

Anarchisme individualiste, Marxisme orthodoxe, Syndicalisme révolutionnaire

Edouard Berth

Le Mouvement socialiste, 1^{er} mai 1905

Présentation

En matière d'action politique et sociale, les intellectuels n'inventent en général pas grand-chose ; en revanche ils peuvent être très sensibles à « l'air du temps » et ils perçoivent très bien les tendances qui se font jour dans les mouvements sociaux, et lorsqu'ils s'y intéressent d'un peu près, ils s'en font les interprètes. Cela ne retire rien à la sincérité de leurs engagements, ni à la valeur des réflexions qu'ils fournissent. Un mouvement social attirera peu d'attention s'il reste confiné dans des limites confidentielles. En revanche, s'il prend une réelle ampleur, les philosophes et chercheurs en tout genre y verront un intéressant sujet d'étude, quitte même éventuellement à adhérer plus ou moins aux thèses, implicites ou non, contenues dans ce phénomène.

Ce propos vaut d'ailleurs pour Bakounine, qui fut incontestablement un des plus grands théoriciens du mouvement social de la société européenne de la seconde moitié du 19^e siècle, mais dont l'œuvre théorique n'est fondée que sur l'observation attentive qu'il en fit. Il est vrai que Bakounine s'impliqua passionnément dans le mouvement ouvrier de son temps, dont il fut un acteur incontestable.

Aucun auteur, pas plus Bakounine qu'un autre, n'a « inventé » le syndicalisme révolutionnaire. En revanche, lorsque au sein du mouvement ouvrier, ce courant apparut, il ne manqua pas d'auteurs pour l'observer et le théoriser. Georges Sorel est sans doute l'exemple le plus significatif, mais pas le seul et de loin.

Autrement dit, le syndicalisme révolutionnaire qui, en tant que pratique, fut une production spontanée de la classe ouvrière française, a préexisté au syndicalisme révolutionnaire en tant que théorie. On peut dire, de la même manière, que les théoriciens du syndicalisme révolutionnaire ne sont pas une production spontanée du syndicalisme révolutionnaire en tant que pratique : ils ne sont pas naturellement issus du mouvement ouvrier lui-même.

Gaëtan Pirou avait parfaitement raison lorsqu'il disait en 1925 : « Si l'on veut présenter avec leur physionomie exacte les doctrines du syndicalisme français d'avant-guerre, il est nécessaire d'examiner séparément les idées des militants et celles des théoriciens ¹. »

Le concept même de « syndicalisme révolutionnaire » n'est pas une invention de l'anarchisme, un produit de l'anarchisme, malgré ce qu'affirment certains auteurs qui tentent à tout prix de « s'approprier » ce mouvement en le présentant comme implicitement « anarchiste » et en le désignant comme une « stratégie » de l'anarchisme. On voit mal l'intérêt d'une telle appropriation, sinon pour amplifier les « mérites » présumés de l'anarchisme et pur cataloguer dans la rubrique « Anarchisme » des choses qui n'en sont pas. Une telle attitude est inutile dans la mesure où ces deux courants ne sont pas antagoniques (en principe) ², dans la mesure également où de nombreux anarchistes ont contribué à la formation du syndicalisme révolutionnaire.

Le concept de syndicalisme révolutionnaire, sinon la pratique elle-même, est apparu dans des revues socialistes françaises – donc « marxistes » – entre 1903 et 1904, sous la plume de théoriciens tels que Hubert Lagardelle, Édouard Berth, Charles Guieysse, dont aucun n'était anarchiste.

Édouard Berth (1875-1939) est un penseur socialiste français et le plus fidèle disciple de Georges Sorel. Il est défini comme un théoricien du syndicalisme révolutionnaire. Il est partisan d'un socialisme anti-étatique et de l'autonomie de la classe ouvrière. Selon lui, le syndicat constitue la cellule de base de la future société prolétarienne. Il collabore régulièrement au *Mouvement socialiste* à partir de 1899, soutient les réformes de Millerand jusqu'en 1902 puis évolue vers le syndicalisme révolutionnaire sans abandonner son penchant au mysticisme hérité de Sorel et de Charles Péguy. Édouard Berth traduisit de nombreux ouvrages de socialistes allemands, notamment Marx et Kautsky. Il rompt avec la revue *Le Mouvement socialiste* en 1909 et se rapproche du mouvement monarchiste : il fonde avec Georges Valois les *Cahiers du Cercle Proudhon* en 1911.

¹ Gaëtan Pirou, *Les doctrines économiques en France depuis 1870*, Librairie Armand Colin, 1925. Édition électronique « Les classiques des sciences sociales » Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

² Même si certains anarchistes ont pu percevoir le syndicalisme révolutionnaire comme un « concurrent » à l'anarchisme.

Comme Lagardelle et Guieysse, Édouard Berth est donc considéré comme un théoricien du syndicalisme révolutionnaire ; tous trois sont des intellectuels de formation socialiste dont le statut socio-professionnel les situait, d'un point de vue personnel, à cent lieues de la moindre activité syndicale. Il faut savoir cela lorsqu'on lit des anarchistes qui affirment que le syndicalisme révolutionnaire est d'« essence » anarchiste, ou qu'il est un courant qui se situe objectivement dans la tradition anarchiste.

Les théoriciens, qui n'ont pas « inventé » le syndicalisme révolutionnaire, sont extérieurs au processus de constitution d'un mouvement qui prendra le nom de syndicalisme révolutionnaire. Dans son texte, Pirou distingue bien les « théoriciens » de « la doctrine des militants ».

Pourtant, la proximité du syndicalisme révolutionnaire avec l'anarchisme n'a échappé à personne à l'époque. Dans un premier temps, les militants anarchistes s'efforcèrent d'identifier les deux mouvements : le syndicalisme révolutionnaire, affirmaient-ils, était l'anarchisme en actes. On chercha une légitimation dans des textes de Bakounine qui étaient pratiquement tombés dans l'oubli, mais que James Guillaume réédita. On chercha un précédent dans la Fédération jurassienne. La presse anarchiste se fit l'écho de ces réflexions.

Mais peu à peu, le mouvement anarchiste modifia son attitude et commença à remettre en cause l'absorption des énergies militantes du mouvement anarchiste par le mouvement syndical, qui en était venu à considérer que « le syndicalisme se suffit à lui-même », ce qui signifiait que, hors de l'organisation syndicale, de la CGT, rien d'autre n'avait droit de cité. Et que l'anarchisme, par conséquent, comme idéal et comme mouvement spécifique, n'avait plus de raison d'exister. Une partie du mouvement anarchiste se mit donc à s'opposer à cette logique d'absorption de la CGT : il fallait « rester complètement anarchiste, dans les syndicats comme ailleurs »³.

Mais contrairement à la vision fantasmée d'Édouard Berth, ni les partisans ni les opposants au principe du « syndicat qui suffit à tout » ne peuvent être assimilés à des « anarchistes individualistes ».

Pour d'autres raisons, la proximité du syndicalisme révolutionnaire avec l'anarchisme fut constamment affirmée par les dirigeants social-démocrates, motivés par une réelle dose de mauvaise foi. En effet, les militants syndicalistes français, avant même la constitution de la CGT, avaient conscience qu'une guerre entre l'Allemagne et la France pouvait éclater à tout moment. Il y avait déjà eu de nombreuses alertes. La CGT a tenté avec

³ J. Mesnil, *L'Esprit révolutionnaire*, in « Les Temps Nouveaux », 13 mars 1909. Ce débat est décrit avec précision par Maurizio Antonioli dans *Bakounine entre syndicalisme révolutionnaire et anarchisme, Organismes spécifiques et organismes de masse : le débat au début du siècle (1907-1914)*, éditions Noir & Rouge.

obstination de discuter avec les syndicalistes et les socialistes allemands de l'organisation commune d'une grève générale en cas de déclenchement d'une guerre. Les social-démocrates allemands avaient refusé toute discussion sur cette question, et rejetaient catégoriquement l'idée de grève générale. Ils en étaient arrivés à qualifier indistinctement d'« anarchiste » toute personne qui y était favorable. C'est ainsi que Rosa Luxembourg, avec sa théorie de la « grève de masse », se vit qualifier, à son grand désespoir, d'anarchiste.

Selon Gaëtan Pirou, « les militants du syndicalisme révolutionnaire – un Griffuelhes qui, pendant plusieurs années, remplit les fonctions de Secrétaire général de la CGT, un Merrheim, Secrétaire de la Fédération des métaux, un E. Pataud, un E. Pouget, un G. Yvetot – ont de la société future une vision qui est plus proche de l'anarchisme que du collectivisme ». (« Collectivisme » signifiant alors « socialisme ».)

L'attrait du syndicalisme révolutionnaire dans les milieux intellectuels de l'époque était le résultat de la déception envers le socialisme de Jaurès. Mais le principe de réalité devait vite frapper ces intellectuels bourgeois : la grève d'Armentières de 1903 allait révéler les lignes de fracture. En octobre 1903 les ouvriers du textile de la vallée de la Lys, dans le Nord de la France, se mettent en grève pour réclamer une harmonisation et une augmentation des salaires. Les patrons restent intraitables. Les municipalités socialistes d'Armentières et de Houppelines soutiennent la grève. Jean Jaurès prononce un discours remarqué. La grève dura 46 jours, elle fut très dure, la ville fut déclarée en état de siège et le mouvement fut sauvagement réprimé par l'armée. Aux cris de « Vive la révolution ! Le tarif ou la mort ! », une manifestation de 6000 tisseurs grévistes envahissent les magasins d'Armentières, jetant à la rue les articles textiles qu'ils avaient fabriqués.

Cette grève divisa les rédacteurs du *Mouvement socialiste* : Guieysse estimait qu'un droit nouveau devait s'imposer contre la légalité existante ; Daniel Halévy pensait que les méthodes de la CGT nuisaient à la classe ouvrière. Peu après, Halévy quittait la revue, qui se positionna en faveur de la grève générale.

L'article d'Édouard Berth, « Anarchisme individualiste, Marxisme orthodoxe, Syndicalisme révolutionnaire », publié dans le *Mouvement socialiste* du 1^{er} mai 1905, est intéressant parce qu'il montre comment un auteur de tradition socialiste perçoit les rapports existants entre syndicalisme révolutionnaire d'une part, anarchisme et marxisme de l'autre. On ne manquera d'ailleurs pas d'être surpris. En effet, on s'aperçoit que l'auteur reconnaît l'existence de plusieurs

formes d'anarchisme, y compris l'anarchisme marxiste⁴, dont il reconnaît qu'il est une « espèce singulière », et auquel il semble adhérer – un précurseur, en quelque sorte.

Berth pense qu'aussi bien les « marxistes orthodoxes » que les « anarchistes traditionnels » passent à côté du « mouvement syndicaliste actuel » :

« Ni les uns ni les autres ne paraissent le comprendre. Les premiers y voient un retour déplorable de l'organisation à la confusion, les seconds une aliénation non moins déplorable de l'individu entre les mains d'une nouvelle entité collective. »

La remarque est intéressante car elle révèle que la vision qu'a Édouard Berth de l'anarchisme se limite à l'individualisme. Sa critique de « l'anarchisme individualiste traditionnel » et du « marxisme orthodoxe » consiste à de voir dans ces deux mouvements qu'une « foi excessive dans le rationalisme et la science ».

« Le "marxisme orthodoxe" et l'anarchisme individualise traditionnel sont, ai-je dit, les deux aspects divergents, mais complémentaires, d'une même psychologie sociale, de cette psychologie sociale très intellectualiste et très rationaliste qui a régné dans la seconde moitié du dernier siècle. »

L'« anarchisme individualiste traditionnel » (Berth n'en envisage pas d'autre) se caractérise par la « négation farouche de l'Etat, de toute autorité sociale, de tout gouvernement, c'est l'opposition violente et irréductible qui fait de l'individu et de l'État deux forces à tout jamais antagonistes ». Tout le raisonnement de Berth porte sur deux affirmations simplistes : les « anarchistes individualistes » se recrutent dans les secteurs caractérisés par la petite propriété agricole tandis que le « marxisme orthodoxe » recrute dans l'industrie : « la grande fabrique nous paraît être au « marxisme orthodoxe » une forme économique aussi adéquate que la petite propriété paysanne à l'anarchisme individualiste traditionnel ».

Dans les fabriques, le capitalisme a été obligé de vaincre « l'esprit d'insubordination » de l'anarchisme individualiste des masses ouvrières issues de la campagne et « habituées jusque-là au travail libre et indépendant de la terre ».

On apprend encore que l'anarchisme et l'étatisme sont les produits complémentaires d'une même situation sociale : la petite propriété : « Chez un

⁴ « Il y a l'anarchisme littéraire, il y a l'anarchisme chrétien. — je pense à Tolstoï —, il y a l'anarchisme stimerien. il y a l'anarchisme nietzchéen, il y a l'anarchisme proudhonien. et nous prétendons, nous, qu'il y a un anarchisme marxiste. »

anarchiste individualiste sommeille — et à l'occasion s'éveille — un autoritaire ; chez un fonctionnaire, un anarchiste. » On pourrait penser que l'étatisme est quelque peu lié au marxisme. Berth y a pensé : « si nous scrutons l'étatisme des "marxistes orthodoxes", nous y trouverons de l'anarchisme. »

Ces raisonnements d'un schématisme extrême tendent à invalider tout le discours de Berth, qui semble ignorer que si l'anarchisme individualiste existait bien à son époque, le communisme anarchiste existait également. Berth semble totalement ignorer que de nombreux anarchistes s'étaient investis dans le mouvement syndical, dès avant la création de la CGT – anarchistes dont le « profil » de correspond absolument pas à celui des « anarchistes » qu'il décrit dans son article – Pelloutier, Pouget, Dunois, et tant d'autres – dont il semble ignore l'existence.

René Berthier

* * * * *

Anarchisme individualiste, Marxisme orthodoxe, Syndicalisme révolutionnaire

« Il existe aujourd'hui en France un groupe de penseurs et de militants socialistes qui retournent, par haine du réformisme, tout doucement, à l'ancien anarchisme. C'est toujours l'antinomie de Bakounine et de Marx, *de la confusion et de l'organisation* : elle est à la base de tout le mouvement contemporain ; il y a là deux façons de penser et d'agir qui s'excluent. Un article remarquable, paru récemment, montre à quel point, par haine du réformisme et du crétinisme parlementaire, que l'on ne nous accusera pas d'avoir favorisés ici outre mesure, on en vient à confondre l'agitation syndicale avec l'organisation politique. En d'autres termes, on préfère *l'action isolée, spéciale, chaotique des syndicats à l'action générale d'un parti politique.* »

C'est ainsi que Ch. Bonnier, dans le numéro du *Socialiste* du 4 mars, caractérise ou prétend caractériser les tendances que nous défendons ici, au *Mouvement*. Bonnier est entré en lutte contre ces tendances — lutte d'ailleurs

toute courtoise, comme il sied entre camarades, ou plus exactement, entre aînés et cadets : il ne croit pas devoir nous injurier comme d'autres, ni essayer de nous écraser sous le poids d'épithètes qui voudraient être blessantes, et dont tout le ridicule retombe sur celui qui les brandit. Non : il discute, il examine ; il n'a pas de ces colères, il n'a pas cette mauvaise humeur bougonne et grincheuse du théoricien installé depuis longtemps dans la propriété d'un système, comme un bureaucrate en son rond de cuir, et que toute irruption du public, toute intervention de nouveauté dérange et met hors de lui.

C'est un phénomène curieux — quoique normal — que cette résistance du vieux socialisme aux conceptions syndicalistes révolutionnaires. Je dis : vieux socialisme, et je n'entends nullement par là jeter sur lui je ne sais quelle nuance de défaveur ou de dédain — au contraire ; et nous ne pensons pas le moins du monde à lui opposer je ne sais quel nouveau socialisme. Non. si je dis : vieux socialisme, c'est simplement pour le situer bien nettement, dans le temps et dans la pensée, par rapport au néo-socialisme réformiste, démocratique et pacifiste, qui, depuis tantôt dix ans, a pris le développement que l'on sait. Car, ce que nous voulons faire, au fond, c'est reprendre ce vieux socialisme, **renouer la tradition révolutionnaire, que le jaurésisme est venu briser**, et comme rafraîchir au contact du réel socialiste plus profondément saisi, notre conscience décline. Le *Vorwärts* nous a traité « d'extrêmes guesdistes » : sans doute, il se trompait, mais on peut dire que son erreur était de ces erreurs pleines de vérité, qu'il est parfois très judicieux de commettre. « Le guesdisme » (l'expression, je le sais, a le don d'irriter beaucoup de gens, mais il y a des mots, vraiment, qu'on ne peut pas arbitrairement vider de leur contenu à la fois substantiel et historique, et tout le monde sait si bien ce qu'ils veulent dire quand on les emploie, qu'il serait puéril de sacrifier à une vaine et étrange susceptibilité verbale, les intérêts de la précision scientifique), le « guesdisme », dis-je, fut, à notre sens, une première intuition, très forte, très aiguë, très vigoureuse, du socialisme — mais une intuition que recouvrirent presque aussitôt les préjugés anciens de la routine démocratique, et qui, par suite » demeura impuissante à gouverner une pratique vraiment révolutionnaire. En fait, le « guesdisme » n'a-t-il pas évolué et n'évolue-t-il pas encore dans deux directions nettement opposées, soit vers le jaurésisme, soit vers le syndicalisme ? Le gros du parti prétend se maintenir entre les deux et rejette les « exagérations » des uns comme celles, cjes autres ; il prétend représenter la santé, la vérité normale et saine, vis-à-vis de. déviations plus ou moins pathologiques. Mais la maladie, si maladie il y a, n'est-elle pas souvent plus instructive que la santé et n'est-ce pas par l'observation des cas pathologiques que se découvre parfois la vraie nature des êtres et des choses ?

Pour nous, le syndicalisme représente précisément comme une reprise de la primitive intuition « guesdiste, », mais sur un terrain et dans des conditions tels que, sans doute, elle ne risquera plus d'être immédiatement recouverte par les alluvions anciennes. Le jaurésisme est, au contraire, le « guesdisme » vulgaire, démocratisé, dénaturé, recouvert par la tradition jacobine. Et que l'unité se fasse aujourd'hui — l'unité, c'est, en somme, le triomphe de Jaurès — et que nous représentions dans cette unité la minorité opposante, qualifiée d' « anarchiste » et quelque peu, pour cela même, regardée de travers, — cela prouve l'urgente nécessité de rechercher pour quelles raisons le « guesdisme » semble se rejeter tout entier vers le jaurésisme, et refuse décidément d'entrer dans les voies syndicalistes révolutionnaires. L'article de Bonnier nous donne quelque peu, je crois, la clef de ce problème. Il reproche, en effet, deux choses au syndicalisme : *de substituer la confusion à l'organisation, et une action isolée, spéciale, chaotique, à l'action, générale du parti politique.* C'est sur ces deux points précis que nous voudrions faire porter la discussion, car il me semble que ai nous parvenons à les élucider, nous aurons découvert les raisons profondes de la résistance que nous opposent nos aînés.

I

Le syndicalisme substitue la confusion à l'organisation : qu'est-ce à dire, et quelle est cette confusion syndicaliste ainsi opposée à l'organisation socialiste ? C'est, dit Bonnier, l'antinomie de Bakounine et de Marx qui ressuscite. On voit donc dans les syndicalistes de purs et simples anarchistes, et nous passons pour reprendre, au sein du « marxisme » actuel, la campagne que Bakounine mena contre Marx lui-même au sein de l'Internationale.

Anarchistes et « bakouninistes », c'est bientôt dit, mais il faudrait s'entendre. Non pas que l'épithète d'anarchistes, que l'on veut à toute force nous accoler, nous fasse peur ; nous demandons seulement qu'on nous dise ce qu'il faut entendre exactement par là. Car, enfin, il y a beaucoup de sortes d'anarchismes, et de contenu psychologique et sociologique bien différent. Faut-il en citer quelques-unes ? Il y a l'anarchisme littéraire, il y a l'anarchisme chrétien. — je pense à Tolstoï —, il y a l'anarchisme stirnerien. il y a l'anarchisme nietzschéen, il y a l'anarchisme proudhonien. et nous prétendons, nous, qu'il y a un anarchisme marxiste. Voilà bien des espèces d'anarchismes, et entre lesquelles on aperçoit, tout de suite, de formidables abîmes.

Mais ne considérons que la dernière — l'anarchisme marxiste. Elle semblera à beaucoup d'une espèce si singulière qu'on en contestera sans doute

la vraisemblance et l'existence. On ne peut nier, en effet, qu'il n'y ait eu, pendant longtemps, entre marxistes et anarchistes une antipathie et une hostilité profondes. Mais peut-on nier davantage qu'aujourd'hui, au sein du mouvement ouvrier syndicaliste, il n'y ait une curieuse collusion pratique entre anciens anarchistes et anciens marxistes ? Que s'est-il donc produit ? Faut-il admettre que nous, qui prétendons cependant rester fidèles à Marx, nous le trahissons en fait pour passer à l'anarchisme, ou faut-il croire que ce sont les anarchistes dont l'anarchisme s'est transformé pour être compatible avec notre marxisme ?

Quels lourds chariots, toujours embourbés, que les mots ! et quels véhicules inconfortables pour l'idée changeante et mobile ! La vie se transforme ; les choses se présentent dans un nouvel aspect ; et la pensée veut s'y adapter. Mais les mots sont là, dont il faut se servir, chargés de leur signification traditionnelle, lourds du passé figé — inertes ; et ils pèsent sur la pensée, la dénaturent, la faussent.

Ce qui est certain, c'est que le mouvement syndicaliste actuel semble rester lettre morte, aussi bien pour ceux qu'on appelle les « marxistes orthodoxes » que pour les anarchistes traditionnels. Ni les uns ni les autres ne paraissent le comprendre. Les premiers y voient un retour déplorable de l'organisation à la confusion, les seconds une aliénation non moins déplorable de l'individu entre les mains d'une nouvelle entité collective.

Si donc on nous appelle anarchistes, on dit une chose à la fois très fautive et très juste, et l'on devra, pour rester dans la vérité, comprendre l'anarchisme d'une manière nouvelle ; et si nous, nous prétendons, d'autre part, marxistes, ce sera d'un marxisme... que Marx aurait pu avouer. Laissons donc les mots, toujours si ambigus et équivoques, et tâchons d'aller au fond des choses.

Je pose tout de suite la thèse que je voudrais établir : *le « marxisme orthodoxe » et l'anarchisme individualiste traditionnel sont les deux aspects divergents, mais complémentaires, d'une psychologie sociale au fond identique, et dont le trait dominant est une foi excessive dans le rationalisme et la science.* Ce sont deux frères ennemis, fils d'une même époque intellectuelle, de cette époque, qu'on peut faire commencer en 1850, avec la chute de la seconde République, et qui achève aujourd'hui de mourir, époque caractérisée par une transposition de l'instinct religieux sur le terrain de la science, et que symbolisent, éminemment, par exemple, des noms comme Renan — le Renan de *L'Avenir de la Science* — Taine, Auguste Comte. Cette époque, dis-je, achève aujourd'hui de mourir. Il est manifeste, à bien des

signes, qu'il se forme en effet actuellement *une nouvelle philosophie de la vie*, et que dans la hiérarchie des valeurs que cette nouvelle philosophie institue, ce n'est plus la science qui occupera la place souveraine, mais l'action. J'ajouterai que Proudhon et Marx me semblent avoir été les précurseurs, peu compris et partout dénaturés, de cette nouvelle philosophie, dont je trouve dans tout l'effort intellectuel de Nietzsche et dans la tentative actuelle de M. Bergson les éléments convergents. Le retour actuel et parallèle à Proudhon et à Marx s'explique ainsi tout naturellement, car c'est seulement aujourd'hui que Proudhon et Marx peuvent être compris à fond. Ils ont marqué la rupture radicale avec ce qu'on pourrait appeler *le siècle de Rousseau*, qui finit en 1848, mais dont l'esprit a continué de vivre, en quelque sorte souterrainement, par-dessous une superstructure scientifico-matérialiste. On a même pu signaler, dans les dix dernières années du XIX^e siècle, une sorte de renaissance idéaliste, et il n'est pas douteux que le socialisme ne soit revenu, ces derniers temps, à des conceptions tout à fait 1848. Mais à l'heure actuelle, nous sommes peut-être en mesure de dépasser, d'une manière définitive, toute espèce de romantisme, et le romantisme littéraire, sentimental, social, à la Rousseau, et le romantisme scientifico-matérialiste à la Zola, et c'est pourquoi, je le répète, nous sommes à même de comprendre à fond Proudhon et Marx, et de placer sous leur égide notre effort de rénovation socialiste.

Le « marxisme orthodoxe » et l'anarchisme individualiste traditionnel sont, ai-je dit, les deux aspects divergents, mais complémentaires, d'une même psychologie sociale, de cette psychologie sociale très intellectualiste et très rationaliste qui a régné dans la seconde moitié du dernier siècle. Je m'explique.

Ce qui semble caractériser essentiellement l'anarchisme individualiste traditionnel, c'est la négation farouche de l'État, de toute autorité sociale, de tout gouvernement, c'est l'opposition violente et irréductible qui fait de l'individu et de l'État deux forces à tout jamais antagonistes. Mais que vaut cette négation de l'État par l'anarchisme individualiste traditionnel ? Quelle en est l'origine psychologique et sociologique ? On a souvent observé que les anarchistes individualistes se recrutaient surtout dans les pays latins, caractérisés au point de vue économique par la prédominance de la petite propriété agricole, au point de vue politique par le développement de l'étatisme, et au point de vue religieux, par l'hégémonie du catholicisme. Or, précisément ce qui caractérise l'anarchisme individualisme traditionnel, c'est : 1° un amour extrême de la liberté, mais de la liberté conçue comme une sorte d'indépendance naturelle, pré-sociale, et pour qui toute communion sociale est attentatoire et fâcheusement limitative — et cet amour de la liberté, ainsi

conçue, est tout naturel chez des êtres habitués, comme les petits paysans, à vivre isolés sur leur lopin de terre, sans relations, ou presque, avec le monde social extérieur, se suffisant à eux-mêmes, et craignant toute irruption de l'étranger, en qui facilement ils aperçoivent un ennemi. C'est 2° : un antiétatisme farouche, pour qui tout Etat est l'ennemi-né de l'individu et de la liberté — mais si, précisément, l'étatisme se développe dans les pays à petite propriété agricole, s'il est le complément nécessaire de cette extrême atomisme social que constitue cette poussière d'individus juxtaposés dans des villages eux-mêmes simplement juxtaposés les uns aux autres dans tout le pays, (car il faut bien qu'il y ait un lien social quelconque, et si ce lien n'est pas intérieur aux citoyens eux-mêmes, il leur sera extérieur, transcendant, et l'unité sociale pratique se réalisera par l'État), l'antiétatisme anarchiste s'explique tout naturellement, il est la réaction naturelle de cet isolé, de ce sauvage, qu'est le paysan parcellaire contre cet organisme de l'État avec qui il voudrait n'avoir jamais affaire et qui vient lui prendre son temps pour le service militaire et son argent pour des services généraux et une civilisation auxquels il reste étranger.

Et c'est enfin un anticléricalisme non moins farouche et qui s'explique non moins naturellement, si le catholicisme est le complément religieux nécessaire de cette petite propriété paysanne dont l'étatisme est le complément politique. Personne n'a voué à la Science un culte plus fervent, personne n'a cru à la vertu de la science avec plus d'ardente foi que les anarchistes individualistes, la religion de la science n'a eu nulle part des fidèles plus enthousiastes et plus convaincus que parmi eux. Ils ont toujours opposé la Science à la Religion et conçu la Libre-Pensée comme une anti-Église. N'ont-ils pas, récemment participé au Congrès de Rome, fraternisant avec ces démocrates pour qui ils affectent d'ordinaire un si profond mépris ? Il ne faut pas s'y tromper d'ailleurs : leur négation du démocratism — ouvrons une petite parenthèse — a la même valeur que leur négation de l'étatisme ; c'est une négation toute abstraite et prête, par conséquent, à se transformer en une affirmation. Il faut bien remarquer, en effet, que le démocratism est, au fond, tout aussi bien anarchiste qu'étatiste ; lui aussi ne connaît que des citoyens abstraits, entre lesquels l'État forme le seul lien social réel. Est-ce que chez Rousseau ne coïncident pas précisément et l'anarchisme le plus pur et le démocratism le plus intempérant ? Les extrêmes se touchent, dit-on vulgairement. C'est un trait commun aux anarchistes et aux démocrates : plus d'un, naguère farouche contempteur de toute autorité, a fini dans la peau d'un homme de gouvernement — et de poigne ; et ce n'est pas là un accident, attribuable aux individus : non, c'est bien dans la logique même des conceptions, toute

négation simplement abstraite se tournant le plus aisément du monde en affirmation.

Mais il convient d'insister sur cette religion de la science si éminemment développée chez les anarchistes individualistes. Il y a deux parties dans la science (1) : l'une, formelle, abstraite, systématique, dogmatique, sorte de cosmologie métaphysique, très éloignée du réel et prétendant cependant enserrer ce réel divers et prodigieusement complexe dans l'unité de ses formules abstraites et simples ; c'est la Science tout court, avec un grand S, la Science une, qui prétend faire pièce à la Religion, lui opposer solution à solution, et donner du monde et de ses origines une explication rationnelle ; — et il y a les sciences, diverses, concrètes, ayant chacune leur méthode propre, adaptée à leur objet particulier, — sciences qui serrent le réel d'aussi près que possible et ne sont de plus en plus que des *techniques raisonnées*. Ici, la prétendue *unité de la science est rompue*.

Il va de soi que la partie formelle et métaphysique est celle qu'ont surtout cultivée les anarchistes — comme aussi les démocrates, et, nous allons le voir, les « marxistes orthodoxes ⁵ ». Elle procure à ceux qui s'y adonnent une ivresse intellectuelle, qui leur donne une formidable illusion de puissance. Elle remplace la religion, elle comble le vide laissé dans l'âme par la foi évanouie. On possède le monde ; on le tient en quelques formules simples et claires : quel empire ! et quelle revanche pour un isolé, un solitaire, un

(1) Voir ce que dit Sorel à ce sujet, *Devenir social*, article sur la *Science dans l'éducation* (avril 1896), et *Questions de morale*, article sur *Science et morale*.

sauvage ; il échappe à la faiblesse et à la misère inhérentes à sa solitude et le voilà maître de l'Univers. Qui lui résistera ? qui niera la Vérité éclatante, impérieuse, une et universelle, de la Science ? Il n'y a que l'Église, cette organisation de l'erreur, pour fermer ainsi les yeux à la clarté de l'Évidence. Qu'on la supprime ! qu'on l'extermine ! L'erreur n'a pas droit à la liberté et à la vie. La libre-pensée seule, la raison et la science, ont ce droit.

L'intellectualisme anarchiste — il n'échappe pas à la loi de tout intellectualisme — aboutit ainsi au plus parfait autoritarisme. C'est fatal. Il n'y a pas place pour la liberté dans un système intellectualiste, quel qu'il soit. La liberté, c'est l'invention, le droit et le pouvoir de trouver quelque chose de

⁵ Tel dans le texte original. Sans doute une coquille pour « marxistes orthodoxes ». (Un *marxiste* est un membre de la société de Marie, fondée à Lyon en 1816) (R.B.)

nouveau, d'ajouter du neuf à l'univers : mais, s'il y a une Vérité, une et universelle, qui nous est révélée par la religion ou par la science, et en dehors de laquelle il n'y a ni bonheur individuel ni ordre social, la liberté n'a pas sa raison d'être, elle n'existe que négativement ; la Science réclame la liberté *contre* la religion, et, quand la Science domine, la religion réclame la liberté *contre* la Science, mais comme il ne peut coexister deux vérités unes et universelles, il faut que l'une extermine l'autre ; car s'il y a une vérité, c'est au nom de cette vérité une que doit se réaliser l'unité sociale, l'unité morale, nationale, internationale, humaine.

Mais il n'est pas étonnant que la liberté, entendue comme nous l'entendons, c'est à-dire comme puissance créatrice et vraiment autonome, n'ait eu dans le monde jusqu'ici et n'ait encore que peu de partisans. D'où nous vient, en effet, cette conception de la liberté ? Elle nous vient, au fond, — ou du moins, elle a été plus largement socialisée par lui dans le monde moderne — du capitalisme. L'ordre économique ancien reflétait, avant 89, l'ordre religieux et métaphysique, dont l'ordre royal lui-même n'était qu'un reflet. L'industrie n'avait pas le droit d'innover en dehors des règlements ; il fallait une permission royale. Le capitalisme ne put pas longtemps supporter de telles gênes ; il lui fallut la liberté, c'est-à-dire, précisément, le droit d'innover en dehors de tout règlement, de toute police, de tout ordre royal ou autre. La liberté est fille de l'industrie, qui sans cesse innove, invente, cherche du nouveau.

Mais cette fièvre industrielle, cette inquiétude perpétuelle, cette instabilité, ne sont pas du goût de tout le monde. La plupart des hommes ne ressentent nullement ce besoin de nouveau, qui travaille l'industriel ; ils préfèrent une bonne routine, où l'on vit tranquille, sans soucis, sans tracas, sans effort. Pourquoi tant s'évertuer ? Quel besoin de toujours bousculer ce qui est ? Et les systèmes intellectualistes sont très commodes pour la plupart des paresseux que sont les hommes. Ils forment une sorte de bureaucratie de la pensée, où l'on s'installe commodément pour toute la vie, où l'on s'assied bien confortablement pour regarder le spectacle immuable des choses. L'Église fut un de ces systèmes — du moins l'Église officielle, l'Église dont saint Thomas d'Aquin est le Docteur ; car il y a dans le christianisme un courant tout différent et opposé à l'intellectualisme, le courant mystique, qui, lui, est créateur de liberté. Mais il n'y a pas que l'Église pour avoir horreur du nouveau et, par conséquent, de la liberté. C'est le cas, je le répète, de tout intellectualisme, et il y en a, dans le monde moderne, des variétés innombrables. Beaucoup de gens demeurent étrangers aux pratiques industrielles, vivent loin de l'industrie : le monde, la bureaucratie,

l'Université, les carrières dites libérales, constituent des cercles sociaux que la pensée industrielle a aussi peu pénétrés que l'Église. Nous avons dit que l'anarchisme individualiste traditionnel avait pour soubassement économique la petite propriété agricole. Mais, précisément, le paysan éprouve rarement le besoin d'innover ; il suit une routine ; il s'adapte à un ordre traditionnel ; il cultive comme ont cultivé ses ancêtres. Il ne demande qu'à vivre heureux et tranquille sur sa terre ; il ne conçoit donc la liberté que négativement, nullement de cette manière positive que nous avons dite.



Si nous passons maintenant de la petite propriété paysanne à la grande fabrique capitaliste, il semble que nous soyons transportés dans un monde tout différent. Ici, nous ne trouvons plus des isolés, farouchement retirés dans la solitude de leur travail parcellaire, et pour qui la vie sociale se réduit, ou presque, à la vie familiale ; ici, nous trouvons de vastes agglomérations d'hommes, une vie collective intense, presque une vie en commun ; l'individu semble même disparaître dans la collectivité, et le travail est une coopération vaste, où chaque effort individuel se subordonne à l'effort total et à un plan d'ensemble nettement déterminé. Et si, sur cette base économique, il se développe une philosophie de la vie, ce ne sera plus, évidemment, ce ne pourra plus être l'individualisme farouche de l'anarchiste, mais, au contraire et tout naturellement, son antidote, sa contradiction même, à savoir le communisme le plus complet.

Or, précisément, la grande fabrique nous paraît être au « marxisme orthodoxe » une forme économique aussi adéquate que la petite propriété paysanne à l'anarchisme individualiste traditionnel. Nous avons dit que le « marxisme orthodoxe » et l'anarchisme individualiste étaient, à nos yeux, deux aspects divergents mais complémentaires, d'une même psychologie sociale : montrons donc que, malgré la contradiction apparente du communisme et de l'anarchisme individualiste il s'est développé sur la base de la grande fabrique une psychologie sociale au fond identique à celle qui s'est développée sur la base de la petite propriété paysanne. C'est un fait que le « marxisme orthodoxe » a partout abouti à un socialisme qui ne diffère du socialisme d'Etat pur et simple que par un reste de phraséologie révolutionnaire. Le « marxisme orthodoxe » est étatiste ; il semble donc s'opposer radicalement à l'anarchisme individualiste qui, lui, est farouchement antiétatiste. Mais scrutons cet étatisme marxiste, voyons quel en est le contenu psychologique et sociologique, comme nous avons fait pour l'antiétatisme

anarchiste, et nous allons voir que la contradiction est beaucoup plus formelle que réelle.

Ce qui caractérise essentiellement la fabrique capitaliste, c'est que le plan de division du travail, ce plan auquel les ouvriers sont soumis, apparaît comme la propriété du capital et est revendiqué par lui comme telle. Le capitalisme a groupé dans ses grandes usines de véritables armées du travail qu'il a soumises à une discipline autocratique et pour ainsi dire, militaire. Et d'où venaient ces ouvriers ainsi groupés ? Marx nous a montré dans le *Capital* que c'étaient souvent de petits paysans parcellaires dépossédés, expropriés, arrachés violemment au sol, habitués par conséquent au travail solitaire, et qu'il a fallu plier au travail collectif, ce qui n'a pu se faire sans une rude discipline autocratique.

Le capitalisme a été obligé de vaincre l'esprit d'insubordination, l'anarchisme individualiste de ces masses ouvrières habituées jusque-là au travail libre et indépendant de la terre. Le capitalisme a été un éducateur brutal — mais y a-t-il éducation sans quelque rudesse, et peut-on vaincre la paresse, l'insubordination inhérentes à l'homme, sans une discipline stricte et rigoureuse ? Le capitalisme, comme la guerre, a été un grand instituteur pour l'humanité (1) :

(1) Que les humanitaires et les pacifistes de tout acabit en prennent leur parti : ce n'est pas avec des idylles qu'on fait marcher le monde. N'est-il pas curieux que les pacifistes sociaux soient aussi des pacifistes internationaux et réciproquement ?

tâchons seulement qu'un socialisme sentimental, pacifiste et émoullent, ne brise pas l'énergie humaine par eux jusqu'ici dressée, bridée, érigée vers les grandes tâches !

Quoi qu'il en soit, ce qui caractérise, je le répète la fabrique capitaliste, c'est cette discipline extérieure, autocratique, militaire, que le capital impose aux ouvriers. L'atelier capitaliste est une coopération, mais une coopération toute mécanique, une coopération où la volonté des coopérateurs n'est pour rien, une coopération dont l'idée directrice est extérieure aux coopérateurs eux-mêmes, soumis à un plan mystique qui est l'expression, comme dit Marx, de la volonté du Maître. Il n'y a donc pas véritable association. Il y a fusion mécanique de volontés, il y a juxtaposition d'unités individuelles transplantées, historiquement, de la petite propriété agricole dans l'atelier capitaliste ; la fabrique capitaliste constitue comme un corps dont l'âme lui

serait extérieure, une sorte d'automate, par conséquent, dont la volonté capitaliste fait toute l'unité.

Et que faudrait-il pour que la fabrique perdît son caractère capitaliste et prît un caractère socialiste ? Il faudrait précisément que cette volonté extérieure du capital fût, en quelque sorte, résorbée par le corps des travailleurs ; il faudrait que cette âme de l'atelier, qui jusqu'ici a été la volonté du maître, descendît dans ce corps et l'animât : il faudrait que cette fusion mécanique d'individus juxtaposés brutalement du dehors devînt un véritable organisme, et que cette discipline extérieure, autocratique et militaire, à laquelle le capital a dû soumettre de force les ouvriers, se transformât en une discipline intérieure, libre et consentie. Et c'est à cette transformation que, justement, nous paraît devoir travailler le syndicat : aussi le considérons-nous comme l'organe essentiel du devenir socialiste.

Mais les « marxistes orthodoxes » ne l'entendent pas ainsi. Et comment entendent-ils l'émancipation ouvrière ? D'un mot : ils veulent, au fond, la simple transplantation mécanique des travailleurs de l'atelier capitaliste dans l'atelier étatique. Le passage du mécanisme à l'organisme ne s'accomplit pas ; il y a passage d'un mécanisme à un autre mécanisme ; il y a, je le répète, transplantation mécanique, extérieure, matérielle, mais il n'y a pas transformation intérieure, profonde, spirituelle. Le capitalisme a groupé des hommes ; il les a tirés de leur isolement ; il les a disciplinés ; l'étatisme recueille, tel quel, l'héritage de ces groupements, et les soumet à sa discipline, voilà tout ; ces groupements restent des agrégats mécaniques, ne parviennent pas à l'organisation ; et tout l'essentiel de la transformation socialiste disparaît.

Je sais bien qu'il y a l'illusion démocratique. L'État, dit-on, c'est nous ; l'État, c'est la volonté du peuple ; l'État, c'est la souveraineté nationale. Mais j'attends qu'on ait démontré que tout cela est autre chose qu'une fantasmagorie et une duperie, et je reprends ma démonstration.

J'ai dit que l'étatisme se développait sur la base de la petite propriété agricole. Quand, en effet, le lien social ne peut être intérieur aux citoyens eux-mêmes, il faut qu'il leur soit extérieur ; par-dessus ces atomes sociaux que sont les paysans parcellaires et ces agrégats d'atomes que sont les villages, se superpose, nécessairement, pour assurer la cohésion de la société, l'État bureaucratique, centralisé, hiérarchique. Mais nous venons de voir qu'en somme la fabrique capitaliste était l'image en raccourci de ce processus social : le capitalisme est pour les ouvriers, qui sont originellement de petits

paysans parcellaires dépossédés, ce que l'étatisme est pour les petits paysans restés propriétaires.

L'anarchisme et l'étatisme sont les deux produits complémentaires d'une même situation sociale : à savoir la petite propriété — et ils peuvent en quelque sorte se transmuter l'un dans l'autre. Chez un anarchiste individualiste sommeille — et à l'occasion s'éveille — un autoritaire ; chez un fonctionnaire, un anarchiste. Mais, de même, si nous scrutons l'étatisme des « marxistes orthodoxes », nous y trouverons de l'anarchisme.

Il ne faut pas s'y tromper, en effet. Nous venons de voir que le groupement ouvrier de la fabrique capitaliste transplanté dans l'atelier étatique, reste une association purement artificielle et mécanique et ne s'élève pas à l'organisation ; il n'y a pas véritable socialisation ; les ouvriers — qui, originellement, je le répète, sont de petits paysans parcellaires expropriés, — gardent leur âme individualiste. Et l'étatisme n'est au fond qu'un moyen dont l'individualisme anarchique est la fin. L'Etat est conçu comme le bon ménager, qui doit disposer et agencer si bien les choses qu'il ne restera plus rien — ou presque rien — à faire à l'individu. On suppose une organisation si parfaite de la production étatique que, moyennant quelques heures de travail, l'individu acquittera sa dette sociale et se rendra libre — libre de faire ce qu'il lui plaira, libre comme l'état de nature, débarrassé de tout travail, de tout souci, de tout effort social ; et non seulement il travaillera peu, mais, en travaillant peu, il nagera dans l'abondance, car la production étatique est conçue comme devant être aussi abondante qu'harmonieusement agencée.

On sait que les anarchistes, eux, imaginaient un tel regorgement de richesses qu'ils pensaient que la « prise au tas » suffirait comme moyen de répartition. Les « marxistes orthodoxes » ne sont jamais allés jusque là, et ils conservaient l'État comme organisme régulateur et répartiteur. Mais, on le voit, ce n'est qu'une différence de degré et, pour être moins téméraire, la conception est la même. Que le « communisme » soit anarchiste, ou étatique, ou simplement démocratique — remarquons, en passant, que le socialisme démocratique de Jaurès, c'est l'extension du « communisme politique » qu'est la démocratie, au domaine de la production — nous avons affaire à un socialisme de la répartition, à un socialisme de la jouissance, je dirai même à un socialisme de la paresse. Se souvient-on du fameux pamphlet du *Droit à la paresse* ? Boutade, dira-t-on. Boutade significative, boutade qui en dit long. Proudhon, dans *La Guerre et la Paix*, dénonce l'éternelle illusion de la richesse, — illusion à laquelle il reprochait aux socialistes d'avoir trop cédé. Et il pose comme loi fondamentale de l'économie ce qu'il appelait la *loi de*

pauvreté, conservatrice de notre dignité et gage de notre perfectionnement moral et spirituel. Pour lui, loin d'aller en diminuant, l'occupation ira, au contraire, toujours en augmentant, et nous serons toujours pauvres. C'est exactement le contrepied des conceptions que nous trouvons et chez les anarchistes individualistes et chez les « marxistes orthodoxes » et chez les démocrates. Il est vrai que Proudhon est un affreux « petit bourgeois » et que ses idées sont mesquines et arriérées. Son socialisme n'a rien de séduisant : c'est un socialisme de la production, un socialisme sévère, austère, presque ascétique ; rien du « socialisme grand seigneur » pour qui la production est chose si simple, si facile, puisqu'elle est devenue scientifiquement mécanique.

La production, en effet, est devenue — chacun sait cela — scientifique et mécanique ; elle se fait automatiquement ; la part de l'homme est infiniment réduite, il n'a plus qu'un rôle passif de simple présence et surveillance. Et les idées de Proudhon sont des idées de petit artisan ou de petit industriel : elles ne sont pas adéquates à la grande production mécanique ; Proudhon retarde d'une manière ridicule !

C'est le désir d'Aristote, au contraire, qui va être réalisé : l'humanité va posséder dans les machines des esclaves de fer qui la délivreront de l'esclavage ; nous serons affranchis de tout travail servile, et tous les hommes pourront être élevés à la dignité d'hommes libres.

Nous trouvons ici, aussi vivaces chez les « marxistes orthodoxes » que chez les anarchistes individualistes, la conception classique traditionnelle de ce qui constitue « l'humanité » et la « dignité » de l'homme. Ce qui caractérise essentiellement cette conception, on le sait, c'est qu'elle fait résider l'humanité dans l'intellectualité et la généralité : l'homme ne doit pas s'absorber dans son travail professionnel, rester rivé à son métier ; il faut, pour qu'il soit un homme complet, un homme véritable, qu'il s'élève aux idées *générales* et qu'il puisse parcourir tout le domaine de la connaissance ; il y a deux parts dans la vie : une part professionnelle, étroite, matérielle, mesquine, sans horizon, dont il faut s'affranchir le plus possible et le plus tôt possible ; — et une part générale, humaine, large, spirituelle, intellectuelle, qu'il faut élargir sans cesse, au contraire, aux dépens de l'autre. Nous avons affaire à une psychologie intellectualiste, pour qui la contemplation, l'idée, sont supérieures à l'action et au travail, et à une pédagogie intellectualiste, pour qui *élever* consiste à meubler un cerveau d'idées générales, et non à préparer l'homme à son rôle de producteur futur. A quoi bon, en effet, puisque la grande industrie a réduit au minimum l'apprentissage et que la production est devenue mécanique et automatique ?

Et cette production mécanique et automatique, de quoi est elle le résultat, l'application ? De la science moderne, et nous retrouvons, chez les « marxistes orthodoxes », ce même culte de la science, cette même religion de la science, que nous avons signalés chez les anarchistes individualistes — et de la science conçue de la même manière abstraite, intellectualiste, dogmatique et systématique. Il a semblé et il semble encore à certains « marxistes orthodoxes », que, depuis Marx, la vérité économique et sociale est trouvée ; il n'y a plus qu'à l'appliquer, et le prolétariat en est chargé, c'est sa mission historique, — j'entends le prolétariat conduit par un état-major dûment initié à cette vérité. Et cette conviction outrecuidante produisit chez ces marxistes un tel enivrement intellectuel, une telle superbe, une telle morgue même, qu'ils considéraient et considèrent encore la science comme toute incluse dans le marxisme : le reste ne compte pas, efforts de savants bourgeois prostitués au capitalisme ! On se rappelle le ton supérieur, cassant, tranchant, souverainement dédaigneux, avec lequel ces marxistes ont toujours réfuté les objections des économistes dits bourgeois : pauvres hères, valets de plume aux gages des capitalistes, qui osaient — quelle misère ! — s'attaquer à Marx, ce géant de la pensée !

Un tel esprit était incompatible, naturellement, avec un sens véritable de la liberté ; — car un tel esprit est foncièrement unitaire. Il n'admet pas la contradiction. Il est fanatique et sectaire, nécessairement. On ne s'étonnera donc pas si l'histoire des partis socialistes est l'histoire de perpétuelles exclusions et excommunications ; et voyez la social-démocratie allemande, cette bureaucratique incarnation du « marxisme orthodoxe » : il y est toujours question d'en exclure quelque hérétique. On a souvent comparé le socialisme contemporain au christianisme primitif : mêmes rivalités de sectes, mêmes querelles, mêmes scissions, mêmes fanatismes ; peut-être même verrons-nous quelque empereur se « convertir » au socialisme et le socialisme se résorber dans la hiérarchie bourgeoise, comme le christianisme dans la hiérarchie romaine !

Nous voyons donc le « marxisme orthodoxe » aboutir au même autoritarisme pratique que l'anarchisme individualiste.

C'est qu'avec le premier comme avec le second, nous ne sortons pas d'un domaine purement idéologique et intellectualiste, et, nous l'avons dit, la source véritable de l'esprit de liberté, c'est l'action pratique, c'est *l'économie concrète* : l'anarchisme individualiste, c'est de la métaphysique scientiste à la manière du XVIII^e siècle ; le « marxisme orthodoxe », *c'est de l'économie*

abstraite, de la métaphysique économique : avec l'un comme avec l'autre, nous restons sur un terrain abstrait ; nous ne pénétrons pas sur le terrain de la vie et de l'action, génératrices de liberté et d'esprit vraiment révolutionnaire.

III

Avec le syndicalisme révolutionnaire, nous y pénétrons enfin. N'est-ce pas, déjà, un fait remarquable que ce soit la lutte, et la lutte seule, qui ait conduit les militants syndicalistes aux conceptions où ils sont arrivés ? Ils ne sont pas partis d'une théorie ou d'une dogmatique quelconque ; c'est l'action seule qui les a amenés aux théories qu'ils soutiennent à l'heure actuelle.

Mais, pour bien comprendre le syndicalisme révolutionnaire, et la position théorique et pratique qu'il a prise, il faut, comme nous avons fait pour l'anarchisme individualiste et le « marxisme orthodoxe », le rabattre sur le plan même de la vie matérielle et lui trouver sa forme économique adéquate. Le monde ouvrier n'a pas du tout cette homogénéité qu'il semble avoir pour un socialisme abstrait ; il présente au contraire une grande hétérogénéité, comme le monde de la production lui-même. Or, quelles sont, dans ce monde ouvrier si divers et si complexe, les fédérations de métier où le syndicalisme révolutionnaire s'est le plus développé et est parvenu à la conscience la plus nette ? N'est-ce pas, incontestablement, la fédération des métallurgistes ? Le Livre, au contraire, ne représente-t-il pas, essentiellement, les tendances réformistes, à la mode trade-unioniste anglaise ? Et les mineurs, enfin, une conception plus basse encore du syndicalisme, ce que j'appellerai le syndicalisme démocratique et étatiste ? Et si ces différentes fédérations ouvrières présentent de telles différences d'esprit, n'est-ce pas dans leurs conditions de travail très différentes qu'il faut en chercher la cause première et profonde ?

Entre le travail d'un ouvrier métallurgiste, et le travail d'un typographe ou d'un mineur, on aperçoit tout de suite, sans qu'il soit nécessaire d'insister, de grandes différences qualitatives. J'ai dit que la forme économique adéquate au « marxisme orthodoxe » était la grande fabrique capitaliste, où le travailleur, très *déspecialisé*, est ramené à l'état de simple manœuvre : la production est toute automatique, toute abstraite, pour ainsi dire, et partant facilement, semble-t-il *étatisable*. Mais cette image de la production moderne correspond-elle encore à toute la réalité et n'est-elle pas dépassée ? Je voudrais citer ici quelques lignes d'un article de Sorel dans la *Science sociale* (1). Sorel y met admirablement en lumière le vrai caractère de la grande industrie moderne. Il

développe cette idée que la grande industrie recherche le travail extra-qualifié, que les hauts salaires et les courtes journées s'accordent parfaitement avec le progrès de l'outillage, et que le salariat acquiert, sous la pression syndicale, des avantages que les théoriciens avaient vainement demandés à l'association et à la participation. « Une transformation complète, écrit Sorel, se produit dans les mœurs de l'ouvrier : l'inertie, la malveillance et l'insouciance, qui caractérisaient le salarié aux époques des

(1) Les divers types de coopératives (septembre 1899).

salaires de famine, sont vaincues définitivement ; il s'intéresse à sa machine et cherche à lui faire rendre le plus possible. *Trop longtemps on a cru que la machine moderne permet d'employer le travail le plus bas et que tout l'intérêt du patron consiste à allonger la journée où à intensifier le travail.* Aujourd'hui nous savons qu'il faut à la machine un *ouvrier supérieur*, capable de travail très qualifié, qui puisse suivre des mouvements très rapides et très délicats, qui ait à dépenser plus d'attention que de force... Ce travailleur peut être encore appelé *un bras*, puisqu'il ne possède que sa force de travail ; mais c'est un bras mu par une volonté singulièrement tenace, éveillée et prévoyante. Il ne possède pas un atome de la matière de l'atelier où il peine, mais il a sur le produit un droit plus certain que son patron, car le syndicat défend son salaire ; les profits et les pertes ne le regardent pas et il refuse de plier son sort aux manèges des prix par une échelle mobile. Il n'est pas propriétaire des instruments de production, mais il a acquis les qualités intellectuelles et morales que ne possédaient pas les anciens ouvriers possesseurs d'instruments ; *il n'est plus comparable qu'à l'artisan-artiste, qui jamais n'avait été qu'une exception* ; il veut bien faire, car il aime son œuvre ; tandis que le travailleur propriétaire s'engourdit souvent dans sa tradition technique, le prolétaire moderne ne cesse de progresser et de se mettre au niveau de techniques plus délicates ».

Mais, de l'ouvrier mineur, ou de l'ouvrier typographe, ou de l'ouvrier métallurgiste, quel est celui qui répond le mieux à cette image du travailleur extra-qualifié que Sorel nous dépeint en termes si exacts ? La question emporte sa réponse. Si, avec l'ouvrier mineur, ou même avec l'ouvrier typographe, nous avons encore affaire à un travail simple, ou relativement simple, dominé par des traditions, avec l'ouvrier métallurgiste il en est tout autrement et les choses changent radicalement d'aspect. Ici, plus de traditions, plus de routines, mais une incessante adaptation à des techniques toujours plus délicates, une vie économique, par conséquent, dont le rythme est

perpétuellement nouveau, et, pour ainsi dire, révolutionnaire. Et comment une telle vie ne formerait-elle pas des esprits souples, déliés, *libres* enfin ?

Nous sommes loin, ici, de tout ce qui peut ressembler, peu ou prou, à la torpeur bureaucratique. Nous avons quitté les régions abstraites de la vie sociale, où, dans la paix des habitudes ou l'immutabilité des concepts. l'individu mène une existence toute empirique ou toute intellectuelle ; nous sommes au cœur de la vie ; le pouls en est vif, allègre, presque impétueux, et non plus atténué, lent, doux, comme aux lointaines extrémités ; et des formes nouvelles font sans cesse éclater les anciennes, sans qu'on ait le temps, jamais, de s'engourdir dans une routine.

Nous avons dit les origines économiques du libéralisme moderne, comment il était né des pratiques industrielles, et comment les milieux sociaux, que la pensée industrielle n'a pas pénétrés, restent des milieux foncièrement conservateurs, où *l'idée d'unité prime l'idée de liberté*. Nous avons fait observer comment l'anarchisme individualiste, excroissance idéologique de la petite propriété routinière et atomistique, n'avait conçu la liberté que sous une forme purement négative et intellectuelle, et comment le « marxisme orthodoxe », — excroissance idéologique de la fabrique capitaliste encore simple juxtaposition mécanique de paysans parcellaires expropriés — n'avait abouti, en fait, lui aussi, qu'à l'étatisme.

Avec la grande industrie ayant atteint un plus haut développement, avec le capitalisme ayant dépassé la phase purement commerciale — on sait que, pour Marx, ce sont les marchands qui ont promu le mouvement capitaliste et rassemblé dans les premières manufactures les prolétaires, c'est-à-dire les petits paysans expropriés — pour prendre une allure vraiment industrielle, et avec l'ouvrier supérieur et extra-qualifié que comporte ce capitalisme perfectionné, nous avons enfin affaire à des conditions de travail sur la base desquelles s'est formée, naturellement, la philosophie de la vie du syndicalisme révolutionnaire. Et quel est le caractère le plus original de cette philosophie ? caractère qui la rend précisément si difficile à comprendre aussi bien pour les anarchistes individualistes traditionnels que pour les marxistes première manière ? C'est la façon toute neuve dont elle entend la liberté.

L'anarchisme individualiste, nous l'avons vu, n'avait de la liberté qu'une conception toute abstraite et toute négative, il en faisait *un absolu*, qui ne pouvait naturellement à ce titre, entrer, dans aucun système, dans aucune combinaison sociale, — le caractère d'un absolu étant précisément de n'être commensurable avec rien. L'individu anarchiste reste un sauvage, un homme

de l'état de nature, pour qui la société signifie forcément limitation de l'indépendance personnelle. Et nous avons dit que cette conception était toute naturelle chez un être qui vit isolé comme le petit paysan parcellaire : quand cet être se met à réfléchir et à penser, on peut dire que sa pensée revêt, tout naturellement, une forme anarchiste.

L'individu, au contraire, du « marxisme orthodoxe », ce n'est plus le sauvage de l'anarchisme individualiste, mais plutôt *l'homme de troupeau*, noyé dans de grands systèmes collectifs, immergé dans de larges courants communistes ; la personnalité, l'individualité semblent avoir disparu ; des idées de caserne, de couvent, viennent naturellement à l'esprit : combien de fois n'a-t-on pas reproché au collectivisme d'être l'encasernement universel ! On comprend donc l'horreur des anarchistes pour le collectivisme, mais qu'on y prenne garde, l'opposition n'est que formelle : car le collectiviste, cet homme de troupeau soi-disant, ne rêve au fond qu'une chose : échapper à la société pour recouvrer sa liberté, pour reconquérir son indépendance ; ce collectiviste est, lui aussi, un anarchiste individualiste, et s'il se sert de la société et de l'État, c'est pour créer des conditions sociales de vie telles qu'il puisse retourner à l'état de nature : il veut, à force de civilisation et par un mécanisme social très savant et très compliqué, revenir à l'idylle de Rousseau. Et lui, non plus, ne conçoit pas la liberté d'une façon positive : pour lui aussi, être libre consiste surtout à échapper le plus possible au joug du travail social pour goûter, dans des loisirs copieux, les joies du rêve et de la contemplation.

Et c'est naturel. Qu'est le travail d'un petit paysan parcellaire ? Une routine. L'homme qui a goûté aux joies de la science — on sait que les anarchistes sont de grands lecteurs — l'homme qui s'est enivré de romans scientifiques et de spéculations pseudo-métaphysiques, ne peut considérer cette routine qu'avec mépris. Et il concevra naturellement qu'il faut réduire cette routine au minimum et par conséquent donner au travail social le moins de temps et d'effort personnel possible. De même, qu'est le travail de l'ouvrier de fabrique ? Une routine. L'ouvrier, dont une propagande socialiste abstraite a fait un demi-intellectuel et que les formules d'un marxisme dogmatique et faux ont enivré, en lui donnant l'illusion de posséder la clef de tous les mystères et le dernier mot de la science sociale, ne peut plus considérer cette routine qu'avec dédain et il imaginera naturellement un système social où il ne devra consacrer à cette routine que quelques heures de sa journée. Dans l'un et l'autre cas, nous retrouvons, violemment accusé, l'antique divorce de la théorie et de la pratique, de la pensée et de l'action, de la science et de la vie : d'un côté, une science toute spéculative et abstraite, la *science oisive* ; de l'autre, une activité, une pratique toutes empiriques, toutes routinières :

l'union de la pensée et de la vie, la compénétration de la science et du travail, condition essentielle et postulat fondamental d'une philosophie socialiste de la vie, ne sont pas réalisées, et la liberté reste négative, abstraite, suspendue en quelque sorte dans le vide.

Comment, en effet, la liberté prendrait-elle corps, si l'individu ne considère pas son travail social comme le centre de sa vie ? *Il ne prête son être* à la société que quelques heures : qu'importe que la société le *mécanise* pendant ce court laps de temps, si, une fois sorti de l'atelier, il recouvre l'enivrement de sa liberté abstraite ? Il ne demande qu'une chose à la société : le bien-être, c'est-à-dire, de quoi pouvoir se procurer des loisirs riches de jouissances personnelles. Au fond, il troque sa liberté contre du bien-être pour quelques heures : à l'atelier, il n'est plus qu'une chose ; qu'on fasse de lui ce que bon semblera, que l'arbitraire administratif se déploie à sa guise : le bureaucrate, le fonctionnaire — et dans ces conceptions, l'ouvrier n'est plus qu'un fonctionnaire — se console des humiliations que lui fait subir la hiérarchie administrative en rêvant à sa liberté prochaine ; il plie facilement l'échine pendant quelques heures, pensant bien la redresser tout à l'heure en toute liberté, dans la fierté de la solitude ! Et toute dignité sociale s'évanouit, le sentiment du droit disparaît, le mécanisme administratif broie les caractères et fait des hommes dont la timidité et l'effacement pratiques n'ont d'égale que la hardiesse abstraite et spéculative.

Mais les choses, naturellement, changent radicalement d'aspect, si dans la vie se trouve réalisée, au contraire, la compénétration de la pensée et du travail, si le travail est tel que l'individu s'y livre tout entier, avec amour, avec joie, en artiste ; et, nous l'avons vu, c'est précisément le cas de l'ouvrier de la grande industrie moderne perfectionnée : *il n'est plus comparable, écrit Sorel, qu'à l'artisan-artiste, qui jamais n'avait été qu'une exception !* Dans l'atelier moderne, nous trouvons intimement unies deux choses qui semblaient incompatibles et inconciliables : la discipline collective et la personnalité individuelle. L'ouvrier moderne trouve dans l'atelier la condition toute prête de son travail, un vaste organisme collectif de travail, scientifiquement agencé et dont la mise en œuvre exige une coordination parfaite des tâches et des efforts ; et, d'autre part, il ne se sent pas, dans ce vaste organisme, noyé ou perdu : ouvrier supérieur, extra-qualifié, qui sans cesse doit se mettre au niveau de techniques plus délicates, il a son individualité, sa personnalité, sa liberté par conséquent. Et cette discipline collective qu'exige la grande industrie moderne, n'est plus une discipline militaire et autocratique : elle devient de plus en plus une discipline volontaire et réfléchie, où le sentiment du devoir remplace l'obéissance passive. L'usine n'est plus une caserne ; c'est une association de travailleurs libres ; et quand aura disparu le caractère

capitaliste de la production, quand les travailleurs seront maîtres de cet atelier où la volonté extérieure et transcendante du capital les rassemble encore, le socialisme sera pleinement réalisé.

Mais ce n'est pas seulement la grande industrie, qui nous présente, réalisée dans le travail, cette compénétration intime de la théorie et de la pratique, de la discipline et de la liberté : c'est aussi l'agriculture moderne qui, elle aussi, de plus en plus, devient une science — et une science plus délicate encore, plus variée et plus concrète que la science industrielle (1). Le travail agricole, lui aussi, a cessé d'être une pure routine ; il est devenu un travail scientifique, où l'instruction joue un rôle de plus en plus considérable. Le socialisme s'est encore peu développé à la campagne ; mais les deux aspects qu'il a pris — coopératisme agricole et syndicalisme — ne sont-ils pas significatifs ? Si la parcelle sort

(1) Voir à ce sujet, ce que dit Sorel dans son *Introduction à l'Économie moderne*.

de son farouche isolement, et si l'ouvrier agricole fonde des syndicats analogues à ceux de la grande industrie, c'est le gage d'un développement possible du socialisme révolutionnaire dans ces campagnes, où la conservation sociale a toujours vu jusqu'ici son meilleur rempart.

Union intime de la discipline et de la liberté, voilà donc ce qui caractérise l'atelier moderne perfectionné, et qu'on en comprenne bien la nature et le sens ! Cette discipline n'est plus une discipline militaire et autocratique comportant une obéissance toute passive : non, c'est une discipline que j'appellerai impersonnelle et que les seules nécessités techniques de la division du travail commandent. Il n'y a plus ici subordination de volontés humaines à une volonté supérieure, mais, simplement, subordination de l'ouvrier à l'œuvre, et cette subordination est volontaire, réfléchie, intelligente : l'ouvrier comprend et aime son œuvre ; c'est avec joie qu'il ramasse autour d'elle tout son être et toute sa vie et qu'il en fait le centre de son existence ; et sa fierté de travailleur est égale à son amour du travail : il ne souffrirait aucune atteinte à sa dignité, il ne supporterait aucun acte d'arbitraire. Le sentiment du droit prend ici une vivacité et une intensité singulières ; la justice a cessé d'être une notion abstraite ; elle a pris corps ; elle est devenue la faculté essentielle de l'âme, une passion aussi positive, aussi réelle, aussi profonde, que l'amour lui-même.

Il se passe ainsi exactement le contraire de ce qui arrivait avec les conceptions de l'anarchisme individualiste ou du « marxisme orthodoxe ». Nous avons, ici, concentration des énergies individuelles autour du travail, c'est-à-dire, en somme, autour du réel ; nous avons, là, fuite dans l'abstrait, hors des régions dites asservissantes du travail, c'est-à-dire fuite hors du réel, fuite dans la fantaisie, le caprice et l'agiotage intellectuels et romantiques, fuite dans la métaphysique transcendantale, où la pensée, ne sentant plus l'étreinte précise du réel et ne subissant plus, par conséquent, les exactes sanctions économiques, prend ses désirs pour des réalités et se croit d'autant plus libre qu'elle est plus désordonnée ; nous avons, autrement dit, toute la corruption de l'idéalisme bourgeois. « Le sentiment juridique, écrit Sorel (1), est d'autant plus rigide que la vie de l'homme est plus fortement ramassée autour de son travail : c'est ainsi que les classes bourgeoises passent, avec une étonnante facilité, d'une conception politique ou sociale à une autre : elles sont victimes en droit, comme en littérature ou en musique, de l'inconstance de la mode. On peut se demander si les efforts tentés aujourd'hui pour *civiliser* les classes ouvrières produiront de bons résultats ; j'ai grand'peur qu'on ne les *embourgeoise* et j'entends par là qu'on ne diminue la puissance des liens qui rattachent les travailleurs à leur métier. Il n'est pas douteux que si ce phénomène se produit, il n'en résulte une notable diminution dans la valeur effective du sentiment juridique dans la vie. Il est désirable, en effet que l'homme s'assimile si bien les notions du droit qu'elles deviennent comme des conséquences des activités normales de son existence, quelles soient soustraites, en majeure partie, aux caprices de son imagination, qu'elles soient fortement concentrées dans le cercle des préoccupations professionnelles. Or ce cercle se dissout, dès qu'on s'élève aux régions aristocratiques. L'embourgeoisement de l'ouvrier anglais, qui imite tous les ridicules des classes supérieures de son pays, a été signalé avec raison par Kautsky comme ayant entraîné « une décadence intellectuelle et morale de l'élite des ouvriers anglais » dont se plaignent les écrivains bourgeois. Et Sorel ajoute encore cette remarque si suggestive : « On peut affirmer que la démocratie constitue un

(1) Introduction à l'économie moderne, p. 66.

danger pour l'avenir du prolétariat, dès qu'elle occupe le premier rang dans les préoccupations ouvrières ; car la démocratie mêle les classes et par suite tend à faire considérer les *idées de métier* comme étant indignes d'occuper l'homme éclairé. »

Mais n'est-il pas significatif que le syndicalisme révolutionnaire ait pris position, précisément, contre la démocratie et qu'il soit, pour elle, aussi

incompréhensible qu'il peut l'être pour un anarchiste individualiste ou un « marxiste orthodoxe » ? C'est bien la preuve qu'il constitue un mouvement tout à fait original, et c'est bien la preuve aussi que le système des idées démocratiques et le système des idées anarchistes individualistes traditionnelles ou « marxistes orthodoxes » ont entre eux des affinités profondes. En fait, le « marxisme orthodoxe » n'a jamais répudié nettement l'illusion démocratique ; il l'a, au contraire, largement partagée, et l'on s'explique qu'il n'ait pu opérer, d'une manière radicale et définitive, la séparation, si nécessaire pourtant, de la démocratie et du socialisme ; il s'est même embourbé, finalement, dans l'ornière démocratique. Quant aux anarchistes individualistes, leur mépris du suffrage universel ne doit pas faire illusion, nous avons déjà eu l'occasion de le dire dans le courant de cet article ; les démocrates eux-mêmes ne poussent pas si loin leur respect de la « volonté nationale », qu'au besoin ils ne se refusent à la consulter : on vient de le voir dans la question de la séparation. Non : c'est là un point tout à fait secondaire et qui ne doit pas dissimuler l'identité profonde des conceptions : il ne faut pas oublier qu'en somme, Rousseau, je le répète, est le père commun des uns et des autres et que Rousseau est démocrate dans la même mesure qu'il est anarchiste.

Il n'est donc pas étonnant que démocrates, anarchistes individualistes et « marxistes orthodoxes » soient d'accord pour condamner le mouvement syndicaliste révolutionnaire : ils ne peuvent pas le comprendre. Avec lui, en effet, nous sortons enfin de l'idéologie abstraite, et la démocratie, comme l'anarchisme et le « marxisme orthodoxe », sont des mouvements abstraits, des systèmes d'idées abstraites, se mouvant dans la sphère traditionnelle des classiques antinomies de l'individu et de l'État, de la liberté et de l'autorité, de la science et de l'action, de la force et du droit, et impuissants à les dépasser ; la démocratie, qui, originellement, est un mouvement libertaire de limitation du pouvoir absolu, s'érige elle-même en pouvoir absolu et divin et verse dans le plus complet des étatismes ; l'anarchisme individualiste, qui est la négation farouche de l'État, se tourne pratiquement, le plus aisément du monde, en autoritarisme ; et le « marxisme orthodoxe » enfin, qui, lui aussi, prétendait venir à bout de l'État, a eu une pratique au plus haut point autoritaire et étatiste. Avec le syndicalisme révolutionnaire, au contraire, la théorie et la pratique, l'autorité et la liberté, la force et le droit se réconcilient en une synthèse originale, et un mouvement social est inauguré qui résorbera en lui, définitivement, la puissance de cet État que les négations abstraites de la démocratie, de l'anarchisme individualiste et du « marxisme orthodoxe », n'avaient fait que renforcer.

Edouard Berth