

Michel Onfray, Romaric Godin
Le Proudhonisme en Examen : Fragments

Cet article est un commentaire critique de l'article de Romaric Godin sur le « Proudhonisme de droite » de Michel Onfray¹ – Il ne s'agit cependant en rien d'une défense de ce dernier. Michel Onfray est un confusionniste, qui, comme l'article de Romaric Godin le souligne justement, se saisit de figures historiques à l'esthétique rebelle (Proudhon, Nietzsche...), pour se draper de la cape de l'« anti-système ».

On pourrait argumenter que cette récupération est à l'image de Marine Le Pen citant Karl Marx ou Jean Jaurès, ou plus généralement l'extrême droite reprenant à son compte Antonio Gramsci. Cependant, il est nécessaire de reconnaître que contrairement à ces derniers, Nietzsche et Proudhon, avec leurs contradictions et leur philosophie difficile à étiqueter ont été très tôt utilisés dans des optiques confusionnistes. Les invocations de Nietzsche par le régime nazi ou le proto-fascisme du Cercle Proudhon sont des manœuvres d'appropriation qui se nourrissent non seulement du caractère convoluté de leurs écrits mais aussi de certains fondements philosophiques réels pouvant être mis au service d'une philosophie réactionnaire ou fasciste.

Proudhon est critiquable sur de très nombreux points (*trop* nombreux, reconnaîtront beaucoup d'entre nous). Il ne s'agit pas du tout d'en faire l'apologie ou de chercher à le réhabiliter, bien au contraire, nous soulignons aussi les erreurs et les aberrations du discours de Proudhon ; des aberrations dont certaines ne peuvent pas simplement être balayées au nom de l'idée que « Proudhon était un homme de son temps ».

La misogynie, l'antisémitisme et l'homophobie – on oublie souvent ce dernier point – de Proudhon ne sont pas uniquement choquants pour notre époque contemporaine. Sa misogynie était déjà notable pour son époque, Proudhon se rangeait auprès des réactionnaires dans ses attaques contre des personnes telles que Georges Sand. Romaric Godin l'exprime d'ailleurs très bien en rappelant l'origine du terme « libertaire » comme un moyen pour Joseph Déjacque de différencier son anarchiste d'un Proudhonisme violemment sexiste. Si on le compare parfois à d'autres figures du socialisme qui lui étaient contemporaines telles que John Stuart Mill, Charles Fourier, Robert Owen ou Saint-Simon, on se rend bien vite compte du caractère isolé de sa position. On ne peut pas, comme certains tentent de le faire, passer sous le tapis ce sexisme en affirmant qu'il est issu d'ouvrages publiés de manière posthume – *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, son Magnum Opus, publié de son vivant en 1858 et dans lequel il tente de présenter une unification de sa philosophie, comprend deux chapitres entiers dédiés à la question de la femme, de la famille et des mœurs dans lesquels son opinion rétrograde est indiscutable. Ses opinions misogynes ont été également véhiculées dans ses lettres et dans ses journaux.

Pour l'antisémitisme, c'est le même constat : « pour l'époque » son comportement se démarque et ne peut pas – ne doit pas – être minoré, alors que les républicains et les socialistes montraient déjà à cette période une sensibilité certaine sur la question de l'antisémitisme.

Ces points sont indiscutables et mériteraient d'ailleurs d'être soulignés plus souvent.

Cependant, l'article de Romaric Godin contient aussi un certain nombre d'erreurs au sujet de Proudhon. En cherchant à prouver en quoi Proudhon mènerait nécessairement à droite, et en cherchant à démonter à tous prix la *Weltanschauung* d'un Onfray persuadé d'être dans la minorité injustement opprimée pour ses idées politiquement incorrectes, Godin grossit le trait et commet des imprécisions, voire affirme des choses clairement fausses.

¹ <https://www.mediapart.fr/journal/france/180620/onfray-un-proudhonisme-de-droite>

Comme pour toute critique, si on se décide à établir une au sujet de Proudhon et/ou d'Onfray, il est nécessaire de se fonder sur un argumentaire correct. Multiplier de telles affirmations erronées, c'est laisser à celui que l'on critique l'opportunité de rejeter notre argumentaire d'un simple mouvement de la main en pointant quelques erreurs et en le réduisant à de la diffamation.

Romarc Godin a raison de montrer comment Onfray utilise Proudhon dans un accès de narcissisme (et au sein d'une stratégie de com'). Il serait aussi intéressant de d'indiquer comment Onfray manipule Proudhon pour lui faire dire ce qu'il veut. Godin affirme que Proudhon reste un auteur intéressant. Dans ce cas, pourquoi marcher dans sa combine en cherchant à identifier le plus possible la philosophie « proudhonienne » à celle d'Onfray ?

Nous reprendrons plusieurs des points de l'article de Romarc Godin pour y émettre des nuances, des critiques et des corrections.

Godin affirme que l'influence de Proudhon se limite à la période 1840-1870. Si c'est vrai en partie, il faut noter qu'il y a de nombreuses survivances de la pensée de Proudhon au-delà de cette période. L'influence de Proudhon se retrouve chez un certain nombre d'auteurs – Marx compris, qui reconnaît dans *La Sainte Famille* tirer les idées de plus-value et de valeur-travail². Son influence perdure de façon ténue au-delà de 1870 en Europe chez certains socialistes et économistes comme Silvio Gesell. Même de nos jours en France, Onfray n'est pas seul à revendiquer l'étude de Proudhon. On note à cet effet la Société P.-J. Proudhon qui entend « vulgariser et répandre les idées du socialisme anti-autoritaire et du fédéralisme de Pierre-Joseph Proudhon, d'étudier et d'actualiser cette pensée »³. Cependant, c'est surtout outre-atlantique que son héritage est entretenu notamment chez les Anarchistes « bostoniens ». Le *mutualism* se retrouve chez des auteurs comme les individualistes Benjamin Tucker et Clarence Lee Swartz, l'anarcho-syndicaliste Dyer D. Lum, ou la féministe Voltairine de Cleyre. Par ailleurs ce courant influence durablement l'anarchiste individualiste et mutuelliste en France. Après son effondrement après les années 1930, une « deuxième vague » émerge dans les années 1960-1970 puis une troisième dans les années 1990. Actuellement, on peut citer parmi ses principales figures le « néo-proudhonien » Shawn Wilbur, le néo-mutuelliste Kevin Carson, et le *Left-Libertarianism* de l'« Alliance for the Libertarian Left (A.L.L.) » et du « Center for a Stateless Society (CASS) ». Assez étendues, ces mouvances comprennent aussi bien des *mutualists* radicalement anticapitalistes et favorables à la grève générale, aux squats et à l'expropriation, que des modérés hostiles à la violence révolutionnaire, attachés aux valeurs libérales et espérant réformer plus ou moins pacifiquement la société vers un système de « marché anticapitaliste »⁴ – rappelant en partie les efforts du fouriérisme français allié au républicanisme libéral dans les années 1860. Des références qu'Onfray détesterait sans doute, puisqu'elles sont unanimement hostiles à l'État-Nation, aux frontières et au souverainisme.

Revenons à l'article de Romarc Godin et à sa première partie intitulée « *Un perdant magnifique, symbole de l'antisystème* ».

Il est faux d'affirmer que le Proudhonisme peut se résumer à l'idée de la Commune malgré les influences des tenants du courant. C'est ici une énième récupération de la Commune, tour à tour « marxiste » (malgré le fait que Marx était très peu connu des internationalistes français, et encore moins du reste des socialistes), blanquiste (Auguste Blanqui était directement hostile à Marx et aux internationalistes), « anarchiste », et maintenant pour Onfray, « proudhonienne ». C'est évidemment une mise en scène, une manipulation de

2 BERTHIER, René, *Études proudhoniennes : l'économie politique*, Editions du Monde Libertaire, 2009

3 Société P.-J. Proudhon, Site de l'actualité des études proudhoniennes, « Qui sommes nous ? », consulté le 21/06/2020 : <http://www.proudhon.net/qui-sommes-nous/>

4 CHARTIER, Gary, JOHNSON, Charles W., *Markets not Capitalism*, (Introduction), 2011

l'Histoire. Il est également vrai que beaucoup des « proudhoniens » de la Commune étaient de récents ralliés au collectivisme de Bakounine, mais comme nous allons le voir, cette évolution mérite d'être scrutée plus en détail.

Godin affirme que Henri Tolain était un « proche collaborateur » de Proudhon et un Versaillais. Outre que cela ne signifie pas grand-chose en soi – Proudhon était mort depuis plus de cinq ans quand Tolain abandonna la cause internationaliste – on note qu'il ne semble pas y avoir eu de « proche collaboration » entre les deux hommes. La thèse de Godin selon laquelle Tolain était « piloté » par Proudhon pour contrôler l'Association Internationale des Travailleurs est discutable. Qu'en est-il des véritables « proches collaborateurs » de Proudhon ? Gustave Courbet (son disciple), Victor Pilhes et Charles Beslay (deux de ses exécuteurs testamentaires) étaient des proudhoniens communards. Il y a eu des « proudhoniens » pour et contre la Commune.

On notera par ailleurs une déclaration de Bakounine au sujet de Tolain, en Janvier 1872 :

« Si Tolain, le principal orateur des mutuellistes français dans ces deux congrès [Bruxelles et Bâle], fut exclu plus tard, et notamment en avril 1871, de la Fédération internationale de Paris, ce ne fut pas du tout comme mutualiste, mais comme traître envers cette loi et cet engagement mutuel de solidarité pratique qui est le principe suprême de l'Internationale. »⁵

Bakounine n'était d'ailleurs pas un « ennemi de Proudhon » comme affirmé dans l'article. Il le fréquente à Paris entre 1843 et 1847 avant d'être expulsé par le gouvernement. Il revient en 1864 à Paris et reverra Proudhon. Par ailleurs, il est fréquent que les historiens fassent de cette date le passage définitif de Bakounine à l'anarchiste.

Godin affirme ensuite :

« C'est donc un étendard pour ceux qui veulent « en finir » avec l'existant, sans vouloir renoncer à une forme d'éternité du peuple français que l'homme de Besançon, victime des internationalistes et des mondialistes, incarnerait ».

Cette vision d'Onfray est évidemment fautive. Mais dans un même temps, Godin semble ensuite la reprendre pour vraie.

La lecture d'Onfray est erronée de bout en bout notamment parce que le Proudhonisme était extrêmement influent dans les premières années de l'Internationale. L'Association Internationale des Travailleurs n'est pas une production marxiste, Marx n'y a gagné une réelle influence que dans un second temps. On peut se référer par exemple au colloque international de 1964 du CNRS qui, à l'occasion du centenaire de la fondation de l'AIT, a souligné la prépondérance du « Proudhonisme » ou « mutuellisme » entre 1864 et 1868. L'AIT a été dans un premier temps basée sur des principes mutuellistes de réciprocité, de crédit gratuit mutuel, et de soutien à l'association des travailleurs⁶.

Suit ensuite la montée en popularité des collectivistes (ralliés à Bakounine, James Guillaume et Adhémar Schwitzguébel) et des communistes (ralliés à Marx).

5 FREJAVILLE, Claude, « Mutuellistes et Collectivistes dans l'AIT », *Le Monde Libertaire*, mis en ligne le 11 décembre 2014, consulté le 21/06/2020 : <https://www.monde-libertaire.fr/?page=archives&numarchive=17457>

6 On se référera par exemple à DELALANDE, Nicolas, *La Lutte et l'Entraide : l'Age des Solidarités Ouvrières*, Seuil, 2019 ; qui retrace les nombreuses manifestations proudhoniennes dans l'idéologie et le fonctionnement de l'Internationale.

La montée « en puissance » du collectivisme ne se fait pas au détriment du mutuellisme. En fait ses adhérents sont pour beaucoup d'anciens mutuellistes, ou « mutuellistes avancés », qui ne voient pas de contradiction entre les deux⁶. Cette évolution est le résultat de l'exposition des mutuellistes français à l'accélération des événements entre 1868 et 1871 (multiplication des grèves, répression des internationalistes par l'Empire, guerre de 1870). Le parcours d'Eugène Varlin témoigne de cette évolution, passant du fouriérisme au Proudhonisme, avant de se rallier tardivement au collectivisme. L'historien anarchiste Max Nettlau lui aussi souligne cette « *synthèse du collectivisme et du mutuellisme qui s'élaborait au sein de l'Internationale* ».

Bakounine lui-même se place dans la continuité de Proudhon dont il entend dépasser cependant les limites.⁷

/

Après avoir retracé la représentation « onfrayiste » de l'histoire du Proudhonisme, Godin s'attaque dans une deuxième partie aux « fondements de la philosophie proudhonienne ».

Il tente d'expliquer comment le Proudhonisme reflète les positions actuelles d'Onfray, ou du moins comment Onfray essaierait d'utiliser la philosophie proudhonienne pour justifier son action ; en tout premier lieu la « dialectique » et la philosophie historique de Proudhon.

Il s'agit ici du point central de l'article de Godin. Comme il l'explique en conclusion, la philosophie de Proudhon peut servir à justifier le confusionnisme d'Onfray ce qui est une interprétation discutable.

Godin s'attaque à la « dialectique sérielle » de Proudhon, d'abord théorisée dans *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité* (1843). La dialectique sérielle ne serait qu'une opposition d'antinomies devant être équilibrées, là où la dialectique marxiste chercherait à résoudre les contradictions et avancer en posant une synthèse, elle-même thèse d'une nouvelle contradiction. Pourtant, contrairement à ce qu'affirme Godin, Proudhon cherche à appliquer la dialectique hégélienne dans son *Système des Contradictions Économiques* (1846).

On note deux choses cependant :

1) La dialectique proudhonienne n'est pas immobiliste *et n'est en fait pas véritablement une « dialectique historique »*. Godin semble avancer qu'Onfray applique « l'opposition des antinomies » en cherchant à équilibrer la réaction et le progrès. Cependant, Proudhon n'a pas véritablement de « dialectique historique » ou du moins, sa « dialectique sérielle » n'implique pas d'immobiliser l'évolution de la société. Dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, il reprend cette « dialectique » en opposant « l'Église » et « la Révolution » sans pour autant chercher à les équilibrer : il est historiquement « progressiste ». Proudhon déclare (p. 35, Tome 1) :

« *D'où cette conclusion décisive :*

Que toute l'histoire antérieure de l'humanité, dominée par le principe religieux, forme une période caractérisée, dans laquelle toutes les constitutions politiques et économiques des peuples, leur législation et leur morale, malgré d'innombrables variétés, sont au fond similaires, se résolvant dans la négation des droits de l'homme et du citoyen – et que la Révolution française, faisant prédominer le principe juridique,

⁶ GUILLAUME, James, *L'Internationale, Documents et Souvenirs*, 1905, p.86-87

⁷ On se référera entre autres à *L'Anarchie selon Proudhon*, écrit par James Guillaume et publié en 1874 à Londres, et dont la préface, rédigée par Bakounine, affirme défendre un véritable Proudhonisme, contre l'interprétation « *pseudo-proudhonienne bourgeoise* » (A laquelle Onfray se rapproche probablement).

ouvrir une période nouvelle, un ordre de choses tout contraire, dont il s'agit maintenant pour nous de déterminer les parties »

L'idée de la Révolution doit triompher, et non pas s'équilibrer avec l'Église :

« La Révolution est mieux que logique, elle est vraie. Fondée sur l'expérience de l'histoire dégagée de tout illuminisme, elle possède tous les caractères de la certitude, la réalité, l'universalité et l'observabilité.

Considérez sa marche, et la manière dont elle a fait son entrée dans le monde » (p. 167, Tome 1).

Ou encore :

« Or, comme la pensée, avouée ou non avouée, des gouvernements, a été jusqu'ici un préjugé radicalement opposé à la Justice, une fausse hypothèse politique ; comme d'un autre côté la succession des États dans l'histoire est une marche ascensionnelle vers leur formule juridique, on peut, à ce double point de vue de la théorie et de l'Histoire, les ramener tous à trois systèmes différents, que nous examinerons l'un après l'autre :

1. Système de la Nécessité, qui est celui de l'antiquité païenne ;

2. Système de la Providence, qui est celui de l'Église ;

Ces deux systèmes, antithèses l'un de l'autre, sont les extrêmes opposés d'une seule et même déduction qui embrasse tout l'âge religieux : par leur fusion ils forment depuis trois siècles le système combiné de la politique moderne ;

3. Système de la Justice, qui est celui de la Révolution, et qui constitue, par opposition au gouvernement religieux, le gouvernement humain.

Ainsi, il en est du Pouvoir comme de la propriété, de la division du travail, et de toutes les forces économiques : pris en lui-même, et abstraction faite de la pensée plus ou moins juridique qui le détermine, il est étranger au droit, indifférent à toute idée morale ; c'est un instrument de force.

Tant que le gouvernement n'a pas reçu la Justice, il reste établi sur les idées de Fatalité et de Providence, il tend à l'inorganisme, il oscille de catastrophe en catastrophe.

Le problème est donc, après avoir préparé le terrain économique, de faire au gouvernement application de la Justice, par là de l'affranchir de la fatalité et de l'arbitraire : tel est l'objet de la Révolution. » (p.374, Tome 1).

Proudhon s'oppose effectivement à la « synthèse » car dans son interprétation celle-ci n'est pas une nouvelle thèse (ce qui est la position hégélienne), mais un point final imposé à l'évolution des contradictions, des antinomies en les fusionnant, s'imposant sans qu'un nouvel antagonisme ne puisse s'y opposer. La synthèse conduirait sur le terrain politique « à l'absolutisme gouvernemental, la prépotence de l'État, à la subalternisation de l'individu ».

Par ailleurs, dans la question du rapport entre capital et travail ou dans le système des contradictions économiques, la dialectique sérielle et les « antinomies » n'empêchent pas Proudhon d'invoquer la nécessité d'un changement du rapport de force.

2) Il est également avancé que la dialectique chez Proudhon davantage un mode d'exposition qu'une investigation. Elle est une façon d'appréhender le réel et non une force naturelle. Dans son *Système des Contradictions Économiques*, Proudhon emploie la méthode logico-déductive comme méthode d'investigation. Marx critique cette position dans sa *Misère de la Philosophie* avant de finalement la reprendre indépendamment dans *Le Capital*⁷.

Godin explique ensuite que Proudhon autant qu'Onfray se range *de facto* à la fois du côté des socialistes et contre eux dans une forme de pratique d'équilibrage. Outre qu'il paraît peu sérieux d'essayer d'expliquer une trajectoire politique à partir de l'application de la dialectique sérielle – même pour Onfray – on peut souligner que Proudhon, dans sa brève tentative d'attirer de son côté Napoléon III, le fait en espérant que celui-ci puisse incarner l'idée de la Révolution, mener des progrès sociaux et se montrer clément envers les socialistes. Quand il se rend compte de la prédominance de la contre-révolution auprès de l'empereur, il s'en détourne. Il n'y a pas eu chez Proudhon de volonté d'équilibrer « révolution » et « contre-révolution » mais au contraire de constamment soutenir l'idée de révolution. Il s'est d'ailleurs toujours considéré comme socialiste.

L'« équilibrage » de Proudhon est d'ailleurs un mouvement *vers* l'équilibre et non un *maintien* de ce dernier. Si on acceptait l'idée que la posture de balancier d'Onfray entre Besancenot et Marine Le Pen soit un résultat de l'application de celle d'opposition des antinomies, il s'agirait alors non d'un mouvement vers l'équilibre mais bien plus d'« oscillations » décriées par Proudhon.

En somme, il nous semble que la dialectique sérielle ne permet pas de justifier la trajectoire politique de Onfray – et de toute façon ne s'y applique pas. La dialectique de Proudhon n'est pas immobiliste notamment dans le cadre historique. Elle reste critiquable d'autant plus qu'elle pose avec acuité un problème d'interprétation de la synthèse impliquant l'absence d'une transformation des termes de la contradiction.

/

La troisième partie de l'article de Godin, « un moment proudhonien » aborde plus en détail le projet politique et économique de Proudhon en rapport avec celui d'Onfray.

Il ouvre cette partie en rappelant la réponse de Proudhon à l'offre faite par Karl Marx à l'invitation de créer un « réseau d'activistes » en Europe en 1846 : « *Ne songeons point, à notre tour, à endoctriner le peuple, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance* ».

Cependant, c'est une position qui est également partagée par les Anarchistes, se retrouve dans l'Internationale puis l'« Internationale Anti-Autoritaire » de 1872-1878, et se poursuit aujourd'hui : le refus de prendre la tête du mouvement ouvrier pour y imposer une vision, un système dogmatique. On retrouve là une opposition aux « systèmes de pensée » issus de *l'idéomanie*, là où l'anarchiste se veut être une *idéofortie* au sein de laquelle ce n'est pas une idée figée « absolue » qui doit s'imposer par le haut pour guider le mouvement social, mais des idées changeantes, en évolution, qui se formulent empiriquement par le bas et aboutissent à un mouvement général de la pensée par la force de la *raison collective*. Les Anarchistes ne s'opposent pas aux mouvements politiques mais rejettent le commandement du mouvement par des élites de parti. L'anarcho-collectivisme de l'Internationale Anti-Autoritaire et l'anarcho-syndicalisme en sont une manifestation.

Godin argumente que Proudhon souhaite l'équilibre du travail et du capital. C'est faux des mots même de Proudhon, ainsi que de ceux de nombreux autres « proudhoniens ». Tout comme le Fouriérisme, le

⁷ BERTHIER, René, *Études Proudhoniennes : l'Économie Politique*, Éditions du Monde Libertaire, 2009, p.59

Proudhonisme souhaite réunir le capital et le travail – il ne s'agit pas ici des classes sociales, classe capitaliste et classe travailleuse, mais des principes économiques. Si on reprend la dialectique sérielle, la « synthèse » consisterait en la saisie par l'État du Capital et du Travail, là où Proudhon souhaite relier directement le travail et le capital dans les mêmes mains⁸.

Des mots même de Proudhon (*La Voix du Peuple*, 28 décembre 1849) :

L'un des objets de la Révolution est de poursuivre « *La subordination complète du capital au travail, l'identification du travailleur et du capitaliste (...)* A ce point de vue, nous avons fait observer, et nous avons dit, les premiers, que désormais, il n'y avait plus que deux partis en France : le parti du travail, et le parti du capital ».

Le mutuellisme doit obtenir la subordination du capital par la démocratisation du crédit mutuel, la suppression du droit d'aubaine (la plus-value et les intérêts). Dans ce programme, l'association – ou plus exactement la coopération – est la réalisation de cet équilibre. Ultimement, un marxiste pourrait argumenter qu'il s'agit ici d'une forme de synthèse entre travail et capital, puisque l'antagonisme de classe devrait théoriquement se résoudre de ce fait.

Les mutuellistes partisans de Proudhon ne sont pas en reste. Les proudhoniens internationalistes font voter lors des premiers congrès de l'AIT des résolutions appelant très clairement à la « *réunion du capital et du travail et la suppression du salariat* » (Première résolution prise par le Congrès de Genève, 1866).

Quant à l'affirmation selon laquelle Proudhon défend la classe moyenne, elle n'est pas entièrement fautive mais mérite d'être nuancée. Dans sa biographie de 1984, Pierre Ansart rappelle que Proudhon, de façon assez similaire à Marx, analyse la classe moyenne comme oscillant entre bourgeoisie et prolétariat. En 1850, Proudhon pense que la classe moyenne est appelée à rejouer un

rôle révolutionnaire et que la réforme sociale, posée par les classes laborieuses, nécessite le soutien de la « *bourgeoisie moyenne* » pour s'imposer.

La différence entre Proudhon et Marx n'est pas que le Bisontin cherche spécifiquement à valoriser la classe moyenne, mais qu'il croit qu'elle peut potentiellement s'allier avec les classes laborieuses pour réaliser le progrès social. Son espoir sera déçu. Vers la fin de sa vie avec *De la Justice dans l'Église et dans la Révolution* et *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, Proudhon finit par conclure comme Marx, tardivement, que la classe moyenne n'a plus de potentiel révolutionnaire.

Dire que le programme proudhonien était spécifiquement tourné vers les classes moyennes est une exagération. Les Proudmoniens se recrutaient certes surtout auprès de « *l'élite de la classe ouvrière* » – comme beaucoup d'autres Socialistes utopiques – mais qualifier cela directement d'idéologie petite bourgeoise est un raccourci.

Par ailleurs, les Proudmoniens internationalistes, eux aussi, seront les seuls à prendre des positions clairement ouvriéristes au sein de l'Internationale, appelant à refuser l'adhésion de bourgeois à l'AIT.

Godin en vient à la discussion du projet politico-économique de Proudhon :

⁸ FERRATON, Cyrille, VALLAT, David, « Une approche politique du crédit populaire : Pierre-Joseph Proudhon et le Crédit Mutuel », Cahiers d'Economie Politique, 2011/1(n°60), p.45-65.

« Pour Proudhon, les unités de production libres sont les premiers piliers de la rénovation politique. Pour se coordonner et gérer ce qui les dépassent, ils doivent se « fédérer », autrement dit trouver par la discussion antagoniste, ce fameux « équilibre » que l'on a décrit plus haut. Cette fédération remonte progressivement une pyramide pour toucher aux questions les plus générales, selon le principe de subsidiarité. »

Ce projet de fédéralisme intégral, de reconstitution de la société par la libre association, est un élément central du programme anarchiste. La réduction de la « sphère politique » au profit de la « sphère économique » désormais contrôlée par les producteurs est reprise dans l'anarchiste collectiviste puis l'anarchiste communiste. L'association volontaire doit pouvoir remplacer le pouvoir étatique.

Onfray semble partir de ce programme anarchiste pour en tirer des conclusions surprenantes. Les référendums par exemple, sont difficilement compatibles avec cet Anarchiste, puisqu'ils représentent la marque de la tyrannie de la majorité et du centralisme. Proudhon était critique de cette pratique qui est par ailleurs est un principe jacobin⁹.

Évidemment, Onfray se garde de discuter du programme économique lié à ce projet, pourtant primordial chez les Anarchistes – qu'ils soient socialistes libertaires, individualistes ou communistes : c'est une sphère économique réorganisée qui doit s'imposer et transfigurer l'organisation politique. Proudhon ne défend pas non plus la collaboration des classes.

/

« La haine de la gauche »

La charge d'incompromission faite par Godin à Proudhon est vraie, mais on note que Blanqui, ou Marx, cités par l'auteur, n'agissaient pas non plus de façon favorable à l'unité de la gauche. La guerre menée par Marx et Engels aux autres socialistes est connue et débute très tôt (publications de *La Sainte Famille* en 1845, de *l'Idéologie Allemande* en 1846 et de *Misère de la Philosophie* en 1847, dédiés en grande partie à l'attaque d'autres auteurs socialistes). Elle se poursuit dans les combats internes à la Ligue des Justes, l'expulsion des partisans de Weitling de cette dernière ensuite rebaptisée ligue des Communistes en 1847, et se conclut avec l'Internationale et le combat contre le « parti lassalien » puis contre les « Bakouninistes » qui aboutit à l'explosion de l'AIT en 1872.

Il est vrai cependant que le caractère d'« outsider » de Proudhon le rend beaucoup plus attirant pour Onfray.

Godin mentionne l'hostilité de Proudhon à l'égard des grèves. Comme les Socialistes utopistes, Proudhon les considérait comme un acte désespéré qui n'améliorait pas véritablement la condition ouvrière, les augmentations de salaire aboutissant « selon les lois de l'économie » à l'annulation de leur effet¹⁰. Marx par ailleurs ne considérait pas non plus qu'en elles-mêmes résidait le potentiel de changer la condition ouvrière, mais contrairement à Proudhon, il avait effectivement pointé du doigt qu'elles n'en restent pas moins nécessaires en maintenant « le salaire à son niveau naturel » et en permettant la réduction du temps de travail.

Tout comme les Fouriéristes, les Proudhoniens préfèrent préconiser l'établissement de coopératives ouvrières. Cependant, avec la multiplication des grèves dans les années 1867-1868, beaucoup d'entre-eux reviennent sur leur constat critique. Tolain et Fribourg, chefs de file du « Proudhonisme » en France, affirment en 1865-1866 reconnaître la « nécessité transitoire de la grève », mais n'y voit pas la capacité

9 MOGGACH, Douglas, JONES, Gareth Stedman, *The 1848 Revolutions and European political thought*, Cambridge University Press, 2018, p.108-109.

10 BERTHIER, René, *Études Proudhoniennes : l'Economie Politique*, Editions du Monde Libertaire, 2009, p.95

d'abolir le salariat, contrairement aux coopératives. Ils sont bien vite contraints par les événements de changer d'avis. Tolain finit par déclarer que « *la grève pour défendre ses droits* » est une « *guerre sainte* », évolution par ailleurs saluée par Marx¹¹. Jacques Bouché-Mulet¹² rapporte qu'André Murat, une autre figure du Proudhonisme de l'Internationale, devient vers la fin de 1869 un partisan des expropriations par les sociétés de résistance.

/

Onfray utilise Proudhon pour justifier sa critique de « l'Europe libérale » et sa défense du souverainisme. Comme le souligne Godin, Proudhon rejette explicitement la nationalité française, qui n'est qu'une construction fictive destinée à la légitimation de l'État-Nation français. Il paraît difficile de justifier un souverainisme français sur cette base. Proudhon est spécifiquement partisan de ce qu'il appelle les « États-Unis d'Europe ».

Cependant Godin affirme que le fédéralisme de Proudhon peut cacher un souverainisme, puisque le principe de décentralisation implique la souveraineté des maillons les plus petits, de la périphérie sur le centre. Tout d'abord, le souverainisme rejette explicitement la fédération dans son entièreté, c'est un indépendantisme dans un certain sens. Ensuite, dans « l'anarchie » proudhonienne, la restructuration par la libre association de producteurs du système économique-politique implique que le maillon véritablement souverain, à la base, est la libre association. Cela se distingue nettement du souverainisme traditionnel, anti-européen, qui est surtout un camouflage, un miroir aux alouettes nationaliste.

L'opposition catégorique de Proudhon aux « frontières naturelles » et au « principe national » dans *Du Principe Fédératif* contribue à argumenter dans ce sens, puisqu'il explique clairement qu'il est strictement impossible de satisfaire aux prétentions territoriales de toutes les « nations »^{13 14}.

Proudhon considère certes que les « attractions locales » créent de nouvelles communautés de culture à petite échelle, mais il s'agit bien plus de cultures dynamiques nées des interactions et des échanges entre individus et associations libres, bien plus que des cultures immémoriales fantasmées comme le font les nationalistes – et, en l'occurrence, les souverainistes.

/

La question de la haine du féminisme chez Proudhon est indiscutable et indéfendable, même « pour l'époque », comme nous l'avons mentionné.

Cependant, dans la dernière partie de son article, Godin mentionne également plusieurs choses : le racisme de Proudhon, son soutien au colonialisme et à l'esclavage et sa glorification de la guerre.

Ces trois accusations sont généralement tirées de la lecture de *La Guerre et la Paix*, publié en 1861, ouvrage dans lequel Proudhon aborde la question du rôle de la guerre dans l'Histoire. Cet ouvrage avait déjà été sujet à une critique abondante – critique qu'il rejetait cependant, en affirmant que personne n'avait véritablement compris sa thèse.

11 DELALANDE, Nicolas, *La Lutte et l'Entraide : l'Age des Solidarités Ouvrières*, Seuil, 2019, p.100-101

12 BOUCHE-MULET, Jacques, *Le Mouvement Coopératif et Mutuelliste sous le Second Empire*, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993, p.50

13 FERRETI, Federico, CASTLETON, Edward, « Fédéralisme, identités nationales et critique des frontières naturelles : Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) géographe des États-Unis d'Europe », *Cybergeo : Revue européenne de géographie*, 2016.

14 LEVI, Lucio, « Trois réflexions sur les apports de Proudhon à la pensée fédéraliste », *Presse Fédéraliste*, n°146, 2009.

De fait, *La Guerre et la Paix*¹⁵ n'est pas un éloge de la violence, de la guerre, de l'esclavage ou du colonialisme et il est malhonnête de s'en servir pour affirmer que Proudhon est partisan de la violence ou que les opinions développées dans le livre « *place[nt] la force au cœur de sa pensée* » par opposition à celles de Marx. Il faut d'abord rappeler que ce texte a pour objet de démontrer la nécessité dans l'histoire de l'avènement d'une société pacifiée comme aboutissement de la raison publique :

« *La paix, une paix active, émulative, où les forces en se combattant se reproduisent, et où le droit de la force trouve pleine et entière satisfaction, la paix est la conclusion logique de l'évolution guerrière de l'humanité. C'est au droit des gens, à l'économie politique, à l'histoire diplomatique des nations, de dire si et comment il convient de faire dès à présent passer dans les faits ces conclusions de l'analyse et de préluder à la pacification universelle* »¹⁶ ou en d'autres termes pour reprendre la dernière phrase de l'ouvrage : « *L'humanité ne veut plus de la guerre* »¹⁷.

Aussi scabreuse et difficilement tenable qu'est cette démonstration – *a fortiori* démentie par l'Histoire – une lecture du livre suffit à réduire à néant toute tentative de la faire passer pour un éloge de la violence ou de la guerre. Sa structure en thèse-antithèse-synthèse ne rend certes pas la tâche aisée car Proudhon commence par rendre un hommage à l'héroïsme guerrier dans la première partie, et présente la guerre comme un aiguillon de la civilisation d'un point de vue évolutif dans la seconde, pour ensuite attester de son « *second* » visage dépravé : « *de la colère, de la haine, de la perfidie, une soif du butin inextinguible et la plus grossière impudicité* »¹⁸. C'est dans cette perspective qu'après avoir montré le droit de la force dans le silence des dieux sur le champ de bataille Proudhon montre comment les « dieux » se font entendre sous la voix de la raison permettant l'avènement d'une transformation de la guerre, non la fin des antagonismes mais la fin des massacres.

Il précise dès la préface que la force ne fait pas le droit¹⁹ même si elle en rétablit la primauté²⁰ – démonstration de « légitimité » qui présente des similitudes avec celle de Pascal sur la force et la justice. Les emphases et les répétitions lyriques qui cachent souvent les carences argumentatives ne rendent pas la tâche aisée mais en déduire une démonstration de la dialectique proudhonienne avec des formules provocantes est d'une pareille mauvaise foi que d'inventer un éloge de la violence là où Proudhon la distingue explicitement de la force²¹. Il s'agit donc bien d'une philosophie de la paix malgré ce qu'une lecture rapide au premier degré des premiers paragraphes pourrait tenter de nous faire croire.

/

Si l'on se penche sur les autres ouvrages publiés par Proudhon vers la même époque (*De la Justice*, publié 3 ans avant *La Guerre et la Paix*, et *Du Principe Fédératif*, publié 2 ans après), on observe que ses positions sont clairement défavorables à la guerre. Ces ouvrages permettent aussi de s'intéresser à sa position sur la question de l'esclavage.

Il ne semble pas se ranger derrière un argumentaire raciste. Dans *Du Principe Fédératif*, Proudhon aborde au Chapitre IX de la troisième partie la question de la guerre de Sécession américaine, où ses positions sur la

15 Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la Paix*, Lacroix, Verboeckhoven, 1869 : [https://fr.wikisource.org/wiki/La_Guerre_et_la_Paix_\(Proudhon\)](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Guerre_et_la_Paix_(Proudhon))

16 p. 236

17 p. 330

18 p. 84

19 « *Mais je n'ai pas dit pour cela que la force fit le droit, qu'elle fût tout le droit, ni qu'elle fût préférable en tout à l'intelligence. J'ai protesté, au contraire, contre de pareilles erreurs* », 9

20 « *Hercule et Homère. Le premier, bafoué dans sa force, prouva que la force peut, à l'occasion, avoir plus d'esprit que l'esprit même, et que, si elle a sa raison, elle a par conséquent aussi son droit* »,

21 « *Ce qui a causé l'erreur des juristes à l'égard du droit de la force [...] c'est qu'ils n'ont compris de la force que la violence et l'abus [...] comme ils n'avaient pas su reconnaître dans le progrès de la justice une sorte de développement et de différenciation du droit du plus fort, de même, aux époques de décadence et de dissolution, ils n'ont pas su voir non plus que la perte des libertés et des droits était un retour au droit simple de la force.* », p. 166-167

« race » et l'esclavage semblent de prime abord claires ; Proudhon y défend « 1° le principe d'égalité des races, 2° le principe d'égalité des conditions, 3° celui de l'égalité toujours plus approchée, bien que jamais réalisée, des fortunes ». Il affirme que l'ethnographie a prouvé que les « travailleurs noirs » sont de la même espèce que les blancs, que la psychologie a prouvé qu'il n'y avait également « aucune différence de constitution (...) pas plus qu'entre l'entendement » (p. 308-309).

Cependant, dans ce même chapitre, Proudhon considère ultimement que la condition de prolétaire et celle des esclaves se ressemblent. Considérant le Nord comme représentant des intérêts capitalistes et le Sud les intérêts esclavagistes, il condamne les deux et considère que le Nord fait preuve uniquement d'hypocrisie et de calcul économique. Cette position est évidemment intenable. Si Proudhon considère que la condition de prolétaire autant que celle d'esclave doivent être abolies, sa position n'en est pas nécessairement juste. Il en vient à appeler à la paix entre le Nord et le Sud, et considère que le Nord devrait accepter la sécession et mener « par l'exemple » le Sud à abolir l'esclavage.

Similairement, dans *De la Justice*, si Proudhon affirme ne pas croire l'argumentaire raciste d'une « infériorité » de « certaines races », il se contente de résoudre dans un même temps la question en développant une sorte de « darwinisme social » avant l'heure, en considérant que s'il y a effectivement des ethnies « mal nées », elles seront alors « naturellement » menées à disparaître avec le temps et le progrès de la « civilisation ». Cet argument peut faire hausser quelques sourcils.

Enfin, pour ce qui est de la question du colonialisme, on retient généralement ce que Proudhon écrit dans ses carnets : « (Un) jour viendra l'indépendance pour l'Algérie : mais alors la société européenne sera renouvelée » (Proudhon, 1847, carnet n°5, p. 133). Il est considéré sur cette base que Proudhon est généralement critique du colonialisme²².

/

Ce commentaire a pour objet de rétablir quelques vérités historiques, il ne s'agit pas de réhabiliter la figure de Pierre-Joseph Proudhon. La revendication de l'étiquette d'anarchiste par Michel Onfray, un souverainiste, confusionniste, plus habitué à la critique facile des masses et à la réécriture de l'histoire de la philosophie, pourrait faire sourire si elle n'était pas malheureusement trop souvent prise au mot. Elle n'est pas complètement isolée non plus et se situe dans la lignée de l'« anarchisme de droite » un mélange de posture esthétique et de tenue de salon, entre nihilisme de confort et marketing à la petite semaine.

L'usage de l'épithète « proudhonien » pose aussi la question du rapport des Anarchistes à un de leurs « précurseurs ». Il est difficile de se passer d'un tel héritage comme impossible d'enterrer ses travers en les renvoyant à « l'époque ». Même en son temps, la misogynie, le conservatisme sur le plan des mœurs ainsi que l'antisémitisme de Proudhon le rangeait du côté des réactionnaires. Il nous semble ainsi invraisemblable de se dire anarchiste *et* proudhonien – non pas que sa pensée soit antithétique à l'anarchisme. D'une part ce que nous venons d'évoquer, et d'autre part car se considérer entièrement redevable à la pensée d'une seule personne est pour nous une dérive délétère et souvent le trait d'un dogmatisme qui va à l'encontre de nos principes. La théorie anarchiste se construit dans l'action, théorie et pratique se nourrissent mutuellement : il nous paraît autant souhaitable d'étudier les travaux de l'auteur pour affiner notre compréhension du présent qu'aberrant de croire le ressusciter comme tel – nous laissons ce genre de miracle aux charlatans.

²² BOUBA, Philippe, « L'Anarchisme en situation coloniale : le cas de l'Algérie. Organisations, militants et presse (1887-1962) », thèse de doctorat en histoire, université de Perpignan Via Domitia et Université d'Oran es Semia, 2014, p.13.

De ses propres mots, Proudhon rejetait le fait d'être « proudhonien ». Admettre de porter cette étiquette imposerait d'accepter l'auteur dans sa totalité ou d'en dénaturer la pensée – et ce alors que nombre de ses positions sont condamnables et doivent être impérativement rejetées.