



HAL
open science

Conflit, anarchie et démocratie : en repartant de Proudhon

Jean-Christophe Angaut

► **To cite this version:**

Jean-Christophe Angaut. Conflit, anarchie et démocratie : en repartant de Proudhon. Astérian, 2015, La démocratie à l'épreuve du conflit, 13, 10.4000/asterion.2603 . halshs-01162065

HAL Id: halshs-01162065

<https://shs.hal.science/halshs-01162065>

Submitted on 16 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Astérior

Philosophie, histoire des idées, pensée politique

13 | 2015

La démocratie à l'épreuve du conflit

Conflit, anarchie et démocratie : en repartant de Proudhon

Conflict, anarchy and democracy : starting again from Proudhon

Jean-Christophe Angaut



Éditeur

ENS Éditions

Édition électronique

URL : <http://asterion.revues.org/2603>

DOI : [10.4000/asterion.2603](https://doi.org/10.4000/asterion.2603)

ISSN : 1762-6110

Ce document vous est offert par
Bibliothèque Diderot de Lyon



Référence électronique

Jean-Christophe Angaut, « Conflit, anarchie et démocratie : en repartant de Proudhon », *Astérior* [En ligne], 13 | 2015, mis en ligne le 02 juin 2015, consulté le 08 février 2017. URL : <http://asterion.revues.org/2603> ; DOI : [10.4000/asterion.2603](https://doi.org/10.4000/asterion.2603)



Astérior est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



Conflit, anarchie et démocratie : en repartant de Proudhon

Jean-Christophe Angaut

Jean-Christophe Angaut est maître de conférences de philosophie à l'École normale supérieure de Lyon. La plupart de ses publications portent sur la philosophie allemande du XIX^e siècle (en particulier le courant jeune hégélien) et les courants socialistes et anarchistes (en particulier la pensée de Bakounine). Il est membre du collectif de rédaction de la revue *Réfractio* et membre de la commission qui a coordonné le numéro 31 consacré à la question des conflits. Il prépare actuellement une traduction de l'ouvrage de Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens*.

Résumé Cette contribution cherche à déterminer les rapports entre anarchie et démocratie chez Proudhon en partant de la place qu'il accorde au conflit. La première partie revient sur la prise en compte de ce que Proudhon nomme antagonisme ou antinomie et sur les différents types de conflits qu'il range sous cette rubrique, qui est au centre de son projet d'ontologie sociale. La deuxième partie s'intéresse à un cas d'antinomie, à la fois limite et fondamental : celui de la différence sexuelle, qui est désignée comme une antinomie tout en se voyant dénier le statut de rapport conflictuel. La dernière partie montre comment la prise en compte du conflit chez Proudhon conduit à une critique de la démocratie et à un projet positif désigné par le terme de fédéralisme.

Mots clés anarchie, antagonisme, antinomie, conflit, démocratie, différence sexuelle, fédéralisme, femme, justice, mariage, ontologie, Proudhon

Abstract *This paper seeks to determine the relationship between anarchy and democracy in Proudhon, considering the place of the conflict in this author. The first part exposes what Proudhon names antagonism and antinomy in his social ontology and the different sorts of conflicts this ontology takes into account. The second part focuses on a case of antinomy, that is at the same time a basic and a borderline case – sexual difference, that Proudhon considers as an antinomy, but not as a conflict. The last part shows how this theory of conflictuality leads to a criticism of democracy and to a positive federalist project.* *anarchy, antagonism, antinomy, conflict, democracy, sexual difference, federalism, woman, justice, marriage, ontology, Proudhon*

Keywords *anarchy, antagonism, antinomy, conflict, democracy, sexual difference, federalism, woman, justice, marriage, ontology, Proudhon*

- 1 Cette contribution tente, en adoptant pour fil conducteur la question du conflit chez celui qui, le premier, a revendiqué positivement le qualificatif d'anarchiste¹, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), d'apporter un éclairage critique sur les

¹ Cette revendication apparaît pour la première fois dans *Qu'est-ce que la propriété?*, chap. 5, 2^e partie, II, Paris, J.-F. Brocard, 1840. Sur le procédé de retournement du stigmate par lequel Proudhon en est venu à se dire anarchiste (terme qui constituait jusque-là une caractérisation infamante), voir M. Delaplace, *L'anarchie, de Mably à Proudhon*, Lyon, ENS Éditions, 2002.

rapprochements entre anarchisme et démocratie. On trouve aujourd'hui ces rapprochements chez des auteurs que l'on désigne comme des représentants d'une conception radicale de la démocratie², mais ils peuvent également s'autoriser de ce que certains des auteurs les plus connus de la tradition anarchiste ont placé leur engagement sous le signe de la démocratie³. Le fait de chercher à déterminer les rapports entre anarchie et démocratie en discutant du statut qui revient au conflit chez Proudhon peut être justifié par le fait que cette notion constitue un point de recoupement entre le penseur bisontin et les tenants contemporains de formes radicales de démocratie. Cette notion est en effet au cœur des théories qui défendent aujourd'hui ce que Chantal Mouffe et Ernesto Laclau nomment un « modèle agonistique » de la démocratie et de la politique, et on trouve chez Proudhon une valorisation constante et originale des antagonismes à tous les étages de la vie sociale.

- 2 Dès lors, le choix de Proudhon pour procéder à cette confrontation entre démocratie et anarchie tient au moins à deux séries de raisons. D'une part, de tous les auteurs de la tradition anarchiste, Proudhon est sans doute celui qui a poussé le plus loin l'idée selon laquelle le réel était intrinsèquement et irréductiblement contradictoire et anarchique. Cet agonisme proudhonien ne saurait d'ailleurs être restreint à sa dimension théorique puisqu'il débouche sur des propositions pratiques (que l'on peut résumer sous le nom de fédéralisme) qui visent à produire l'ordre sans jamais écraser ou résoudre les antinomies. D'autre part, s'il est clair qu'on ne saurait régler la question du rapport de la démocratie radicale à l'anarchisme en se référant à la seule figure de Proudhon, notamment parce qu'il est méthodologiquement problématique d'identifier Proudhon à une partie de la tradition qui s'est réclamée de lui⁴, il importe néanmoins de prendre la mesure à la fois de l'importance générale de la référence à Proudhon pour la tradition anarchiste⁵, et plus particulièrement d'un certain nombre de traits que le penseur bisontin a imposés à la manière dont les anarchistes se sont rapportés à la question du conflit.
- 3 Cette contribution montre d'abord comment la prise en compte par Proudhon des antagonismes de toutes natures va chez lui jusqu'à la proposition d'une ontologie sociale agonistique ; elle examine ensuite les deux extrêmes de cette ontologie sociale : d'abord son *terminus a quo*, en montrant que la manière dont elle se rapporte à une série d'oppositions naturelles détermine l'extension de l'anarchisme proudhonien (qui exclut toute réflexion critique sur les rapports

² Voir notamment C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie* [1971], Paris, Gallimard, 1979, p. 15, pour la défense d'une « idée libertaire de la démocratie » ; E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste* [1985], Paris, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, p. 42, pour le projet d'une « démocratie radicale, libertaire et plurielle » ; J. Rancière, *Aux bords du politique* [1990], Paris, La Fabrique, 1998, p. 84, pour la définition de la politique comme « au sens strict, anarchique » ; M. Abensour, « "Démocratie sauvage" et "Principe d'anarchie" », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXI, n° 97, 1993, p. 225-241.

³ C'est d'abord le cas de Proudhon, dont la théorie politique et sociale a trouvé dans l'idée de « démocratie industrielle » son mot d'ordre définitif : voir S. Hayat, « Démocratie industrielle (démocratie ouvrière) », *Dictionnaire Proudhon*, C. Gaillard et G. Navet, Bruxelles, Aden, 2011, p. 138-153. Mais c'est aussi le cas de celui que l'on considère comme le premier théoricien de l'anarchisme révolutionnaire, Michel Bakounine (1814-1876), dont les engagements révolutionnaires furent démocratiques avant d'être anarchistes, et qui continua à la fin de sa vie à se réclamer d'une forme de démocratie socialiste (notamment au travers de l'Alliance de la démocratie socialiste, fondée en 1868).

⁴ Cette tradition ne se réduit pas à l'anarchisme, mais inclut également des théoriciens du syndicalisme révolutionnaire comme Georges Sorel, des républicains solidaristes comme Célestin Bouglé et même quelques disciples hétérodoxes de Charles Maurras comme Georges Valois.

⁵ C'est par exemple en référence à Proudhon que Bakounine, à partir de 1867, s'est à son tour déclaré anarchiste. On peut considérer ce geste comme constitutif d'une tradition anarchiste.

entre les sexes et l'institution juridique du mariage); ensuite son *terminus ad quem*, dans le fédéralisme proudhonien dont le rapport à la démocratie sera finalement interrogé.

L'ontologie agonistique de Proudhon

- 4 On trouve chez Proudhon, tout au long de son itinéraire théorique et politique, pléthore de formules qui affirment le caractère intrinsèquement conflictuel du réel, et non simplement des relations sociales ou même interhumaines. Ces affirmations répétées constituent d'ailleurs une constante qui résiste aux transformations de sa pensée. Dès *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), Proudhon a tenté de proposer une esquisse de dialectique originale tâchant de se démarquer de (ce qu'il connaissait et comprenait de) Kant et de Hegel⁶. À prendre en considération toute l'œuvre du penseur bisontin, il ressort que ce caractère agonistique ne se limite pas chez lui aux seules formations sociales, mais vaut pour la réalité tout entière, ce qui lui permet de procéder à des analogies, mais aussi à des démarcations, entre le monde social et politique et ce qui intervient dans la nature : peu après la publication de *De la création de l'ordre*, il note ainsi dans ses *Carnets* (1844) que l'antinomie constitue « la raison tout à la fois du mouvement et de l'éternité, le principe générateur »⁷, et dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, son dernier grand ouvrage (1858), il affirme encore : « Je vois partout des forces en lutte »⁸. Mais cette universalisation et cette naturalisation de l'antagonisme n'empêcheraient-elles pas, au moins en première analyse, de penser sa résolution ? S'il est vrai, comme il l'écrit dans un passage publié d'une manière posthume dans *Théorie de la propriété*, que « le monde moral comme le monde physique repose sur une pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques », et si « c'est de la contradiction de ces éléments que résultent la vie et le mouvement de l'univers »⁹, vouloir en finir avec les conflits, vouloir résoudre les antinomies, dissoudre les contradictions, ce serait aussi bien vouloir en finir avec toute forme de vie et de mouvement. Il semble, de prime abord, que cet aspect rapproche les penseurs de la démocratie radicale de Proudhon, dans la mesure où chez eux aussi, à travers l'accent mis sur la catégorie de l'antagonisme, sont affirmés, d'une part, le caractère indépassable et constitutif de la conflictualité et, d'autre part, l'existence de conflits pour lesquels aucune solution rationnelle n'existe. Disons toutefois d'emblée qu'il s'agit précisément de se demander de quoi le conflit est constitutif (ce qui renvoie chez Proudhon à la question du fédéralisme, examinée dans la dernière partie de cette contribution), et soulignons également que les auteurs en question ont, dans leur ensemble, cantonné la conflictualité aux rapports sociaux, sans chercher à l'ancrer dans une ontologie agonistique¹⁰.

⁶ Pour une introduction générale à la dialectique proudhonienne, on se reportera aux articles « Antinomie » et « Dialectique », rédigés respectivement par Jorge Cadio y Conde et par Fawzia Tobgui dans *Dictionnaire Proudhon*, ouvr. cité, p. 27-35 et p. 154-168. Rappelons que Proudhon ne lisait pas l'allemand et avait le plus souvent une connaissance de seconde main des philosophes d'outre-Rhin.

⁷ P.-J. Proudhon, *Carnets*, Paris, Marcel Rivière, 1960, vol. I, p. 260.

⁸ *Id.*, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Garnier, 1858, 8^e étude, chap. 5, XXIII, t. II, p. 512. Cette déclaration est prononcée dans le contexte d'une discussion de la *Monadologie* de Leibniz.

⁹ *Id.*, *Théorie de la propriété*, Paris, Librairie internationale, 1866, p. 213. Dans le même recueil, on trouve cette autre déclaration : « les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent » car « ils sont la cause génératrice du mouvement, de la vie et du progrès » (p. 52).

¹⁰ C'est dans un manuscrit inédit, *De la pratique des révolutions*, probablement rédigé à partir de la fin de l'été 1850 et conçu comme une suite à sa *Solution du problème social* (1848),

- 5 D'un point de vue théorique, la reconnaissance de l'universalité des antagonismes amène Proudhon à critiquer ce qu'il comprend de la dialectique hégélienne, à qui il reconnaît certes le mérite d'avoir transposé dans l'objectivité les antinomies qui étaient cantonnées par Kant dans la sphère de la connaissance subjective, mais à qui il reproche cependant d'avoir prétendu les résoudre¹¹. Or précisément, on ne saurait, selon Proudhon, résoudre les antinomies sans abolir tout mouvement et toute vie. On est naturellement conduit à se demander si l'on trouve posé, dans la pensée de Proudhon, un horizon post-révolutionnaire qui consisterait dans un dépassement de la domination et de l'oppression : si l'anarchisme se définit par son combat contre toutes les formes de domination et d'oppression, et si ces dernières s'inscrivent dans le cadre d'une opposition (celle des dominants et des dominés) qu'il s'agit d'abolir, on peut penser que leur horizon est celui d'une disparition des deux termes de l'opposition. Les commentateurs qui contestent l'inscription de Proudhon dans la tradition anarchiste ne manquent pas de souligner que l'auteur ne préconise pas tant, par exemple, la disparition de l'autorité au profit de la seule liberté, que bien plutôt leur balance, leur mise en équilibre. Cela tient au fait que pour Proudhon, l'opposition de l'autorité et de la liberté est une opposition inhérente à l'homme et à la société, à la différence d'oppositions de classes et d'intérêts (entre bourgeoisie et prolétariat ou entre capital et travail) qui sont déterminées historiquement¹². C'est un problème analogue que pose l'ouvrage de Proudhon *La guerre et la paix* (1861), écrit à la suite de la participation française à la guerre entre l'Italie et l'Autriche et dans lequel, s'appuyant sur le principe général selon lequel « la fin de l'antagonisme [...] voudrait dire [...] la fin du monde », il en arrive à une défense paradoxale de la guerre¹³. S'agissant de Proudhon, une confrontation entre anarchisme et démocratie radicale semble avoir d'abord pour résultat paradoxal de faire passer le penseur bisontin du côté de cette dernière et de rendre problématique son inclusion dans la tradition anarchiste.
- 6 Mais c'est là traiter les choses un peu rapidement, et sans prétendre abolir les divergences incontestables entre les théories proudhoniennes et les positions politiques qui ont été adoptées par le mouvement anarchiste dans son histoire (et notamment par l'anarchisme révolutionnaire, qui semble être inauguré davantage par Bakounine que par Proudhon), on peut néanmoins apporter quelques précisions qui permettront aussi de cerner le rapport de Proudhon à la démocratie. On doit d'abord souligner que Proudhon distingue au moins deux grands types d'antinomies. Les unes sont naturelles et éternelles (ainsi de l'opposition entre les pôles d'une pile électrique) et ne peuvent être résolues sans que les termes antinomiques soient eux-mêmes détruits. Les autres sont sociales, politiques et historiques, et leur maintien dépend précisément de l'action des hommes car, laissées à elles-mêmes, elles conduiraient à leur propre destruction.

que Proudhon donne à son questionnement la tournure la plus explicitement ontologique. Voir à ce sujet E. Castleton, « Aux origines de l'ontologie sociale proudhoniennne : l'apport des manuscrits inédits », *Philosophie de l'anarchie. Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, J.-C. Angaut, D. Colson et M. Pucciarelli éd., Lyon, ACL, 2012, p. 103-129.

¹¹ Dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Proudhon reconnaît qu'il a lui-même été proche de cette conception « hégélienne » dans son ouvrage de 1846, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, mais il la corrige en ces termes : « L'ANTINOMIE NE SE RÉSOUT PAS : là est le vice fondamental de toute la philosophie hégélienne. Les deux termes dont elle se compose se BALANCENT, soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques [...]. Mais une balance n'est pas une synthèse telle que l'entendait Hegel » (ouvr. cité, 3^e étude, chap. 6, XLI, t. I, p. 353 ; petites majuscules et capitales sont dans le texte original).

¹² Sur cette distinction, voir notamment P. Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Paris, PUF, 1967, p. 21.

¹³ P.-J. Proudhon, *La guerre et la paix*, Paris, E. Dentu, 1861, t. II, p. 380. Voir à ce sujet É. Jourdain, *Proudhon, Dieu et la guerre*, Paris, L'Harmattan, 2006.

En somme, l'équilibre, dans le premier cas, est le résultat d'un processus d'autorégulation naturelle, alors qu'il est, dans le second, le produit d'une action des hommes et de leurs luttes – par où il semble d'emblée difficile de rattacher Proudhon aux théories naturalistes libérales qui repèrent dans la société des mécanismes d'autorégulation que l'intervention politique ne pourrait que venir perturber. On en trouve encore un bon exemple dans son ouvrage *La guerre et la paix*, qui permet de comprendre que le problème ne tient pas seulement à la nature des antinomies mais aussi à la manière de s'y rapporter. Proudhon distingue en effet la guerre comme simple massacre de la guerre en tant qu'elle contribue à produire la paix : dans le premier cas, les hommes, méconnaissant sa nature, se rapportent à l'opposition de la guerre et de la paix comme à une antinomie naturelle qui serait censée se résoudre d'elle-même, ce qui conduit à laisser libre cours à la destruction, de sorte que la paix à laquelle on parvient n'est autre que la paix éternelle de la mort ; dans le second, la guerre est maîtrisée, à titre de moyen, en vue de cette fin que constitue la paix. On va voir que Proudhon nomme précisément fédéralisme cette position politique qui consiste à tenter de mettre activement en balance les contraires sans les réduire. Pour l'heure, il importe de souligner que l'ontologie agonistique de Proudhon ne consiste pas tant à essentialiser les conflits qui relèvent de la politique, qu'à démarquer ceux qui réclament une telle « mise en balance » de ceux qui parviennent naturellement à une forme d'équilibre. Si ces derniers, laissés à eux-mêmes, se maintiennent dans une tension productive, les premiers, lorsqu'on les considère comme des oppositions naturelles, conduisent à la destruction pure et simple.

- 7 L'ontologie agonistique de Proudhon nous lègue donc deux problèmes et deux distinctions qui sont censées mener à la solution de ces problèmes. Le premier problème tient à l'irréductibilité des antagonismes, qui semble rendre difficilement pensable et praticable une politique de l'émancipation qui s'inscrirait dans l'horizon de leur résolution. En effet, si les antagonismes ne peuvent faire l'objet d'aucune résolution définitive, on peut tout au plus s'inscrire en eux et en penser la perpétuation dynamique. C'est pour résoudre ce problème que Proudhon distingue des oppositions éternelles, inhérentes à toute société, et des oppositions historiquement déterminées, de sorte que s'il est vrai que l'antinomie entre autorité et liberté est vouée à se perpétuer, il n'en va pas nécessairement de même de l'antagonisme entre le travail et le capital. Le second réside dans l'omniprésence des antinomies, qui semble empêcher de situer le caractère proprement politique des antinomies : si le réel est intrinsèquement antagonique, il semble ne plus y avoir d'antinomie spécifiquement politique, ou bien il faut étendre la politique à toutes les espèces d'antinomie, même à celles qui constituent le corps humain, en tant que fédération d'organes. C'est à ce second problème que répond la distinction entre des oppositions qui s'équilibrent naturellement et des oppositions qui sont *dotées d'une nature telle* qu'elles appellent une intervention politique. Le statut de l'opposition entre autorité et liberté, sur laquelle reviendra la dernière partie de cette contribution, permet de comprendre le statut respectif des deux types d'antinomie : s'il s'agit bien d'une opposition irréductible, elle n'en appelle pas moins une intervention, et assurément pour Proudhon dans le sens de la liberté, donc de la lutte contre toute forme d'autorité.
- 8 On peut dès lors aussi proposer une précision terminologique qui permettrait de situer le lieu spécifique du conflit pour Proudhon : si les notions d'opposition et d'antinomie ont une valeur universelle qui permet de penser le mouvement et la transformation perpétuelle de toutes choses, en revanche il semble qu'il faille réserver la notion de conflit à l'antinomie en tant qu'elle est reprise par un agir

humain. Si le concept d'antinomie permet de penser les rapports entre les pôles d'une pile électrique, c'est bien celui de conflit qui est pertinent pour envisager l'opposition de la liberté et de l'autorité, ou du capital et du travail – ce qui revient à dire que la première des deux distinctions conceptuelles mentionnées est en fait subordonnée à la seconde.

Trouble dans les antinomies : l'homme et la femme

- 9 Mais précisément, quelle est l'extension des différentes espèces d'antinomies, et quel est le lieu spécifique du conflit ? Poser une telle question revient à se demander quel est, pour Proudhon, le lieu du politique, mais aussi quelle est l'extension de l'anarchie entendue comme ordre sans autorité¹⁴. Pour prendre pleinement la mesure de ce que signifie, politiquement, la distinction entre plusieurs grands types d'antinomies, celles qui s'équilibrent naturellement et celles qui sollicitent une intervention politique, et au sein de ces dernières celles qui sont vouées à se perpétuer et celles qui sont historiquement contingentes, ainsi que pour aborder la manière dont la mise en balance des contraires peut s'incarner dans des institutions de justice, il faut toutefois déterminer sous quelles catégories Proudhon range les oppositions qu'il repère dans la société, et plus généralement dans les relations interhumaines. Il serait en effet hâtif, on l'a vu, d'affirmer que Proudhon cantonne les oppositions nécessaires à la nature et les contingentes à l'humanité. Le sort particulier que Proudhon réserve à la question des rapports entre hommes et femmes – ou plutôt, comme il le dit significativement, entre « l'homme » et « la femme » – constitue à ce propos davantage qu'un exemple parmi d'autres : d'abord parce que cette opposition (car chez Proudhon, c'en est bien une) est par excellence celle qui se situe à la lisière de la nature et de la société ; ensuite parce que l'institution juridique dont Proudhon estime qu'elle est *de facto* en charge de mettre en balance les termes de cette opposition est selon lui à la fois la première et la plus fondamentale de toutes les institutions de justice. Souvent négligée pour les raisons mentionnées ci-après, la conception proudhonienne de l'antinomie des sexes permet de statuer à la fois sur l'extension de son anarchisme et sur sa nature. Elle mérite en outre d'être interrogée à l'aune d'une conflictualité féministe, qui permet de souligner que la valorisation de l'antinomie chez Proudhon va aussi de pair avec le refus, voire la dénégation de certains conflits.
- 10 Pour au moins deux séries de raisons, le traitement de cette antinomie par Proudhon constitue une question délicate. En premier lieu, dans les nombreux textes qu'il consacre à cette question, Proudhon fait preuve, sinon d'une misogynie, tout du moins d'un sexisme revendiqué et d'un anti-féminisme violent, affirmant sans détour « l'infériorité physique, intellectuelle et morale de la femme »¹⁵ et identifiant directement l'émancipation des femmes ainsi que la remise en cause de l'institution du mariage à l'extension de la prostitution. Compte tenu des positions qui furent ultérieurement celles du mouvement anarchiste dans son écrasante majorité (au moins sur le plan des principes), la virulence de l'anti-féminisme de Proudhon dans les deux dernières études de

¹⁴ Dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, lorsqu'il se déclare, « dans toute la force du terme, anarchiste », Proudhon s'affirme en même temps « ami de l'ordre », et quelques pages plus loin, il écrit : « *Anarchie*, absence de maître, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours, et que l'habitude invétérée de prendre l'homme pour règle et sa volonté pour loi, nous fait regarder comme le comble du désordre et l'expression du chaos » (P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, ouvr. cité, p. 229 et p. 235).

¹⁵ P.-J. Proudhon, *De la justice*, ouvr. cité, t. III, 11^e étude, chap. 1, I, p. 337.

De la justice dans la Révolution et dans l'Église, et plus encore dans le manuscrit qui fut édité à titre posthume sous le titre *La pornocratie*¹⁶, n'a pas manqué de provoquer un malaise, voire un franc rejet, parmi les anarchistes¹⁷. Mais, en second lieu, la difficulté tient aussi au statut qui revient à l'opposition des sexes chez Proudhon, et au rôle que cette opposition joue dans sa théorie de la justice : s'il s'agit d'une opposition naturelle et nécessaire, et si d'autre part l'équilibre auquel elle donne lieu dans le mariage tient une position architectonique parmi toutes les institutions de justice, n'y a-t-il pas le risque de faire reposer la société sur des antinomies naturelles, soustraites à l'historicité, ce qui conduirait aussi à réduire considérablement les perspectives d'émancipation ? Si l'on fait crédit à Proudhon d'une cohérence théorique entre ses textes anti-féministes les plus virulents et l'ontologie agonistique qu'il a développée quelques années auparavant, n'est-ce pas courir le risque d'essentialiser certaines antinomies – et non seulement de reconnaître le rôle des antagonismes dans le mouvement de l'être ? En résumé, il s'agit de savoir de quel type d'opposition relève la différence sexuelle : si elle est de l'ordre d'une polarité naturelle (mais dans ce cas, elle ne devrait pas réclamer d'institution particulière) ou bien si elle est de celles qui, pour produire l'équilibre social, réclament une forme d'intervention, sans jamais pour autant cesser d'exister ou d'être pertinente.

- 11 Les dixième et onzième études de *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* proposent une défense vibrante de l'institution maritale¹⁸, dans le cadre de laquelle Proudhon expose sa conception de la différence sexuelle. Le premier élément des analyses proudhoniennes qui frappe le lecteur contemporain réside justement en ceci que le mariage constitue chez lui le point de rencontre entre une antinomie naturelle et une institution de justice, et que cette dernière tire sa raison d'être du fait qu'elle représente l'unification de contraires. Il y a en effet un ancrage naturaliste très fort de la théorie proudhonnienne en la matière, qui part du constat que le concours des sexes est nécessaire à la génération, que ce concours est assuré par le rapprochement opéré par l'amour, lequel n'a que dans l'humanité une composante morale et intellectuelle. Le mariage représente

¹⁶ La radicalisation, parfois outrancière, du propos proudhonnien entre *De la justice et La pornocratie* tient notamment à la réponse, remarquablement argumentée, que sa vision de l'opposition entre les sexes avait suscitée chez la féministe Jenny d'Héricourt à partir de 1856 (d'abord dans une série d'articles pour *La Revue philosophique et religieuse*, puis dans *La femme affranchie*, Paris-Bruxelles, Lacroix, 1860). Sur Jenny d'Héricourt, voir notamment C. Arni et C. Honegger, « Jenny P. d'Héricourt (1809-1875). Weibliche Modernität und die Prinzipien von 1789 », *Frauen in der Soziologie. Neun Porträts*, C. Honegger et T. Wobb éd., Munich, Beck, 1998, p. 60-98. Les propos de Proudhon sur « la femme » suscitèrent également, en 1857, l'opposition de l'un de ses disciples les plus remarquables, Joseph Déjacques qui, dans une lettre ouverte à Proudhon intitulée *De l'être-humain mâle et femelle*, l'accusa à cette occasion d'être un « anarchiste juste-milieu, libéral et non LIBERTAIRE » (ce qui constitue la première occurrence de ce dernier adjectif). Lettre reproduite à l'adresse <<http://joseph.dejacque.free.fr/ecrits/lettreatjp.htm>> (consultée la dernière fois le 10 avril 2014).

¹⁷ C'est de ce malaise que témoigne l'ouvrage de Daniel Guérin (*Proudhon oui et non*, Paris, Gallimard, 1978) qui, comme son titre l'indique, tente de séparer chez Proudhon le bon grain (libertaire) de l'ivraie (anti-féministe et homophobe) en attribuant cette dernière à la complexion psychologique du penseur bisontin, qui ne serait rien d'autre qu'un refoulé sexuel. Quelle que soit la pertinence de ce dernier qualificatif, et quelque louable que soit l'intention qui gouverne une telle démarche, elle consiste toutefois à occulter ce qu'a de structurant chez Proudhon l'opposition des sexes dans l'optique d'une théorie de la justice.

¹⁸ Cette défense est paradoxalement dirigée contre le christianisme, accusé d'avoir dénaturé cette institution. L'éloge constant par Proudhon d'une hétérosexualité monogame comporte une charge anticléricale, très claire dans ses attaques contre l'idéalisme chrétien, qui expliquerait que l'homosexualité soit particulièrement présente chez les ecclésiastiques. Ce qui a toutefois incité Proudhon à consacrer deux études spécifiques à cette question, ce sont tout autant les attaques dont sa conception de « la femme » a fait l'objet de la part notamment de Jenny d'Héricourt.

pour Proudhon une forme d'équilibre : d'un côté, en raison de son caractère de créature supérieure, l'homme a une répugnance naturelle pour la chair (ce que marque la pudeur), répugnance qui est compensée par son attrait pour la beauté (qui caractérise l'élément féminin), lequel est lié à un processus d'idéalisation. Mais cet idéalisme doit à son tour faire l'objet d'une compensation par la justice, qui est selon Proudhon incarnée précisément par l'institution du mariage, lequel en particulier définit le rôle social de la femme. Faute d'une telle compensation, l'amour, même (et d'ailleurs surtout) idéalisé, risque de dégénérer en débauche et de conduire la civilisation à sa perte. Le point intéressant est ici que Proudhon n'hésite pas à affirmer que le mariage constitue le foyer de la justice, par où il faut entendre qu'il est ce qui rend naturellement possible la justice ; le foyer est le lieu où naturellement la justice trouve sa première institution, sa base, ce qui permet ensuite tous les autres équilibres au sein de la société¹⁹. Les institutions de mariage, par-delà leur diversité dans les différentes sociétés, sont ainsi « les formes par lesquelles l'homme et la société tendent spontanément à constater le rapport secret de la génération et de l'amour avec la Justice. La tâche du philosophe se réduit donc à pénétrer le sens de ces manifestations, à en déduire les motifs cachés et en formuler la théorie »²⁰.

- 12 Si le mariage, qui repose sur la distinction des personnes relativement à l'union des sexes et la monogamie indissoluble, représente une institution de justice, c'est en tant qu'il s'avérerait protecteur pour la femme, parce que celle-ci est plus susceptible que l'homme de pâtir des suites de l'amour, et en tant qu'il permet de répondre au vœu universel qui voudrait que l'amour soit constant, la femme utile à son propre entretien et que les enfants ne soient pas une charge (à la fois matériellement et pour le plaisir des parents). Ce qui nous intéresse ici, c'est le lien étroit qui unit la valorisation par Proudhon de la contrainte juridique que le mariage fait peser sur les individus et la manière dont il conçoit la différence des sexes comme antinomie. En effet, la justification du mariage par le besoin de protection d'un sexe par un autre repose fondamentalement chez Proudhon sur une conception de l'antinomie des sexes comme complémentarité (d'où la manière dont il ordonne les sexes autour d'oppositions comme force et beauté, protection et obéissance, extérieur et intérieur), l'amour hétérosexuel étant lui-même conditionné par la nécessité de la reproduction²¹. On peut dès lors tirer trois conséquences de ce détour par la conception proudhonienne de l'antinomie entre les sexes pour ce qui est de la manière dont son anarchisme se rapporte aux conflits.
- 13 La première porte sur l'ancrage naturaliste de la théorie proudhonienne de la justice. L'antinomie entre les sexes est bien, pour Proudhon, déterminée intégralement par la nature, mais sa mise en balance réclame une intervention

¹⁹ Dans *De la justice* (ouvr. cité, 10^e étude, chap. 2, XI, t. III, p. 212), Proudhon peut ainsi dire du mariage qu'il est « de toutes les manifestations de la Justice, la plus ancienne, la plus authentique, la plus intime, la plus sainte ».

²⁰ *Ibid.*, 10^e étude, chap. 1, V, p. 194.

²¹ L'éloge du mariage va de pair, chez Proudhon, avec le rejet de l'homosexualité, dénoncée dans le chap. 3 de la 10^e étude de *De la justice* comme « confusion des sexes ». Au demeurant, ce rejet n'est dirigé explicitement que contre l'homosexualité masculine. Quant à l'homosexualité féminine, elle demeure proprement impensable pour Proudhon, pour qui c'est l'homme qui détient le monopole de l'activité – d'où le fait qu'il ne puisse admettre que le poème de Sapho *À une femme* s'inscrive dans le cadre d'un « amour unisexe » (*ibid.*, p. 253-254). Sur la passivité de la femme, on peut renvoyer à un passage dont Jenny d'Héricourt montrera qu'il manifeste (entre autres) l'ignorance crasse de Proudhon en matière de biologie : « La femme est réceptivité. De même qu'elle reçoit de l'homme l'embryon, elle en reçoit l'esprit et le devoir » (*ibid.*, p. 372).

politique et sociale. En cela, elle apparaît comme analogue à l'opposition guerrière : elle n'est pas susceptible de disparaître, elle est une opposition éternelle et nécessaire, mais elle n'en appelle pas moins *naturellement* une intervention dans le sens de la justice. Laisser cette antinomie s'auto-réguler, ce serait, si l'on poursuit l'analogie, comme laisser la guerre dégénérer en massacre – en l'occurrence, ce serait, pour Proudhon, livrer la femme à l'appétit de l'homme (ce que Proudhon nomme techniquement « fornication ») ou à la prostitution (ce qui correspond chez lui au concubinat)²². Le mariage renvoie donc à la dimension protectrice de la justice. Il constitue toutefois – et l'analogie avec la guerre trouve ici sa limite – une manière d'équilibrer une antinomie de départ qui ne passe pas par le conflit, mais bien plutôt, on va le voir, par sa dénégation. L'antinomie des sexes possède donc un statut hybride, particulièrement intéressant pour préciser le statut de l'antinomie chez Proudhon : son caractère irrésorbable, fixe et nécessaire la fait pencher du côté d'une polarité naturelle (sur le modèle de la polarité électrique), d'autant que le maintien des termes en opposition est la condition de toute génération ; mais sa dimension humaine implique naturellement une intervention dans le sens de la justice. Au demeurant, Proudhon estime que l'opposition des sexes n'est pas un résidu de l'ancrage de l'humanité dans la nature, puisqu'il croit pouvoir repérer que, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, la division des sexes va s'accroissant, de sorte qu'une opposition tranchée est bien plutôt le signe d'un éloignement vis-à-vis de la naturalité brute.

- 14 La deuxième conséquence porte sur l'extension de l'anarchisme de Proudhon. L'extension des antinomies à toute la réalité ne signifie pas pour autant extension de la revendication anarchiste (celle de la production d'un ordre sans hiérarchie) à l'ensemble de la réalité humaine. On a donc un étrange anarchisme qui possède un fondement hiérarchique et inégalitaire, ou qui tout du moins, préserve un foyer d'inégalité et de hiérarchie, comme pour rappeler ce dans quoi s'ancre la justice, et contre quoi elle s'élève. Il faut ici souligner que l'antinomie des sexes est précisément une antinomie humaine qui ne donne pas lieu à un conflit. Elle a de ce fait un statut à la fois architectonique et unique dans la pensée de Proudhon. Celui-ci ne cesse en effet d'expliquer que la justice consiste en une mise en équilibre des opposés, mais aussi qu'elle est censée réaliser, ainsi, l'équation des prétentions respectives entre deux forces en lutte. Or ici, les deux forces ne luttent pas, puisque l'activité n'est conférée qu'à l'une d'entre elles. Cela permet aussi de comprendre pourquoi Proudhon, lorsqu'il est confronté aux critiques d'une féministe comme Jenny d'Héricourt, qui, non contente de démonter patiemment les fondements prétendument naturels de son argumentaire sexiste, souligne que ses aspirations de femme ne peuvent guère être mises en équation dans l'institution du mariage telle que Proudhon la présente, n'a plus d'autre alternative que de dénier la réalité de ce conflit pourtant bien réel : les femmes qui le critiquent (« une demi-douzaine d'insurgées, aux doigts tachées d'encre »)²³ ne savent ni ce qu'elles sont (raison

²² Sur la distinction entre fornication, concubinat et mariage, voir ce passage (*ibid.*, p. 226-227) : « L'homme aime tout à la fois par ses sens, par son esprit et par sa conscience : il ne peut pas ne pas aimer ainsi, parce qu'il est homme. Selon la puissance d'idéalisation et de Justice de l'amant, et la qualité de l'objet aimé, l'union de l'homme et de la femme inclinera plus ou moins vers l'un ou l'autre de ces termes : les sens, l'idéal, la conscience. De là trois degrés principaux de manifestation de l'amour : la fornication, le concubinat, le mariage. » Bien que ce ne soit pas toujours le cas chez Proudhon, il est clair que dans ce texte, « homme » est synonyme d'« être humain de sexe masculin ».

²³ *Ibid.*, p. 337. Cette mention de la souillure de l'encre n'est pas anodine : elle suggère que la femme se salit lorsqu'elle entre dans une discussion théorique avec un homme. Dans la même page, Proudhon qualifie par ailleurs les critiques adressées par des femmes à sa

pour laquelle Proudhon prétend défendre la femme contre ces femmes), ni ce qu'elles veulent vraiment, ni ce qu'elles peuvent effectivement – ce qui revient à dénier le conflit en niant qu'il y ait un autre pôle dans l'antagonisme. Ce faisant, Proudhon ne semble pas du tout conscient que la négation de l'adversaire et la dénégation de l'adversité constituent à la fois la source, le signe et l'un des principaux ressorts de tout conflit. Il se situe même en deçà d'une théorie de la guerre des sexes, puisqu'il ne reconnaît aucune conflictualité possible entre homme et femme – sinon celle de la raison (du philosophe qui assigne sa place à la femme) et de l'aberration (des femmes qui refusent cette place).

- 15 La troisième conséquence que l'on peut tirer de ce détour engage le type d'anarchisme qui est celui de Proudhon. On peut caractériser cet anarchisme en examinant le rapport qu'entretient le mot d'ordre de la justice respectivement avec l'égalité et la liberté. Eu égard d'abord à la revendication égalitaire dont Proudhon ne cesse de se réclamer, l'institution du mariage occupe une place paradoxale. D'un côté, il est bien clair que celui-ci demeure une institution inégalitaire, qu'il se fonde sur une inégalité et qu'il sanctionne cette inégalité en répartissant hiérarchiquement les rôles entre deux pôles naturellement déterminés. Pour Proudhon, c'est dans le concubinat qu'on trouve une relation égalitaire entre les sexes, mais précisément cette égalité, en tant qu'elle fait fond sur une inégalité naturelle, s'avère destructrice pour le pôle le plus faible, c'est-à-dire pour la femme. Le concubinat est égalitaire, mais il ne protège pas la femme, alors que le mariage allie pour elle honneur et dépendance, de sorte qu'il consacre l'inégalité naturelle mais en protégeant l'inférieure. Mais d'un autre côté, Proudhon soutient bien que le mariage, en tant que première juridiction reposant sur le rapport mystérieux de la force et de la beauté, prépare à l'égalité, puisqu'il affirme que dans la famille, qui en découle et constitue une deuxième forme de juridiction, on tient « un embryon de république où l'égalité commence à poindre sous l'autorité hiérarchique, mais viagère, de la mère et du père » (*Ibid.*, p. 459). On notera toutefois que l'égalité qui point ici n'est que l'égalité entre parents et enfants, celle entre hommes et femmes, à caractère naturel, étant au contraire irrésorbable. Si l'égalité est bien reconnue par Proudhon comme l'horizon d'un processus social et historique, il est tout aussi clair que la revendication d'égalité entre les sexes est pour lui proprement insensée et menace en fait tout l'ordre social. Bien plutôt, il semble que l'égalité soit de plus en plus présente à mesure qu'on s'élève dans les institutions de justice, mais que les premières de ces institutions s'ancrent dans une inégalité dont elles visent à dégager l'humanité.

- 16 Mais c'est sans doute dans le rapport qu'elle entretient à la liberté que la revendication de justice singularise l'anarchisme de Proudhon. On trouve dans sa correspondance cette affirmation :

La Justice, en soi, est la balance des antinomies, c'est-à-dire la réduction à l'équilibre des forces en lutte, l'équation, en un mot, de leurs prétentions respectives. C'est pour cela que je n'ai point pris pour devise la liberté, qui est une force indéfinie, absorbante, qu'on peut écraser mais non pas convaincre ; j'ai mis au-dessus d'elle la Justice, qui juge, règle et distribue. La liberté est la force de la collectivité souveraine ; la Justice est sa loi.²⁴

- 17 On peut considérer de ce point de vue que l'anarchisme de Proudhon est davantage un anarchisme de la justice qu'un anarchisme de la liberté, ce qui se

conception de la femme et du mariage comme des « divagations de quelques impures que le péché a rendu folles ».

²⁴ P.-J. Proudhon, « Lettre à M. Langlois du 30 décembre 1861 », *Correspondance*, Paris, A. Lacroix & Cie, 1875, vol. XI, p. 308.

comprend si l'on songe à son agonisme principal : alors que la liberté s'inscrit dans une antinomie (celle de l'autorité et de la liberté), ce n'est pas le cas de la justice, qui constitue bien plutôt l'équilibrage dynamique des antinomies sociales. Il serait tentant de considérer que la tradition anarchiste, lors même qu'elle se réclamera de Proudhon, rompra avec lui sur ce point – et c'est en effet le cas de Bakounine, dont l'anarchisme aura d'emblée une coloration nettement anti-juridique²⁵ et peut être caractérisé, par différence avec celui de Proudhon, comme un anarchisme de la liberté. Mais ce serait passer sous silence le fait que d'autres anarchistes, sans cautionner le sexisme de Proudhon, lui reprendront l'idée selon laquelle le mariage et la famille constituent les premières institutions spontanées de la solidarité humaine²⁶. Il serait plus juste, dès lors, de soutenir que la tradition anarchiste a souvent privilégié une pratique de la liberté à une théorie de la justice.

L'anarchisme est-il soluble dans la démocratie ? Fédéralisme et résultante

- 18 Revenons maintenant à l'ontologie sociale de Proudhon pour en considérer le point d'aboutissement politique. À la distinction entre différents types d'antinomies, dont on vient de voir que le sens politique était loin d'être univoque, il faut ajouter le rôle que joue chez Proudhon, tout au long de son œuvre, la notion de résultante, elle aussi étroitement liée à sa conception du fédéralisme. Pour Proudhon, toute entité est une force singulière, qui résulte elle-même d'autres forces singulières, et ainsi de suite à l'infini, ce qui signifie que toute unité est en même temps une multiplicité au sein de laquelle le conflit joue le rôle de principe d'animation. Rapporté à la conception agonistique du réel qui est celle de Proudhon, cela signifie en même temps que toute unité est une fédération de forces antagoniques qui sont parvenues à l'équilibre – ce que l'on peut appeler une composition de forces²⁷. Dans la nature, cette composition de forces est de l'ordre de l'équilibre spontané. En revanche, dans les sociétés, un tel équilibre requiert une intervention. La dialectique sérielle que propose Proudhon voit dans l'ordre existant le résultat de la composition des forces en présence, avec ce résultat paradoxal qu'on trouve chez lui une conception positive de l'État, notamment dans *De la justice*, qui ne renvoie pas aux États existants, mais à un État qui serait la résultante de cette composition de forces, simple expression du multiple et non ce qui vient, de l'extérieur, le mettre en ordre²⁸. Il faut toutefois

²⁵ Le *Catéchisme révolutionnaire* de 1866 en appelle ainsi à la destruction de la famille légale et affirme l'égalité de l'homme et de la femme (M. Bakounine, *Principes et organisation de la Société internationale révolutionnaire*, Strasbourg, Le Chat Ivre, 2014, p. 61-62). Bien que l'écart avec Proudhon soit ici flagrant, Bakounine n'attaque jamais explicitement ce dernier sur ce point, peut-être parce qu'il tient, pour des raisons à la fois théoriques et politiques, à conserver ce que la référence à Proudhon a de positif.

²⁶ Ce sera notamment le cas de l'anarchiste allemand Gustav Landauer, dans la polémique qui l'opposera au psychanalyste anarchiste Otto Gross. Voir les textes réunis sous le titre « Landauer gegen Gross » dans G. Landauer, *Ausgewählte Schriften*, Band 3.2, « Antipolitik 2 », Lich, Hessen, Verlag Edition AV, 2010, p. 19-42. Je remercie Anatole Lucet d'avoir attiré mon attention sur cette référence.

²⁷ Dans le manuscrit inédit déjà mentionné, *De la pratique des révolutions*, c'est la notion de groupe qui rend compte de cette « Synthèse du multiple et de l'un », et la société apparaît comme « la formation de l'Unité collective dans la diversité des individus » (souligné par l'auteur et cité par E. Castleton, « Aux origines de l'ontologie sociale proudhonienne : l'apport des manuscrits inédits », art. cité, p. 114).

²⁸ C'est sans doute de cette conception proudhonienne de l'État que découle l'usage positif que fait encore Bakounine de la notion d'État dans son *Catéchisme révolutionnaire* en 1866. Voir sur ce point mon introduction à la réédition de ce texte dans M. Bakounine, *Principes et organisation de la société internationale révolutionnaire*, ouvr. cité, p. 13-14.

souligner que toute résultante, qui résulte de cette composition de forces antagoniques, tend à se comporter, par rapport à ces forces, comme un absolu. L'unité tend à nier la multiplicité qui la constitue. Or cette absolutisation, qui opère à tous les niveaux s'il est vrai que toute force est elle-même la résultante d'une autre force, devient à son tour une source de nouveaux conflits et de nouvelles recherches d'équilibres, dont l'enjeu réside dans le passage d'une situation anarchique à ce que Proudhon qualifie d'anarchie positive²⁹ ou d'anarchie pure³⁰, et que l'on peut caractériser comme un optimum dans lequel les forces en présence parviennent au maximum de leur expression sans que leur antagonisme soit résorbé ni étouffé. L'antagonisme le plus fondamental, et aussi celui qui est irrésorbable, c'est celui de la personnalité et du tout – sachant que la personnalité est sans doute déjà un groupe, suivant l'ontologie proudhonienne. Pour le dire autrement : il s'agit d'allier la liberté et le groupe. L'unité de cette théorie fédéraliste, qui repose sur le postulat de la libre association et de la théorie de la justice, réside en ceci que la liberté doit constamment lutter pour faire valoir ses droits face à l'autorité – la justice représentant précisément l'équilibre dynamique des deux.

- 19 On peut dès lors statuer sur les rapports qu'entretiennent chez Proudhon ce modèle fédéraliste et la démocratie. Il est vrai, en premier lieu, que pour caractériser son fédéralisme, Proudhon emploie parfois le terme de démocratie, mais on ne peut passer sous silence le fait que la plupart des occurrences du terme « démocratie » sont chez lui péjoratives. Dans le contexte de la révolution de 1848 (en particulier au chap. II de la *Solution du problème social*), il dénonce dans la démocratie une aristocratie déguisée, une tyrannie de la majorité, ou encore « l'idée de l'État étendue à l'infini »³¹, et valorise au contraire la république comme anarchie positive. D'une certaine manière, on pourrait opposer chez lui la démocratie industrielle à la démocratie politique. Pour préciser encore les choses, il faut remarquer en second lieu que Proudhon ne considère pas que le lieu d'expression et d'équilibre des antagonismes soit spécifiquement politique. Bien plutôt, et c'est notamment ce qui ressort de ses textes qui entourent la révolution de 1848, Proudhon ne semble considérer la politique que négativement, comme une anti-politique³². C'est peut-être ce qui sépare le plus radicalement Proudhon des partisans de la démocratie politique, qui voient dans le lieu vide du pouvoir l'endroit où s'institutionnalisent les conflits. Le paradoxe est ici que Proudhon ne semble parler positivement de démocratie que lorsqu'on ne se situe pas sur le terrain politique, et récuse en revanche le terme, au profit de celui d'anarchie, lorsqu'il est question de penser la solution du problème politique. C'est l'une des sources de la postérité syndicaliste révolutionnaire de Proudhon (notamment exprimée chez Sorel). La perspective anti-politique de Proudhon consisterait alors moins dans la reconnaissance du politique comme lieu de l'institutionnalisation des antagonismes sociaux que dans l'exigence de poursuivre la lutte contre l'absolutisation du tout auquel cette institutionnalisation ne peut manquer de donner lieu. Le politique est moins le

²⁹ P.-J. Proudhon, *Solution du problème social* [1848], dans *Œuvres complètes*, Paris, Librairie internationale, 1868, vol. VI, p. 130. Dans ce texte, on notera que Proudhon voit la solution du problème social dans le crédit mutuel et gratuit, et la solution du problème politique dans l'anarchie.

³⁰ *Id.*, *L'idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, Paris, Garnier, 1851, p. 283.

³¹ *Id.*, *Solution du problème social*, Paris, Pilhes, 1848, p. 117.

³² *Id.*, *Les confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Garnier, 1851, p. 165. De même dans ses *Carnets*, à la même époque (15 juillet 1852), il affirme : « Je fais de la politique pour la TUER. EN FINIR AVEC LA POLITIQUE. » Sur la « politique antipolitique » de Bakounine, voir J.-C. Angaut, « Carl Schmitt, lecteur de Bakounine », *Astérior* [en ligne], n° 6, 2009, mis en ligne le 3 avril 2009, consulté le 16 avril 2014. URL : <<http://asterion.revues.org/1495>>.

lieu d'expression et de résolution des antinomies que l'un des deux pôles d'une nouvelle antinomie : celle de l'autorité et de la liberté.

- 20 Cette perspective anti-politique est sans doute ce qui constitue la pierre d'achoppement pour tout rapprochement entre anarchisme et démocratie radicale. Après Proudhon, elle sera reprise par Bakounine, mais aussi par Gustav Landauer³³. Plus fondamentalement, Proudhon a légué à la tradition anarchiste une attitude par rapport au conflit qui consiste dans le refus de son écrasement ou de sa médiation externe, au profit de sa résolution immanente, qui est d'ailleurs moins une dissolution qu'une composition³⁴. Par rapport aux théories de la démocratie radicale, l'anarchisme conserve enfin cette singularité d'être une tradition dans laquelle les théories ne naissent de la pratique que pour y retourner – et c'est précisément dans ses textes les plus théoriques que Proudhon peut sembler anticiper sur des théories de ce genre, lorsqu'il envisage le résultat du processus conflictuel, davantage que la lutte elle-même entre les forces considérées. Ce qui, finalement, résiste aussi bien chez Proudhon que dans le reste de la tradition anarchiste, à toute dissolution de l'anarchisme dans la démocratie (comme si l'anarchisme n'était, pour parodier une formule de Lénine³⁵, que la démocratie développée jusqu'au bout), c'est l'affirmation du caractère inévitable tout à la fois d'un processus de centralisation proprement politique et des résistances à ce processus, source de nouvelles formes de domination.

33 C'est d'ailleurs sous le même titre d'*Antipolitik* que sont édités les volumes III.1 et III.2 des *Ausgewählte Schriften* de Gustav Landauer, ouvr. cité. On trouve également un usage positif de l'adjectif *antipolitisch* chez F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2005, « Ce qui abandonne les Allemands », § 4, p. 169.

34 Ce refus de la médiation externe entre les termes de toute opposition, et la valorisation corrélatrice du conflit, étaient toutefois déjà présents, indépendamment de toute lecture de Proudhon, dans l'article jeune hégélien de Bakounine, « La Réaction en Allemagne » (1842). Voir à ce sujet J.-C. Angaut, *Bakounine jeune hégélien. La philosophie et son dehors*, Lyon, ENS Éditions, 2007.

35 V. Lénine, *L'État et la révolution*, Paris-Moscou, Éditions Sociales - Éditions du Progrès, 1976, chap. 4, § 5, p. 122.