'exploitation. Les anarchistes, même peu nombreux, ont pu tout au long de leur histoire faire coïncider leurs idées avec des inspirations profondes du peuple, participant ainsi à la création de moments révolutionnaires qui, même sans aboutir à la victoire, laissent l'empreinte de la liberté qu'il appartient aux générations futures de redécouvrir. En ce sens, l'anarchiste n'a pas peur du tragique, car il sait que la « mémoire des vaincus » [Ragon, 1989] peut resurgir à tout moment avec plus de force. Force qui travaille le réel dans l'ombre, anonymement, lentement. Comme l'écrivait Proudhon : « Au-dessous de l'appareil gouvernemental, à l'ombre des institutions politiques, loin des regards des hommes d'État et des prêtres, la société produisait lentement et en silence son propre organisme ; elle se faisait un ordre nouveau, expression de sa vitalité et de son autonomie, et négation de l'ancienne politique comme de l'ancienne religion » [Proudhon, 1851]. Travaillant à la réalisation d'une société réellement autonome, les anarchistes ne se réfugient pas dans un rêve utopique qui les déconnecterait de la réalité. C'est au contraire au sein du réel que leur combat prend tout son sens. C'est leur vigilance qui leur a permis de dénoncer et de lutter les premiers contre le totalitarisme soviétique au nom précisément d'une

révolution qui permettrait une véritable émancipation, et ce contre l'idée que tout antitotalitarisme serait contre-révolutionnaire. Les anarchistes, par ailleurs, ne ménagent pas la démocratie libérale et le capitalisme, dénonçant toute servitude volontaire et consentie. La liberté est difficile, elle se prend, s'apprend, s'exerce et demande des efforts. Comme l'écrivait Thucydide : « Il faut choisir : se reposer ou être libre. » Au regard des crises qui traversent actuellement le monde — crise du capitalisme, crise de la représentation, crise de l'environnement, crise d'un projet d'avenir commun —, l'anarchisme est d'actualité. En dépassant des dichotomies qu'il est vain d'opposer — capitalisme et communisme, démocratie et libéralisme, individu et société, nature et culture, théorie et pratique —, l'anarchisme est susceptible de proposer des voies fécondes à explorer. Enfin, gageons que même si l'idée d'anarchie n'est pas toujours consciemment formulée, les aspirations dont elle est porteuse sont plus vivantes que jamais.

Repères bibliographiques

ALBERT M. [2003], *Après le capitalisme. Éléments d'économie participaliste*, Agone, Marseille.

ALBERT M. et HAHNEL R. [1991], *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton University Press, Princeton.

ALMEYRA G. [2006], *Rébellions d'Argentine : tiers-état, luttes sociales et autogestion*, Syllepse, Paris.

ANGAUT J.-C. [2009], *La Liberté des peuples. Bakounine et les révolutions de 1848*, Atelier de création libertaire, Lyon.

ANSART P. [1970], *Naissance de l'anarchisme, esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, PUF, Paris.

ARCHINOV P. [1928], *L'Histoire du mouvement makhnoviste*, Ressouvenances, Cœuvres-et-Valsery, 2000.

ARMAND E. [1911], *Petit Manuel anarchiste individualiste*, L'Encyclopédie anarchiste, Paris, 1934.

— [1934], *La Révolution sexuelle et la camaraderie amoureuse*, Zones, Paris, 2009.

ARNOULD A. [1878], *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, éd. Jacques-Marie Laffont et associés, Paris, 1981.

ARVON H. [1996], *1921, la révolte de Cronstadt*, Complexe, Bruxelles.

BAILLARGEON N. [2001], *L'Ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Agone, Marseille.

— [2005], *Éducation et liberté, 1793-1918*, tome I, Lux, Montréal.

- BAKOUNINE M. [1865], *Catéchisme révolutionnaire*, Herne, Paris, 2009.
- [1866], « Points essentiels des catéchismes nationaux », in GUÉRIN D., *Ni Dieu ni Maître : anthologie de l'anarchisme*, tome I, La Découverte, Paris, 1999.
- [1867], *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Nataf, Paris, 1969.
- [1869], « L'instruction intégrale », *L'Égalité*, n° 28 à 31, 31 juillet 21 août.
- [1871], *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale en France (1870-1871)*, Tops/Trinquier, Paris, 2003.
- [1872], *Les Conflits dans l'internationale*, Tops/Trinquier, Paris, 2003.
- [1873], *Étatisme et anarchie*, Tops/Trinquier, Paris, 2003.
- [1882], *Dieu et l'État*, Mille et une nuits, Paris, 2000.
- [1899], *La Commune de Paris et la notion de l'État*, Les Temps nouveaux, Paris.
- BASCH V. [1904], *L'Individualisme anarchiste : Max Stirner*, Alcan, Paris.
- BASCHET J. [2005], *La Rébellion zapatiste*, Flammarion, Paris.
- BELLEGGARRIGUE A. [1850], *Manifeste de l'anarchie*, suivi de *Au fait, au fait ! ! Interprétation de l'idée de démocratie*, Lux, Montréal, 2010.
- BERNERI C. [1937], *Guerre de classes en Espagne et textes libertaires*, Spartacus, Paris.
- BERT J.-F. [2011], *Introduction à Michel Foucault*, La Découverte, « Repères », Paris.
- BERTHIER R. [1992], *Bakounine politique. Révolution et contre-révolution en Europe Centrale*, Le Monde libertaire, Paris.
- [1999], « La Commune de Paris : un mythe fondateur », in ZWIRN J. (dir.), *La Commune de Paris aujourd'hui*, Éditions de l'atelier, Ivry-sur-Seine.
- [2007], *Michel Bakounine*, Éditions libertaires, Paris.
- BESNARD P. [1936], *Le Monde nouveau*, CGTSR, Paris.
- BEY H. [1998], *TAZ*, Éditions de l'éclat, Paris.
- [2011], *Zone interdite*, L'Herne, Paris.
- BIEHL J. [1998], *Le Municipalisme libertaire*, Écosociété, Montréal.

- BOOKCHIN M. [1995], *From Urbanization to Cities*, Cassell, Londres.
- [2003a], *Pour un municipalisme libertaire*, Atelier de création libertaire, Lyon. [2003b], *Qu'est-ce que l'écologie sociale ?*, Atelier de création libertaire, Lyon.
- [2011], *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Écosociété, Montréal.
- BOUHEY V. [2008], *Les Anarchistes contre la République*, PUR, Rennes.
- BRUHAT J. et PILOLOT M. [1958], *Esquisse d'une histoire de la CGT*, Confédération générale du travail, Paris.
- CAFIERO C. [1890], *Communisme et Anarchie*, Darnaud, Paris.
- CALL L. [2002], *Postmodern Anarchism*, Lexington Books, New York.
- CAMUS A. [2008], *Albert Camus et les libertaires (1948-1960)*, *Écrits rassemblés par Lou Marin*, Égrégores éditions, Paris.
- CASTORIADIS C. [1999], *Les Carrefours du labyrinthe*, tome II, *Domaines de l'homme*, Seuil, « Points », Paris.
- [2007], *Les Carrefours du labyrinthe*, tome IV, *La Montée de l'insignifiance*, Points, Paris.
- [2008], *Les Carrefours du labyrinthe*, tome V, *Fait et à faire*, Points, Paris.
- CHANIAL P. [2007], « Aux origines du socialisme moral et réformiste français », in MALON B., *La Morale sociale*, Le Bord de l'eau, Lormont.
- [2009a], *La Délicate Essence du socialisme*, Le Bord de l'eau éditions, Lormont.
- [2009b], « Le socialisme, un libéralisme d'extrême gauche ? Eugène Fournière, la question individualiste et l'association », in FOURNIÈRE E., *Essai sur l'individualisme*, Le Bord de l'eau, Lormont.
- CHAPUIS R. [1971], « Qu'est-ce que le PSU ? », *Revue de la chronique sociale de France*, n° 5-6, décembre.
- CHOMSKY N. [2005], *Comprendre le pouvoir*, tome II, Aden, Bruxelles.
- [2007], *La Doctrine des bonnes intentions*, 10/18, Paris.

- CHOMSKY N. et FOUCAULT M. [2006], *Sur la nature humaine. Comprendre le pouvoir*, Aden, Bruxelles.
- CLARK J. [1997], « La civilisation et son autre : à la découverte d'une écologie sociale de l'imaginaire », *Réfractations*, n° 1.
- CLASTRES P. [1974], *La Société contre l'État*, Minuit, Paris.
- [1975], *L'Anti-Mythes*, n° 9.
- CŒURDEROY E. [1854], *Hurrah ! Ou la révolution par les cosaques*, Plasma, Paris, 1977.
- COLLECTIF [1978], *Qui a peur de l'autogestion ?* 10/18, Paris.
- COLLECTIF [2010], *Autogestion : hier, aujourd'hui, demain*, Syllepse, Paris.
- COLLECTIF [2011], *Libres. De quelle liberté ?*, *Réfractations*, n° 27.
- COLOMBO E. [2001], « Anarchie et anarchisme », *Réfractations*, n° 7.
- COLSON D. [2001], *Petit Lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Le Livre de poche, Paris.
- [2004], *Trois Essais de philosophie anarchiste : islam, histoire, monadologie*, Léo Scheer, Paris.
- CONSTANT B. [1819], *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Mille et une nuits, Paris, 2010.
- CUSSET F. [2005], *French Theory*, La Découverte, Paris. DÉJACQUE J. [1857], *L'Humanisphère*, Burozoïque, Paris, 2009.
- [1859], *À bas les chefs !* Champ libre, Paris, 1970.
- DELEPLACE M. [2000], *L'Anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850). Histoire d'une appropriation polémique*, ENS éditions, Lyon.
- DELESALLE P. [1901], *L'Action syndicale et les anarchistes*, Les Temps nouveaux, Paris.
- DELEUZE G. [1991], *Qu'est-ce que la philosophie ?* Minuit, Paris.
- DEMEULENAERE-DOUVÈRE C. [1994], *Paul Robin, 1837-1912 : un militant de la liberté et du bonheur*, PubliSud, Paris.
- DIAZ C. [1969], *Personalismo obrero. Presencia viva de Mounier*, Zero, Algorta.
- ELLUL J. [1998], *Anarchie et Christianisme*, La Table ronde, Paris.

- FAJARDO Sánchez L.-A. [2000], *Una historia del anarquismo en Colombia, Crónicas de utopía*, Nossa y Jara Editores, Barcelone.
- FERRER I GUARDIA F. [2010], *L'École moderne*, Couleur livres, Charleroi/Bruxelles laïque, Bruxelles.
- FLORES MAGÓN R. [1990], *Propos d'un agitateur*, L'Insomniaque, Montreuil-sous-Bois.
- FOURNIÈRE E. [1901], *Essai sur l'individualisme*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2009.
- FRIEDMAN D. [1973], *Vers une société sans État*, Les Belles Lettres, Paris, 1992.
- GARCIA V. [2007], *L'Anarchisme aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris.
- GASQUET V. [2007], *500 affiches de Mai 68*, Aden, Bruxelles.
- GAYRAUD R. [2000], *La Grande Mêlée des utopies*, Nautilus, Paris.
- GOBILLE B. [2008], *Mai 68*, La Découverte, « Repères », Paris.
- GODWIN W. [1793], *Enquête sur la justice politique*, Atelier de création livrtaire, Lyon, 2005.
- GRAEBER D. [2006], *Fragments d'anthropologie anarchiste*, Lux, Montréal.
- [2011], *Debt : the First 5 000 Years*, Melville House, New York.
- GUÉRIN D. [1965], *L'Anarchisme. De la doctrine à la pratique*, suivi de *Anarchisme et Marxisme*, Gallimard, Paris, 2001.
- [1984], *À la recherche d'un communisme libertaire*, Les Amis de Spartacus, Paris.
- GUILLAUME J. [1985], *L'Internationale*, Ivrea, Paris.
- GRIFFUELHES V. et MERCIER VEGA L. [1978], *L'Anarcho-syndicalisme et le syndicalisme révolutionnaire*, Spartacus, n° B97, Paris.
- HEURGEON M. [1994], *Histoire du PSU*, La Découverte, Paris.
- HOLLOWAY J. [2008], *Changer le monde sans prendre le pouvoir : le sens de la révolution aujourd'hui*, Syllepse, Paris.
- HUG H. [2005], *Kropotkin e il comunismo anarchico*, Massari, Bolsena.
- KROPOTKINE P. [1880-1882], *La Commune*, suivi de *La Commune de Paris*, L'Altiplano, Montreuil.

- [1880], *Le Révolté*, n° 22, 25 décembre.
- [1889], *La Morale anarchiste*, Mille & une nuits, Paris, 2004.
- [1892], *La Conquête du pain*, Le Monde libertaire, Paris, 1975.
- [1896], *L'Anarchie, sa philosophie, son idéal*, Stock, « Bibliothèque sociologique », Paris.
- [1898-1899], *Champs, usines et ateliers*, Stock, Paris, 1910.
- [1899], *Autour d'une vie (mémoires d'un révolutionnaire)*, Scala, Paris, 1989.
- [1902], *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, Éditions du Sextant, Paris, 2010.
- [1909], *La Grande Révolution 1789-1793*, Stock, Paris.
- [1913], *La Science moderne et l'Anarchie*, Stock, « Bibliothèque sociologique », Paris.
- LANDAUER G. [1909], « Sur l'histoire du mot "anarchie" — Zur Geschichte des Wortes "Anarchie" », *La Communauté par le retrait et autres essais*, Éditions du Sandre, Paris, 2008.
- LAPIERRE G. et VANEIGEM R. [2008], *La Commune d'Oaxaca*, Rue des cascades, Paris.
- LEGENDRE T. [2006], *Expériences de vie communautaire anarchiste en France. Le milieu libre de Vaux (Aisne) 1902-1907 et la colonie naturiste et végétalienne de Bascon (Aisne) 1911-1951*, Les Éditions libertaires, Paris.
- LÉNINE V. I. [1917], *L'État et la Révolution*, La Dispute, Paris, 1976.
- LEVAL G. [1971], *Espagne libertaire 1936-1939. L'œuvre constructive de la révolution espagnole*, La Tête de feuilles, Paris.
- LEWIN R. [1988], *Sébastien Faure et La Ruche*, La Botellerie, Vauchrétien.
- LISSAGARAY P.-O. [2004], *Histoire de la Commune de 1871*, La Découverte, Paris.
- LOUBET DEL BAYLE J.-L. [2001], *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris.

- LÖWY M. [1988], *Le Judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris.
- MAITRON J. [1951], *Le Mouvement anarchiste en France*, tomes 1 et 2, Gallimard, Paris, 2001.
- MAKHNO N. [1984], *La Lutte contre l'État et autres récits : 1925-1932*, Spartacus, Paris.
- [2010], *Mémoires et écrits : 1917-1932*, Arléa, Paris.
- MALATESTA E. [1887], *Au café*, suivi de *Entres paysans*, Phenix éditions, Paris.
- [1922], *L'Anarchie*, Lux, Montréal, 2005.
- MANFREDONIA G. [1997], *La Chanson anarchiste en France des origines à 1914*, L'Harmattan, Paris.
- MAY T. [1994], *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- MESQUIDA E. [2011], *La Nueve : 24 août 1944. Ces républicains espagnols qui ont libéré Paris*, Le Cherche Midi, Paris.
- MICHÉA J.-C. [2000], *Orwell, Anarchiste Tory*, Climats, Paris.
- MICHEL L. [1898], *La Commune*, Stock, Paris.
- MINTZ F. [1970], *L'Autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Bélibaste, Paris.
- [1998], *Autogestion et anarchosyndicalisme. Analyses et critiques sur l'Espagne 1931-1990*, Fondation Pierre Besnard, Paris.
- MONATTE P. [1976], *La Lutte syndicale*, Maspero, Paris.
- MONATTE P. et MALATESTA E. [1907], « Extrait du Congrès anarchiste international d'Amsterdam », in GUÉRIN D., *Ni Dieu ni Maître : anthologie de l'anarchisme*, tome II, La Découverte, Paris, 1999.
- MOUNIER E. [1966], *Communisme, anarchie et personnalisme*, Seuil, Paris.
- MUSARRA N. [1994], *Dati statistici sulla consistenza dei fasci dei lavoratori : gennaio 1894*, RSDA, n° 1, Pise.
- NEUWLY O. [1998], *Anarchisme et Modernité*, L'Âge d'homme, Paris.

- NEWMAN S. [2001], *From Bakounine to Lacan. Antiauthoritarianism and the Dislocation of Power*, Lexington Books, New York.
- NOZICK R. [1974], *Anarchie, État et utopie*, PUF, Paris, 2003.
- ORY P. [1985], *L'Anarchisme de droite*, Grasset, Paris.
- PAEPE C. DE [1973], *Entre Marx et Bakounine : César de Paepe*, Maspero, Paris.
- PALANTE G. [1907-1908], *La Sensibilité individualiste*, suivi de *Anarchisme et Individualisme*, Mille et une nuits, Paris, 2007.
- PAZ A. [2000], *Buenaventura Durruti (1896-1936)*, Les Éditions de Paris, Paris.
- [2001], *Chronique passionnée de la colonne de fer*, Vertige Graphic, Paris.
- PELLETIER P. [2010], *L'Anarchisme*, Le Cavalier bleu, Paris.
- PELLOUTIER F. [1902], *Histoire des bourses du travail*, Schleicher, Paris.
- POUGET E. et PATAUD E. [1910], *Comment nous ferons la révolution*, Syllepse, Paris, 1995.
- POUGET E. [1903], *L'Action directe*, suivi de *Le Sabotage*, Le Flibustier, Marseille, 2009.
- PRAT J.-L. [2012], *Introduction à Cornélius Castoriadis*, La Découverte, « Repères », Paris, nouvelle édition.
- PRÉPOSIET J. [2005], *Histoire de l'anarchisme*, Tallandier, Paris.
- PROUDHON P.-J. [1840], *Qu'est-ce que la propriété ?* Tops/Trinquier, Paris, 1997.
- [1843], *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Tops/Trinquier, Paris, 2000.
- [1846], *Philosophie de la misère*, groupe Fresnes-Antony, « Anarchiste », Paris, 1983.
- [1848], *Solution du problème social*, Tops/Trinquier, Paris, 2003.
- [1849a], *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Tops/Trinquier, Paris, 1997.
- [1849b], *La Voix du peuple*, n° 64, 3 décembre.

- [1849c], *La Voix du peuple*, n° 88, 28 décembre.
- [1851], *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Tops/Trinquier, Paris, 2000.
- [1852], *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre*, Marcel Rivière, Paris, 1936.
- [1853], *Philosophie du progrès*, Marcel Rivière, Paris, 1946.
- [1858], *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier frères, Paris.
- [1861], *La Guerre et la Paix*, Tops/Trinquier, Paris, 1998.
- [1863], *Du principe fédératif*, Tops/Trinquier, Paris, 1999.
- [1865], *De la capacité politique des classes ouvrières* (posthume), Éditions du monde libertaire, Paris, 1977.
- [1866], *Théorie de la propriété*, Lacroix, Paris.
- [2005], *Carnets*, Presses du réel, Dijon. RAGON M. [1989], *La Mémoire des vaincus*, Albin Michel, Paris.
- RECLUS E. [1880], *Le Révolté*, 17 octobre.
- [1896], *L'Anarchie*, Mille et une nuits, Paris, 2009.
- [1868], *La Terre. Description des phénomènes de la vie du globe*, Hachette, Paris.
- [1905], *L'Homme et la Terre*, La Découverte, Paris, 1998. RICHARD F. [1991], *Les Anarchistes de droite*, PUF, Paris.
- ROCKER R. [1937], *Nationalisme et Culture*, Les Éditions libertaires, Paris, 2008.
- [1956], *The London Years*, AK Press, Londres, 2005.
- ROSE G. [1971], « Anarchismo e bolscevismo di fronte al problema dell'autogestione 1905-1918 », *Anarchici e anarchia*, Einaudi, Turin.
- RUBEL M. [1974], *Marx, critique du marxisme*, Payot, Paris.
- SABLÉ E. [2005], *Sagesse libertaire taoïste. Introduction à la sainte paresse*, Dervy, Paris.
- SAHUC M. [2008], *Un regard noir : la mouvance anarchiste française au seuil de la Seconde Guerre mondiale et sous l'occupation nazie (1936-1945)*, Le Monde libertaire, Paris.

- SALE K. [2008], *Le Mythe du progrès*, Éditions Non Fides, Paris.
- SALMON A. [2008], *La Terreur noire*, L'Échappée, Montreuil.
- SERGENT A. [2005], *Un anarchiste de la Belle Époque : Alexandre Marius Jacob*, Les Éditions libertaires, Paris.
- SKIRDA A. [1999], *Nestor Makhno. Le cosaque libertaire, 1888-1934*, Les Éditions de Paris, Paris.
- [2000], *Les Anarchistes dans la révolution russe*, Les Éditions de Paris, Paris.
- SPOONER L. [1991], *Outrage à chefs d'État*, Les Belles Lettres, Paris.
- STIRNER M. [1844], *L'Unique et sa propriété*, La Table ronde, Paris, 2000.
- TROUDE-CHASTENET P. [1992], *Lire Ellul. Introduction à l'œuvre sociopolitique de Jacques Ellul*, PUB, Bordeaux.
- VANEIGEM R. [1967], *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, Paris, 1992.
- VAN DER WALT L. [2002], « Pour une histoire de l'anti-impérialisme anarchiste », *Réfractations*, n° 8.
- VARLIN E. [1977], *Pratique militante et écrits d'un communard*, Maspero, Paris.
- VINCENT D. [2010], *Élisée Reclus*, Robert Laffont, Paris.
- VUILLEUMIER M. [2004], « Cœurderoy et sa place dans l'émigration républicaine », in BROSSAT A. (dir.), *Ernest Cœurderoy, 1825-1862 : révolution, désespoir et prophétisme*, L'Harmattan, Paris.
- ZERZAN J. [1999a], *Futur primitif*, L'Insomniaque, Paris.
- [1999b], *Aux sources de l'aliénation*, L'Insomniaque, Paris.

Collection

REPÈRES

créée par MICHEL FREYSSENET et OLIVIER PASTRÉ (en 1983),
dirigée par JEAN-PAUL PIRIOU (de 1987 à 2004), *puis par* PASCAL COMBEMALE,
avec SERGE AUDIER, STÉPHANE BEAUD, ANDRÉ CARTAPANIS, BERNARD COLASSE, JEAN-PAUL DELÉAGE, FRANÇOISE DREYFUS, CLAIRE LEMERCIER, YANNICK L'HORTY, PHILIPPE LORINO, DOMINIQUE MERLLIÉ, MICHEL RAINELLI, PHILIPPE RIUTORT, FRANCK-DOMINIQUE VIVIEN et CLAIRE ZALC.

Coordination et réalisation éditoriale : MARIEKE JOLY. Le catalogue complet de la collection « Repères » est disponible sur notre site <http://www.collectionreperes.com>

GRANDS REPÈRES

Classiques *REPÈRES*

La formation du couple. *Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, Michel Bozon et François Héran.

Invitation à la sociologie, Peter L. Berger.

Un sociologue à l'usine. *Textes essentiels pour la sociologie du travail*, Donald Roy.

Dictionnaires *REPÈRES*

Dictionnaire de gestion, Élie Cohen.

Dictionnaire d'analyse économique. *Microéconomie, macroéconomie, monnaie, finance, etc.*, Bernard Guerrien et Ozgur Gun.

Lexique de sciences économiques et sociales, Denis Clerc et Jean-Paul Piriou.

Guides

REPÈRES

L'art de la thèse. *Comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net*, Michel Beaud.

Comment parler de la société. *Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales*, Howard S. Becker.

Comment se fait l'histoire. *Pratiques et enjeux*, François Cadiou, Clarisse Coulomb, Anne Lemonde et Yves Santamaria.

La comparaison dans les sciences sociales. *Pratiques et méthodes*, Cécile Vigour.

Enquêter sur le travail. *Concepts, méthodes, récits*, Christelle Avril, Marie Cartier et Delphine Serre.

Faire de la sociologie. *Les grandes enquêtes françaises depuis 1945*, Philippe Masson.

Les ficelles du métier. *Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Howard S. Becker.

Le goût de l'observation. *Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, Jean Peneff.

Guide de l'enquête de terrain, Stéphane Beaud et Florence Weber.

Guide des méthodes de l'archéologie, Jean-Paul Demoule, François Giligny, Anne Lehoërff et Alain Schnapp.

Guide du stage en entreprise, Michel Villette.

Manuel de journalisme. *Écrire pour le journal*, Yves Agnès.

Voir, comprendre, analyser les images, Laurent Gervereau.

Manuels

REPÈRES

Analyse macroéconomique 1.

Analyse macroéconomique 2. 17 auteurs sous la direction de Jean-Olivier Hairault.

La comptabilité nationale, Jean-Paul Piriou et Jacques Bournay.

Consommation et modes de vie en France. *Une approche économique et sociologique sur un demi-siècle*, Nicolas Herpin et Daniel Verger.

Déchiffrer l'économie, Denis Clerc.

L'explosion de la communication. *Introduction aux théories et aux pratiques de la communication*, Philippe Breton et Serge Proulx.

Les grandes questions économiques et sociales, sous la direction de Pascal Combemale.

Une histoire de la comptabilité nationale, André Vanoli.

Histoire de la psychologie en France. XIX^e-XX^e siècles, Jacqueline Carroy, Annick Ohayon et Régine Plas.

Macroéconomie financière, Michel Aglietta.

La mondialisation de l'économie. *De la genèse à la crise*, Jacques Adda.

Nouveau manuel de science politique, sous la direction d'Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Riutort

La théorie économique néoclassique. *Microéconomie, macroéconomie et théorie des jeux*, Emmanuelle Bénicourt et Bernard Guerrien.

Le vote. *Approches sociologiques de l'institution et des comportements électoraux*, Patrick Lehingue.