Nature humaine et anarchie : la pensée de Pierre Kropotkine

Renaud Garcia

2012

Table des matières

Remerciements **7**

INTRODUCTION : La pensée de Kropotkine à l'épreuve des mutations de l'anarchisme contemporain **9**
1. L'antinaturalisme dans la critique sociale 10
2. Kropotkine à l'aune du «post-anarchisme » 14
3. Fonder l'anarchie : de l'étrange nécessité d'un peu de théorie 18

PREMIÈRE PARTIE : LES BASES SCIENTIFIQUES DE L'ANARCHIE **22**

Chapitre I. La conversion du prince Kropotkine : populisme, nihilisme, anarchisme **24**
1. Une formation classique perméable aux influences du populisme 25
1.1. Le corps des pages ou l'expérience immédiate du pouvoir 25
1.2. Choix de carrière et critique du réformisme 27
2. L'anarchisme en action : Kropotkine et le populisme du début des années 1870 33
2.1. La conversion à l'anarchisme 33
2.2. Le cercle Tchaïkovski 37
3. Un texte programmatique : « Devons-nous nous occuper à examiner les idéaux d'une société future ? » 43
3.1. Le texte et ses idées principales 43
3.2. Le manifeste de 1873 au regard de l'œuvre à venir de Kropotkine . . . 53

Chapitre II. Une orientation philosophique centrale : le matérialisme et ses problèmes **57**
1. Une difficulté fondamentale : Kropotkine scientiste ? 58
1.1. Entre objectivité scientifique et passion révolutionnaire : le diagnostic de Malatesta 58
1.2. À partir de Malatesta : objections et réfutations 60
2. Le matérialisme évolutionniste de Kropotkine : origine et portée philosophique 72
2.1. La lecture des matérialistes « vulgaires » des années 1860 72
2.2. Matérialisme mécaniste et « vitalo-matérialisme » 76
2.3. Matérialisme vulgaire et anarchie : le précédent Bakounine 79
3. Le matérialisme de Kropotkine face au matérialisme historique : la méthode dialectique en débat 84
3.1. Engels, critique du matérialisme « vulgaire » 84
3.2. Lois de la nature/ lois de la société : continuité ou discontinuité ? 88

Chapitre III. La fonction politique de la géographie chez Kropotkine 99
1. La fausse neutralité du travail géographique de Kropotkine 100
1.1. Une activité scientifique sous-estimée en ses apports politiques 100
1.2. Ce que devrait être la géographie : géographie de l'émancipation contre géographie de la domination 103
2. Un modèle et un partenaire : Élisée Reclus 111
2.1. Singularité de Reclus dans le champ géographique 111
2.2. La géographie comme conception inter-relationnelle des phénomènes . 114
2.3. Les lois reclusiennes de l'évolution humaine, ou le rejet du déterminisme 117
3. Kropotkine, Reclus et l'écologie 121
3.1. Des écologistes avant l'heure ? 121
3.2. L'usage problématique du « holisme » 129
3.3. Critique des composantes malthusiennes de l'écologie profonde 139

DEUXIEME PARTIE : AUTOUR DE DARWIN 143

Chapitre IV. L'évolutionnisme de Kropotkine 146
1. Le territoire russe et l'élaboration de *L'Entraide* 146
1.1. Interprétation de la nature et idéologie 146
1.2. La réception russe de Darwin : un Darwin « sans Malthus » 150
1.3. Un point de départ théorique : le zoologiste Kessler 152
2. Darwinisme social ou socialisme darwinien ? 154
2.1. L'axe directeur de *L'Entraide :* critique du darwinisme, défense de Darwin 154
2.2. Kropotkine lecteur des notions et métaphores darwiniennes 162
2.3. L'évolutionnisme de l'entraide ou Darwin complété 173
3. Éloge et critique de l'évolutionnisme spencérien 176
3.1. Un évolutionnisme complexe : Spencer parangon du darwinisme social ? 176
3.2. L'héritage spencérien chez Kropotkine 186
3.3. Vérité objective et apparence subjective du système de Spencer : la lecture de Kropotkine 191
4. Au-delà de *L'Entraide :* le « lamarckisme » de Kropotkine dans les articles de Nineteenth Century (1910-1919) 193
4.1. Une vision de la nature comme équilibre : l'héritage darwinien contrebalancé 193
4.2. L'hérédité des caractères acquis et la vision socialiste 196
4.3. L'opposition à Weismann, ou la défense épistémologique des traditions d'entraide 198

Chapitre V. Kropotkine, pionnier de la sociobiologie ? 204
1. Darwinisme, sociobiologie, évolutionnisme de l'entraide : trois approches biologiques de la société 206
1.1. La notion de société animale 206
1.2. Sociobiologie et théorie darwinienne 214
1.3. Particularité de la sociobiologie : l'approche génétique 217
2. La nature humaine selon la sociobiologie 223
2.1. La question de l'altruisme 223
2.2. Nature humaine close contre nature humaine ouverte 240
3. Kropotkine et la question des primitifs 250
3.1. La fonction de l'anthropologie pour le naturalisme de Kropotkine 250

3.2. Vers une anthropologie anarchiste 258

TROISIEME PARTIE. DEVELOPPEMENTS DE LA THEORIE SOCIALE : POLITIQUE, ECONOMIE, URBANISME 269

Chapitre VI. La nature humaine face à l'État : politique et histoire du point de vue anarchiste. 271
1. Pourquoi l'État ? Généalogie d'une forme particulière d'organisation politique 272
1.1. Kropotkine dans le sillage de La Boétie : l'énigme du « malencontre » . 272
1.2. Essai de description de l'émergence et de la stabilisation de la hiérarchie 275
1.3. L'individu face à l'État : individualisme ou individuation ? 279
2. Comment faire de l'histoire ? La politique du point de vue populaire 288
2.1. La nécessité d'un changement de point de vue historiographique 288
2.2. La lutte politique pour l'entraide : Augustin Thierry comme point de référence historiographique pour Kropotkine 290
2.3. La Grande Révolution comme laboratoire : étatisme ou anarchie ? . . . 293
3. Autour de la question de l'État : Kropotkine face à la Guerre et aux Révolutions russes 304
3.1. La Révolution russe de 1905 et la Première Guerre Mondiale : ambiguïtés et contradictions de la critique kropotkinienne de É l' tat. 304
3.2. : Le débat Kropotkine/ Lénine après 1917 : deux conceptions de la politique 310

Chapitre VII : L'économie anarchiste, ou la physiologie de la société 314
1. Face à l'économie de la rareté : une critique du malthusianisme 315
1.1. La loi de Malthus, ou la naturalisation de l'injustice sociale 315
1.2. La « conquête du pain » ou l'économie de l'abondance 322
1.3. L'analogie naturaliste : l'économie comme « physiologie de la société » 334
2. Rétribution et organisation du travail 335
2.1. : La mesure de l'activité économique à l'aune de la physiologie de la société 335
2.2. L'équilibre des tâches face à la division du travail 351
3. L'économie de Kropotkine est-elle utopique ? 359
3.1. Le jugement d'utopie. 359
3.2. Développements et prolongements de l'économie kropotkinienne 363

Chapitre VIII. La ville anarchiste et ses formes de socialisation 371
1. Quels lieux pour l'anarchie ? 372
1.1. L'anarchisme de Kropotkine face à la tentation sécessionniste des Milieux Libres 372
1.2. Au-delà du communisme anarchiste : un défi individualiste pour la pensée de Kropotkine 378
1.3. Un enjeu central des courants naturiens : le néo-malthusianisme 381
2. L'écologie urbaine de Kropotkine : une culture de la ville 390
2.1. La ville comme expression de la dialectique nature / culture 390
2.2. Postérité de l'écologie urbaine de Kropotkine 393
3. La justice en contexte : comment punir dans une société anarchiste 399
3.1. Tendance au mal et environnement 399
3.2. La justice restauratrice contre l'organisation de la vindicte 404
3.3. La justice restauratrice face à la question de la pression sociale 412

4. L'école anarchiste : un outil de socialisation 416
4.1. Le noyau positif de l'éducation anarchiste : orienter la nature humaine vers l'entraide 416
4.2. Un fondement de la société anarchiste : l'éducation intégrale. 420

QUATRIEME PARTIE : LES FINS DE L'ANARCHISME 424

Chapitre IX. Le naturalisme en morale 427
1. L'importance politique de la morale 427
1.1. *L'Éthique* comme prolongement de la politique kropotkinienne 427
1.2. Face aux anarchistes américains : liberté libérale, liberté anarchiste . . 436
2. Une morale naturelle face aux morales transcendantes et aux morales de l'affirmation immanente des forces 441
2.1. Face aux morales transcendantes : l'autonomie de la morale en question 441
2.2. Face aux morales de l'affirmation immanente des forces 451
2.3. Peut-on penser un aristocratisme populaire ? 457
3. Les trois degrés de la morale de l'entraide 462
3.1. Premier degré de la morale : l'entraide comme réciprocité 463
3.2. Deuxième degré de la morale : la justice ou le sens moral 469
3.3. L'héritage de Jean-Marie Guyau : l'idéal de fécondité morale 472

Chapitre X. L'art comme couronnement de la morale anarchiste 479
1. L'art réconcilié avec la vie : les grandes lignes d'une esthétique anarchiste . . 480
1.1. Art et puissance collective : l'exemple du Moyen Âge 480
1.2. Conserver le passé pour ouvrir l'avenir de l'art : Kropotkine et Morris . 485
2. L'art comme expérience : une anticipation de l'esthétique pragmatiste 490
2.1. Vivre l'art. Une esthétique non muséale 490
2.2. L'expérience esthétique, ou comment développer la vie la plus riche, variée et intense 494
3. Art, morale et société : la littérature selon Kropotkine 500
3.1. Idéalisme et réalisme dans la littérature russe : une leçon sur l'esthétique anarchiste 500
3.2. Kropotkine et Tolstoï 507
3.3. L'idéal moral et social dans littérature russe : Tourguéniev ou Dostoïevski ?512

CONCLUSION. Usages contemporains du naturalisme de l'entraide 521
1. Au-delà du clivage entre un anarchisme de la « vieille école » et un anarchisme de la « nouvelle école » 522
2. Le naturalisme de l'entraide face au discours sur la guerre économique 524

Bibliographie 528

1. Œuvres et commentaires de Kropotkine 529
1.1. Ouvrages de Kropotkine 529
1.2. Articles, recueils d'articles et lettres de Kropotkine 529
1.3. : Études sur Kropotkine 530

2. Littérature anarchiste **532**
2.1. Ouvrages et articles 532
2.2. Ouvrages collectifs, revues 534

3. Autres ouvrages et articles utilisés, classés par partie. **535**
3.1. Introduction. 535
3.2. Première partie : populisme, matérialisme, géographie. 535
3.3. Deuxième partie : évolutionnisme, sociobiologie, anthropologie. 536
3.4. Troisième partie : politique, histoire, économie, société. 538
3.5. Quatrième partie : morale, esthétique. 540
3.6. Conclusion. 541

Remerciements

Je voudrais remercier Michel Senellart, qui a bien voulu superviser le déroulement de cette thèse, m'offrant ainsi l'opportunité de traiter en profondeur un sujet qui me tient à cœur.

J'exprime tout particulièrement ma reconnaissance à l'égard de Jean-Christophe Angaut, qui a été un interlocuteur précis et passionnant pendant ces trois années, me permettant en outre de confronter ma propre recherche sur Kropotkine à ce qui s'écrit et se dit sur l'anarchisme dans le monde universitaire.

Une gratitude plus personnelle va à ma famille, à Jessica ainsi que Ninon, dont l'arrivée m'a donné l'énergie nécessaire pour terminer ce travail.

Une dernière salve de remerciements appuyés pour celles et ceux qui, à un titre ou un autre, se sont trouvés engagés dans la préparation de ce travail au long de ces trois ans. Qu'il se soit agi de relire des chapitres, d'apporter des corrections, de réviser une traduction, d'aider à la mise en page, de partager l'expérience de chercheur ou tout simplement de venir aux nouvelles, les personnes suivantes ont leur part (bien entendu non mesurable individuellement, contrairement au principe du salariat collectiviste) réelle dans le travail qui suit : ma mère Dominique Chabaud, Michael et Lucie Pouteyo, Benoît Gide, Yann Martin, Mélanie Alcaraz, Walter Py et Thomas Duval.

Ce travail est dédié à Louis.

INTRODUCTION : La pensée de Kropotkine à l’épreuve des mutations de l’anarchisme contemporain

« C'est seulement à partir du moment où la condition de la nature humaine est devenue hautement artificielle qu'on a conçu l'idée – ou, selon moi, qu'il a été possible de concevoir l'idée – que la bonté est naturelle : car ce n'est qu'après une longue pratique d'une éducation artificielle que les bons sentiments sont devenus si habituels, et ont si bien pris le dessus sur les mauvais, qu'ils se manifestent spontanément quand les circonstances le demandent. »

John Stuart Mill, *La nature* (1874)

« *M. Foucault :* Si vous voulez, je vais être un peu nietzschéen. En d'autres termes, il me semble que l'idée de justice est en elle-même une idée qui a été inventée et mise en œuvre dans différents types de sociétés comme un instrument d'un certain pouvoir politique et économique, ou comme une arme contre ce pouvoir. Mais il me semble que de toute façon, la notion même de justice fonctionne à l'intérieur d'une société de classe comme revendication faite par la classe opprimée et comme justification du côté des oppresseurs. - *N. Chomsky :* Je ne suis pas d'accord. - *M. Foucault* : Et, dans une société sans classes, je ne suis pas sûr qu'on ait encore à utiliser cette notion de justice. - *N. Chomsky* : Là, je ne suis pas du tout d'accord. Je pense qu'il existe une sorte de base absolue – si vous insistez, je vais me trouver dans une position difficile, parce que je ne peux pas la développer clairement – résidant finalement dans les qualités humaines fondamentales, sur lesquelles se fonde une 'vraie' notion de justice. »

Michel Foucault, Noam Chomsky, Fons Elders, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », discussion à Eindhoven, Novembre 1971.

1. L'antinaturalisme dans la critique sociale

Débuter en philosophie une étude sur le rapport entre nature humaine et anarchie dans la pensée du savant russe Pierre Kropotkine (1842-1921) n'est pas une entreprise exempte de scrupules. Néanmoins, ces hésitations ne se situent pas du côté où l'on aurait pu les attendre de prime abord. En effet, ce n'est pas vraiment l'ambition de traiter philosophiquement de l'anarchisme qui paraît problématique dans ce cas. Même si, par rapport au marxisme par exemple, il n'existe pas de départements d'université consacrés à l'anarchisme, et même si l'adhésion à l'anarchisme n'inclut pas nécessairement de lectures fondamentales (comme peuvent l'être celles de Marx pour le marxisme), il convient néanmoins de constater que les travaux consacrés aux idées et pratiques anarchistes anciennes ou actuelles ont pris une réelle ampleur dans les vingt dernières années, depuis la dislocation du prétendu « socialisme réel ». [1]

C'est donc davantage la référence à l'idée de « nature humaine » pour aborder la pensée anarchiste de Kropotkine qui pourrait s'avérer une pierre d'achoppement. La nature humaine, en effet, a mauvaise presse. C'est d'autant plus le cas lorsque la philosophie

1. On citera deux publications récentes, dans les mondes anglo-saxon et français, attestant de cette introduction de l'anarchisme dans le champ académique. Tout d'abord l'ouvrage collectif *Contemporary anarchist studies. An introductory anthology of anarchy in the academy,* Edited by Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella, II and Deric Shannon, London/ New York, Routledge, 2009. Ensuite les actes du colloque international de Lyon *Philosophie de l'anarchie. Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie,* sous la direction de Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson, Mimmo Pucciarelli, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2012.

s'assigne des tâches de critique sociale. La nature humaine, expression de cette catégorie plus large que serait la « nature », s'y trouve critiquée comme une notion à l'extension démesurée, servant à justifier tout et son contraire en apposant à chaque décision morale, à chaque choix politique, à chaque conduite ordinaire des hommes, le sceau ruineux de la nécessité : « c'est dans la nature humaine ». Dans cette mesure, il semble compréhensible que la critique sociale contemporaine, et en son sein un anarchisme articulant sur le plan du discours des pratiques et luttes aussi diverses que le féminisme *queer,* les luttes pour la reconnaissance des transgenres, la lutte contre la surveillance informatique, les squats, les assemblées de précaires, les collectifs antifascistes, le végétarisme, etc, se soient rangés sous la bannière de l'*antinaturalisme*. Pour le contexte français, ce sont très certainement les travaux de Michel Foucault (1926-1984) qui ont contribué à façonner de manière nette la position antinaturaliste. Il faut néanmoins leur adjoindre l'apport de Judith Butler (née en 1956), à partir de son ouvrage fondateur *Gender Trouble* (1990), ainsi que les auteurs réunis par François Cusset sous l'appellation *French Theory*[2] : Jacques Derrida (1930-2004), Jean-François Lyotard (1924-1998) et Gilles Deleuze (1925-1995), entre autres.

Qu'entendre par *antinaturalisme* ? De manière générale, le terme recouvrirait toute position qui considère que la nature, prétendument extérieure au champ de l'artifice humain, n'est en fait rien en dehors de ce que notre langage, nos représentations et nos pratiques permettent d'en dire et d'en faire. L'un des principaux intérêts de cet antinaturalisme consiste à saper la constitution d'un naturalisme métaphysique, qui aurait tendance à sacraliser la nature ou la vie, en les élevant au rang de références absolues, qu'il s'agisse de s'y absorber dans un fantasme de fusion (comme y invite la religiosité New Age) ou d'en tirer les valeurs suprêmes guidant l'action éthique et politique (on peut penser ici au « principe responsabilité » de Hans Jonas (1903-1993)). Cet antinaturalisme-là, qui refuse de voir dans la nature une source d'enseignement moral, un guide sûr de la conduite humaine à travers la spontanéité des instincts, et finalement une entité que l'homme devrait respecter comme si son ordre obéissait à un plan divin, se trouve déjà tout entier dans la charge de John Stuart Mill (1806-1873), *La Nature,* citée en exergue. Les auteurs majeurs dont la critique sociale actuelle recycle et refond les concepts s'inscrivent pleinement dans cet argumentaire, et Foucault en particulier en a donné les prolongements les plus décisifs dans le domaine de la critique des institutions. Je retiendrai pour cette introduction deux objets de l'antinaturalisme foucaldien, particulièrement importants en ce qu'ils nourrissent les nouvelles élaborations de la pensée anarchiste : tout d'abord la critique de l' « hypothèse répressive » telle qu'elle apparaît dans les cours de 1976 et dans *La volonté de savoir ;* ensuite la présentation conséquente d'un modèle réticulaire du pouvoir, opposé à une conception « juridico-discursive » où la concentration en un point central, l'État, et l'assujetissement par la loi sont les points de passage obligatoires.

La critique de l' « hypothèse répressive » est dirigée globalement contre le courant dit du « freudo-marxisme », qui à travers des figures comme Wilhelm Reich (1897-1957), Erich Fromm (1900-1980) et dans une moindre mesure Herbert Marcuse (1898-1979), a proposé à partir des années 1930 une critique de la société bourgeoise comme fondamentalement répressive, opposant au déploiement du potentiel érotique de la nature humaine les exigences castratrices du puritanisme et de la rationalité instrumentale. Le discours de la libération sexuelle qui a fleuri lors de l'après-guerre empruntait sa rhétorique au freudo-marxisme, et c'est précisément la logique de ce discours que récuse

2. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie, et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis,* Paris, La Découverte, 2003.

Foucault. Dans *La Volonté de Savoir,* il énonce trois doutes sur la validité de l' « hypothèse répressive », en se demandant si la répression du sexe est une évidence historique, puis si le pouvoir peut être rabattu sur la seule répression et enfin si le discours critique de la répression (au nom d'une nature pure qui lui serait extérieure) ne fait pas partie de cela même qu'il dénonce. L'ensemble de l'ouvrage visera, en réponse à ces doutes, à montrer que loin d'être constamment réprimé, le sexe n'a jamais été autant mis en discours que dans les trois siècles qui précèdent l'avènement du freudo-marxisme. Mais ce qui doit retenir notre attention ici, ce sont surtout les rapports entre le pouvoir et la répression qu'il serait censé opérer. Dans un entretien paru en 1980 dans la revue italienne *Il contributo*, Foucault revient sur ce point en relevant la limite des travaux des philosophes de l'École de Francfort (dont Fromm et Marcuse furent des compagnons de route), dont il se sent par ailleurs assez proche :

> « Je ne pense pas que l'école de Francfort puisse admettre que ce que nous avons à faire ne soit pas de retrouver notre identité perdue, de libérer notre nature emprisonnée, de dégager notre vérité fondamentale ; mais bien d'aller vers quelque chose qui est tout autre. Nous tournons là autour d'une phrase de Marx : l'homme produit l'homme. Comment l'entendre ? Pour moi, ce qui doit être produit, ce n'est pas l'homme tel que l'aurait dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit ; nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera. » [3]

Le naturalisme des penseurs de l'École de Francfort et des freudo-marxistes se trouve ici bien circonscrit : il consiste dans ce modèle d'opposition schématique d'un pouvoir répressif à une nature humaine potentiellement bonne, capable de justice et de coopération, mais qu'il aliène et détourne de la vérité de son expression. Dès lors, l'issue des luttes sociales semble tracée et programmée : il s'agira toujours de restituer une identité perdue ou gauchie, et en somme de revenir en arrière vers ce qui aurait prétendument existé de tout temps mais se serait trouvé « mutilé » (pour reprendre l'adjectif adornien du sous-titre des *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*) sous l'influence délétère du pouvoir. C'est ne pas voir, selon Foucault, que la critique sociale et les luttes qu'elle promeut ne sont pas extérieures au champ des rapports de force, qu'elles s'effectuent au cœur de rapports de pouvoir de sorte que ceux qui s'y engagent s'en trouvent nécessairement changés, dans un processus qui n'est pas prévisible au départ. En s'appuyant sur ces postulats, Foucault peut alors présenter dans la quatrième section de *La Volonté de savoir* son modèle « réticulaire » du pouvoir, déjà mis à l'épreuve dans l'analyse du maillage carcéral qui clôt *Surveiller et Punir* (1975). Ainsi pensée, l'approche du pouvoir sort de son enfermement dans le cadre juridique, celui de l'État de droit. Le modèle réticulaire propose d'envisager un fonctionnement plus fin et diffus du pouvoir, modelant et produisant les individus par la norme et le contrôle davantage qu'il ne les réprimerait par la contrainte et la loi. Par conséquent, c'est aussi la question de la résistance au pouvoir qui doit être formulée en de nouveaux termes. Au « Grand Refus » marcusien, Foucault opposera une multitude de tactiques de résistances locales, en des points précis du réseau du pouvoir (dans les prisons, les hôpitaux, les écoles, dans la famille, entre les sexes, dans les asiles), formant elles-mêmes un ensemble fluent et hétérogène.

Il découle de cette conception deux conséquences liées à l'anarchisme, où Foucault semble donner des pistes pour une refondation des pratiques de résistance. D'une part, le modèle réticulaire du pouvoir le conduit à marquer sa différence nette par rapport à un anarchisme que l'on pourrait dire « classique » (ou que Foucault à tout le moins pouvait considérer à son époque comme classique). Dans un important texte, « La vérité et

3. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits, II,* Paris, Gallimard, 2001, p. 893.

les formes juridiques », repris de conférences données en 1973 à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, Foucault a ce jugement clair sur l'anarchisme : « je ne suis pas anarchiste au sens où je n'admets pas [cette] conception entièrement négative du pouvoir »[4]. Par conséquent, selon Foucault, l'anarchisme classique (celui qui procède de Proudhon jusqu'à la fin de la Guerre d'Espagne) reste prisonnier de la conception répressive du pouvoir, et partant d'un schéma binaire opposant la nature humaine (présumée bonne) à la négativité du pouvoir incarné par l'État. Le principal danger serait alors de se focaliser sur cette dimension unique du pouvoir en laissant subsister à l'intérieur de la société (dans les écoles, sur les lieux de travail, dans la famille) les mêmes relations de pouvoir. Mais cette critique permet d'autre part à Foucault d'évoquer sous un autre angle l'anarchisme. Dans cette seconde acception, il ne l'évoque plus comme un corps constitué de doctrines, mais plutôt comme un mode opératoire de pratiques de résistance qui traduit leur sensibilité à une nouvelle façon de comprendre le pouvoir. Ainsi, dans le cours du 7 Janvier 1976 repris dans *Il faut défendre la société*, Foucault revient sur les rapports que doit nouer l'intellectuel critique avec les nouvelles résistances, et réintroduit la dimension anarchique. Les attaques des années 1960-1970 contre l'institution psychiatrique, la hiérarchie sexuelle, l'institution pénale etc, sont abordées à cette occasion. Pour Foucault, elles partagent *a minima* un caractère dispersé, discontinu, une absence de cadre théorique commun, des emprunts flous à des thèses philosophiques ou sociologiques auquel se mêle le savoir habituellement inaudible et invisible des gens sur le terrain, tout cela les faisant tourner autour d'une « thématique anarchiste ».[5] En somme, la réflexion foucaldienne sur le pouvoir nous laisse avec deux conceptions de l'anarchisme. L'une, rapportée à un corpus d'idées relevant d'une vision naturaliste du pouvoir, qui s'exerce sur le mode répressif en coupant la nature humaine de ce qu'elle peut. L'autre, rapportée à une façon de mener des offensives en des circonstances multiples, de manière à se désassujettir du pouvoir sur le plan pénal, médical, pédagogique, sexuel, universitaire, etc.

Or, il semble bien, en première approximation, que la pensée de Kropotkine entre dans la première conception. Que pourrait-on penser, en effet, d'un auteur du XIXe siècle spécialisé dans la géographie, rompu par conséquent à l'étude des interactions entre l'homme et son milieu, retraçant dans son maître-ouvrage *L'Entraide* (1902) le legs coopératif de notre passé animal, et concluant son grand ouvrage d'économie politique *Champs, Usines et Ateliers* par l'espoir qu'une société anarchiste puisse prendre « librement son essor vers les plus hautes régions du progrès compatible avec la nature humaine »[6] ? La pensée de Kropotkine peut ainsi clairement être considérée comme un *naturalisme*, que nous caractériserons par trois traits, en lui ajoutant le qualificatif *critique :* 1) la position de principe selon laquelle l'homme n'est pas un « empire dans un empire » (pour paraphraser Spinoza) mais s'inscrit dans la continuité de l'évolution naturelle ; 2) l'idée selon laquelle cet héritage naturel se manifeste sous la forme de besoins et de capacités intrinsèques qui appellent leur développement et leur satisfaction dans un cadre culturel et social approprié ; 3) la proposition conséquente selon laquelle la nature humaine ainsi considérée constitue une instance critique pour juger la société présente et orienter la vision d'une société future meilleure.

D'un point de vue strictement foucaldien, il semble clair qu'une pensée comme celle de Kropotkine devrait être tenue pour dépassée et non critique. C'est en outre le verdict que prononcent sur elle tout un pan des théories anarchistes contemporaines, qui ont intégré

4. M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », in *Dits et écrits I,* Paris, Gallimard, 2001, p. 1510.
5. M. Foucault, « *Il faut défendre la société ». Cours au collège de France, 1976,* Paris, Seuil/ Gallimard, 1997, p. 7.
6. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* Paris, Phénix Éditions, 1999, p. 391.

à leur discours critique les modèles de Foucault et des penseurs « post-modernes » (selon l'expression popularisée par Lyotard) français, afin de promouvoir ce que Vivien Garc¡a a englobé sous la dénomination « post-anarchisme » dans son ouvrage *L'anarchisme aujourd'hui* (2006). C'est à la prégnance de ces théories que souhaite se confronter le présent travail.

2. Kropotkine à l'aune du «post-anarchisme »

« Bien que Foucault ne se soit jamais considéré comme un anarchiste ou aligné sur la tradition anarchiste, son analyse historique ainsi que son cadre conceptuel ne font qu'un avec une orientation qui considère la politique comme une question de domination plutôt que de simple exploitation. »[7]. Ainsi s'exprimait récemment l'universitaire américain Todd May (né en 1955), dont l'œuvre constitue la première percée en direction d'un « post-anarchisme », depuis son ouvrage *The political philosophy of post- structuralism anarchism*, paru en 1994. La référence à Foucault est constante chez lui (combinée à celle de Jacques Rancière (né en 1940), avec ses idées sur la présupposition de l'égalité en démocratie et son opposition entre « politique » et « police »), de même que chez Saul Newman (auteur de *From Bakunin to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power* en 2001) et Lewis Call (auteur de *Postmodern Anarchism* en 2002), qui se réfèrent plus largement à la *French Theory*. Ces auteurs reconnaissent à l'anarchisme une réelle vigueur théorique et pratique, notamment par rapport au marxisme. Cherchant à comprendre les résistances au capitalisme sans les réduire à l'action unifiée d'un sujet de l'histoire tel que le prolétariat, évitant la scission entre un Parti d'avant-garde et des masses dirigées de l'extérieur, davantage sensible à des formes de pouvoir non économiques, l'anarchisme fournit à ces auteurs un point d'ancrage critique qui n'est pas questionné. Pourtant, si on peut les englober sous l'appellation « post-anarchisme », c'est que l'anarchisme tel qu'il a été porté par des figures comme Proudhon, Bakounine, Kropotkine ou Malatesta leur semble insuffisant.

Sans entrer dans le détail des questions sémantiques, on peut aller à l'essentiel et suivre Vivien Garc¡a lorsqu'il énonce que le préfixe « post- » attribué à l'anarchisme témoigne d'une prise en compte distanciée d'une tradition critique, à laquelle il convient de faire subir quelques réaménagements pour qu'elle conserve sa pertinence. Ainsi, parler de « post-anarchisme », c'est suggérer que l'anarchisme, « tel qu'il a été pensé et appliqué jusqu'alors, est de façon générale obsolète. Il faudrait, pour qu'il ait un sens aujourd'hui, rechercher ce que l'on peut encore y récupérer à partir des outils légués par la *French Theory*. »[8]. En cela, les thèses de Foucault s'avèrent déterminantes puisqu'elles révèlent en quoi l'anarchisme « moderne » (celui du XIXe siècle), encore dépendant d'une conception répressive du pouvoir se rend prisonnier de cela même qu'il prétend combattre. On pourrait ainsi avancer que le post-anarchisme reprend les deux significations de l'anarchisme extraites plus haut du discours foucaldien, en les jouant l'une contre l'autre : l'anarchisme des luttes immédiates, hétérogènes et dépourvues de cadre théorique commun vient déborder l'anarchisme traditionnel centré sur la critique de l'État et des différentes formes d'aliénation de la nature humaine. Voici, du point de vue post-anarchiste, à quels principes cet anarchisme-là demeure rivé : « optimiste, l'anarchisme marquerait une foi presque incommensurable dans les progrès scientifiques et historiques [...] Radicalement humaniste, il s'insurgerait contre l'assujettissement de tout être humain.

7. Todd May, « Anarchism from Foucault to Rancière », in *Contemporary Anarchist Studies,* London/ New York, Routledge, 2009, p. 14. (Nous traduisons).

8. Vivien García, *L'anarchisme aujourd'hui,* Paris, L'Harmattan, 2007, p. 44.

[…] Altruiste, il définirait la nature de l'homme comme essentiellement bonne et imputerait sa possible corruption aux seuls méfaits du pouvoir. L'anarchisme constituerait donc le parachèvement de la modernité. »[9] Trois traits concentrent donc principalement les critiques des post-anarchistes : d'abord le maintien dans l'anarchisme traditionnel de « l'hypothèse répressive » à propos du pouvoir ; ensuite la présupposition d'une essence fixe de l'homme, capable de bonté mais pervertie par les mécanismes du pouvoir ; enfin une croyance dans les vertus de la rationalité et le pouvoir conféré par la science.

À partir d'un tel portrait de l'anarchisme « moderne », il est une nouvelle fois bien difficile de ne pas en reconnaître le prototype en Kropotkine. Notre auteur semble en effet avoir la mauvaise fortune de cumuler les diverses « tares » pointées par le post-anarchisme : il est humaniste, sa biographie et ses luttes le prouveraient à elles seules ; il est rationaliste, amoureux de la science en tant que recherche désintéressée de la vérité et curieux du savoir en ce qu'il permet d'augmenter notre pouvoir sur la nature (comme le prouvent ses réflexions sur la culture intensive dans *Champs, Usines et Ateliers*) ; il situe enfin au premier plan l'exigence morale d'entraide, qui nous place en continuité avec le mouvement même de l'évolution, pour en faire un soubassement de la vie sociale. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit, selon V. García, « l'une des cibles principales des postanarchistes »[10] sur la question de la bonté supposée de la nature humaine. Une nouvelle fois, la question peut se poser : le présent travail n'est-il pas débouté en amont par l'ensemble des discours actuels qui considèrent qu'il est à la fois vain et trompeur de conserver encore la référence à la nature humaine, comme s'il existait encore un en dehors du pouvoir, d'où l'on pourrait le juger et le critiquer ?

D'une façon différente du post-anarchisme, mais en relayant des thèmes semblables,[11] un auteur et militant comme Tomás Ibáñez (né en 1944) pose des questions radicales pour une tentative comme la nôtre. T. Ibáñez présente en effet l'originalité de puiser sa connaissance de l'anarchisme avant tout dans son expérience de militant, en confectionnant pour le reste sa pensée à partir d'une lecture inlassable des penseurs de la « post-modernité », de Nietzsche à Richard Rorty, en passant par Heidegger et surtout Foucault, convoqué très fréquemment. Il résulte de cela la défense d'une position relativiste très conséquente. Il la présente clairement dans son ouvrage *Contra la dominacíon* (2005), en réfutant les deux traductions faibles du relativisme : d'une part que tous les points de vue se valent, ou sont également vrais ; d'autre part, qu'une proposition est vraie ou fausse selon que la personne qui l'énonce le juge ainsi. Or, contre ces deux versions caricaturales du relativisme, T. Ibáñez avance sa propre version : le relativisme authentique expose que toutes les opinions sont équivalentes aux autres, *mais en cela seul qu'elles manquent d'un fondement ultime.* Cela ne signifie donc pas qu'il n'existe aucune raison de préférer une position à une autre (l'action de « Médecins sans Frontières » au génocide perpétré par les Nazis, par exemple), mais que ces raisons échoient aux individus en conflit et à eux seuls, sans que l'un d'eux puisse s'abriter derrière une valeur objective transcendante, qui déciderait en surplomb de ce qui est valable, juste ou pertinent. C'est cette perspective relativiste qui rend compte des jugements tout à fait inédits de T. Ibáñez sur la tradition anarchiste.

« Dans une conférence datant de 2001 intitulée « ¿ Es actual el anarquismo ? », T. Ibáñez établit la différence entre deux façons de concevoir l'anarchisme. L'une relève de

9. Vivien García, ouvrage cité, p. 20.

10. Id, p. 135.

11. Voir, à propos du rapprochement possible entre T. Ibáñez et le post-anarchisme, la recension par V. García de l'ouvrage *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes,* sur le site d'*À Contretemps,* intitulée « Contre-chant sur les variations Ibañez ». Consultable à l'adresse [http ://acontretemps.org/spip.php ?article321] (Consulté la dernière fois le 20 Mai 2012).

la religiosité, elle se change en révérence pour un anarchisme institué, avec ses grands auteurs (dont Kropotkine), ses moments de gloire historique, sa tradition de résistance. L'autre relève d'une forme de pragmatisme, elle part de la réalité des conflits sociaux et considère les types de résistances chaque fois différentes qui en émergent. Pour T. Ibáñez, seul le second anarchisme mérite qu'on s'y attache : si anarchisme il doit y avoir, c'est au sens d'une pratique de riposte, dans une société donnée, à certains rapports de pouvoir propres à cette société. Ce qui implique, conformément à une vision relativiste, que l'anarchisme soit perpétuellement changeant. Lorsque cela n'est plus le cas, il se réduit à l'état de document historique. Dès lors, l'anarchisme dont s'occupe le présent travail, celui du XIXe siècle, n'aurait plus rien à nous dire : appartenant au cadre social et économique de cette époque, il ne saurait fonctionner au XXIe siècle. T. Ibáñez l'énonce de manière cinglante : « ce qui est irrémédiablement désuet et mort fait partie [...] des efforts que l'on a déployés pour théoriser l'anarchisme et pour le fonder comme un corpus doctrinal doté de traits systémiques. »[12]

Comment ne pas supposer que Kropotkine en particulier se trouve visé par la définition de l' « anarchisme mort » selon T. Ibáñez ? Kropotkine a en effet tenté dans toute son œuvre d'élever l'anarchisme au rang d'un discours rationnellement fondé, où des conclusions découlent logiquement de prémisses, tout en veillant à ce que cette armature logique ne se substitue jamais (comme ce fut le cas avec certaines formes de marxisme) à l'imprévisibilité du réel. Dans son ouvrage central sur ce point, *La science moderne et l'anarchie* (1901), il donne ainsi cette définition : « L'anarchie est une conception de l'univers, basée sur une interprétation *mécanique* des phénomènes, qui embrasse toute la nature, y compris la vie des sociétés. Sa méthode est celle des sciences naturelles : et par cette méthode, toute conclusion scientifique doit être vérifiée. »[13] Cette définition, typiquement moderne car *fondationaliste* et *naturaliste,* ne saurait trouver gré auprès du « néo-anarchisme » que T. Ibáñez appelle de ses vœux dans une récente intervention au colloque international de Lyon sur la « philosophie de l'anarchie ». Il y présente la constatation suivante, sur laquelle il faut quelque peu revenir :

> « En fait il y a un ensemble de croyances bien ancrées dans la modernité qui contredisent et qui ferment la possibilité même de développer des pratiques de liberté, et qui contribuent à instaurer des dispositifs de domination. La façon dont opèrent ces croyances, la logique qui les sous-tend, est toujours la même : elle consiste, en gros, à instaurer une instance qui *transcende les pratiques simplement humaines* dans leur contingence et leur historicité, et qui peut ainsi leur dicter sa loi. Aujourd'hui cette instance ne s'appelle plus *Dieu,* elle s'est sécularisée mais en se fragmentant en toute une série de « *doubles* » de Dieu qui ont pour nom : *la vérité, la nature ou l'essence des choses, l'universel, la réalité telle qu'elle est en elle-même, le savoir expert,* etc. etc. »[14]

Une telle façon de juger la modernité et l'apport de penseurs qui, tel Kropotkine, se sont situés à la suite du mouvement des Lumières, a des conséquences profondes en ce

12. Tomás Ibáñez, *¿Por qué A ? Fragmentos dispersos para une anarquismo sin dogmas,* Barcelona, Anthropos Editorial, 2006, p. 177. (Nous traduisons).

13. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 46.

14. T. Ibáñez, « L'anarchisme est un type d'être constitutivement changeant. Arguments pour un néo-anarchisme », in *Philosophie de l'anarchie*, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2012, pp. 368-369. Dans son livre *Contra la dominacíon*, l'auteur parvenait à la suite d'une enquête à travers les pensées de Foucault, Castoriadis, Rorty et Serres (associés en un front relativiste commun en dépit parfois de leurs lourdes divergences – on songe notamment à Foucault et Castoriadis) à une conclusion identique : ces auteurs post-modernes ont contribué à achever le processus de sécularisation initié par les Lumières, en « rendant à la contingence de l'être humain et aux pratiques qu'il déploie, l'entière responsabilité de ce qui est. ». Voir *Contra la dominacíon*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005, p. 209. (Nous traduisons).

qui concerne la conception de l'anarchisme. Il me semble qu'une telle façon de juger préside par exemple à la définition qu'Irène Pereira a donné de l'anarchisme dans le numéro 24 de la revue *Réfractions :* « la définition philosophique de l'anarchisme désigne par conséquent le refus de la fondation de l'ordre social sur un principe premier, que cela soit Dieu ou la nature. La société ne présuppose pas un ordre immuable qui serait donné une fois pour toutes et qui trouverait sa justification ultime ou son essence dans la nature ou en Dieu. »[15] Même si Irène Pereira ne va pas aussi loin dans la radicalité que T. Ibáñez, une telle définition semble exclure de fait des auteurs comme Kropotkine, Reclus ou même Bakounine (si l'on se réfère à sa thèse de la solidarité universelle selon laquelle l'homme ne saurait s'excepter des lois de la nature mais n'accède à sa liberté qu'en comprenant leur nécessité interne). Qu'il me soit permis à ce propos de faire deux remarques sur la façon dont T. Ibáñez conçoit la dimension liberticide des croyances « modernes » en une vérité objective, une essence humaine et l'existence d'une réalité hors des perceptions que nous avons.

Songeons tout d'abord au chapitre II de la troisième partie du *1984* de George Orwell (1903-1950), où O'Brien pratique la torture sur Winston afin de lui extorquer l'aveu que 2 + 2 = 5. L'exemple choisi par Orwell, relevant d'une robuste évidence mathématique, montre assez clairement que ce qui est en jeu ici, c'est la fonction critique de la vérité objective, considérée comme correspondance entre un énoncé et les faits. Via O'Brien, le Parti ne se contente pas de propager des mensonges, ce qui implique encore de reconnaître la vérité, il veut que Winston croie que la réalité et la vérité objective n'ont jamais existé. Les exigences du pouvoir dans le remodelage de la conscience vont même plus loin, pour faire en sorte que dans l'esprit de Winston il y ait bien cinq doigts levés au moment où O'Brien lui en montre quatre. Il s'agit donc à la fois de contrôler la réalité et d'instituer une « double pensée » qui permette d'oublier la falsification première de la réalité. Disparaissent ainsi la possibilité que les croyances disent quelque chose sur l'état de la réalité, et qu'une communication transparente se développe entre les membres d'une communauté. Si l'on suit la logique de T. Ibáñez, dira-t-on vraiment à propos de ce passage que l'effondrement de la réalité objective et de la référence à la vérité contribuent à développer chez Winston des « pratiques de liberté » ?[16]

La deuxième remarque que l'on pourrait faire à propos du relativisme de T. Ibáñez concerne sa confiance dans le fait qu'une fois rendues à la contingence des rapports humains, les raisons de préférer une idée ou une proposition à une autre ne pourraient de toute façon être sélectionnées qu'à la suite d'un rapport de force. Cela ne constitue pas selon lui une objection au relativisme, mais bien plutôt une révélation de l'hypocrisie des non relativistes. Ces derniers n'ont jamais d'autre recours que la force, qui est en quelque sorte « humaine, trop humaine », mais au lieu de le reconnaître franchement ils s'efforcent de le masquer en se retranchant derrière la caution d'un principe transcendant. La difficulté, c'est qu'en ramenant les choix idéologiques et politiques aux seuls rapports de force, on risque fort de ne pas tenir compte des différences de départ dans la

15. Irène Pereira, « Être anarchiste et féministe aujourd'hui », in *Réfractions* 24, Printemps 2010, p. 64.

16. Il est vrai que sur ce point précis, Richard Rorty (1931-2007), l'une des références de T. Ibáñez, a proposé une lecture bien particulière du passage de *1984*. Dans «Le dernier intellectuel en Europe : la cruauté selon Orwell », repris dans *Contingence, Ironie et solidarité* (1989), Armand Colin, 1993, pp. 233-257, il avance ainsi que le principal enjeu de la séance de torture infligée par O'Brien à Winston n'est pas le rapport à l'objectivité et à la vérité, mais un simple jeu sur la cruauté. Puisque Winston a écrit dans son journal que la liberté est celle de dire que « deux et deux font quatre », O'Brien y voit ouvert le contexte d'un jeu cruel : puisque Winston attache de l'intérêt à cette croyance, alors il est intéressant de la détruire. Néanmoins, toute autre croyance aurait pu faire l'affaire, la vérité n'étant pas l'enjeu principal. Une réponse à cette interprétation relativiste du passage de *1984* est disponible avec l'article de James Conant, « Orwell et la dictature des intellectuels », in *Les intellectuels, la critique et le pouvoir,* Agone n°41/42, 2009.

quantité de force disponible. Au lieu d'être radicalement égalitaire, le relativisme pourrait alors soutenir et accentuer de très fortes inégalités de départ. C'est un point sur lequel Jacques Bouveresse (né en 1940) a fait toute la lumière nécessaire dès *Rationalité et cynisme* (1984) :

> « Proposer, comme on le fait quelquefois, de liquider définitivement des valeurs « dépassées » comme la rationalité critique ou communicative, la vérité et l'humanité, est une curieuse façon de concevoir le progrès, puisque cela reviendrait à supprimer, sans aucune contrepartie explicite, la dernière protection dont disposent les plus faibles et les plus démunis contre l'arbitraire des plus forts et des mieux armés. »[17]

Dans sa dimension polémique, le présent travail ne consiste par conséquent en rien d'autre qu'un essai de réfutation des critiques « post-anarchistes » ou « néo-anarchistes » adressées à l'anarchisme traditionnel. En centrant l'étude sur la figure de Kropotkine, je me placerai ainsi, en ce qui concerne les études sur l'anarchisme, dans le droit fil des démonstrations de V. García qui dans son exposé du post-anarchisme s'est attaché à montrer que les auteurs prétendument classiques (et au premier chef Kropotkine) avaient encore beaucoup à nous dire, car ils échappaient largement à la caricature qu'en font les universitaires anglo-saxons, qu'il s'agisse du rapport au pouvoir, de l'utilisation de la science et plus encore d'une thèse complexe et ouverte sur la nature humaine.[18] En ce qui concerne la critique sociale en général, le travail qui suit voudrait s'inscrire dans la lignée de ce que Stéphane Haber a appelé, dans sa *Critique de l'antinaturalisme* (2006), un « non antinaturalisme ». Autour de Kropotkine, il ne s'agira donc pas de revenir à un naturalisme métaphysique mais de reconnaître pleinement qu'il est « possible de fonder en raison l'impression qu'il existe pas mal de choses à reconnaître, à préserver et à prolonger au sein de ce que la nature peut et sait faire à peu près toute seule, à côté de la praxis humaine ou avec elle. »[19]

3. Fonder l'anarchie : de l'étrange nécessité d'un peu de théorie

Au moment d'engager la présentation constructive de ce travail, il pourrait être bon de se mettre au clair sur ses intentions. Il ne s'agit surtout pas, subjectivement à tout le moins et objectivement je l'espère, d'embaumer ou de momifier Kropotkine en livrant les fondements intangibles de sa pensée, qui pourraient valoir comme une définition ultime de ce qu'est l'anarchisme. Si, en dépit du traitement philosophique que je vais en faire, je n'ai pas mentionné dans le titre la « philosophie » de Kropotkine mais simplement sa « pensée », c'est précisément parce qu'il ne lui agréait pas vraiment d'être traité comme un philosophe, dans la mesure où il y voyait la menace d'un retranchement dans la spéculation et d'un abandon corrélatif des tâches pratiques de l'intellectuel. L'anarchisme doit

17. Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme,* Paris, Minuit, 1984, p. 97.

18. Il faut également signaler dans la même veine l'article éclairant de Ruth Kinna et Alex Pritchard, « Anarchism : past, present and utopia », in *Contemporary anarchist studies,* édition citée, pp. 270-279. Les auteurs formulent dans ce texte une critique à l'égard du « présentisme » d'un certain courant de l'anarchisme actuel (représenté de façon éminente par les post-anarchistes) qui, en caricaturant les auteurs « classiques », tend à rabattre l'anarchisme sur un ensemble d'attitudes et de poses sans réel fil conducteur. De là l'idée selon laquelle le présent et le futur des luttes doivent pouvoir être orientés en réactivant une connaissance du passé anarchiste et de la manière dont les grands théoriciens ont essayé *en leur temps* de répondre aux questions sociales auxquelles ils se trouvaient confrontés.

19. Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme,* Paris, P.U.F, 2006, p.20.

pour Kropotkine rester vivant et en prise avec le réel, et l'on verra que sur de nombreux points il peut se rapprocher d'un courant philosophique comme le pragmatisme, tel que John Dewey (1859-1952) surtout a pu l'incarner.

Néanmoins, ces concessions n'empêchent pas de relever le défi que pose l'anarchisme kropotkinien : considérer que l'exigence de vérité, la rationalité et le recours à la nature humaine peuvent encore rendre de réels services à la critique sociale. Comme nous l'avons souligné au départ, beaucoup de contenus frauduleux ont été présentés dans l'histoire au nom de la « nature humaine » : on citera, entre autres exemples, Mao Zedong (1893-1976) qui invoquait une nature humaine « prolétarienne » opposée à une nature humaine « bourgeoise », le darwinisme social qui invoquait une nature foncièrement égoïste, belliqueuse et chaotique de l'homme, et encore le freudo-marxisme d'un W. Reich en revenant à un rousseauisme mâtiné de concepts psychanalytiques. Mais se référer à la nature humaine en tant qu'instance critique ne consiste pas nécessairement à en posséder une définition exhaustive et saturée comme celles de Mao, des darwinistes sociaux ou des rousseauistes. Ce point a été particulièrement souligné par deux auteurs, qui ont servi d'inspiration à notre travail.

Tout d'abord Paul Goodman (1911-1972) qui, dans *Growing up absurd* (1960), sa critique du « système organisé » du capitalisme américain, se pose la question suivante : la socialisation au sein d'un système capitaliste qui dégrade le sens du travail, valorise jusqu'à l'absurde la « croissance », engendre un autisme de masse et sexualise par la publicité ne contribue-t-elle pas à étouffer les capacités de la nature humaine ? En posant cette question, Goodman prend donc comme point d'appui une certaine idée de la nature humaine, de ses capacités et du contexte qui en favorise le développement. Mais selon lui elle ne se manifeste pas positivement, par un ensemble explicite de traits dénombrables, mais négativement, dans les résistances qu'elle oppose à ce qui remet en question l'équilibre de ses dispositions :

> « il n'est pas nécessaire d'être capable de dire ce qu'*est* la 'nature humaine' pour être en mesure de dire qu'un certain type d'éducation va 'contre la nature humaine', et que l'on ne persiste dans cette direction qu'à ses risques et périls. Les éducateurs et les psychologues qui ont affaire pratiquement au développement de l'enfant et aux obstacles à ce développement peuvent bien ne jamais mentionner le terme 'nature humaine' (ils préfèrent vraiment ne pas s'embarrasser de trop d'idées *a priori*), mais ils s'accrochent avec obstination à la présomption qu'à chaque étape il existe une potentialité en développement qui n'est pas encore cultivée, mais n'est pas non plus vide, et rend possible la mise en place de la culture. » [20]

Cette caractérisation de la nature humaine à la fois décevante (car elle ne nous dit rien de positif et ne fournit pas un descriptif de ce que devrait être l'humain) et critiquement utile sera reprise telle quelle par Noam Chomsky (né en 1928), qui y voit l'indispensable pivot de toute proposition anarchiste d'une société future, capable de dépasser l'injustice, l'exploitation et la domination de la société capitaliste. Pour N. Chomsky, en effet, il ne paraît pas anachronique de procéder à une critique des institutions capitalistes en soulignant leur incapacité à « répondre aux besoins humains, qui ne peuvent s'exprimer qu'en termes collectifs. ». Il ne semble pas non plus dépassé de poser que la « conception d'un homme compétitif - qui cherche exclusivement à maximiser son pouvoir et sa richesse, et se soumet lui-même aux rapports marchands, à l'exploitation et à une autorité extérieure - est inhumaine et intolérable au sens le plus profond ». Mais s'il est possible de juger ainsi le système capitaliste, il doit être possible de proposer une alternative constructive :

20. Paul Goodman, *Growing Up Absurd,* New York, Vintage Books, 1960, p. 6.

> « Une vision de l'ordre social futur doit, à son tour, être fondée sur une certaine conception de la nature humaine. Si les hommes sont en réalité des êtres indéfiniment malléables, complètement plastiques, si leur esprit est dépourvu de structures innées et s'ils n'ont pas de besoins intrinsèques de nature culturelle ou sociale, alors ils sont les sujets appropriés pour le 'formatage du comportement' par l'État autoritaire, le chef d'entreprise, le technocrate ou le comité central. Ceux qui ont une certaine confiance dans l'espèce humaine espéreront qu'il n'en est pas ainsi, et ils tenteront de déterminer les caractéristiques humaines intrinsèques qui offrent un cadre pour le développement intellectuel, le progrès de la conscience morale, la réalisation de soi à travers la culture, et la participation à une société libre. » [21]

Selon moi, il vaut la peine de prolonger et donner forme à la remarque de N. Chomsky en se tournant vers le naturalisme de Kropotkine, dont j'espère montrer la richesse. En effet, le propre de la pensée de Kropotkine, tout en concevant l'anarchisme comme une « vision du monde », ou une « philosophie » si on l'envisage de cette façon très large, est de s'abreuver à une multiplicité de sources qui contribuent à complexifier sa vision de la nature humaine. En ce sens, et il est singulier que les post-anarchistes ne l'aient pas noté, il intègre avant l'heure un des mots d'ordre des « post-modernes » français consistant à ouvrir la philosophie à son « dehors ». Ainsi, par les notations biologiques de Kropotkine, la nature humaine se trouve approfondie par son lien avec l'évolution des espèces, ses dispositions étant replacées dans le cadre d'une histoire des instincts. Par son intérêt décisif pour l'anthropologie, il l'étend vers le repérage de dispositions invariantes à travers la diversité des cultures. Par sa formation de géographe et son ancrage matérialiste, il indique comment la nature humaine émerge de la nature globale pour faire retour vers elle en l'aménageant consciemment, nouant ainsi le naturel et le culturel. Or, ces diverses connaissances qui introduisent un naturalisme en règle générale [22] bien différent de celui que pouvait critiquer à juste titre John Stuart Mill peuvent tout à fait être organisées d'une manière systématique.

Nous l'avons noté, pour T. Ibáñez la recherche de traits « systémiques » dans la conception de l'anarchisme est un symptôme morbide, où la pensée et l'activité critique subissent un blocage. Bien qu'une nouvelle fois Kropotkine n'ait pas bâti explicitement un « système philosophique », j'ai choisi de présenter sa pensée en recomposant *a posteriori* de façon systématique les diverses composantes de son anarchisme. Il s'agit moins ici d'une manie de philosophe que d'une volonté de cadrer au mieux avec l'esprit et la lettre des textes de Kropotkine, dans lesquels l'exigence de fondation rationnelle demeure centrale. J'accepte pleinement sur ce point de me trouver en décalage avec l'un des premiers auteurs qui ait évoqué un « post-anarchisme » (bien que dans une optique différente de celle de T. May, S. Newman et L. Call), à savoir Hakim Bey, qui pouvait glisser incidemment dans son manifeste *T.A.Z :* « qui a dit qu'il fallait comprendre une idée pour s'en servir ? ». [23] C'est au contraire en m'efforçant de comprendre Kropotkine dans la mesure de mes capacités que j'en suis parvenu à un mode de présentation « systématique » qui peut certes paraître bien théorique pour parler de l'anarchisme.

Ainsi le plan de ce travail sera-t-il conçu comme un « arbre de la science » cartésien (pour se référer à la lettre-préface des *Principes de la philosophie*) où nous tâcherons de procéder par ordre et mesure, autour de l'axe systématique constitué par la notion

21. Noam Chomsky, « Langage et liberté », in *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels,* Marseille, Agone, 2010, pp. 27-28.

22. Les passages dans lesquels Kropotkine semble verser dans une forme ou une autre de rousseauisme sont très peu nombreux dans son œuvre, et nous nous efforcerons chaque fois de les expliquer dans leur contexte.

23. Hakim Bey, *T.A.Z,*disponible à l'adresse [[http ://www.lyber-eclat.net/lyber/taz.html].

de « nature humaine ». L'examen des racines de l'arbre occupera les deux premières parties. Après avoir évoqué la formation intellectuelle de Kropotkine et sa conversion à l'anarchisme (chapitre I), il conviendra d'examiner les bases matérialistes (chapitre II) et géographiques (chapitre III) de son anarchisme. À ce stade de l'étude, nous serons déjà en mesure de déterminer en quoi son naturalisme échappe à toute sacralisation de la nature contre la société. La deuxième partie sera consacrée à la lecture kropotkinienne de Darwin autour de deux longs chapitres : le premier (chapitre IV) dissèquera les relations entre Kropotkine, Darwin et le darwinisme social alors que le second (chapitre V) tâchera d'établir la portée réelle de rapprochements entre le naturalisme kropotkinien et la sociobiologie contemporaine. Le naturalisme critique ainsi présenté permettra de rendre raison des options politiques, économiques et sociales de Kropotkine, qui constituent le tronc de l'arbre et seront étudiées en troisième partie. La généalogie de l'État et sa critique (chapitre VI), l'économie politique comme « physiologie sociale » (chapitre VII) et les considérations sur la ville et la socialisation anarchiste (chapitre VIII) reprendront les bases du naturalisme en leur conférant une puissance pour la pratique anarchiste. La troisième partie aura ainsi contribué à circonscrire les contextes permettant à la nature humaine de déployer le meilleur de ses capacités, qui correspondent aux branches de notre arbre. Il conviendra alors de s'intéresser dans une ultime partie à la morale naturaliste de Kropotkine (chapitre IX), mais aussi aux espoirs émancipateurs placés dans l'art (chapitre X).

En présentant selon les cadres de la méthode cartésienne le travail à venir, résonne encore l'apostrophe de Michel Foucault dans *Il faut défendre la société* : « quels types de savoir voulez-vous disqualifier du moment que vous vous dites être une science ? Quel sujet parlant, quel sujet discourant, quel sujet d'expérience et de savoir voulez-vous minoriser du moment que vous dites : 'moi, qui tiens ce discours, je tiens un discours scientifique et je suis un savant ?' »[24]. En nous efforçant d'exprimer la perspective scientifique de Kropotkine dans le cadre de ce travail universitaire, nous restons conscients de cet avertissement mais aspirons à quelque chose de bien simple et de certainement fort naïf. Pour le dire dans les termes du Bertrand Russell (1872-1970) des *Essais sceptiques* (1928) : qu'il y ait de « bonnes raisons » pour les lecteurs de ce travail de « supposer vraies » les propositions de l'anarchisme kropotkinien, et ce qu'elles nous recommandent d'être et de faire.

24. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Seuil/ Gallimard, 1997, p. 11.

PREMIÈRE PARTIE : LES BASES SCIENTIFIQUES DE L’ANARCHIE

Conformément à l'approche cartésienne choisie pour étudier la pensée de Kropotkine, il convient de débuter par l'analyse des racines de cet « arbre de la science », dans la mesure même où l'on ne bâtit pas sans fondements. Quels sont donc les soutènements critiques de la pensée de Kropotkine, en quoi participent-ils de ce que nous appellerons un « naturalisme », et quels effets sont-ils amenés à produire lorsqu'on développe leur logique propre ? Une part des réponses à ces questions peuvent être découvertes si l'on prend brièvement en compte la formation intellectuelle de Kropotkine, qui n'est pas directement et étroitement philosophique (au sens où, à l'instar du Bakounine des années 1840, il aurait suivi des cours de philosophie dans les universités européennes), mais englobe néanmoins la philosophie, ou du moins certains discours philosophiques, dans une approche scientifique générale. Le contexte historique de son apprentissage intellectuel dans les années 1850-1860, où la jeunesse russe s'ouvre aux grandes mutations de la science, en physique et en biologie (réduction de la chaleur à des modes différents du mouvement, par Joule et Clausius, classification périodique des éléments de Mendéléïev, développement du darwinisme, développement d'un courant de naturalisation de l'esprit avec Ludwig Büchner et Carl Vogt), contribue à la sédimentation d'une première influence forte : le matérialisme scientifique, qui introduit à une vision du monde consistante reposant sur l'hypothèse de la « circulation de la vie », pour reprendre la traduction du maître-ouvrage du philosophe néerlandais Jacob Moleschott (1822-1893), *Der kreislauf des lebens*, paru en 1852. C'est sur ce matérialisme-là que repose le naturalisme de Kropotkine, et c'est essentiellement sur cette base qu'il s'opposera à la conception matérialiste de l'histoire développée concurremment par Marx et Engels à partir de *L'Idéologie allemande* (1845).

Le développement scientifique de Kropotkine lui donnera encore l'occasion d'une spécialisation disciplinaire dans le domaine de la géographie. Cet aspect de sa vie intellectuelle n'est pas du tout anecdotique et sans résonance sur l'anarchisme qu'il défend. Bien au contraire, je défendrai l'idée que la géographie constitue la seconde base scientifique du naturalisme kropotkinien, et lui confère une grande part de ses nuances et de sa complexité. C'est parce qu'il possède une conscience géographique que Kropotkine peut réintroduire la nature humaine dans la nature globale (comprise comme l'entourage de la vie humaine) sans la diluer dans quelque forme de mystique fusionnelle ou de retour vers la nature. Bien au contraire, Kropotkine va montrer que l'aménagement conscient de la nature et l'élaboration de contextes appropriés à la vie culturelle relèvent des besoins essentiels de l'homme. Sans ce fondement-là, on comprendra moins bien les nombreuses remarques et propositions touchant à l'urbanisme et aux formes de socialisation qu'il devrait favoriser, préoccupations qui vont très largement retenir Kropotkine dès qu'il s'attellera à dessiner les grandes lignes d'une société anarchiste dans ses œuvres de maturité (on songe notamment à *Champs, Usines et Ateliers,* paru en 1898).

Le développement d'une vision matérialiste de l'homme qui ne supprime pas l'émerveillement face à la prodigalité de la vie ainsi qu'une géographie que nous qualifierons de « sociale » n'auraient cependant pas été mis au profit d'une pensée anarchiste et orientés vers des réalisations pratiques si Kropotkine n'avait pas entamé au sortir de sa formation d'élite au Corps des Pages du Tsar Alexandre II une réelle « conversion » à l'anarchisme. C'est ce moment matriciel qui doit retenir en premier lieu notre attention, car il fournit, sur le plan de la morale scientifique, le cadre dans lequel va prendre forme l'anarchisme de notre auteur. C'est donc au Kropotkine populiste du début des années 1870 qu'il faut d'abord s'intéresser, avant d'entamer précisément la discussion du matérialisme puis du statut de la géographie.

Chapitre I. La conversion du prince Kropotkine : populisme, nihilisme, anarchisme

Il est impossible d'étudier les bases de l'anarchisme kropotkinien sans tenir compte de la genèse d'une sensibilité qui innervera tous les textes de la maturité de Kropotkine, à partir des parutions pour le journal *Le Révolté* dans les années 1880. Qu'un prince, issu d'une lignée dynastique remontant jusqu'aux premiers souverains de Russie, les Riourikides, ait embrassé avec autant de ferveur la cause de l'anarchisme, pourrait certes apparaître comme une tocade, ou une volonté tout intellectuelle de distinction. Le cas singulier d'un anarchisme « princier » recèle très certainement un intérêt sensationnel, où le récit du pied de nez adressé par Kropotkine à son destin officiel tiendrait lieu d'analyse politique. La biographie centrale établie en 1950 par les historiens George Woodcock (1912-1995) et Ivan Avakumovic (né en 1926), bien que son contenu soit détaillé et éclairant sur la *philosophie* et les *thèses politiques* de notre auteur, ne semble par ailleurs pas échapper au sensationnalisme en portant le titre *Pierre Kropotkine. Le prince anarchiste.*[1] Or le propos de ce chapitre initial consiste surtout à intégrer ce qui du dehors pourrait ressembler à une étonnante conversion dans la logique d'un parcours personnel et idéologique. C'est dans sa trentième année, par conséquent assez tôt, que Kropotkine en vient à considérer que l'anarchisme représente le courant socialiste le plus juste. Ce ralliement à l'anarchisme est indissolublement théorique et pratique. Kropotkine l'opère lors d'une rencontre avec les ouvriers suisses à Zurich, en 1872, puis lors d'une visite chez les horlogers de la Fédération Jurassienne, deux rencontres inscrites dans les débats de l'Association Internationale des Travailleurs, sur lesquelles plane l'ombre de Bakounine (1814-1876), l'aîné dont Kropotkine subira nécessairement l'influence sans pourtant jamais le rencontrer. Mais ce qui s'effectue en 1872 se présente en réalité comme une consolidation du tempérament réfractaire d'un brillant page du Tsar Alexandre II, porté par son goût littéraire vers les grands auteurs rationalistes du XVIIIe siècle (Voltaire, Rousseau, Kant), l'historien de la lutte des classes Augustin Thierry (1795-1856), puis initié à l'adolescence au positivisme ainsi qu'au matérialisme scientifique de Ludwig Büchner (1824-1899). Le tournant de 1872 initie quant à lui la première tentative pour mettre en œuvre les idées anarchistes, que Kropotkine va tâcher d'intégrer à l'action du populisme tel que l'avaient conceptualisé dans le contexte spécifique de la Russie les publicistes et philosophes Alexandre Herzen (1812-1871), avec sa revue *La cloche* (*Kolokol*), et Nicolaï Tchernychevski (1828-1889) autour du *Contemporain* (*Sovremennik)*.

Par conséquent, et notamment si l'on songe par exemple à la maturation de la position anarchiste chez un Bakounine, dont les textes proprement anarchistes ne datent que de la seconde moitié des années 1860, soit à cinquante ans passés, l'anarchisme de Kropotkine trouve très tôt sa cohérence, et cela sans nul doute en raison du sillon creusé par Proudhon (1809-1865) et Bakounine. Il est bien évident qu'à retracer de la sorte la conversion anarchiste de Kropotkine nous perdons beaucoup de l'effet intriguant et aven-

1. Voir G. Woodcock/ I. Avakumovic, *Pierre Kropotkine. Le prince anarchiste,* Paris, Calmann-Lévy, 1953.

tureux d'un membre de la noblesse reniant par défi sa condition. Mais nous y gagnons la possibilité d'élucider déjà un problème crucial pour toute critique sociale : la fonction et la responsabilité des classes éduquées, entraînées à manier et agencer des idées complexes, par rapport aux travailleurs ordinaires et à la possibilité d'améliorer leurs conditions d'existence. C'est bien selon nous cette question qui est sous-jacente dans le rapport de Kropotkine à sa propre formation intellectuelle, et c'est de nouveau elle qui présidera à la mise en œuvre de l'activisme populiste des années 1873-1874, époque de la première contribution notable de Kropotkine à la théorie anarchiste, sous la forme du manifeste du cercle Tchaïkovski.

1. Une formation classique perméable aux influences du populisme

1.1. Le corps des pages ou l'expérience immédiate du pouvoir

L'ascendance prestigieuse de Kropotkine constitue un premier facteur explicatif de la haute tenue de son éducation, ainsi que du destin officiel que sa famille lui préparait. Son père, Alexeï Petrovitch Kropotkine (1805-1871), grand propriétaire terrien, héritier sur le plan des valeurs de l'époque de Catherine II (1729-1796), est décrit par Kropotkine au tout début de ses *Mémoires*[2] comme « le type de l'officier du temps de Nicolas Ier », organisant à la maison la vie de la famille sur le modèle des habitudes qu'il avait reçues en tant qu'officier de l'armée. Par conséquent, à l'instar de ce qui se passait sous Catherine II, Alexeï Petrovitch avait voulu pour sa progéniture une éducation basée sur l'imitation de la culture française, ce qui le conduisit à engager un précepteur français. Le but de cette éducation était de préparer au mieux l'entrée de Pierre au Corps des Pages du Tsar, destin militaire qui attendit Kropotkine à Saint-Pétersbourg à partir de 1857.

Kropotkine consacre de nombreuses pages de ses mémoires à la description du cursus et de l'ambiance générale du Corps des Pages. Sans entrer dans les multiples anecdotes qui émaillent le récit de cette époque de sa vie, il est possible de retenir la disposition réfractaire de Kropotkine à l'encontre de l'autoritarisme d'une part, et de la flagornerie d'autre part, deux manifestations complémentaires de l'avidité du pouvoir. Kropotkine s'oppose en effet très vite à l'assistant directeur français du Corps des Pages, le Général Girardot, considéré comme l'incarnation du despotisme. Le même penchant à la violence bête et gratuite se répercute chez ses condisciples, dont il dénonce dans des lettres à son frère aîné Alexandre le manque d'ambition intellectuelle et la soumission aveugle à la discipline : « il n'y a absolument rien à faire et on n'a pratiquement pas de temps : on est occupé à des bêtises. En classe il est difficile de lire, et surtout – on n'en a pas le temps. Il y a en tout cent cinquante individus (je les connais presque tous) et sur les quatre-vingt dix environ auxquels j'ai demandé des livres, aucun n'en possédait. »[3] Cette atmosphère d'ennui général n'empêchera pas Kropotkine de réussir brillamment sa carrière au Corps des Pages, jusqu'à devenir le page de chambre du Tsar libérateur Alexandre II. Kropotkine respecte fortement l'autocrate, dans une période où il considère qu'il est juste que le Tsar soit à l'origine de toute réforme, opérant ainsi de lui-même une limitation du pouvoir ouvrant vers l'extinction du système autocratique. À cette époque Kropotkine tient un journal qu'il diffuse à l'intérieur du Corps des Pages, dans lequel il s'exerce à une critique

2. Voir Kropotkine, *Autour d'une vie. Mémoires,* Paris, Stock, 1898, pp. 1-12.
3. Kropotkine, lettre à son frère Alexandre, citée par Martin A. Miller, *Kropotkin,* Chicago and London, University of Chicago Press, 1976, p. 24. (Nous traduisons).

de l'autocratie telle qu'elle était incarnée par Nicolas I[er] entre 1815 et 1855, en plaçant au contraire de réels espoirs dans les actions d'Alexandre II. Néanmoins cette proximité avec le Tsar artisan de l'abolition du servage n'empêche pas Kropotkine d'être très au clair sur la comédie du pouvoir. Les mœurs de la cour, faites de flatterie, d'ambition et de dépendance sont dépeintes sans la moindre concession lorsque Kropotkine revient dans *Autour d'une vie* sur cette période de sa formation, où il abandonna l'idée d'honorer la fonction à laquelle sa noblesse le destinait -si jamais d'ailleurs il avait eu cette idée :

> « Mais peu à peu, lorsque je pus mieux voir le côté théâtral de la vie de cour, lorsque j'eus pu apercevoir ce qui se passait dans les coulisses, je compris non seulement la futilité de ce spectacle et des choses qu'il avait pour but de voiler, mais je compris aussi que ces vétilles n'absorbaient si complètement la cour que pour l'empêcher de penser à des choses plus sérieuses. Pour la comédie on perdait souvent de vue les réalités. Et plus tard à mes yeux s'évanouit lentement l'auréole dont mon imagination avait entouré Alexandre II. Aussi, si j'avais même caressé au début quelques illusions sur la possibilité de jouer un rôle actif dans les milieux de la Cour, à la fin de l'année j'avais renoncé à ce rêve. »[4]

Il est fort probable que les lectures que s'était habitué à entreprendre le jeune Kropotkine pendant cette période de formation expliquent une part de ces dispositions réfractaires au pouvoir. La lecture et l'écriture furent en effet pour Kropotkine un viatique pendant les années de discipline militaire endurées au Corps des Pages. C'est d'abord dans la bibliothèque du mari de sa sœur Yelena que Kropotkine prit l'habitude de fréquenter le dimanche, qu'il se familiarisa avec la pensée des Lumières, et notamment le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, qui lui laissa une impérissable impression. C'est ensuite dans la maison de son oncle, abritant des salons en vue de la société pétersbourgeoise, que Kropotkine prit ses premiers contacts, vers 1858, avec la littérature socialiste révolutionnaire, principalement Herzen dont l'influence commençait à pénétrer la haute société de la capitale. À la suite de la Révolution de 1848 en France, Herzen, fortement influencé par les écrits et les journaux de Proudhon, avait tracé la ligne révolutionnaire à tenir pour la Russie : opérer un renversement des structures économiques en place, en revivifiant l'expérience de la communauté rurale typiquement russe (*obshchina*) par les idées du socialisme fédéraliste. Les intellectuels devaient donc revenir vers le peuple, pour l'inciter à se réapproprier ses conditions d'existence. Si l'on considère avec l'historien italien Franco Venturi (1914-1994) que Herzen a légué aux générations suivantes (dont fera partie Kropotkine) les « éléments fondamentaux du populisme russe », alors ce dont Kropotkine fait l'expérience par ses lectures de jeunesse, c'est de la vitalité du socialisme, présenté sous la forme du populisme[5]. La question économique devient alors un réel centre d'intérêt pour Kropotkine, qui commence dans le même temps à se former à l'économie politique, en lisant assidûment le *Kolokol* (dont le premier numéro date de 1857) et le *Sovremennik*, et en se procurant par exemple le *Traité d'économie politique* de Jean-Baptiste Say (1767-1832).

L'éducation de Kropotkine au Corps des Pages, à la fois scientifique et militaire, demeure par conséquent largement perméable aux thèses ainsi qu'aux présupposés du populisme tel que Herzen et Tchernychevski vont le définir dans les années 1850. À ce titre, il convient de tenir compte du rôle de passeur joué par le frère aîné de Kropotkine,

4. Kropotkine, *Autour d'une vie,* édition citée, p. 145.

5. Pour tout ce qui concerne l'histoire du populisme russe, nous nous appuierons sur la somme de Franco Venturi, datant de 1952 : *Les intellectuels, le peuple et la révolution.* Nous citerons l'édition anglaise en un seul volume de 1966, intitulée *Roots of revolution.*

Alexandre, qui l'a familiarisé aux références théoriques du populisme, et plus précisément de cette nuance du populisme qu'est le nihilisme, tel qu'il a été défini à la suite de la parution en 1862 du roman de Tourgueniev *Pères et fils*. C'est en effet le romancier russe qui donne avec le personnage de Bazarov une pleine consistance au nihilisme, compris comme une croyance et philosophie de vie. Il est évident en ce sens que le terme lui-même semble mal choisi, puisque le nihilisme se donne de réels objets de croyance et d'action. Le terme circulait du reste en Russie dès les années 1830, pour décrire les franges de la jeunesse radicale gagnées au positivisme occidental. Tourguéniev reprend le terme et construit un type social nouveau, appelé à succéder aux diverses figures de l' « homme de trop » qui peuplaient son œuvre romanesque antérieure (de *Roudine* à *Nid de gentilhomme*). Bazarov se caractérise donc par son dévouement aux sciences naturelles, sa méfiance envers les abstractions conceptuelles, sa volonté de réduire les phénomènes idéaux à leurs bases physiologiques, sa défense de l' « art » utile contre les ornements esthétiques inutiles (selon l'idée qu'un honnête chimiste est vingt fois plus utile que le moindre poète), enfin un utilitarisme social. Or, cette orientation matérialiste et utilitariste générale caractérise également la philosophie de Tchernychevski, sans lequel le populisme n'aurait pu se constituer, et qui en a fourni le bréviaire dans son roman de 1863 *Que faire ?* Dans la mesure où le roman de Tourguéniev était apparu comme une attaque à l'égard du nihilisme, Tchernychevski avait proposé dans *Que faire ?* une réponse détaillée et suggestive, capable de fournir un modèle de vie pour la jeune intelligentsia de l'époque.

Kropotkine évolue avec aisance dans ce contexte intellectuel, dans la mesure où son frère aîné a pris soin de l'initier très tôt aux grands textes matérialistes occidentaux, qui constituent l'arrière-plan du nihilisme. Alexandre Kropotkine, lui-même inlassable travailleur formé à l'école des pages de Moscou, évolue d'un ancrage religieux (luthérien) à une philosophie rationaliste, établie à la croisée de l'évolutionnisme et du matérialisme. Avant 1860, Alexandre Kropotkine lit dans le texte les matérialistes scientifiques Carl Vogt (1817-1895), Jacob Moleschott (1822-1893) et Ludwig Büchner (1824-1899), et fait part à son frère cadet de son enthousiasme en lui envoyant une copie de *Force et matière,* l'ouvrage central de Büchner paru en 1855. Le développement intellectuel conjoint d'Alexandre et Pierre Kropotkine rend par conséquent compte de la façon dont la pensée de ce dernier s'intègre dans le développement particulier du socialisme russe. Cela explique également les choix qui seront ceux de Kropotkine, tout entiers tournés vers la question cruciale qui anime la pensée populiste russe : comment faire en sorte que les intellectuels puissent être utiles au peuple, en se mettant au service de son émancipation ?

1.2. Choix de carrière et critique du réformisme

Il est possible d'envisager le choix de carrière de Kropotkine à la fin de son cursus au sein du Corps des Pages comme la résultante de cette contre-éducation populiste dont nous venons de parler. Alors que sa position d'excellence au sein du Corps des Pages le destine à une carrière militaire de très haut rang dans la capitale, tout à fait en accord avec les espérances paternelles, Kropotkine choisit de s'engager dans un régiment de cosaques sibériens. Le choix de la Sibérie est guidé par des considérations politiques, puisque Kropotkine y voit un terrain propice à des réformes, dans une zone où les ouvriers sont encore peu nombreux. Cette période, qui s'étend de 1862 à 1866 correspond très clairement à un temps d'apprentissage politique, où la culture livresque de Kropotkine se frotte à la réalité du terrain. Les chapitres des *Mémoires* consacrés à l'exil en Sibérie sont ainsi très instructifs, en ce qu'ils indiquent le moment d'une prise

de conscience de l'intellectuel confronté à la vie ordinaire du peuple éloigné du centre du pays, ainsi qu'en butte au pouvoir central russe. En Sibérie, Kropotkine rencontre d'abord d'anciens décembristes, puis se trouve impliqué dans la protection de deux publicistes du Contemporain, proches de Tchernychevski : M. Mikhaïlov (1829-1865) et N. V Shelgunov (1824-1891). Envoyé en exil en Sibérie en 1861, sous le gouvernement du général Koukel dont Kropotkine était l'aide de camp, Mikhaïlov devait être surveillé de près par un agent de police lui-même envoyé depuis Pétersbourg. Or ce même agent était vraisemblablement chargé d'arrêter dans le même temps Shelgunov, venu s'installer en Sibérie avec sa femme près de son ami Mikhaïlov. Le général Koukel, sensible à la cause des populistes, avait alors chargé Kropotkine d'avertir Mikhaïlov et Shelgunov de l'arrivée de l'agent de police, ce qui fut fait, sans pourtant pouvoir empêcher l'arrestation de Shelgunov en 1862. Dans la suite de l'affaire, le gouvernement se retourna contre Koukel, en établissant sa responsabilité sur ce cas mais aussi par rapport à l'évasion de Bakounine en 1861.

Ces affaires semblent constituer le moment où Kropotkine rompt pour toujours avec l'option réformiste et constitutionnelle. Le pouvoir politique central lui apparaît ainsi comme fondamentalement arbitraire, soumis aux jeux d'influence. Dans ces conditions, il devient chimérique d'utiliser la machine bureaucratique au service de réformes allant dans le sens de la justice. Dans une lettre à son frère Alexandre, Kropotkine revient sur cet épisode du renvoi de Koukel en s'exprimant ainsi : « Voici l'état des affaires. Encore et encore, la centième confirmation du libéralisme de la réforme ! Une réforme pacifique sera-t-elle possible après cela ? Ces mots sont devenus aussi détestables pour moi que le terme de «sens pratique » l'était jadis pour toi. »[6] On retrouve dans Autour d'une vie le même verdict général sur la totalité des entreprises menées en Sibérie. Parcourant cette contrée à la fois en naturaliste et en anthropologue, Kropotkine a saisi l'extrême misère et l'abandon des masses paysannes et ouvrières, reléguées aux marges d'une machine administrative à la fois omnipotente et oublieuse de cette région. Mais il a aussi compris à quel point les communautés de base savaient organiser leur territoire et leurs échanges pour perdurer dans cette région si difficile. C'est ainsi que peu à peu Kropotkine se détourne de l'activité politique réformiste pour s'orienter vers l'activité scientifique d'observation et d'enquête géographique et anthropologique, notamment autour d'une expédition en Mandchourie. Sur un plan strictement politique, l'épisode sibérien constitue une désillusion intégrale, que Kropotkine ne tardera pourtant pas à convertir en une énergie nouvelle, opposée vigoureusement à tout libéralisme réformiste, et puisant précisément dans le vivier de notations anthropologiques sur la vie des communautés de Sibérie[7]. C'est par conséquent à une première conversion à propos de ce qui est véritablement politique que Kropotkine se trouve confronté à la suite de ce séjour de quatre années :

> « Les années que je passai en Sibérie m'apprirent bien des choses que j'aurais difficilement apprises ailleurs. Je compris bientôt l'impossibilité absolue de rien faire de réellement utile aux masses par l'intermédiaire de la machine administrative. Je me défis de cette illusion à tout jamais. Puis je commençai à comprendre non seulement les hommes et les caractères, mais aussi les ressorts intimes de la vie sociale. Le travail édificateur des masses inconnues, dont on parle si rarement dans les livres, et l'importance de ce travail édificateur

6. Kropotkine, cité par Martin A. Miller, *Kropotkin,* édition citée, p. 60.

7. Il est clair par ailleurs que les connaissances de naturaliste glanées en Sibérie auront une importance capitale sur l'œuvre à venir de notre auteur, puisqu'elles formeront l'arrière-plan géographique de la réfutation de la loi darwinienne de sélection/élimination qui occupe tout le premier chapitre de *L'Entraide*.

> dans l'évolution des formes sociales, m'apparurent en pleine lumière. Voir, par exemple, comment les communautés de Doukhobortsy […] émigrèrent vers la région de l'Amour ; constater les avantages immenses qu'ils trouvaient dans leur organisation fraternelle semi-communiste ; être témoin du succès de leur colonisation par l'Etat, c'étaient là des enseignements que les livres ne peuvent point donner. Puis les années que je vécus avec les naturels, le spectacle du fonctionnement des formes complexes d'organisation sociale qu'ils avaient élaborées loin de toute civilisation, devaient répandre des flots de lumière sur toutes mes études ultérieures. » [8]

Ainsi, c'est en gardant en tête l'empreinte du séjour sibérien de Kropotkine que l'on doit saisir la logique de sa « conversion » anarchiste. Elle s'effectuera en deux temps : l'un qui rompt avec la neutralité présumée de la carrière d'intellectuel ; l'autre qui embrasse activement la cause anarchiste. Sur ce point, on peut en définitive avancer que Kropotkine a expérimenté dans sa propre vie un des motifs récurrents du populisme russe : la nécessité pour l'intellectuel de rompre avec sa position hiérarchique, pour « aller au peuple ».

1.2.1. L'expédition en Finlande et la révélation des ambiguïtés du savoir théorique spécialisé

À son retour de Sibérie, Kropotkine se spécialise dans le domaine de la géographie, prenant ses marques à la Société Royale de Géographie de Pétersbourg en qualité de secrétaire de la section de géographie physique. C'est pendant cette période, comprise entre 1867 et 1871, qu'il approfondit ses recherches sur la structure orographique de l'Asie septentrionale, recherches qui lui assureront, comme nous le verrons lors du troisième chapitre du présent travail, une renommée internationale. C'est aussi pendant cette période que la Société de géographie en vient à s'intéresser de près aux expéditions arctiques. Dans ses Mémoires, Kropotkine témoigne de l'effervescence et de la jubilation intellectuelle de ces années, tout entières dédiées à la vérité scientifique. Il semble clair que Kropotkine voit dans la science, au-delà de ses réalisations concrètes et utilisables, une activité humaine capable d'apporter les plus grandes joies et de mobiliser le plus grand amour, tout autant par exemple que l'activité artistique. En ce sens précis, notre auteur ne suit pas les conceptions les plus arides du nihilisme, surtout celui que développera après 1862 Dimitri Pisarev (1840-1868), infléchissant les bases nihilistes du populisme du côté d'un utilitarisme sec et mécanique. Ainsi, « dans la vie humaine, il n'y a pas beaucoup de joies égales à celle de voir naître tout à coup une théorie illuminant l'esprit après une longue période de patientes recherches […] Celui qui a une fois dans sa vie ressenti cette joie de la création ne l'oubliera jamais. » [9]

Or, il est crucial de considérer que tout en évoquant les délices du travail scientifique, Kropotkine va souligner également les limites de ce travail, qui sont avant tout d'ordre moral. C'est bien cette révélation-là qui s'impose à Kropotkine alors qu'il se trouve en Finlande pour une expédition organisée par la Société Royale de Géographie. À cette époque, en 1871, le Conseil de la Société de Géographie lui envoie un télégramme le priant d'accepter le poste de secrétaire. Au moment où Kropotkine voit s'ouvrir devant lui la voie royale de la recherche scientifique, il choisit encore une fois d'aller à contre-courant de la normalité académique. Les raisons qu'il avance dans ses Mémoires méritent

8. Kropotkine, *Autour d'une vie,* édition citée, pp. 221-222.
9. Kropotkine, *Autour d'une vie,* édition citée, p. 232.

d'être citées amplement, car elles révèlent un rapport particulier à la chose intellectuelle, au métier de théoricien, qui retrouve les grands principes de la pensée populiste :

> « Le savoir est une puissance énorme. Il faut que l'homme sache. Mais nous savons déjà beaucoup de choses ! Qu'adviendrait-il si ces connaissances – et rien que ces connaissances devenaient le bien commun de tous ? La science ne progresserait-elle pas alors par bonds, et l'humanité n'avancerait-elle pas à pas de géant dans le domaine de la production, de l'invention et de la création sociale, avec une rapidité que nous pouvons à peine imaginer aujourd'hui ? Les masses ont besoin d'apprendre ; elles veulent apprendre ; elles *peuvent* apprendre. Là-bas, sur la crête de cette immense moraine qui serpente entre les lacs, comme si des gants en avaient à la hâte amoncelé les blocs pour joindre les deux côtes, voilà un paysan finlandais plongé dans la contemplation des admirables lacs semés d'îles qui s'étendent devant lui. Pas un de ces paysans, fût-il le plus pauvre, le plus accablé de tous, ne passerait là sans s'arrêter pour admirer le paysage. Plus loin, sur la rive d'un lac, un autre paysan chante un si beau chant que le meilleur musicien lui envierait sa mélodie pour le sentiment puissant et la profonde rêverie qui s'en dégagent. Tous deux sentent profondément, tous deux méditent, tous deux pensent ; ils sont mûrs pour étendre le cercle de leurs connaissances : mais permettez-le leur, mais donnez-leur les moyens d'avoir des loisirs ! Voilà la direction dans laquelle je dois agir, voilà les hommes pour qui je dois travailler. » [10]

Ce texte nous paraît fondamental pour trois raisons de principe. Tout d'abord il ne renonce pas à l'idée souvent tournée en dérision par les émules de Nietzsche, selon laquelle la connaissance est un pouvoir émancipateur. En ce sens, Kropotkine reste un *Aufklärer*. Néanmoins, le mérite de ce passage est de proposer, dans le même temps qu'un discours sur l'*Aufklärung*, une critique des illusions des Lumières. Kropotkine montre précisément que l'équivalence entre savoir et pouvoir ne recèle des vertus émancipatrices que dans la mesure où celui qui détient le savoir ne le confisque pas à la masse des gens. Dans le cas contraire, la croissance de la connaissance serait inversement proportionnelle à la sagesse des individus concernés. En soutenant que la connaissance peut et doit devenir l'affaire de tous, et au premier chef de ceux qui sans disposer de théories complexes s'orientent usuellement en fonction d'un sens commun sûr (ces paysans qui « sentent », « méditent » et « pensent »), Kropotkine énonce un des grands principes de conduite anarchiste : être capable de nous interroger sur les fondements et les effets de notre position dominante dans le champ social et économique (exprimée ici sous la forme bourdieusienne d'un « capital culturel » académique). Enfin, un tel passage, qui se méfie de la théorie pure et finit par constater le manque de valeur d'une science qui ne pourrait être vulgarisée, retrouve une nouvelle fois le populisme, cette fois dans l'infléchissement que lui a conféré Piotr Lavrov (1823-1900), théoricien socialiste russe qui fut une des sources d'inspiration fondamentales du cercle Tchaïkovski.

C'est avec Lavrov, à la fin des années 1860, que le populisme russe est sorti d'une phase nihiliste doctrinaire, représentée par Pisarev et centrée sur l'égotisme et l'utilitarisme, pour se tourner vers la fusion avec le peuple. L'essentiel du programme de Lavrov tient en un appel aux intellectuels, sommés de développer la pensée critique et une forte armature théorique qui, une fois propagée, permettra de combler le fossé entre les intellectuels et le peuple. Comme le montre Franco Venturi, l'enseignement de Lavrov peut être considéré comme moral et social avant d'être politique :

10. *Autour d'une vie,* pp. 245-246.

> « il ne mettait pas en évidence les avantages politiques qui découleraient du fait qu'ils [les membres de l'intelligentsia, ndlr] se placent aux côtés du peuple, comme cela avait été le cas au début des années 1860. Il les ramenait à leur sens du devoir. Il parlait de la dette contractée à l'égard des paysans et des classes populaires, et leur rappelait qu'elle devait être payée sans délai. Ainsi, il coupait à leur racine même les doutes qui pesaient auparavant sur l'esprit des intellectuel, déchirés entre le devoir d'une action politique immédiate et les idéaux sociaux. À la question « que faire », il répondait en disant que la première, et même la seule chose à faire, était de prendre en compte leur position d'exploiteurs privilégiés. C'est dans cet appel, non pas politique mais purement éthique et social, que Lavrov trouva le message qui frappa avec tant de force la nouvelle génération. » [11]

Le passage des *Mémoires* de Kropotkine peut à bien des égards apparaître comme un calque de la pensée de Lavrov sur la dette sociale des intellectuels. En tout cas, c'est un texte typiquement populiste, qui fixe une des grandes orientations de la critique kropotkinienne de la hiérarchie, à travers la fausse distinction entre travail manuel et travail intellectuel [12]. La première « conversion » de Kropotkine se manifeste donc par la volonté d'aller au peuple en utilisant la connaissance comme un outil d'émancipation. En cela, Kropotkine rejoint non seulement Lavrov, mais avant lui le critique littéraire Nicolaï Dobrolioubov (1836-1861), qui avait présenté le motif de la sortie de la théorie en direction de la pratique dans sa critique du roman *Oblomov* d'Ivan Gontcharov (1812-1891).

1.2.2. La réaction populiste, ou la sortie de l' « oblomoverie »

À la fin des années 1850, Nicolaï Dobrolioubov, contributeur du *Contemporain,* va s'appliquer à forger la « psychologie du populisme » (le mot est de Venturi), en s'inscrivant dans le cadre politique et moral légué par son maître Tchernychevski. Professant de manière générale un matérialisme feuerbachien, Dobrolioubov va puissamment définir les désirs de la génération des années 1860, en insufflant à la jeune intelligentsia l'enthousiasme nécessaire pour agir avec le peuple, en modifiant la mentalité des paysans, des marchands et de tous les éléments exclus de leur part dans la vie politique. Entre autres critiques et contributions, c'est probablement son traitement du chef-d'œuvre de Gontcharov, *Oblomov* (paru en 1859), qui permet d'illustrer au mieux cette psychologie du populisme dont il aurait été le grand artisan. Dans un article publié dans le numéro 5 du *Contemporain* et intitulé « Qu'est-ce que l"oblomovchtchina' ? » (que l'on peut rendre par « qu'est-ce que l'oblomoverie ? ») Dobrolioubov s'attache à transcender la dimension romanesque du personnage imaginé par Gontcharov pour l'élever au niveau d'une métaphore de l'état social des classes éduquées dans la Russie d'Alexandre II.

Dans le roman de Gontcharov, le personnage d'Oblomov synthétise, tout en les portant à un degré d'apathie extrême, les multiples figures de l' « homme de trop » qui de-

11. Franco Venturi, *Roots of revolution,* New-York, Universal Library Edition, 1966, p. 450. (Nous traduisons).

12. La vision populiste du rôle de l'intellectuel, bien qu'elle puisse à maints égards sembler évidente, doit être selon nous bien méditée. Aujourd'hui, lorsqu'un Noam Chomsky assigne aux intellectuels ce cahier des charges élémentaires : « dire la vérité *du mieux possible,* à propos des sujets *qui importent* et à *ceux qu'elle intéresse au premier chef »,* tout en en faisant un impératif « moral », il s'aligne de manière claire sur les positions populistes d'un Kropotkine. Néanmoins, l'extrême difficulté des intellectuels contemporains à respecter ces exigences élémentaires suggère la pertinence et l'acuité critique de l'évidence présumée de la position populiste sur le sujet. Comme les analyses de N. Chomsky sur la propagande démocratique et la dénégation de l'objectivité le montrent, les intellectuels répondant à l'impératif moral de dire la vérité et de la diffuser le plus largement se trouvent nécessairement conduits à trahir leur propre classe et les avantages matériels et symboliques qu'elle leur confère. Voir Noam Chomsky, *Responsabilité des intellectuels,* Marseille, Agone, 1998.

puis l'Onéguine de Pouchkine (1799-1837) peuplent la littérature russe. Onéguine donc, mais aussi Petchorine (dans *Un héros de notre temps* de Lermontov (1814-1841)), Beltov (protagoniste de *À qui la faute ?* De Herzen) et encore Roudine, personnage du premier roman de Tourguéniev, trouvent en Oblomov leur essence suprême : celle d'un homme à la culture à la fois solide et raffinée, forgée au contact de la philosophie occidentale (au premier chef allemande), possédant une réelle hauteur de vue sur la situation sociale de son temps, épris d'idéal et pourtant incapable de concrétiser ces idées sous la forme d'une action conséquente et rigoureuse. La particularité du personnage de Gontcharov tient en ce que, chez lui, l'incapacité va jusqu'à la léthargie intégrale (il passe le plus clair de son temps allongé, en robe de chambre, se reposant de ses moindres actions sur son domestique), finissant par l'aliéner et faisant de lui une proie facile pour des manipulateurs et des profiteurs. Son oisiveté ruineuse est du reste rendue plus insupportable encore par le caractère énergique et volontariste de son meilleur ami, Stolz, d'origine allemande. Du point de vue critique de Dobrolioubov, Oblomov ne se réduit pas à un personnage singulier : il en vient à incarner toute une génération russe qui ne trouve pas sa place dans la société, la contemplant à distance sans pouvoir intervenir sur elle, comme si elle évoluait dans un rêve :

> « Les hommes d'avant-garde se sont plu sur l'arbre ; ils discutent avec éloquence sur les voies et les moyens permettant de sortir du marais et de la forêt ; ils ont même trouvé sur l'arbre quelques fruits qu'ils savourent en jetant les pelures à terre ; ils invitent à venir les rejoindre quelques élus, choisis parmi la foule, ceux-ci montent à leur tour sur l'arbre et y restent sans chercher le chemin, cette fois, et se contentant de dévorer les fruits. Ce sont déjà les Oblomov proprement dits… Cependant, les pauvres voyageurs restés en bas, s'enlisent dans le marais ; les serpents les mordent, les monstres les terrorisent, les branches leur cinglent le visage… Enfin, la foule se décide à agir et veut faire descendre ceux qui ont grimpé sur l'arbre les derniers ; mais les Oblomov se taisent et s'empiffrent de fruits. Alors, la foule s'adresse à ses premiers hommes d'avant-garde, les priant de descendre et de venir en aide à l'œuvre commune. Mais les hommes d'avant-garde répètent les vieilles phrases sur la nécessité de chercher un chemin, et disent qu'il est inutile de perdre son temps à entailler la forêt. Enfin, les pauvres voyageurs, voyant qu'ils s'étaient trompés, ne comptent plus sur eux et déclarent : 'Allons, vous êtes tous des Oblomov !' »[13]

L'homme de trop déclame, théorise, mais tout cela n'est que la manifestation de sa peur de « venir en aide à l'œuvre commune ». À ce titre, il fournit à Dobrolioubov la figure repoussoir nécessaire pour fonder la nécessité du risque dans l'action, qui s'effectuera si besoin est sans attendre la caution des intellectuels. L'oblomoverie est un état à la fois psychologique et social dont il faut absolument sortir, contre lequel il convient de lutter, car il détourne de la réalité (Oblomov est animé de manière récurrente dans le roman d'un songe dans lequel il se représente une vie idyllique et ouatée de propriétaire terrien). En 1859, Dobrolioubov représente ainsi le moment charnière où la jeunesse populiste se trouve appelée à passer de la fascination idéaliste à l'action consistant à devenir effectivement paysan ou ouvrier, et par ce mouvement à surpasser la génération qui la précède. Selon Franco Venturi, c'est véritablement Dobrolioubov qui aurait permis aux « fils » (pour reprendre l'opposition du roman de Tourguéniev) de manifester leurs nouvelles aspirations face aux « pères ». On peut donc raisonnablement voir en lui un des

13. Nicolaï Dobrolioubov, « Qu'est-ce que l"oblomovchtchina' ? » in *Textes philosophiques choisis,* Moscou, Éditions en langues étrangères, 1950, pp. 237-238.

précurseurs du nihilisme, compris dans sa première version (au début des années 1860) comme un croisement entre le positivisme et l'utilitarisme : « Sa réaction contre l"idylle' d'Oblomov l'a placé sur la voie qui devait mener au 'Nihilisme', c'est-à-dire à ce réalisme positiviste qui allait être une des expressions les plus typiques de la barrière entre les 'fils' et les 'pères' »[14].

En ce sens, la conversion de Kropotkine telle qu'elle se trouve racontée dans ses Mémoires réactive le motif de la sortie de l'oblomoverie, par laquelle l'énergie de l'intellectuel trouve un débouché dans l'action au lieu de s'épuiser dans la théorie pure et la péroraison. On peut à ce sujet placer en regard les propos de Kropotkine et l'appel aux intellectuels lancé par Dobrolioubov dans son article sur l' « oblomoverie ». Dans *Autour d'une vie*, au chapitre du refus d'accepter le poste de secrétaire de la Société de Géographie de Pétersbourg, Kropotkine a ces mots frappants :

> « Tous ces discours sonores où il est question de faire progresser l'humanité, tandis que les auteurs de ces progrès se tiennent à distance de ceux qu'ils prétendent pousser en avant, toutes ces phrases sont de purs sophismes faits par des esprits désireux d'échapper à une irritante contradiction. Et voici comment j'envoyai à la Société de Géographie une réponse négative. »[15]

Nul doute que cette réponse renvoyée en 1871 ait été préparée et favorisée par certaines dispositions et principes participant de la « psychologie du populisme » que Dobrolioubov avait contribué à esquisser un peu plus de dix ans plus tôt, en posant l'interrogation fondamentale :

« Qui donc, à la fin, les fera bouger de place par cette parole toute-puissante : 'En avant !' dont rêvait si ardemment Gogol et que toute la Russie attend avec angoisse depuis si longtemps ? Ni la société, ni la littérature n'ont encore répondu à cette question. »[16]

En hâtant à partir de 1871 sa conversion à l'anarchisme, c'est bien à l'injonction « en avant ! » que Kropotkine va répondre, en devenant un acteur majeur du populisme dans sa phase la plus volontariste, celle qui consiste dans le mouvement de l' « aller au peuple ». C'est dans cette période qu'il procède à la mise en place des grands thèmes qu'il traitera systématiquement dans tous ses écrits ultérieurs.

2. L'anarchisme en action : Kropotkine et le populisme du début des années 1870

2.1. La conversion à l'anarchisme

À son retour de Sibérie, Kropotkine retrouve un Pétersbourg qui commence à s'ouvrir aux «fils » que Tourguéniev évoquait dans *Pères et fils*. L'un des phénomènes qui le frappe particulièrement et sur lequel il revient pendant quelques pages de ses Mémoires est l'éducation autonome des femmes, par la prolifération de cours, de conférences, d'ateliers, d'associations concurrençant les hiérarchies de l'Instruction publique. Ce mouvement s'intègre pleinement dans ce que l'on pourrait appeler, avec Sergueï Kravchinsky (1851-1895), dit 'Stepniak', la phase « doctrinaire » du nihilisme. Dans Underground Russia (la Russie souterraine), ouvrage rétrospectif paru en 1882, celui qui fut un membre actif du cercle Tchaïkovski ainsi qu'un fidèle allié de Kropotkine, énonce que c'est précisément avec cette question de l'émancipation féminine que le « nihilisme a rendu un

14. Franco Venturi, *Roots of revolution,* édition citée, p. 194.
15. Kropotkine, *Autour d'une vie,* édition citée, p. 246.
16. Dobrolioubov, « Qu'est-ce que l"oblomovchtchina' ? », édition citée, p. 245.

grand service à son pays ».[17] Or, au moment où Kropotkine fait l'expérience dans la capitale russe du développement des combats féministes, s'est également constituée, depuis 1864, l'Association Internationale des Travailleurs, qui témoigne à l'échelle européenne d'un dynamisme révolutionnaire dans lequel la Russie pétersbourgeoise baigne elle aussi, mais en fonction de ses propres principes populistes et nihilistes.

Le premier voyage de Kropotkine dans l'Ouest de l'Europe, en 1872, va hâter la prise de conscience de la fécondité et de la puissance de l'A.I.T. C'est l'occasion pour lui de connaître empiriquement, sur le terrain, une organisation dont la documentation disponible en Russie ne donnait qu'un descriptif tronqué. C'est en Suisse, d'abord à Zurich puis à Neuchâtel que la fréquentation des membres des fédérations les plus radicales de l'A.I.T convaincra définitivement Kropotkine d'embrasser la cause de l'anarchisme :

> « Depuis plusieurs années j'avais ardemment désiré connaître de plus près l'Association Internationale des Travailleurs. Les journaux russes la mentionnaient assez souvent dans leurs colonnes, mais il leur était interdit de parler de ses principes ou de ce qu'elle faisait. Je sentais bien que ce mouvement devait être considérable et gros de conséquences, mais je ne pouvais en saisir ni les tendances, ni le but. Maintenant que j'étais en Suisse, je résolus de m'instruire sur ce sujet. »[18]

Dans la perspective qui est la nôtre, il est important de noter que lorsque Kropotkine prend ses premiers contacts avec des membres de l'A.I.T, la figure de Bakounine surplombe toutes ses rencontres. Engagé depuis 1868 dans l'A.I.T, le révolutionnaire russe y imprime progressivement sa marque, celle de l'Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste[19], d'une part bien entendu par ses principes socialistes libertaires qui viendront s'opposer nettement au socialisme marxien, accusé d'être « autoritaire », et d'autre part par ses pratiques politiques dans le cadre de la guerre franco-allemande, qui le voient tenter notamment une action révolutionnaire en Septembre 1870 à Lyon. Bakounine écrit depuis 1869 dans le journal *L'égalité,* organe de l'Internationale à Genève. Au congrès de Bâle de l'Internationale, toujours en 1869, se fait jour une scission nette entre les partisans de Bakounine et ceux de Marx, au point que les premiers, défenseurs d'un socialisme libertaire, vont adopter pour eux-mêmes l'appellation de « collectivistes »[20], afin de bien se distinguer des « communistes » marxiens. La Suisse est par conséquent une terre d'élection pour Bakounine, et lorsque Kropotkine y vient en 1872, c'est assez naturellement qu'il se lance avidement dans la lecture des diverses brochures et productions de la littérature socialiste libertaire.

À Zurich tout d'abord, il fréquente à la fois les sections locales de l'A.I.T et les cercles d'étudiants russes gagnés aux idées socialistes. Ce passage par Zurich est important dans la mesure où Piotr Lavrov s'était installé dans la ville précisément en 1872, au moment même où prenait forme la colonie d'étudiants russes. Lavrov, qui vient alors

17. Sergueï Kravchinsky, dit Stepniak, *Underground Russia,* New-York, Charles Scribner's Sons, 1883, p. 8.
18. Kropotkine, *Autour d'une vie,* édition citée, p. 275.
19. Avant son adhésion à l'Internationale, en 1868, Bakounine est membre de la Ligue de la Paix et de la Liberté, soutenue par des auteurs comme John Stuart Mill, Edgar Quinet ou encore Victor Hugo. Ne parvenant pas à infléchir la Ligue vers le socialisme et le fédéralisme, il la quittera après le Congrès de Berne en Septembre 1868 pour fonder avec la minorité restante l'Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste. Ne pouvant pas intégrer un groupe international dans une structure elle-même internationale, Bakounine transformera les sections de l'Alliance en sections de l'Internationale, tout en maintenant une Alliance Internationale secrète.
20. Le « collectivisme » ainsi posé, dans le contexte des tensions entre Bakounine et Marx au sein de la Première Internationale, n'est pas celui que critiquera Kropotkine dans son économie politique. Nous le verrons dans la troisième partie de ce travail, lorsque Kropotkine prend en charge la question collectiviste, ce n'est en rien au socialisme bakouninien qu'il s'en prend. Il demeure d'ailleurs, dans l'ensemble, proche des inspirations de Bakounine dans sa critique du mode de rémunération et de redistribution collectiviste des richesses.

de travailler avec le Conseil Général de l'Internationale afin d'établir les enseignements politiques de la Commune de Paris, se lance à cette époque dans un travail théorique de fond. Convaincu, en fonction de sa vision populiste, que les intellectuels ont un rôle émancipateur à jouer, mais que ce dernier ne sera efficace que s'ils se forment et se préparent sur le plan théorique, en évitant de se lancer à l'aveugle dans l'action, Lavrov cherche à élaborer la propagande socialiste la plus claire et solide. Il donne ainsi des cours sur des sujets scientifiques et historiques aux étudiants présents. Or, dans la même année, Bakounine séjourne quelques temps à Zurich, avec en tête l'idée de fonder un journal. Les négociations pour ce faire incluront Lavrov, mais le projet de ce dernier séduira si peu Bakounine qu'une scission s'ensuivra, au sein du groupe de Zurich, entre les lavrovistes et les bakouniniens. Le point d'achoppement réside dans la thèse de Lavrov concernant la préparation de l'action révolutionnaire et l'exemple que devraient donner les intellectuels allant au peuple. Pour Bakounine, tout cela est très certainement louable, mais ne met pas le peuple en état de se défendre et de révolutionner ses conditions d'existence. Voici ce qu'il écrivait à propos du programme socialiste de Lavrov en Mai 1872 :

> « Dans son programme on parle beaucoup trop de la nécessité d'une préparation scientifique, qui est indispensable aux révolutionnaires. Quoi, avez-vous en tête de fonder une université en exil ? Ce serait sans doute quelque chose d'admirable, mais cela ne nous concerne en rien. Laissons le colonel Lavrov s'en occuper, j'aurai en attendant à m'occuper de la cause de la révolution. »[21]

Le désaccord entre Lavrov et Bakounine est important pour notre étude de la formation de l'anarchisme kropotkinien. En se ramifiant en une opposition entre graduellisme et insurrectionnalisme, l'opposition innervera le cercle Tchaïkovski, et on la retrouvera (avec une nette inflexion bakouninienne) dans le premier texte anarchiste de grande ampleur de Kropotkine : le Manifeste du cercle, en 1873. Il semble donc plausible que Kropotkine ait pu dès son séjour à Zurich mesurer la richesse des courants et sections de l'Internationale, pour ensuite s'orienter vers la branche la plus insurrectionnaliste de l'A.I.T, en rupture avec le Conseil Général de l'Internationale, à partir d'un séjour chez les horlogers de la Fédération Jurassienne[22].

Ce que Kropotkine va expérimenter dans les montagnes jurassiennes se caractérise tout d'abord par un contraste frappant si on le compare avec les enseignements politiques tirés du séjour en Sibérie. Là où le pouvoir central essayait à toute force d'imposer aux populations locales sibériennes un système législatif artificiel, Kropotkine découvre un type de société dans laquelle la solidarité ordinaire et l'habitude du travail partagé désintègrent les institutions hiérarchiques. Entre les ouvriers, il n'y a plus de chefs et de subalternes, simplement des initiateurs qui entraînent un mouvement collectif. Avec les membres éminents de la Fédération qu'il rencontre, de Neuchâtel à Sonvilliers, au premier rang desquels James Guillaume (1844-1916), le communard Benoît Malon (1841-1893) ou encore Adémar Schwitzguébel (1844-1895), il se sent une sympathie immédiate, une communauté de pensée et d'exigence morale. En lisant le récit établi dans *Autour d'une vie* à propos de cette rencontre avec le socialisme des ouvriers suisses, on serait tenté d'évoquer l'intuition de la grande proximité morale à l'égard des anarchistes catalans que retranscrit George Orwell (1903-1950) dans *Hommage à la Catalogne,* lorsqu'il

21. Bakounine, cité par Franco Venturi, *Roots of revolution,* édition citée, pp. 787-788. (Nous traduisons).
22. Suite à la scission du congrès de Bâle entre « collectivistes » bakouniniens et « communistes » marxiens, la Fédération Jurassienne fut officiellement formée en Octobre 1870 lors d'une rencontre des sections locales de l'Internationale tenue à Saint-Imier.

évoque leur « sens inné de la dignité », leur « générosité » et leur « rectitude ». Or Kropotkine s'exprime en des termes tout à fait semblables, qui doivent nous rappeler combien est cruciale la dimension morale de son anarchisme :

> « La netteté de vue, la rectitude de jugement, la faculté de résoudre des questions sociales complexes, que je constatais chez ces ouvriers, principalement chez ceux qui étaient entre deux âges, firent sur moi une impression profonde ; et je suis fermement convaincu que si la Fédération Jurassienne a joué un rôle sérieux dans le développement du socialisme, ce n'est pas seulement à cause de l'importance des idées anti-gouvernementales et fédéralistes dont elle était le champion, mais c'est aussi à cause de l'expression que le bon sens des horlogers du Jura avait donné à ces idées. » [23]

On peut considérer ce fragment de texte comme un compendium des grands principes moraux et personnels qui guideront les écrits et les actes de Kropotkine durant toute sa vie : les idées ne sont rien, voire se retournent contre leur but officiel, si elles ne sont pas portées par des individus qui les incarnent avec cohérence et justesse ; les capacités critiques et morales ne se déploient qu'à l'intérieur de contextes favorisant l'entraide, la curiosité et l'intérêt pour autrui ; à défaut de tels contextes, des idées prétendument honorables ou libératrices peuvent se révéler soit stériles soit nocives. Il est à ce propos tout à fait clair que le contexte intellectuel et moral des ouvriers jurassiens était marqué fortement par l'empreinte de Bakounine : entre autres textes, on rappellera les *Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier,* à l'époque de la Commune, en Mai 1871, ainsi que les articles rédigés en 1869 pour le journal *Le Progrès,* «organe des démocrates loclois », rédigé par James Guillaume. Kropotkine le note et adresse quelques belles pages d'hommage au révolutionnaire russe, tout en soulignant que son influence sur la Fédération Jurassienne n'allait pas jusqu'à la fascination aveugle pour la lettre des textes bakouniniens. En réalité, une nouvelle fois, c'est bien davantage d'une influence morale qu'il s'agissait. Ainsi, « l'influence de Bakounine tenait moins à sa supériorité intellectuelle qu'à sa personnalité morale. Dans les conversations sur l'anarchisme ou sur l'attitude de la Fédération, je n'ai jamais entendu dire : « Bakounine a dit cela » ou « Bakounine pense ainsi », comme si un pareil argument pouvait clore la discussion. Ses écrits et ses paroles n'avaient pas force de loi, comme c'est malheureusement souvent le cas dans les partis politiques. » [24]

Par conséquent, c'est de manière empirique, par observation et sympathie morale que Kropotkine en vient à adopter les positions anarchistes. Les sections des ouvriers jurassiens lui dévoilent ce que peut la nature humaine à l'intérieur de cette organisation sociale spécifique qu'il retravaillera sans cesse sous l'appellation générique de « commune ». Elles initient au socialisme anarchiste par l'exemple, apposant ainsi une marque durable, que Kropotkine a indiquée dans le célèbre passage suivant :

> « L'exposé théorique de l'Anarchie tel qu'il était présenté alors par la Fédération Jurassienne, et surtout par Bakounine ; la critique du socialisme d'État – la crainte d'un despotisme économique, beaucoup plus dangereux que le simple despotisme politique – que j'entendis formuler là, et le caractère révolutionnaire de l'agitation, sollicitaient fortement mon attention. Mais les principes égalitaires que je rencontrais dans les montagnes du Jura, l'indépendance de pensée et de langage que je voyais se développer chez les ouvriers, et leur dévouement absolu à la cause du parti, tout cela exerçait sur mes sentiments une

23. Kropotkine, *Autour d'une vie,* édition citée, p. 293.
24. Id, p. 295.

> influence de plus en plus forte ; et quand je quittai ces montagnes, après un séjour de quelques jours au milieu des horlogers, mes opinions sur le socialisme étaient faites : j'étais anarchiste. » [25]

À son retour en Russie, c'est dans le cadre de l'activisme populiste du cercle Tchaïkovksi que Kropotkine va commencer à mûrir et mettre en œuvre ces grands principes anarchistes. C'est ici également, pour notre travail, que commence l'étude des textes théoriques de notre auteur.

2.2. Le cercle Tchaïkovski

2.2.1. L'influence globale du socialisme de Lavrov

Kropotkine est invité à assister aux réunions du cercle Tchaïkovski par Dimitri Klements (1848-1914), appelé « Kelnitz » par Kropotkine dans *Autour d'une vie,* ancien condisciple de Kropotkine à l'université de Pétersbourg. Nicolaï Vassiliévitch Tchaïkovski (1851-1926) avait pris en 1871 la tête d'un cercle d'étudiants initialement formé par l'étudiant en médecine Mark Natanson (1850-1919), arrêté et déporté en Sibérie en cette même année. S'inscrivant dans la continuité de Tchernychevski et de Dobrolioubov, Natanson avait voulu que le cercle marquât une grande exigence morale, en ne séparant jamais la lutte sociale, la fusion avec le peuple et le perfectionnement individuel. À ce titre, le nihilisme dont héritent les membres du cercle est assez différent de celui que pouvait prôner Pisarev pendant les années 1860. Ce nihilisme-là, Franco Venturi l'a qualifié de doctrine des « enfants terribles » du populisme. En effet, Pisarev et les publicistes du *Russkoe Slovo,* journal ayant opéré dans les années 1860 un virage radical en accueillant les plumes de Piotr Nikitich Tkatchev (1844-1896) [26] ou encore de Shelgunov, s'étaient appuyés sur les bases de Tchernychevski tout en accentuant fortement certains de ses principes. Parmi eux, l'égoïsme calculateur figurait en bonne place, conduisant par exemple Pisarev à accueillir avec enthousiasme les diverses variantes du darwinisme social occidental. Dans sa logique, même si l'éloge de l'individu s'accommode encore chez Pisarev d'une référence à l'esprit égalitariste de la Révolution française de 1848, le nihilisme du *Russkoe Slovo* tend à défendre les droits de la belle individualité d'élite contre les masses, jusqu'à justifier dans les cas les plus extrêmes l'esclavage politique de ces dernières par une élite intellectuelle .

Rien de tel par conséquent au sein du cercle Tchaïkovski, dont les principes se caractérisent précisément par le refus de toute scission entre les intellectuels et le peuple, ainsi que la détestation envers les menées conspirationnistes et factieuses. Venturi signale à ce propos que dans le cas personnel de Tchaïkovski, ce souci moral prenait l'aspect d'un désir religieux de pureté :

> « 'nous devons être aussi propres et clairs qu'un miroir', disait Tchaïkovski à cette époque ; 'nous devons nous connaître si bien les uns les autres que s'il devait arriver des moments difficiles de persécution et de lutte, nous soyons

25. *Autour d'une vie,* p. 293-294.

26. On a coutume de voir en Tkatchev, par-delà les Jacobins français de 1793, la véritable source de la conception léniniste du pouvoir d'un parti d'avant-garde. Lénine lui-même qualifie dans *Que faire* ? de tentative « majestueuse » le choix de la terreur comme mode d'action et instrument de la prise de pouvoir. Aussi le nihilisme de Tkatchev peut-il tout à fait s'accorder avec les menées souterraines et violentes d'un Netchaïev, se montrant ainsi très opposé aussi bien aux lavrovistes qu'aux bakouniniens. Voir, pour l'appréciation de Tkatchev par Lénine, *Que faire ?,* Paris, Éditions science marxiste, 2004, p. 218.

> en position de savoir *a priori* comment chacun de nous réagirait'. Pour cette raison il appela son groupe un 'Ordre'. »[27]

En ce sens, on comprend comment Kropotkine va retrouver immédiatement au sein du cercle Tchaïkovski les habitudes morales qui avaient favorisé sa conversion à l'anarchisme lors de la rencontre avec les ouvriers du Jura. Il signale ainsi dans ses *Mémoires* à quel point le cercle se trouvait organisé sur des bases absolument étrangères aux sociétés secrètes comme celles de Netchaïev. Les premiers membres du cercle Tchaïkovski, nous dit Kropotkine, « avaient jugé très sainement que le développement moral de l'individu doit être la base de toute organisation, quel que soit le caractère politique qu'elle puisse revêtir par la suite, et quel que soit le programme qu'elle puisse adopter au cours des événements. »[28]

Reste néanmoins à voir comment, dans un tel contexte incitatif, Kropotkine a pu mettre en place les linéaments de sa pensée anarchiste. Le développement du cercle Tchaïkovski est sur ce point très intéressant dans la mesure où il concentre les tensions propres au populisme dans la période de maturation qui à partir de 1870 va conduire au mouvement de l' « aller au peuple » dont le pic sera atteint à l'été 1874. Comme nous l'avons esquissé dans la section précédente, il est assez clair que Kropotkine retrouve à Pétersbourg la tension entre lavrovisme et bakouninisme qu'il a déjà expérimentée lors de son voyage en Suisse. C'est précisément la dimension tolérante du cercle, son refus du dogmatisme propre aux sociétés secrètes, qui l'ouvre à des influences diverses et permet à de telles tensions d'exister. Selon Venturi, le cercle a « bâti une plate-forme dans laquelle le débat entre les partisans de Lavrov et ceux de Bakounine pouvait se faire entendre. »[29] En effet, de prime abord, les premiers membres du cercle, quand ils ne sont pas tout juste sortis des espérances constitutionnalistes, s'engagent de manière générale en faveur d'un programme de formation de la jeune intelligentsia, préparatoire à un développement de la propagande parmi les paysans et les ouvriers.[30] Leur tâche quotidienne, avant l'aller au peuple, consiste ainsi principalement en la lecture et la diffusion d'ouvrages socialistes et matérialistes qui forment la bibliothèque fondamentale de tout membre du cercle : Marx, Lassalle, l'historien de la classe ouvrière russe V. V Bervi, Tchernychevski, Louis Blanc ou encore F. A Lange. On reconnaît ici la direction fixée par le socialisme de Lavrov : on ne saurait compter sur le seul « instinct révolutionnaire » des masses pour guider le changement social. Il faut à cet ébranlement à venir la présence antécédente et conséquente de la pensée critique, dont les intellectuels doivent faire un usage social, sur le mode d'une dette à payer au peuple. En ce sens, le souci moral de Tchaïkovski, l'étude humble de textes fondamentaux à diffuser ensuite en brochures lisibles par les paysans ou les ouvriers, la volonté de ne jamais dominer le peuple et de l'assujettir sous les menées d'une élite auto-proclamée, tout cela retrouve l'esprit général du socialisme de Lavrov. À ce propos, le sociologue Alain Pessin (1949-2005) va même plus loin, en énonçant que « Lavrov était devenu dans les années 1870 le maître à penser du cercle Tchaïkovski. C'est, en ces années où la pensée bakouninienne ne parvient guère que réduite par des interprétations abusives (celles de Netchaïev en particulier), une sorte d'anti-Bakounine, quelqu'un du

27. Franco Venturi, *Roots of revolution,* édition citée, p. 473. (Nous traduisons).
28. Kropotkine, *Autour d'une vie,* édition citée, p. 313.
29. F. Venturi, *Roots of revolution,* p. 471. (Nous traduisons).
30. Ce dernier élément doit d'ailleurs être noté, car le cercle Tchaïkovksi constitue le premier groupement populiste qui ait mêlé la cause des paysans et la cause des ouvriers des villes. Selon Venturi, c'est ce double activisme qui confère au cercle Tchaïkovksi sa valeur historique de premier mouvement populiste de très grande ampleur. La constitution d'une classe ouvrière organisée, recherchant des principes de fonctionnement originaux définissant des stratégies de résistance collectives est due en grande partie aux efforts des tchaïkovskistes : « ce sont eux qui ont semé les premières graines d'une nouvelle organisation parmi les classes ouvrières russes » . Voir Venturi, ouvrage cité, p. 511.

moins qui prend rigoureusement soin d'échapper aux continuelles tentations du bakouninisme, la conspiration, les sociétés secrètes, le coup de force éventuellement. »[31]

Nous n'entrerons pas ici dans une discussion de la fin de la remarque d'Alain Pessin concernant la tentation continuelle du coup de force chez Bakounine. Tout cela nous entraînerait bien trop loin, du côté notamment d'une démystification des relations entre Bakounine et Netchaïev que M. Confino[32] et J.C Angaut, par exemple, ont exposée de façon déjà suffisamment claire. Pour notre perspective, il convient seulement de suggérer que si Lavrov peut très certainement être tenu pour une référence centrale du cercle Tchaïkovski, le bakouninisme va pourtant s'y introduire par le truchement de Kropotkine lui-même, dont l'adhésion au socialisme libertaire trouve là son approfondissement naturel. Il convient par conséquent de bien noter que si Lavrov joue un rôle crucial dans le développement du populisme russe à partir de 1870, Bakounine contribue également puissamment, à la même époque, à renouveler la propagande populiste.

2.2.2. La contribution de Bakounine au populisme des années 1870

À partir de 1868, la pensée et l'action de Bakounine subissent un infléchissement en deux sens : d'une part, avec son adhésion à l'Internationale, il semble s'éloigner nettement des questions nationales (notamment slaves) qui avaient constitué l'essentiel de son action jusqu'en 1864 ; mais cette même inclusion dans un mouvement internationaliste se redouble d'une nouvelle attention à l'égard de la Russie, dont le devenir révolutionnaire occupe alors singulièrement l'exilé Bakounine. C'est à travers le *Narodnoe Delo* (*La cause du peuple*), journal de l'émigration russe édité à Genève, que Bakounine va produire les apports les plus décisifs au mouvement populiste en train de s'orienter vers la « marche au peuple ». Dans les premiers numéros du *Narodnoe Delo,* parus au cours de l'été 1868, Bakounine se demande quels sont les groupes capables de pousser le peuple russe en avant, et ainsi de répondre à l'interrogation fondamentale que Dobrolioubov avait posée une dizaine d'années auparavant. Il fixe son attention sur les éléments déclassés de la société russe, capables d'aimer avec foi et enthousiasme le peuple : nobles ruinés, séminaristes, roturiers, fils de paysans. C'est à ces éléments-là (dont l'origine sociale concorde tout à fait avec celle d'un Tchernychevski, d'abord séminariste puis autodidacte, ou d'un Dobrolioubov) que Bakounine s'adresse, dans le but de favoriser puis laisser germer l'élan révolutionnaire parmi le peuple russe, autrement dit sa décision claire d'en finir avec la domination de l'État. Dans un texte important, l'article *La science et le peuple* datant de 1868, Bakounine circonscrit clairement l'identité des nouveaux populistes :

> « depuis que chacun voit qu'il ne peut y avoir, ni en Russie ni dans toute l'Europe, ni ailleurs, d'autre révolution que la révolution sociale, et sachant que celle-ci ne peut s'arrêter à mi-chemin, la majorité des riches qui désire conserver et léguer à ses enfants les biens dont elle a hérité ou *qu'elle a favorablement acquis* a compris que sa place n'est pas dans les rangs de la révolution, que ses intérêts propres commandent qu'elle conclue une alliance indissoluble avec le gouvernement, avec l'État. Par suite, le nombre des nobles et des non-nobles *nantis* a considérablement diminué parmi nos rangs, ceux-ci ont été remplacés

31. Alain Pessin, *Le populisme,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1997, p. 35.

32. Voir, de M. Confino, *Violence dans la violence. Le débat Bakounine-Necaev,* Paris, Maspéro, 1973. L'ouvrage contient la lettre du 2 Juin 1870 de Bakounine à Netchaïev, qui établit toute la lumière sur le jugement du premier à l'égard du second. Voir, pour J-C Angaut sa thèse de doctorat de philosophie : « Liberté et histoire chez Michel Bakounine », 4ème partie, chapitre 7, section 2. Consultable à l'adresse [http ://raforum.info/spip.php ?article274&lang=en] (la dernière fois le 22 Mai 2012).

par des gens plus aptes à aimer, à comprendre et à représenter la cause populaire, tels que les descendants des nobles totalement ruinés, les roturiers, les séminaristes et les enfants des paysans. Ce sont eux qui aujourd'hui forment essentiellement et presque exclusivement notre phalange populaire et antigouvernementale, eux qui servent d'intermédiaire entre la pensée révolutionnaire et le peuple ». [33]

Or, si Bakounine suit depuis Genève le développement du mouvement populiste, il s'attache aussi à le radicaliser sur au moins deux points cruciaux, dont Kropotkine va hériter à son entrée dans le cercle Tchaïkovski. Tout d'abord, le texte de 1868 s'efforce d'aller plus loin que la tentative préparatoire d'instruction du peuple, qui voudrait répandre en lui la science par la dissémination d'écoles sur le territoire de l'État. Cet idéal est pourtant noble, estime Bakounine, en ce qu'il conduit déjà au-delà de la demi-émancipation proposée par les premiers positivistes, disciples de Comte, à savoir le renversement du principe d'autorité dans la science, laissé néanmoins intact au sein de la société sous la forme d'une religion populaire nécessaire. Or une religion populaire constitue l'auxiliaire d'une domination étatique. En voulant répandre la science parmi le peuple, les nihilistes, héritiers des matérialistes scientifiques allemands (la triade Vogt-Moleschott-Büchner) font œuvre radicale, puisqu'ils s'attachent à briser les liens de la fascination métaphysique à la fois dans le domaine strict de la science et dans l'imaginaire populaire. Si les fractions de la jeunesse gagnées au nihilisme sont conséquentes, elles doivent donc travailler selon Bakounine au renversement populaire de l'État lui-même, incarnation politique de l'absolu métaphysique. En préférant la solution du développement de l'instruction, prélude à une révolution sociale, cette même jeunesse nihiliste risque de se retrouver prise au piège du pouvoir de l'État. En réalité, Bakounine pose dans *La science et le peuple* un problème circulaire : pour libérer le peuple, il convient de l'instruire ; mais pour l'instruire, il convient d'abord de le libérer. Voudrait-on instruire le peuple *à l'intérieur* des conditions économiques et sociales de sujétion qu'il subit, on en viendrait à utiliser l'État dans le but de son propre dépassement, ce qui est une contradiction manifeste. Pour utiliser une analogie physiologique, peut-on en règle générale attendre d'un organe qu'il n'accomplisse pas sa fonction biologique spécifique ? Ainsi, peut-on attendre d'un instrument comme l'État, dont la mission est d' « étouffer le peuple afin de subsister » qu'il encourage la construction d'écoles répandant l'esprit critique parmi ce même peuple ?

C'est dans cette mesure que Bakounine encourage à la solution proprement anarchiste, congruente avec la critique de l'État énoncée en 1867 dans *Fédéralisme, socialisme et anti-théologisme :* la révolution sociale contre l'État, accouchée par une propagande populiste attisant l'instinct de révolte des masses populaires :

« Une fois que nous serons convaincus qu'il n'est pas possible de marcher vers la liberté par la voie de l'instruction et que nous devrons arriver à la science populaire par la révolution, il nous faudra orienter essentiellement toute notre propagande contre le tsar ; il nous faudra avant tout détruire dans le cœur du peuple les vestiges de cette malheureuse confiance dans le tsar qui, durant de si nombreux siècles, l'a condamné à un funeste esclavage ; il nous faudra le convaincre une fois pour toutes que les propriétaires fonciers et les fonctionnaires, les deux principaux objets de sa haine historique, n'ont jamais eu de force propre, mais qu'ils se sont toujours maintenus et continuent à le faire uniquement par la volonté et la force du tsar. Enfin, nous devons réveiller dans le

33. Bakounine, *La science et le peuple,* in *Œuvres Complètes*,[CDRom], Amsterdam, IISG, Septembre 2000, ISBN 90 6984 303X, p. 10.

peuple la conscience de sa propre force, à nouveau endormie depuis l'époque de Pugachev ; il nous faudra lui montrer comment en unissant à l'échelon local tous ses efforts, jusqu'à présent dispersés, en un mouvement populaire unanime il devra triompher de tous les oppresseurs et de tous les ennemis »[34]

La voie clairement anarchiste que Bakounine dessine dans le passage ci-dessus pour le populisme russe (une voie qui diffère par exemple de celle d'un Lavrov) nous oblige à nous interroger sur un deuxième point qui signale l'originalité de sa contribution. Il convient de s'arrêter quelque peu sur ce qui est entendu par la référence à une « conscience » sociale endormie depuis l'époque des révoltes de Pugachev (1742-1775), ainsi que par l'idée d'une union à « l'échelon local ». Nous pouvons y voir un appel à reconsidérer la fonction révolutionnaire de la commune paysanne (*obshchina* ou *mir)*[35] au cœur du socialisme pensé par les populistes. Depuis Herzen, l'une des bases du populisme russe résidait dans l'espoir placé dans la structure communale traditionnelle de l'exploitation paysanne qui, revivifiée par les idées du socialisme français de 1848 (au premier chef Proudhon et Louis Blanc), pourrait constituer l'unité de base d'un socialisme agrarien. Tchernychevski reprendra ces positions avant l'abolition du servage en Russie, en indiquant comment la refonte de la communauté traditionnelle de l'*obshchina* par le socialisme occidental pourrait permettre à la Russie de passer directement du mode de production féodal au mode de production socialiste, sans passer par la phase capitaliste de destruction des structures productives traditionnelles. L'*obshchina* devait ainsi constituer un moyen de défendre les intérêts de classe des paysans, ainsi qu'une cellule originelle à partir de laquelle le coopérativisme et le collectivisme pourraient se développer à la campagne.

Bakounine, qui hérite de cette vision d'un socialisme agrarien, présente néanmoins des jugements contrastés sur la question. C'est encore dans le cadre de sa critique du despotisme essentiel de tout État que Bakounine va décocher les traits les plus féroces contre l'institution traditionnelle de l'*obshchina* (ou *mir*). Il semble y voir d'abord la forme administrative minimale, immédiatement supérieure au niveau individuel, qui permet le renforcement de la puissance administrative et politique de l'État. Le *mir* perpétue la soumission de l'individu, l'oppression patriarcale, à un point tel que Bakounine peut écrire à son propos, dans une lettre du 19 Juillet 1866 à Herzen et Ogarev qu'il s'agit là d'une « abominable pourriture et une absence totale de droits découlant du despotisme patriarcal, des coutumes patriarcales. »[36] Une nouvelle fois, à l'image de l'idée énoncée dans *La science et le peuple,* on voit mal comment un agent de la soumission étatique pourrait contribuer à libérer socialement les paysans. Aux yeux de Bakounine, l'abolition du servage n'a donc fait que substituer un assujettissement par la communauté, relais de l'État russe, à un esclavage par le propriétaire terrien. Sans rupture résolue de la paysannerie avec l'État, il n'y a pas de place pour Bakounine pour une liberté réelle au sein du *mir*. Pourtant, si le *mir* présente cet aspect politiquement ruineux, il peut encore, par un élément purement négatif qu'une force suffisamment puissante devrait savoir utiliser, fournir une base prometteuse pour un mouvement socialiste. C'est ici que la référence à Pugachev prend toute sa signification : au sein de la communauté paysanne Bakounine relit et retrouve le passé révolutionnaire de la Russie, comme si un « instinct de révolte » gisait au sein du *mir* et qu'il attendait d'être réveillé par les franges les plus actives

34. Bakounine, *La science et le peuple,* pp. 12-13.

35. Les deux termes peuvent être traduits de façon identique par le terme « commune ». Néanmoins, ils possèdent chacun leur histoire propre et une signification singulière. Le « mir » désigne davantage l'assemblée de village, où se prennent les décision qui concernent la commune. L' « obshchina » se rapporte davantage à la communauté économique, où l'individu règle son travail de la terre sur le collectif.

36. Bakounine, Lettre du 19 Juillet 1866 à Herzen et Ogarev, citée par J.C Angaut, « Liberté et histoire chez Michel Bakounine », thèse citée, p. 384.

de la jeunesse déclassée. Dans des feuillets inédits des *Lettres à un français,* datant de Septembre 1870 et collectés par James Guillaume, Bakounine en appelle ainsi à l'instinct de révolte de la paysannerie, qui doit devenir l'objet de l'attention de la révolution sociale en marche. Ainsi, malgré son rôle pivot pour la domination de l'État, la barbarie même des paysans semble receler un pouvoir de régénération sociale, ferment d'une nouvelle civilisation :

> « les paysans, comme je l'ai expliqué ailleurs, peuvent être soulevés et seront soulevés tôt ou tard par la révolution sociale ; et cela pour trois simples raisons : à cause même de leur civilisation si peu avancée ou de leur *barbarie* relativement simple, robuste et toute l'énergie de la nature populaire. Ils vivent du travail de leurs bras et sont moralisés par ce travail, qui nourrit en eux une haine instinctive contre tous les fainéants privilégiés de l'État, contre tous les exploiteurs du travail. Enfin, travailleurs eux-mêmes, ils ne sont séparés des travailleurs des villes que par des préjugés, non par des intérêts. Un grand mouvement socialiste et révolutionnaire pourra les étonner d'abord, mais leur instinct et leur bon sens naturel leur feront comprendre bientôt qu'il ne s'agit pas du tout de les spolier, mais de faire triompher et d'établir partout et pour tous le droit sacré du travail sur les ruines de toutes les fainéantises privilégiées du monde. »[37]

À la charnière des années 1870, les idées de Bakounine orientent le populisme russe en direction d'un socialisme anarchiste et fédéraliste : la révolution sociale des communes paysannes prônée dans les *Lettres à un français* envisage ainsi la reconfiguration de l'*obshchina* à l'intérieur d'une structure fédéraliste capable de briser l'isolement des communautés et l'écrasement politique des individus. C'est à ce titre que l'*obshchina* pourra devenir un bastion véritable de l'opposition des communautés de base à l'État, en déjouant sa vocation traditionnelle de support local de l'autorité étatique.

Telle est la conception du populisme que Kropotkine, à peine revenu de son séjour en Suisse, va promouvoir à l'intérieur du cercle Tchaïkovski. Il était donc prévisible que ses idées sur la direction à donner au mouvement fussent contestées ou, à tout le moins (compte tenu de l'esprit tolérant régnant dans le cercle) acceptées non sans réticence de la part d'autres membres assez éloignés du bakouninisme. En réalité, comme l'a montré Martin A. Miller à partir de témoignages de membres du cercle Tchaïkovski datant de l'année 1873, il est difficile de savoir exactement jusqu'à quel point le message de Bakounine avait pu se propager jusque dans la Russie radicale. Hormis Kropotkine, on peut penser que Stepniak ou Klements adhéraient davantage à la frange bakouninienne qu'à la frange lavroviste. C'est beaucoup moins évident pour les autres membres du cercle à l'époque. Ainsi, Nicolaï Charushin, jeune membre du cercle, pouvait déclarer que Kropotkine forçait la vérité sur l'orientation idéologique des autres membres en défendant un alignement sur les positions de Bakounine : « nous connaissions peu de travaux de Bakounine au milieu de l'année 1873, et plus tard, pour autant que nous en prîmes connaissance (en particulier en ce qui concerne la dimension du *buntarstvo,* l'appel à l'insurrection po-

37. Bakounine, *Lettres à un français,* cité dans *Théorie générale de la Révolution*. Textes assemblés et annotés par Étienne Lesourd, d'après G.P. Maximov, Paris, Les Nuits Rouges, 2008, p. 175. On notera dans ce texte des années 1870 l'importance de la paysannerie dans le projet révolutionnaire de Bakounine. C'est évidemment une des lignes de force de l'opposition à Marx au sein de l'Internationale, et une question plus large concernant la définition du « prolétariat ». Il faudra attendre 1881 et la correspondance entre Marx et Véra Zassoulitch pour voir l'auteur du *Capital* prendre en compte la spécificité de l'organisation communale paysanne russe, et faire l'hypothèse -populiste- d'une transition possible du mode de production féodal au mode de production socialiste sans passer par une phase capitaliste.

pulaire immédiate), nous les considérions selon une attitude fermement négative. Nous ne croyions pas dans l'imminence d'une révolution ou d'une insurrection populaire. »[38]

Il résultera de ces divergences deux conceptions du déroulement de la propagande socialiste. L'une, axée sur la formation théorique de la jeunesse éduquée. L'autre, celle que retiendront des individus comme Kropotkine, Klements, Stepniak ou Sophie Pérovskaïa, consistant d'abord, à Pétersboug, à s'engager dans la *rabochee delo,* ou cause des ouvriers, en se déplaçant sur les lieux de travail pour faire des adresses publiques, des présentations, des exposés, susciter le débat et rendre consistant l'esprit de révolte. Tout cela avant d'entreprendre à l'été 1874 la « marche au peuple » qui se soldera par un échec global (dont a traité Tourguéniev dans son dernier roman *Terres Vierges*) en raison de la facilité avec laquelle la police pouvait contrôler et arrêter les révolutionnaires venus pour haranguer et parler publiquement aux paysans, ces derniers prenant souvent le parti de la délation. Il reste de cette période le contact intime que Kropotkine va nouer avec les ouvriers les moins qualifiés, notamment les tisserands et ceux des fabriques de coton, ainsi que cette double identité pour celui qui continuait à obliger la science géographique : « Kropotkine » le savant reconnu de la Société de Géographie de Pétersbourg se muant en « Borodine », l'ouvrier « établi » dans les faubourgs de la capitale. Cette double identité, celle du théoricien et de l'activiste, permet alors de s'arrêter sur la première contribution d'importance de Kropotkine à la pensée anarchiste : le texte *Devons-nous nous occuper à examiner les idéaux d'une société future ?* (dont nous utiliserons la version anglaise : *Must we occupy ourselves with an examination of the ideal of a future system ?*). Informé par ses activités de propagandiste, ce premier texte inédit ne fait pourtant pas l'économie d'une forte exigence théorique, en esquissant la vision d'une société future dont on verra qu'elle fournit le cadre des travaux ultérieurs de notre auteur. C'est à un examen plus précis de ce texte qu'il convient désormais de se confronter.

3. Un texte programmatique : « Devons-nous nous occuper à examiner les idéaux d'une société future ? »

3.1. Le texte et ses idées principales

3.1.1. Les tâches de l'intellectuel

Le texte « Devons-nous nous occuper à examiner les idéaux d'une société future ? », rédigé en Septembre 1873, n'a jamais été publié par Kropotkine. Il s'agit au départ d'un document de travail au sujet duquel, selon Martin A. Miller qui en a établi l'édition au sein d'un recueil d'écrits de Kropotkine sur l'anarchisme et la révolution[39], l'ambiguïté demeure. On ne sait pas exactement si ce texte est une commande faite à Kropotkine par les autres membres du cercle Tchaïkovski, afin d'en exprimer la ligne idéologique collective sous la forme d'un manifeste, ou s'il constitue une tentative peu scrupuleuse de Kropotkine pour faire prévaloir sa vision personnelle de l'action populiste sans attendre le consentement exprès de ses camarades. Ce qui est clair par contre, c'est que le document fut plusieurs fois discuté lors de réunions, et qu'il était couvert d'annotations et de suggestions de corrections de la main de Kropotkine. Oublié dans les archives de la police tsariste, il ne fut publié, bien que de manière incomplète, qu'en 1921, à titre commémoratif à la suite de la mort de l'auteur.

38. Martin Miller, *Kropotkin,* Chicago and London, University of Chicago Press, 1976, p. 96.
39. « Must we occupy ourselves with an examination of the ideal of a future system ? », in *Selected writings on anarchism and revolution,* edited, and with an introduction by Martin A. Miller, Cambridge, M.I.T Press, 1970.

Même s'il s'agit d'un travail inachevé, le texte présente une structure suffisamment claire pour être étudié et exploité. Il fonctionne en effet en deux parties : dans une première, Kropotkine présente les cinq points qui devraient selon lui concourir à la formation d'une société égalitaire, débarrassée de la domination étatique et des hiérarchies économiques ; dans une seconde partie, davantage intégrée dans le contexte du populisme, il s'attarde sur les moyens concrets et stratégiques de la révolution. Nous traiterons ces deux parties dans le désordre, afin de respecter le cheminement jusqu'ici suivi : partir de la phase populiste de Kropotkine pour montrer comment elle se continue logiquement en une entreprise de fondation théorique de l'anarchisme, doublée d'une activité de terrain régulière. Mais en premier lieu il convient d'élaborer quelques analyses sur le titre prévu pour ce manuscrit, question qui s'adresse directement à l'activiste, et nous confronte aux difficultés classiques dans l'anarchisme concernant le passage de la théorie à la pratique. Le titre prévu pour le texte, si on le replace dans son contexte, pose une question cruciale à tout jeune populiste : est-il besoin de perdre son temps à déterminer les contours d'une société future quand la tâche de participer à la transformation révolutionnaire de la société présente s'impose comme une urgence ? Ne serait-il pas plus pertinent, si l'on souhaite favoriser les luttes, de laisser à l'expérience le soin de faire émerger la société future, sans lui assigner *a priori* une direction donnée qui aurait tôt fait de l'enserrer dans une cage de fer idéologique ? La vision à long terme de l'intellectuel n'est-elle pas surtout, sous couvert d'engagement, une façon de se retirer de ce qui fait la réalité des combats sociaux, dans leurs incertitudes, leurs aléas, leurs échecs ?

À cet ensemble de questions dont on mesure encore à quel point elles demeurent importantes pour les luttes actuelles, Kropotkine répond clairement « non ». Élaborer des plans, des modèles, des esquisses théoriques de ce que serait une société plus juste n'équivaut pas pour lui à congédier la réalité présente, avec ses rapports de force particuliers et mouvants, pour lui substituer l'image d'une réalité close et désincarnée, répondant à la seule volonté de puissance idéologique de l'intellectuel. L'intellectuel qui se dévoue à la cause de la révolution reste cohérent s'il s'occupe d'idéaux, dans la mesure où cela le conduit à exercer la tension critique entre ce qui est et ce qui devrait ou pourrait être. C'est lorsqu'elles prennent en charge cette dimension critique que les idées accumulent la force susceptible de les faire passer dans la pratique. C'est dans cette mesure qu'elles deviennent des « idées-forces », selon un concept emprunté au philosophe Alfred Fouillée (1838-1912) que l'on retrouvera dans des articles ultérieurs de Kropotkine :

> « En premier lieu, à travers l'idéal nous pouvons exprimer nos espoirs, nos aspirations et nos buts, sans tenir compte des limitations pratiques, sans tenir compte du degré d'accomplissement que nous pourrions atteindre ; car ce degré d'accomplissement est purement déterminé par des causes extérieures. En second lieu, l'idéal peut faire la lumière sur notre degré d'infection par les vieux préjugés et inclinations. Si certains aspects de notre vie quotidienne nous semblent si sacrés que nous n'osons même pas y toucher dans l'analyse de notre idéal, alors quelle sera notre audace lorsque nous devrons abolir réellement ces traits ordinaires ? Autrement dit, bien que l'audace dans la théorie ne soit pas du tout une garantie de l'audace dans la pratique, la timidité intellectuelle dans la construction d'un idéal est certainement un critère de la timidité intellectuelle dans la pratique. »[40]

Il vaudrait la peine de reconsidérer par cette seule déclaration les enjeux énoncés à la fin de l'introduction du présent travail. En effet, ce que dit Kropotkine dans le Mani-

40. Kropotkine, « Must we occupy ourselves with an examination of the ideal of a future system ?» in *Selected Writings on anarchism and revolution,* Cambridge, M.I.T Press, 1970, p. 47. (Nous traduisons).

feste de 1873 ne se trouve pas circonscrit à la seule période populiste de son itinéraire. Comme le montre suffisamment l'utopie détaillée que constitue *La Conquête du Pain,* Kropotkine restera constamment attaché à ce que peut l'intellectuel en termes de visions et de propositions, ce que l'on appellerait plus pompeusement « théories ». Bien que l'activité théorique seule puisse s'avérer largement insuffisante voire trompeuse, l'audace intellectuelle ne débouchant pas automatiquement sur l'audace pratique, ne pas s'installer dans l'écart entre la société telle qu'elle est et la société telle qu'elle serait si les traits les plus coopératifs de la nature humaine y étaient déployés peut relever également d'une timidité qui est la meilleure alliée du *statu quo.* La vision de l'intellectuel ici présentée ressemble donc bien davantage à celle que défendrait de nos jours Noam Chomsky (né en 1928) lorsqu'il évoque, par exemple dans *Power and Prospects* (1996) la capacité de défendre des « buts » à court terme, qui impliquent des décisions stratégiques dont les conséquences pratiques sont immédiates, mais aussi la nécessité de proposer des « visions » de ce que serait une société décente, ce qui recommande une idée des potentialités de la nature humaine. Les visions à long terme s'offrent certes à la critique et à une réévaluation incessante, guidée par l'expérience et la pratique. Il n'en reste pas moins qu'elles constituent un réservoir de forces qui animent l'action présente.

Or, au sein des nouvelles tendances de la réflexion anarchiste, il semble que la nécessité de théories générales soit de plus en plus contestée, au nom d'une conception foucaldienne de l'intellectuel, considéré comme un intellectuel *spécifique.* L'intellectuel spécifique serait celui qui poursuit un travail intellectuel afin de résoudre des problèmes concrets et immédiats, au cœur des luttes en train de se faire, en de multiples points de conflits sociaux. Il n'a plus pour rôle de parler au nom de l' « exemplaire », du « juste » et « vrai pour tous », mais depuis la situation toujours particulière de ses « conditions professionnelles » ou de ses « conditions de vie »[41]. Il s'opposerait ainsi à l'intellectuel *universel,* dont la fonction revient à élaborer de grands récits légitimants, lesquels reviennent toujours à des outils d'oppression, en dépit peut-être de leurs bonnes intentions. L'intellectuel *spécifique* dirait ainsi, à l'instar de Foucault répondant à N. Chomsky dans leur débat de 1971 à Eindhoven :

> « J'admets n'être pas capable de définir ni à plus forte raison de proposer un modèle de fonctionnement social idéal pour notre société scientifique ou technologique. En revanche, l'une des tâches qui me paraît urgente, immédiate, au-dessus de tout autre, est la suivante : nous devons indiquer et montrer, même lorsqu'elles sont cachées, toutes les relations du pouvoir politique qui contrôle actuellement le corps social, l'opprime ou le réprime. »[42]

En reprenant assez largement cette conception de la critique sociale, la réflexion anarchiste contemporaine semble avoir tendance à effacer les visions au nom des seuls buts,

41. Les expressions entre guillemets sont de Foucault, dans son article « La fonction politique de l'intellectuel », datant de 1976. Dans le même article, Foucault énonce de manière très parlante pour notre propos la devise des nostalgiques de l'intellectuel « universel » : « '*Nous avons besoin,* disent-ils, *d'une philosophie, d'une vision du* monde'. ». Voir *Dits et écrits II, 1976-1988,* Paris, Gallimard, 2001, p.112. Par ailleurs, dans la conférence «la philosophie analytique de la politique », donnée le 27 Avril 1978 à Tokyo, Foucault définit un nouveau rôle possible de la philosophie, qui serait de jauger l'importance de luttes multiples (grèves dans les prisons, luttes féministes, refus des agriculteurs japonais contre la construction d'un nouvel aéroport à Narita) en diagnostiquant ce qu'elles apportent de neuf et d'irréductible à un schéma préétabli du sens des luttes révolutionnaires. En cela, dit Foucault, « par rapport à une hiérarchie théorique des explications ou à un ordre révolutionnaire qui polariserait l'histoire et qui en hiérarchiserait les moments, on peut dire que ces luttes sont des luttes anarchiques ; elles s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire qui est immédiate, s'accepte et se reconnaît comme indéfiniment ouverte. » Voir *Dits et écrits II, 1976-1988,* édition citée, p. 546.

42. Michel Foucault, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », discussion avec N. Chomsky et F. Elders, in *Dits et écrits I,* 1954-1975, Paris, Gallimard, 2001, p. 1363.

comme si la poussée utopique relevait par elle-même de l'enfermement idéologique[43]. Kropotkine montre à l'inverse que l'on peut très bien forger une « vision » de la société future sans pour autant tomber dans le dogmatisme, dans la mesure où l'on conserve une attitude pratique de curiosité expérimentale. « En parlant de la définition de l'idéal, dit-il, nous n'avons bien entendu en tête que la définition de quelques quatre ou cinq éléments majeurs de cet idéal. Tout le reste doit consister inévitablement dans la mise en œuvre de ces théories fondamentales dans la vie. Par conséquent ces choses-là ne peuvent être un sujet de discussion maintenant. On ne peut pas développer par des moyens scientifiques les formes de la mise en œuvre concrète. »[44] C'est précisément cette attitude enracinée dans la tension entre théorie et pratique qui préside à la présentation des moyens stratégiques de la révolution, partie la plus représentative du populisme de Kropotkine.

3.1.2. Les formes de l'action populiste : Kropotkine bakouninien

Dans l'appréciation qu'il donne du Manifeste de Kropotkine, Martin Miller estime que l'on peut y voir l'expression de la « sérieuse poussée d'une attitude anti-intellectuelle qu'il développait depuis quelques années ». Désormais, Kropotkine valorisait la « volonté de préférence à la 'raison', la 'sincérité' de préférence à la 'connaissance' »[45] sur la base de ses précédentes déceptions au Corps de Pages ainsi qu'en Sibérie. Considérée dans le contexte du décalage entre la formation académique de Kropotkine et son engagement populiste, l'appréciation d'anti-intellectualisme semble pertinente. Il semble néanmoins difficile, voire trompeur, d'en faire une dimension constitutive du Manifeste[46]. Tout d'abord, pour les raisons que nous venons d'évoquer sur la place de l'idéal dans le développement de la critique sociale. Ensuite, parce que si Kropotkine se prononce à un endroit du Manifeste pour la fermeture des universités et des lieux de l'enseignement supérieur, afin qu'ils soient remplacés par des écoles techniques, cette proposition en apparence anti-intellectuelle s'inscrit dans une vision du travail qui puisse saper la dichotomie entre le manuel et l'intellectuel et permettre à l'intelligence humaine de se développer dans toutes ses potentialités. En réalité, cette dimension du Manifeste peut prêter à confusion car on y voit se mêler les deux tendances principales structurant les idéaux et l'activité du cercle Tchaïkovski : le socialisme de Lavrov et l'anarchisme de Bakounine.

D'une part, en effet, le principe même d'examiner les idéaux d'une société future se rattache à l'impulsion donnée par Lavrov de bâtir une propagande solide, fondée sur de véritables connaissances théoriques (ce qui renvoie à la bibliothèque constituée au sein du cercle Tchaïkovski). Néanmoins, ce cadre général une fois établi, on retrouve dans la deuxième partie du Manifeste l'ensemble des préventions de Bakounine contre une caste d'intellectuels qui s'arrogeraient le droit de parler au nom du peuple, au lieu de se limiter à accoucher et faire se développer leur instinct de révolte. À la question de savoir s'il ne serait pas plus judicieux, compte tenu du faible degré d'instruction des masses

43. Voir par exemple l'article de Salvo Vaccaro, « Foucault et l'anarchie » in *La culture libertaire. Actes du colloque international de Grenoble, mars 1996,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1997, pp. 123-138 et plus récemment l'article de Gabriel Kuhn, « Anarchism, Postmodernity and Poststructuralism » in *Contemporary anarchist studies,* London and New York, Routledge, 2009, pp. 18-25.

44. Kropotkine, « Must we occupy ourselves with an examination of the ideal of a future system ? », édition citée, p. 47.

45. Martin A.Miller, *Kropotkin,* édition citée, p. 107. (Nous traduisons).

46. La mise au point en ces matières est d'autant plus nécessaire que le jargon des journalistes et politologues contemporains établit constamment l'équivalence entre le terme « populisme » et des attitudes comme l' « anti-intellectualisme » et la flatterie à l'égard des « petites gens » (en prenant comme figure repoussoir Pierre Poujade (1920-2003)), de telle sorte que le sens originel du terme, que nous travaillons, a fini par se trouver purement et simplement exclu du champ du pensable. Dans ce cadre-là, le populisme de Tchernychevski, Lavrov ou Kropotkine se trouve victime d'une révision orwellienne : il n'a purement et simplement jamais existé.

paysannes et ouvrières, d'élargir la base denes propagandistes en recrutant parmi la jeunesse éduquée (ce qui correspond à l'option de Lavrov), pour passer dans un second temps seulement à l'agitation populaire (ce qui correspond à l'option de Bakounine), Kropotkine répond fermement par la négative. Il n'est en effet pas certain que les meilleurs propagandistes se recrutent parmi les couches aisées de l'intelligentsia. Un individu issu du peuple, que l'on formerait de façon minimale pourrait jouer un meilleur rôle d'agitateur et d'éveilleur de conscience, dans la mesure où il connaît d'expérience le milieu auquel s'adressent les populistes. C'est en ce sens que Kropotkine critique la théorie doctrinaire, dans un rappel de la révolte de la vie contre le gouvernement de l' « intelligence scientifique » prônée par Bakounine, par exemple dans l'*Empire Knouto-Germanique et la Révolution sociale,* en 1871, et dans *L'écrit contre Marx* de 1872. À l'instinct de révolte, cet instinct de la vie qui se retrouve au plus petit niveau de l'échelle animale, dès le « ver » qui se « révolte contre le pied qui l'écrase », Bakounine oppose le règne des savants dans l'État du socialisme autoritaire, règne dont il est entendu qu'il trouvait sa préfiguration dans le contrôle exercé par Marx lui-même sur le Conseil Général de l'Internationale : « ce sera le règne de l'*intelligence scientifique,* le plus aristocratique, le plus despotique, le plus arrogant et le plus méprisant de tous les régimes. »[47] Kropotkine retient clairement cette leçon dans le Manifeste, et dès ce stade de telles réflexions attestent de la cohérence d'un parcours qui mènera du populisme à la critique du léninisme :

> « Tout groupe qui se tient à l'extérieur du peuple – spécifiquement celui de la noblesse- bien qu'il s'inspire d'un désir d'améliorer le bien-être du peuple, sera inévitablement condamné à la ruine, lui et tout le reste, dès que les individus en rébellion creuseront par leurs premières actions le fossé entre la noblesse et la paysannerie. Et nous estimons que cela n'est qu'une rétribution entièrement justifiée du fait que les membres de ce groupe étaient auparavant incapables de devenir des camarades parmi le peuple mais demeuraient plutôt des guides suprêmes. Seuls ceux dont l'ancienne façon de vivre, dont les actions précédentes présentent intégralement un caractère à la hauteur de la foi des paysans et des ouvriers seront pris en considération par eux ; et ce seront uniquement les activistes de la paysannerie elle-même, ceux qui s'abandonneront de tout leur cœur aux affaires du peuple et se révéleront non par des actions héroïques dans un moment d'enthousiasme, mais par toute leur vie ordinaire précédente ; ceux qui, ayant rejeté toute trace d'appartenance à la noblesse dans la vie quotidienne, entreront désormais dans des relations intimes avec la paysannerie et les ouvriers de la ville, liés par une amitié et une confiance personnelles. »[48]

Ce passage qui définit très clairement la nature des personnalités recommandées pour « aller au peuple » peut également être lu comme une déclaration de principe sur la dimension morale de l'anarchisme, en tant que théorie qui se caractérise immédiatement par des applications pratiques. L'un des impératifs moraux d'un anarchisme crédible consiste en effet dans le fait de mettre sa vie en accord avec ses principes, ce qui implique en premier lieu de refuser d'accumuler du pouvoir sur les autres (point que Tolstoï, par exemple, ne cessera de souligner dans ses textes anarchistes, notamment *L'esclavage de notre temps,* composé entre 1899 et 1900). C'est bien cette exigence que l'on peut lire ici en filigrane, et qui informera la critique que Kropotkine adressera à Lénine en 1920. Dans le cadre de la propagande populiste, il s'agit donc de prendre garde à contrer l'émergence

47. Bakounine, *Écrit contre Marx,* in Marx/ Bakounine, *Socialisme autoritaire ou libertaire 2,* Paris, Union Générale d'Éditions, 1975, p. 65.

48. Kropotkine, « Must we occupy ourselves.. », édition citée, p. 86 (Nous traduisons).

d'une forme de pouvoir des élites intellectuelles sur les masses paysannes et ouvrières. Kropotkine détaille alors le contenu et le mode de fonctionnement de la propagande, qui se fera donc à l'intérieur du peuple, de manière à susciter en lui la conscience de plus en plus nette de l'iniquité de la situation présente. Il s'agira ainsi : 1) d'expliquer aux associés d'un cercle populiste les déficiences centrales du système ; 2) d'expliquer l'exploitation masquée à laquelle est soumis le travailleur, de la part des couches les plus hautes de la société et de l'État ; 3) de déterminer les moyens d'échapper à cette condition, en convainquant les masses de la nécessité d'une insurrection ; 4) de confirmer la possibilité d'une prise de possession des moyens d'exploitation concentrés entre les mains de l'État et de l'aristocratie, tout en déterminant les conditions d'accords libres pour la gestion future de ces moyens ; 5) de s'efforcer de relier les activistes de différentes localités pour prendre des mesures concernant leurs diverses communautés.

Pour que ce contenu, avec les réactions qu'il suscite, puisse être diffusé, il convient que les membres du cercle populiste d'un village, aussi peu nombreux soient-ils, se fédèrent avec les membres d'un autre village, la conscience sociale s'étendant par capillarité. Il convient également que les lectures, travaux et découvertes des activistes ne demeurent pas à l'intérieur des cercles mais soient présentés aux habitants d'un même village. Les individus volontaires pour servir de relais et d'agitateurs ainsi que les masses d'ordinaire moins entreprenantes doivent être pris en compte de manière égale :

> « nous parlons à toutes les masses qui n'ont ni l'occasion ni le temps de se préoccuper en conscience de leur environnement, mais qui, précisément, auront la charge d'agir à un certain moment. Ne pas essayer d'influencer ces masses serait tout simplement une erreur. À la lumière de ce qui vient d'être dit, nous considérons que les efforts en direction des individus et les efforts en direction des masses doivent être développés simultanément, main dans la main ; essayer d'influencer seulement l'opinion générale des masses, sans créer un cercle intime de quelques individus qui pourrait devenir une organisation générale, serait une erreur tout aussi grande qu'essayer de former seulement un cercle intime tout en laissant passer l'opportunité d'influencer l'attitude générale des masses. » [49]

On pourrait avancer qu'en abordant de cette façon les modes de propagande, Kropotkine souhaite s'appuyer sur les vertus collectives de la communauté paysanne (*obshchina),* où l'individu doit être pensé à l'intérieur du tout, mais en revisitant la tradition communautaire russe par la rencontre avec le socialisme fédéraliste tel que Proudhon et Bakounine l'ont développé. La propagande populiste ne semble pas pouvoir fonctionner, selon Kropotkine, si l'unité de base qu'est l'*obshchina* ne s'extraie pas de son isolement potentiellement ruineux en direction d'un réseau fédéré de communautés. C'est précisément sur cette réévaluation des capacités de l'*obshchina* à l'aune de l'instinct de révolte des masses paysannes que Kropotkine se trouve le plus proche de Bakounine, et plus précisément d'*Étatisme et anarchie* (1873). Seul ouvrage publié par Bakounine de son vivant, en langue russe, ce texte est un document capital pour relire la période riche allant de 1870 à 1873, qui voit Bakounine aux prises avec le Conseil général de l'Internationale, exclu au Congrès de La Haye en Septembre 1872, et développant en parallèle une influence grandissante sur la colonie d'étudiants russes à Zurich et les membres de la Fédération Jurassienne. L' « appendice A » de l'ouvrage doit nous mobiliser particulièrement, pour au moins trois raisons : d'abord en ce qu'il prend le contre-pied des méthodes du socialisme propagé par Lavrov avec son journal *Vpered ! (En avant* !) ; ensuite en ce

49. « Must we occupy ourselves… », édition citée, p. 100. (Nous traduisons).

qu'il infléchit le populisme kropotkinien dans une voie insurrectionnaliste ; enfin en ce qu'il fournit clairement une nouvelle évaluation de la fonction de la commune paysanne russe traditionnelle dans le projet populiste.

Dans *Vpered !,* le journal lancée par Lavrov suite à sa tentative manquée de former un journal commun avec les partisans suisses de Bakounine, se dévoile une ligne argumentative très proche sur le contenu de celle du cercle Tchaïkovski. Avec un programme politique orienté vers la décentralisation et la recomposition de la vie sociale sur la base de la possession communautaire du sol et du fonctionnement libre du *mir, Vpered !* joue en cette année 1873 un rôle important dans le développement de l'action populiste. C'est sur les moyens appropriés à cette fin que se creuse la différence avec le discours de Bakounine. En effet, pour Lavrov, la tâche majeure qui attend la jeunesse cultivée consiste à préparer les conditions de la révolution populaire, de manière à faciliter sa victoire lorsque la coercition gouvernementale et le cours des événements historiques rendront inéluctable un soulèvement. Or, pour Bakounine, quoique bien intentionnée, cette option stratégique risque de se heurter à la réalité de l'état de délabrement de la paysannerie russe, limitant finalement l'action constructive à quelques points isolés. C'est pour cette raison que Bakounine se prononce dans l' « appendice A » pour l'instigation au sein même du peuple de la révolte, en rappelant que ce fut la voie historiquement empruntée par Stenka Razine et Pugacev. La voie insurrectionnelle ainsi choisie repose sur le constat d'une permanence de l'instinct de révolte au sein du peuple, ce qui donne à Bakounine l'occasion de revenir sur son approche dialectique de la vie de la communauté paysanne russe. La tension au cœur du *mir* russe que nous avons signalée plus haut se retrouve clairement exposée dans le texte bakouninien. D'un côté, en effet, comme dans la lettre à Herzen et Ogarev de 1866, Bakounine signale l'état d'extrême dégradation du *mir,* dépendant de trois traits principaux : « 1. l'état patriarcal ; 2. l'absorption de l'individu par le *mir ;* 3. la confiance dans le tsar ». Le despotisme du père et du mari prolonge le despotisme des administrateurs de l'État, et au-delà du Tsar. La négation de tout droit individuel se reflète dans l'administration du *mir,* qui détient une emprise intégrale sur chacun de ses membres, constituant pour eux leur seul monde. À travers une multitude de petits Tsars fonctionnaires d'État le Tsar patriarche et fondateur de clans règne en figure tutélaire sur des communautés qui trouvent en lui leur seul véritable lien. Or cet état de dégradation a pu être secoué à des moments précis par la force d'individus s'exceptant de la pesanteur du *mir* en leur qualité de « brigands » : des Pugacev, des Stenka Razine. Ils ont ainsi montré, à partir de leur position négative, que sous les trois facteurs de corruption gisait un « idéal » de la paysannerie russie, lui-même composé de trois traits, où l'état d'asservissement sous le poids de la communauté rurale pourrait être subverti :

> « Le premier de ces traits, c'est la conviction, partagée par le peuple entier, que la terre, cette terre arrosée de sa sueur et fécondée par son labeur, lui appartient intégralement. Le deuxième, non moins important, c'est encore la conviction que le droit à la jouissance du sol appartient non pas à l'individu, mais à la communauté rurale tout entière, au *mir,* qui répartit la terre, à titre temporaire, entre les membres de la communauté. Le troisième de ces traits, d'une importance égale à celle des deux précédents, c'est l'autonomie quasi absolue en même temps que la gestion communautaire du *mir* et, par conséquent, l'hostilité manifeste de ce dernier envers l'État. »[50]

Pour que cet idéal devienne effectif, il faut alors que le peuple trouve au plus profond de la négativité de sa situation le ferment d'une révolte collective, dont les populistes

50. Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Antony, Tops/ H.Trinquier, 2003, p. 369.

seront les simples accoucheurs. À ce titre, l'une de leurs tâches à la fois stratégiques et politiques consistera à étendre l'énergie et la conscience de la révolte en extrayant les communautés rurales de leur désunion. Tâche stratégique car elle encourage la révolte en conférant le sentiment d'un soutien global venu de divers endroits du pays. Tâche politique car elle oppose à la vision ultra-centralisée de l'État tsariste une organisation fédéraliste horizontale. Il faut à tout prix, énonce Bakounine, « relier entre elles toutes les communautés rurales isolées par le courant actif de la pensée, de la volonté et de la cause révolutionnaire ». Ce n'est que de cette manière que l'on pourra surmonter l'obstacle principal au soulèvement du peuple de Russie, à savoir « l'organisation en vase clos des communautés rurales, l'isolement et la désunion de ces communautés. »[51] Dans la vision révolutionnaire de Bakounine, les populistes ne sont donc que les intercesseurs de l'organisation fédéraliste des campagnes russes. Dès lors, quand Kropotkine souligne la nécessité d'une union très large des cercles populistes et des masses villageoises, il s'inscrit en plein dans l'élan impulsé par Bakounine. La filiation est du reste affirmée à la fin du Manifeste. S'interrogeant sur la possibilité d'une ouverture du mouvement populiste aux luttes de l'A.I.T, Kropotkine reste prudent sur les liens à développer tant que le mouvement populiste ne sera pas parvenu à un degré satisfaisant d'organisation, et compte tenu des différences entre les mondes ouvriers et paysans russes et la classe laborieuse occidentale. Il n'en reste pas moins que sur le plan des principes, dit Kropotkine, « nous sommes totalement en accord avec la branche des fédéralistes de l'Internationale et nous récusons les principes étatistes de l'autre branche »[52].

C'est précisément cet héritage de ce que nous appellerons en première approximation le « socialisme libertaire » (en tant qu'il s'oppose au socialisme « autoritaire ») qui informe toute la première partie du Manifeste, qui établit plus proprement le contenu de l'idéal d'une société future.

3.1.3. Grandes lignes de l'idéal d'une société future

Dans la mesure où Kropotkine refuse de détailler avec une extrême précision sa vision de la société future, sans quoi elle ne serait précisément plus une vision susceptible de guider l'expérience mais un but à atteindre nécessairement en forçant l'expérience vécue, il se limite dans la première partie du Manifeste à quelques grandes lignes. Elles suivent le principe général du socialisme : la marche à l'égalité, telle qu'elle se révèle dans les « tendances » de la société. Kropotkine élabore cinq points qui balayent la question sociale et politique, en démarrant par le problème du travail.

En premier lieu, Kropotkine part du principe suivant : si l'on veut que chacun puisse gagner sa subsistance par son travail, alors l'abolition de la propriété privée est un article de base. Mais la mise en œuvre de cette idée ne supposera pas un transfert du capital de la société vers l'État. Il faut ici faire valoir l'autonomie possible de la commune, capable de réabsorber et de répartir le capital. Ainsi, tout le capital disponible doit devenir la propriété de tous les membres d'une unité territoriale administrée sur des bases sociales. Tout le capital qui peut être travaillé (terre arable, usines, voies ferrées, habitations) doit être prêté pour une certaine période de temps aux travailleurs qui en auront la « possession », et non la « propriété » (si l'on réactive une distinction fondamentale du premier mémoire sur la propriété de Proudhon, qui est une des sources - avec *Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle*- du Manifeste de Kropotkine). Enfin des mesures doivent

51. Id, p. 377.
52. Kropotkine, « Must we occupy ourselves… », édition citée, p. 115. (Nous traduisons).

être prises pour harmoniser la situation des groupes de travailleurs en fonction de leur localisation.

À ces considérations sur l'enveloppe institutionnelle du travail succède une réflexion sur le sens et la qualification du travail lui-même. C'est certainement la partie du texte de Kropotkine qui présente le plus d'originalité, et qui informera comme nous le suggérerons sa vision de la société anarchiste développée notamment dans *La Conquête du Pain* (1892). Définir le travail comme une activité socialement productive est ainsi hautement insuffisant, puisque cela conduit à exclure du champ du travail des activités non directement productives comme celle du médecin, du chercheur, de l'artiste ou encore de l'administrateur. Réciproquement, ces activités se trouvent parées d'une valeur et d'un sens supérieurs au détriment des activités purement productives, arrimées à la satisfaction des besoins essentiels. Tout le sens d'un idéal socialiste consiste à briser cette dichotomie trompeuse qui se répercute dans l'opposition entre le domaine manuel et le domaine intellectuel. Aussi s'agit-il de redéfinir le travail par rapport aux besoins d'une communauté donnée.

Ainsi, énonce Kropotkine,

> « dans l'*obshchina* où tous les individus de la communauté ne savent pas lire et écrire, et où tous ne peuvent acquérir des connaissances plus avancées, l'enseignement de l'algèbre peut être considéré non pas comme du travail mais comme une activité de loisir. D'un autre côté, si l'ensemble de la société s'est développée à un tel point dans les œuvres musciales qu'écouter de la musique est devenu une nécessité, alors jouer ces œuvres peut être désigné comme du travail, redevable d'un paiement par d'autres équivalents du travail – si cette désignation a été faite par la *majorité* du groupe. »[53]

La prise en compte des besoins dans la détermination du travail conduit alors à une des propositions courantes du socialisme depuis Robert Owen (1771-1858). En effet, à supposer que l'on puisse réellement orienter la production en fonction des besoins collectifs, en limitant donc les dépenses improductives dues aux désordres sociaux (justice, lutte contre le crime, guerre) et au gaspillage (production subordonnée aux impératifs des détenteurs des moyens de production), le temps de travail effectif se réduirait à quelques heures par jour *pour tout le monde*. Kropotkine cite l'exemple d'Owen et de sa proposition de trois heures journalières. Sur une telle base, ce qu'il est important de noter, c'est la redéfinition d'une activité improductive -ou « de loisir ». Dans une société socialiste, du temps serait laissé à l'individu de manière à ce qu'il travaille et satisfasse ses « besoins de luxe » (selon l'appellation que leur donnera Kropotkine dans *La Conquête du Pain*), rendant par là même nécessaire ce qui paraissait auparavant inutile parce que le temps faisait défaut pour y trouver une source d'accomplissement humain.

Dans un troisième temps, Kropotkine soulève la question de justice sociale concernant l'égalité des conditions. Ici encore, les réflexions comptent parmi les plus novatrices de l'auteur. Supposons un instituteur, un docteur ou un bibliothécaire à l'intérieur d'une *obshchina*. S'ils remplissent les besoins intellectuels à l'intérieur de la communauté, doivent-ils pour autant aligner comme les autres travailleurs sept ou huit heures journalières, dans leur domaine intellectuel propre, considéré comme hautement valorisé ? Selon Kropotkine, laisser en l'état les professions intellectuelles se développer en parallèle des professions manuelles ne peut que contribuer à la formation d'une hiérarchie à l'intérieur du travail, même si l'organisation générale s'effectuait dans le cadre d'une propriété collective des moyens de production. Aussi est-il envisageable que les membres

53. Kropotkine, « Must we occupy ourselves… », édition citée, p. 52 (Nous traduisons).

d'une profession intellectuelle équilibrent leurs activités avec d'autres travaux tout aussi nécessaires mais certainement tenus pour moins nobles. On pourrait ainsi envisager un professeur, par exemple, balançant son temps de travail entre son enseignement pur et des travaux non qualifiés *dans son domaine propre,* tels que couper du bois pour l'école, faire le sol, balayer la cour de l'école, se charger de l'approvisionnement. La réalisation de ce principe permettrait de couper à la racine tout processus de séparation entre une « aristocratie du travail qualifié » et une « démocratie du travail non qualifié », tout en laissant à chacun le libre choix des activités dans lesquelles il s'estime doué des meilleures capacités. Ce modèle de justice sociale frappe bien entendu le consensus libéral sur le libre développement des talents, considérés comme des propriétés personnelles inaliénables : imagine-t-on un grand chirurgien occupé à gâcher ses capacités en changeant les draps de ses patients ? Imagine-t-on un Darwin occupé à faire du nettoyage quand on sait le tournant qu'a constitué sa grande découverte ? À l'idée que de tels individus doivent bénéficier de privilèges car leurs découvertes n'auraient pu être faites qu'une seule fois, par eux, et parce qu'ils ont pu s'y dédier corps et âme, Kropotkine oppose l'idée selon laquelle ce qui paraît dans l'histoire singulier et éloigné de l'effort quotidien des masses n'en est en réalité que la résultante séculaire. Darwin, par exemple, a pu récolter, certes par son intelligence et son travail scientifique intense, les fruits de graines semées bien avant lui, et l'on ne peut guère assurer qu'il n'aurait pas accompli ses découvertes s'il avait laissé quotidiennement une place à des occupations manuelles peu valorisées :

> « Puisque la formation d'une classe de l'intelligentsia, la formation d'une aristocratie du travail qualifié en parallèle de la démocratie du travail non qualifié est complètement indésirable, toute la question, par conséquent, est seulement de savoir à quel point s'avère profitable pour la société une division des occupations telle que les individus séparés ne s'y spécialisent pas comme aujourd'hui. Il semble absurde aux gens qu'un homme comme Darwin puisse s'occuper du ménage, pour la seule raison qu'ils sont incapables de se débarrasser des conceptions de la société contemporaine qu'ils ont acceptées intégralement. Ils oublient que pour qu'un homme tel que Darwin apparaisse, un homme qui par son développement intellectuel est en avance d'un siècle entier sur sa société, il était nécessaire que se forme une certaine configuration de conditions spécifiquement favorables et exceptionnelles au cours de nombreuses années. »[54]

En quatrième lieu, la neutralisation d'un aristocratie intellectuelle ne peut s'effectuer si l'éducation n'inscrit pas cet idéal d'égalité parmi ses principes. Ainsi, les établissements d'éducation (universités, académies) ne doivent pas être soutenus par des fonds publics s'ils ne servent qu'à former des élites supervisant le travail des autres. La société socialiste future devra donc en finir avec un cursus scolaire qui destine la minorité à diriger dans un domaine spécifique, pendant que la majorité reçoit ses ordres. À ce titre la fermeture des universités et des établissements d'éducation supérieure, remplacés par des écoles techniques, pourrait impulser l'élan vers une éducation qui applique dans son fonctionnement les principes égalitaires, en favorisant l'entraide en lieu et place du contrôle des inférieurs par les supérieurs. Kropotkine retrouve ici la volonté proudhonienne de ne pas séparer l'enseignement de l'apprentissage, l'instruction de la profession. Dans la septième étude de l'*Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle,* Proudhon défend en effet une éducation qui puisse couper court à la distinction des classes, avec d'un

54. « Must we occupy ourselves… », p. 56. (Nous traduisons).

côté les membres privilégiés de l'administration de l'État et de l'autre les travailleurs de l'organisme économique. Fidèle à son projet d'organisation libre des forces économiques opposée à toute tutelle gouvernementale, Proudhon indique en quelle direction devrait s'effectuer le travail scolaire. Il prend plusieurs exemples dont ce dernier, que reprend explicitement Kropotkine : « si l'école de marine est autre chose que le service effectif à bord, en comprenant dans ce service celui même de mousse, l'école de marine ne sera qu'un moyen de distinguer deux classes dans la marine : la classe des matelots et la classe des officiers. »[55] Ce n'est donc qu'en ce sens restreint que l'on pourrait trouver, comme le suggère Martin A. Miller, de l'anti-intellectualisme chez le Kropotkine du Manifeste. Mais cet anti-intellectualisme, on le voit de nouveau, n'a rien d'une haine de l'intelligence, il s'agit plutôt d'une méfiance typiquement anarchiste envers les privilèges et les effets hiérarchiques de la scission entre travail intellectuel et travail manuel.

C'est encore une fois Proudhon qui se trouve mis à l'honneur lorsque Kropotkine en vient à traiter le dernier point de son idéal socialiste d'égalité, en posant la question du pouvoir. Conséquence logique de ce qui précède, l'égalité ne peut passer par l'instauration d'un gouvernement puissant qui parlerait au nom de la communauté. Le réquisitoire est classique, se déployant également en cinq points : 1) un gouvernement centralisé dans un district, un état, une union, n'est pas l'expression de la volonté de la majorité de la population ; 2) un gouvernement accumule de la puissance jusqu'à empiéter sur les droits des communautés de base ; 3) quelques individus à l'énergie remarquable peuvent capturer un pouvoir centralisé et bloquer les tendances sociales de la majorité de la poulation ; 4) un système centralisé se forge une bureaucratie et ses fonctionnaires experts, une classe en position de pouvoir par rapport au reste de la société ; 5) dans la mesure où le vote général ne peut être convoqué en permanence, l'État peut légiférer à peu près comme il l'entend, jusqu'à faire passer de purs décrets pour des lois. En fonction de telles critiques, Kropotkine est logiquement conduit à présenter la solution à propos de laquelle « l'accord fut toujours le plus difficile de tous à trouver parmi l'ensemble des écoles socialistes ». Dans le sillage de Proudhon, Kropotkine énonce ici sa première profession d'anarchie : « toutes ces critiques conduisirent au rejet de tout gouvernement et à l'*anarchie* »[56].

Par conséquent, à cette époque de son cheminement intellectuel et militant, Kropotkine pense l'anarchie au niveau de l'*obshchina* russe, en tablant sur un groupement des communautés paysannes sur une base fédéraliste, organisées de manière autonome en se réappropriant de nombreuses prérogatives de l'État telles que l'administration de la justice (par recours à un arbitrage effectué par des représentants élus par les unions de producteurs), les forces de l'ordre, les postes, les moyens de communication. Ce premier texte de Kropotkine se situe donc pleinement au point de jonction entre la confiance populiste dans le réveil de la tradition communale russe et les principes de l'anarchisme tels que Proudhon les a présentés, le rôle de passeur entre ces deux courants incombant à Bakounine.

3.2. Le manifeste de 1873 au regard de l'œuvre à venir de Kropotkine

Nous venons de le rappeler, « Devons-nous nous occuper à examiner les idéaux d'une société future ? » constitue la première déclaration anarchiste de Kropotkine. De ce point

55. Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle,* Paris, Garnier Frères, 1851, p. 319.

56. Kropotkine, « Must we occupy ourselves.. », édition citée, p. 61.

de vue, on l'a rappelé aussi, l'interprétation de sa pensée s'en trouve simplifiée. Il n'y aura plus désormais de retours en arrière ou d'atermoiements. La conversion amorcée dès 1872 et confirmée dans ce texte populiste inaugure une vie entière passée à défendre pratiquement l'anarchisme en Europe et au-delà, à la suite de multiples voyages et exils. Mais l'incarnation par Kropotkine de ce qu'est la cohérence d'une existence anarchiste s'est aussi doublée de longs efforts théoriques pour d'une part développer les points élaborés dans le Manifeste de 1873, et d'autre part les fonder d'une manière que nous n'aurons pas crainte de qualifier de « systématique ». Aussi peut-on brièvement souligner la consistance de la pensée de Kropotkine en ciblant les éléments qui seront appelés à plus ample développement dans son œuvre politique, sociale et économique ultérieure. On trouve trois grandes préoccupations.

Tout d'abord le texte de 1873 donne un aperçu de ce que pourrait être une politique anarchiste, en critiquant l'idée de gouvernement sur des bases proudhoniennes. Au moment de se demander comment initier des changements révolutionnaires, Kropotkine prend également le contre-pied de la solution libérale consistant à demander au pouvoir des droits. Cette orientation est très importante puisqu'elle permet d'opposer une liberté libérale à une liberté anarchiste, que l'on devrait plutôt qualifier d'autonomie, en ce qu'elle passe par la communauté, dans un soutien réciproque des libertés. Bien qu'il le fasse dans la perspective stratégique de la recherche du meilleur rapport de forces susceptible d'initier un soulèvement révolutionnaire des masses, ce que dit Kropotkine de l'instrumentalisation libérale des « droits » demeurera une des clés de son opposition au libéralisme :

> « la possession de droits politiques agit de tous côtés en faveur de la diminution de l'initiative révolutionnaire. Ainsi, il est clair que ce fait affaiblit la condition principale du succès d'une révolution, c'est-à-dire la force de la pression. Par ailleurs, le pouvoir du gouvernement se trouve renforcé. Moins le gouvernement viole les différents droits de l'individu, plus il assure la protection de la propriété, et plus il devient populaire, fort, et capable de supprimer avec facilité une insurrection. » [57]

La veine insurrectionaliste de Kropotkine n'est sur ce point pas séparable de sa foi (dont on verra qu'elle s'appuie sur de bonnes raisons scientifiques) dans les capacités d'éducation collective des communautés de base. Aussi le développement de l'anarchisme qui se fait jour dans le texte de 1873 sera concomitant d'une réflexion sur les contextes de déploiement de la liberté la plus riche, autrement dit celle qui passe par les autres pour gagner en intensité. C'est le terme générique de « commune » qu'il faudra prendre en compte sur ce point, en ce qu'il détermine la position communiste-anarchiste qui sera celle de Kropotkine. L'étude de l'*obshchina* comme cellule de base de la vie paysanne russe fournit en ce sens le point de départ d'un développement théorique qui trouvera son point d'aboutissement dans la défense de la « commune libre », considérée comme l'élément d'un réseau appelé à renverser la domination de l'État. On pourrait alors proposer que la « commune libre » à laquelle Kropotkine va faire référence dès l'article « La commune » paru dans le journal *Le Révolté* et repris dans le recueil des *Paroles d'un révolté* (1885), constitue un élargissement à un cadre urbain et rural de la commune traditionnelle russe, exclusivement paysanne. Pour le reste, lorsque Kropotkine défend l'idée de « fédérations de Communes [qui] si elles suivaient leur libre développement, viendraient bientôt s'enchevêtrer, se croiser, se superposer et former ainsi un réseau bien autrement compact, « un et indivisible » que ces groupements étatistes qui ne sont que juxtaposés

57. Kropotkine, « Must we occupy ourselves… », édition citée, p. 78. (Nous traduisons).

» [58], il prolonge et généralise la logique anarchiste déjà présentée en 1873. C'est dans *l'Entraide* et « L'État : son rôle historique » qu'il s'efforcera d'enraciner la forme politique de la commune dans une histoire des traditions d'entraide, en s'inscrivant dans les pas de l'historien du Moyen-Âge Augustin Thierry (1795-1856).

Le deuxième élément qui mérite d'être souligné dans le texte de 1873 concerne la réflexion sur la propriété privée, le travail et la satisfaction des besoins. Il est intéressant de noter que la description de l'idéal d'une société future correspond exactement à la manière dont Kropotkine va décrire son œuvre économique majeure, celle qui a été la plus lue, écrite précisément dans un esprit populiste pour être abordable par un public ouvrier non spécialisé : *La Conquête du Pain,* considérée comme « l'utopie d'une ville en état de siège ». Comme nous le verrons abondamment dans le septième chapitre du présent travail, l'un des principes économiques les plus estimables de Kropotkine est de considérer l'économie comme une « physiologie de la société », ce qui conduit à placer en tête les besoins humains. Est important, noble, « qualifié », ce que les membres d'une communauté déterminent *collectivement* (et non à la suite d'une imposition suggestive par des méthodes de contrôle social telles que la publicité) comme répondant à leurs besoins. Ce simple principe, nous espérons le montrer, remet en question nombre des présupposés de l'économie capitaliste.

Ce que l'on retrouve également au cœur du fonctionnement de la production capitaliste, à savoir la division des tâches, la spécialisation et la logique de l' « emploi », se trouve déjà remis en question par la proposition d'équilibrer les tâches intellectuelles et manuelles. Les passages les plus provocants du Manifeste de 1873 se trouvent certainement dans cette idée qui ne semble pour les sceptiques laisser d'autre issue qu'un immense gâchis de talents et évidemment d'argent pour former des individus très qualifiés qui perdront leur temps à accomplir des tâches non qualifiées. Kropotkine reprendra le questionnement sur ce point dans *Champs, Usines et Ateliers* (1899), en établissant la notion d' « intégration du travail », capable d'associer les activités urbaines et rurales, opposée à la « division » classique des tâches en contexte capitaliste. Cet argument concerne bien entendu l'économie politique, touche à la justice sociale mais anticipe encore selon nous sur le domaine de la psychologie du travail, représenté par exemple en France par un auteur comme Christophe Dejours (né en 1949). Dès le Manifeste de 1873, Kropotkine pose aussi cette question : quel intérêt y a-t-il à travailler, quel est le sens du travail s'il rive celui qui s'y attelle à une position subalterne qui lui ôte toute possibilité de reconnaissance, toute possibilité de prendre des responsabilités ainsi que tout désir que ce qui est produit le soit d'une façon belle et bonne ? C'est aussi à ce titre qu'il défend un équilibre des tâches qui puisse rééquilibrer les responsabilités et éviter la formation d'une hiérarchie des travaux. Nous le discuterons dans notre septième chapitre, Kropotkine fournit vraisemblablement avec cet argument un des fondements majeurs de ce que le militant anarchiste nord-américain Michael Albert (né en 1947) développera dans son économie participaliste sous la dénomination de « balanced job complexes » (ensembles équilibrés de tâches). Ce principe recommande une rotation d'activités se compensant entre elles en termes de valorisation et de pénibilité, de manière à ce que les responsabilités et le pouvoir puissent être à peu près symétriques sur un même lieu de travail. Mais comme on l'a fréquemment opposé à M. Albert, une telle proposition implique explicitement, comme l'avait noté Kropotkine, que le professeur passe aussi le balais dans la cour de l'école, ou qu'un Darwin s'attelle lui-même périodiquement au nettoyage de son laboratoire, d'où l'argument de la perte insensée de temps pour des tâches improductives. Les réponses de M. Albert, sur ce point, s'inscrivent parfaitement dans la ligne de Kro-

58. Kropotkine, « La commune », in *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops/ H. Trinquier, 2002, p. 99.

potkine. Nous le verrons en détail par la suite mais on peut déjà le considérer en regard de cette interrogation qui se rapproche nettement de l'esprit populiste de Kropotkine :

> « Qui peut croire que la somme totale des talents créatifs et des énergies disponibles pour la production diminuerait si nous options pour une solution qui encourage chaque acteur à devenir aussi capable et productif que possible et qui lui donne les moyens d'y parvenir, même si cela devait également signifier que chacun effectue une part équitable de corvées en plus d'œuvrer à ce pour quoi il est le mieux qualifié ? » [59]

Le texte programmatique de 1873 innerve par conséquent assez clairement les thèmes politiques, économiques et sociaux de l'œuvre à venir de Kropotkine, qui se développera dans un contexte bien plus international, avant de revenir sur le sol russe à l'époque de la révolution bolchévique. Mais dès son exil en Angleterre, consécutif à sa spectaculaire évasion de prison en 1876, Kropotkine va s'affirmer en parallèle de son activité militante comme un théoricien de premier plan. En ce sens, la proposition initiale du Manifeste du cercle Tchaïkovski, selon laquelle la capacité à forger des idéaux stimulants doit demeurer importante quand bien même elle ne saurait se substituer à l'expérience et à la pratique sera élevée à un niveau insoupçonné jusqu'alors dans la littérature anarchiste. Toujours membre de la Société de Géographie de Pétersbourg, membre reconnu de la communauté scientifique internationale, contributeur pour les prestigieuses revue *Nineteenth Century* et *Nature,* Kropotkine va approfondir ses connaissances et ses recherches en géographie, en biologie et en anthropologie, sans jamais se départir de la résolution populiste prononcée lors de l'expédition en Finlande : ne jamais conserver pour soi-même la connaissance, mais la rendre accessible à ceux qui ont besoin et faim d'elle. C'est en cela que ce que nous avons qualifié dans l'introduction de ce travail de « système » de pensée ne constitue pas un reniement de l'esprit populiste par un savant désabusé qui aurait constaté le cinglant échec de la marche vers le peuple. Il nous apparaît bien plutôt que l'oeuvre à venir de Kropotkine s'attache à élever à un niveau de clarté supérieure, avec les moyens fondationnels de la science, les intuitions politiques, économiques et sociales déjà présentes lors de la période populiste.

C'est cette lecture qui explique désormais l'organisation de notre travail. Si l'on veut saisir pleinement la logique qui conduit Kropotkine, à partir de ses premiers principes populistes, à réfléchir aux contextes d'action politique, économique et sociale qui permettront à la nature humaine de développer le maximum de ses capacités, il faut se pencher sur les fondements mêmes de ces contextes. Sans de tels fondements, qui justifient le naturalisme de Kropotkine, il est impossible de déterminer une vision de la nature humaine et ce qu'elle peut dans une société débarrassée de la domination et de l'exploitation. En effet, les réflexions les plus théoriques de Kropotkine vont singulièrement approfondir la caractérisation de la nature humaine, en lui ôtant selon nous son abstraction apparente. Pour la fin de cette première partie, ce sera tout d'abord à l'analyse de la conception kropotkinienne du matérialisme qu'il faudra se confronter, avant de s'intéresser au poids de l'approche géographique des relations entre l'homme et le milieu. Il faudra ensuite, dans la deuxième partie de ce travail, revenir sur l'histoire évolutionniste des dispositions contradictoires de la nature humaine (entre instinct d'auto-affirmation et instinct d'entraide). C'est sur ces bases que l'idéal d'une société future pourra prendre une forme concrète, au-delà des grandes lignes proposées dans le Manifeste populiste du cercle Tchaïkovski.

59. Michael Albert, *Après le capitalisme. Éléments d'économie participaliste,* Marseille, Agone, 2003, p. 100.

Chapitre II. Une orientation philosophique centrale : le matérialisme et ses problèmes

Aborder la pensée de Kropotkine comme un édifice systématique répond, on l'a mentionné, à son désir même d'établir les « bases scientifiques de l'anarchie », selon le titre d'un article fondamental qui paraîtra dans les colonnes de la revue *Nineteenth Century* en 1887. Mais, précisément, si un système se présente comme une réunion d'éléments autour d'un axe directeur, par où commencer, quels éléments mobiliser pour structurer les fondations du système ? Le recours à une philosophie de la matière qui est également, et plus largement, une philosophie de la nature, permet d'enraciner l'anarchisme de Kropotkine dans une vision générale de l'être, une proposition sur ce qu'est l'être : en clair, une ontologie qui intégrerait la nature humaine au sein de la nature.

La formation scolaire du prince Kropotkine dans une Russie qui apprend petit à petit à exorciser l'insigne arbitraire du règne de l'autocrate Nicolas Ier, ainsi que l'influence de son frère aîné Alexandre, passeur essentiel, comme on l'a vu, des nouveautés scientifiques venues d'Occident, orientent assez naturellement Kropotkine vers l'adoption du matérialisme scientifique en vogue en Allemagne dans les années 1860. Les grands enseignements de ce matérialisme constitueront la base de la pensée de Kropotkine, jamais altérée, et surtout pas par l'autre type de matérialisme censé reléguer le matérialisme des Vogt, Moleschott et Büchner dans les oubliettes de l'histoire scientifique, à savoir la conception matérialiste de l'histoire présentée par Marx et Engels.

Mais sa fidélité à ce matérialisme scientifique fut aussi pour Kropotkine l'origine de nombreuses accusations de scientisme. Il est vrai qu'en avançant leur vision matérialiste de la nature, tant Vogt que Moleschott et Büchner avaient comme objectif premier de mettre fin à l'idée d'un monde créé et piloté par une « force vitale » ou quelque autre force cachée se manifestant à travers la totalité vivante de la nature. En ce sens, les matérialistes « scientifiques » exprimaient un motif devenu depuis tout à fait classique : la lutte de la science contre la religion, et l'idée (pour paraphraser Freud dans la conclusion de *L'avenir d'une illusion*) que ce serait une illusion de penser pouvoir recevoir d'ailleurs ce que la science ne peut nous donner. Fidèle à ce matérialisme-là, Kropotkine aurait alors endossé pour lui-même un optimisme candide en faveur de la science. La principale difficulté résidant alors en ce que cet optimisme pouvait abriter son revers repoussant, c'est-à-dire un dogmatisme scientiste.

L'objection est ici de taille, et elle a été plusieurs fois formulée à l'égard de Kropotkine, parfois en passant, et parfois de façon plus substantielle[1]. Il s'agit en effet d'une objec-

1. On peut se référer sur ce point à Peter Marshall, *Demanding the impossible. A history of anarchism,* London, Fontana Press, 1993, p.309-338. Dans son compte-rendu final des limites de la pensée de Kropotkine, P.Marshall écrit ceci (Nous traduisons) : « Tandis que la méthode scientifique de Kropotkine avait sans nul doute ses mérites, elle avait tendance à être davantage déductive qu'inductive et tentait d'expliquer toutes choses en les réduisant à un principe. Alors qu'il aspirait à être scientifique, il se servait souvent de la science pour justifier ses désirs sociaux, en refusant de prendre en compte les preuves qui ne cadraient pas avec son schéma ; de fait, il y a quelque chose de rigide et d'inflexible dans son approche. » (P.Marshall, *op.cit,* p. 336-337).

tion importante puisque, si l'on devait la valider, elle viendrait s'opposer en plein à un anarchisme considéré comme le « refus d'une fondation de l'ordre social sur un principe premier, que ce soit Dieu ou la nature », pour re-prendre la définition d'Irène Pereira déjà citée en introduction. En effet, pourrait-on se demander, si l'on enlève Dieu pour mettre la nature scientifiquement comprise à sa place, on aurait changé l'appa-rence de l' « arché », mais pas sa fonction de domination. Or, c'est précisément ce que le militant italien Errico Malatesta (1853-1932) reprochera à Kropotkine dans un texte de souvenirs, d'hommage et de critique [2], attaquant de front la question redoublée du matérialisme et du scientisme. Ce texte, qui donne du grain à moudre tant pour mieux circonscrire ce qu'il en est de la pensée de Kropotkine que pour progresser vers une définition plus précise de ce qu'est l'anarchisme, sera l'objet de la première partie de ce chapitre, avant d'en venir au débat entre matérialisme scientifique et matérialisme historique.

1. Une difficulté fondamentale : Kropotkine scientiste ?

1.1. Entre objectivité scientifique et passion révolutionnaire : le diagnostic de Malatesta

Lorsque les critiques de Kropotkine prennent pour cible son présumé scientisme, on serait d'abord tenté de leur répondre qu'on voit mal comment il aurait pu en aller autrement. Comme l'indique l'auteur dans ses *Mémoires,* particulièrement dans la deuxième partie traitant de sa formation au sein du corps des pages du Tsar Alexandre II, c'est une formation scientifique complète qu'il a reçue puis complétée par sa propre (et inlassable) curiosité. Ainsi, de l'étude des théories novatrices dans les sciences exactes lors de la première moitié du XIXe siècle (théorie de Joule sur la chaleur comme mode du mouvement ; théorie de Helmhotz sur le son ; classification périodique des éléments de Mendeléïev ; théorie des substitutions d'Avogadro) jusqu'à l'économie politique britannique et française, en passant par la biologie (théorie darwinienne de la transformation des espèces) et l'histoire (lecture des historiens libéraux Michelet ou encore Augustin Thierry), le prince qui n'a pas encore embrassé la cause de l'anarchisme arrive dans l'année de ses vingt ans, soit en 1862-1863, armé d'un très solide bagage scientifique.

Il n'est par conséquent pas vraiment étonnant que Kropotkine se soit habitué à poser des problèmes selon des cadres et une méthode scientifiques. On peut également gager que ses séjours prolongés en Sibérie, dans la continuité de sa formation, ont contribué au renforcement de sa méthode scientifique empirique fonctionnant sur les bases de l'induction. Le grand texte synthétique de 1901 intitulé *La science moderne et l'anarchie* insistera d'ailleurs, dans sa partie méthodologique, sur le raisonnement inductif-expérimental. Fonctionnant selon le schéma observation-hypothèse-expérience et confirmation ou infirmation de l'hypothèse, ce raisonnement sera placé au cœur de l'anarchisme considéré comme « conception de l'univers » [3].

Néanmoins, comme on l'a souligné dans le chapitre introductif à propos du Kropotkine impliqué dans le mouvement de « l'aller au peuple », ce même intellectuel brillamment formé à l'esprit scientifique va délaisser la science « pure » (si tant est que ce qualifi-

2. Errico Malatesta, « À propos de Pierre Kropotkine », publié le 15 Avril 1931 dans *Studi sociali*. Je m'appuie ici sur l'édition de ce texte en appendice du livre de Daniel Colson, *L'anarchisme de Malatesta,* Lyon, A.C.L, 2010, p.153-163. Le texte est également disponible sur le site de la bibliothèque libertaire, sous le titre « Sur Pierre Kropotkine. Souvenirs et critiques d'un de ses vieux amis. », à l'adresse http ://kropot.free.fr/Malatesta-Kropotkine.htm (consulté pour la dernière fois le 23 Mai 2012).

3. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 46.

catif soit adéquat à la science) dès 1863 pour se rapprocher de la souffrance du peuple et s'efforcer de la combattre par une action militante. Sans entrer dans une interprétation et une généalogie des idiosyncrasies de Kropotkine, comme s'y essaie par exemple Daniel Colson à travers sa lecture du témoignage de Malatesta sur l'ambivalence de Kropotkine [4], on peut simplement avancer que ce tournant biographique justifie de présenter une double facette de Kropotkine. Il y aurait d'une part l'homme au goût affirmé pour la réflexion scientifique, avec tout ce qu'elle comporte de rigueur et de prudence, et d'autre part l'homme d'action, plein de feu et animé d'une volonté farouche dans son combat contre le principe d'autorité. Cette ambivalence froideur-chaleur semble constitutive de la personnalité de Kropotkine, et a d'ailleurs été soulignée par un des plus fidèles camarades de Kropotkine dans sa vie militante, à savoir Serguéï Kravtchinsky dit « Stepniak ». Dans le portrait qu'il lui consacre dans son livre sur l'épopée populiste russe, *Underground Russia,* Stepniak peut en effet dire d'une part que Kropotkine « manque de cette flexibilité d'esprit, et de cette faculté de s'adapter aux conditions du moment et de la vie pratique qui sont indispensables à un conspirateur ». Ainsi, il serait davantage un « fondateur d'école » qu'un « esprit pratique ». Mais, d'autre part, avance Stepniak, « sa sincérité est telle que parfois dans le feu de la discussion une considération entièrement neuve se présente à son esprit et le pousse à penser. Il s'arrête immédiatement, reste totalement absorbé pendant un moment, et commence ensuite à penser à haute voix, parlant comme s'il était un contradicteur […]. Cette sincérité absolue en fait le meilleur des amis, et donne un poids spécial à ses louanges et à ses critiques. » [5]

Cette ambivalence de Kropotkine, enracinée dans son parcours d'apprentissage, donne une clé d'entrée dans la critique à laquelle se livre Malatesta dans son texte de souvenirs. Malatesta reprend ces dualités entre la science et la passion, le souci de la vérité et l'engagement militant pour élargir la critique en direction des points aveugles de la pensée de Kropotkine, grevant selon lui son édifice théorique entier de contradictions insurmontables, qui opposent le déterminisme à l'efficacité de la volonté, et le matérialisme à l'action révolutionnaire. Autrement dit, la critique de Malatesta ne se limite pas à des corrections d'ordre biographique, elle touche plus loin et plus profond dans les bases argumentatives de Kropotkine. Il y a là beaucoup de grain à moudre, en effet, puisque c'est l'orientation scientifique de l'anarchisme kropotkinien, et sa fondation dans le matérialisme des années 1850/1860, qui vont être considérées par Malatesta comme les obstacles principaux à une action révolutionnaire anarchiste. Il faut étudier en détail la critique de Malatesta pour essayer d'en dégager les présupposés, afin de les confronter au discours de Kropotkine.

D'après Daniel Colson, qui reprend là un jugement de Nico Berti, la « volonté » s'impose comme la « conception la plus profonde, la plus enracinée et la plus raisonnée de toute la pensée malatestienne ». [6] Or, le militant italien, lorsqu'il s'essaie à définir plus avant cette notion de volonté, s'efforce de la considérer comme un surgissement immotivé, en prise directe avec l'événement présent, par conséquent jamais réductible à des causes antécédentes. Dans le texte sur Kropotkine, Malatesta voit dans la volonté une « puissance créatrice dont nous ne pouvons pas comprendre la nature et la source ». [7] Transférons cette idée sur le plan de l'action sociale, et nous pourrons avancer que la volonté est une puissance de transformation du « social-historique », pour reprendre

4. Voir les pages 39-46 du livre de D. Colson pour cet essai d' « archéologie » de la volonté de Kropotkine, dans les pas de la critique opérée par Malatesta.

5. Kravtchinsky, Sergeï dit Stepniak, Underground Russia, New-York, Charles Scribner's sons, 1883, p.82-92. (Nous traduisons).

6. Daniel Colson, *op cit,* p. 6.

7. *Idem,* p. 158.

la terminologie de Castoriadis (1922-1997), qui pousse vers l'advenue du nouveau dans l'histoire humaine. La difficulté principale, pour un penseur de la volonté tel que Malatesta, consiste alors à se confronter, à l'intérieur même de la réflexion anarchiste (et qui plus est face à la théorie d'un ami), à une position scientifique franchement matérialiste. Poussons en effet l'approche matérialiste jusqu'à ses ultimes conséquences, nous dit Malatesta, et nous verrons tout naturellement se dissoudre la volonté humaine dans une chaîne explicative de causes et d'effets, validant tout ce qui arrive en fonction d'antécédents scientifiquement décelables et prévisibles. Autrement dit, la vision matérialiste du monde est tout bonnement incompatible avec la permanence d'une volonté révolutionnaire à l'œuvre. En fonction d'une équivalence entre matérialisme et naturalisme nécessitariste (exemplifié dans le *Système de la nature* du baron D'Holbach), Malatesta porte ainsi ce jugement sans appel sur le matérialisme, et par conséquent sur la tentative de fondation de l'anarchisme chez Kropotkine :

> « que la volonté des hommes puisse contribuer peu ou prou à décider de leur propre conduite et du comportement général des sociétés, c'était là pour Kropotkine une *illusion*, car, selon le déterminisme, tout ce qui fut, est et sera, est écrit : la gravitation des astres, la naissance et le déclin des civilisations, l'apparition dans le monde du parfum d'une rose ou du sourire d'une mère, un tremblement de terre, la pensée créatrice d'un Newton, la cruauté des tyrans, la bonté des saints, etc. Tout cela avait dû, devait et devra arriver, par une suite fatale de causes et d'effets, de nature mécanique, ne laissant aucune possibilité de variation dans les résultats ». [8]

Ce passage, s'interrogeant également en creux sur la dualité de la personnalité du prince anarchiste, à la fois scientifique intransigeant et révolutionnaire porté à l'insurrection, ramène au fond vers une vieille question qui a été posée depuis toujours au matérialisme, sous les diverses formes qu'il a pu prendre dans l'histoire de la philosophie, d'Épicure à D. Dennett en passant par La Mettrie, D'Holbach, Diderot, le trio Vogt-Büchner-Moleschott et bien entendu Marx et Engels : en plaçant une philosophie sous l'égide du matérialisme, ne se fait-on pas sur le plan gnoséologique l'apologiste d'un déterminisme ruineux sur le plan pratique ? De la réponse argumentée à cette question dépend en partie la sauvegarde de la cohérence de l'effort philosophique de Kropotkine. Il convient donc de reprendre avec précaution les objections posées par Malatesta à la cohérence de la base matérialiste de l'anarchisme kropotkinien.

1.2. À partir de Malatesta : objections et réfutations

1.2.1. L'opposition entre le savant et le révolutionnaire

S'engouffrant dans la critique de Kropotkine par le thème de l'ambivalence entre froideur scientifique et chaleur révolutionnaire, Malatesta montre dans un premier temps que la rigueur scientifique et le souci de fondation rationnelle pouvaient fonctionner, à l'insu même de Kropotkine, comme les alibis d'une ardeur révolutionnaire implacable. En effet, dit Malatesta, si l'auteur de *La science moderne et l'anarchie* avait dû tenir sa rigueur scientifique tout au long de sa carrière, cette dernière l'aurait empêché de verser avec autant de ferveur dans l'action militante. Pour quelles raisons ? Tout simplement parce que la science est l'effort patient, rigoureux, calme et objectif pour cheminer en direction de la vérité. Or, ce cahier des charges déontologique, Kropotkine était selon Malatesta incapable de le respecter. La passion révolutionnaire emportait Kropotkine et le

8. Malatesta, in *op cit,* p. 158.

vouait alors nécessairement à une déformation *ad hoc* des faits, afin qu'ils s'incorporent à l'armature théorique choisie *a priori* par le naturaliste russe. Plutôt qu'un « homme de science », Malatesta préfère parler de Kropotkine comme d'un « poète de la science »[9], c'est-à-dire un individu capable d'intuitions géniales mais peu disposé à en opérer la vérification sur le long terme, dans la mesure où il manquait de l'impassibilité nécessaire pour observer les faits avec objectivité. On retrouve là un argument très lourd qui touche au cour de l'anarchisme de Kropotkine, et qui lui a été maintes fois présenté : la sur-détermination sociale (effectuée par le militant passionné et dévoué) d'observations et de résultats scientifiques (censés être collectés par le savant objectif).

L'argument, dont on a vu qu'un historien de l'anarchisme comme Peter Marshall pouvait le reprendre comme pièce à conviction des limites fondamentales de l'anarchisme kropotkinien, sera utilisé dans de nombreux champs d'analyse par les détracteurs et contradicteurs du savant russe. On verra en effet, au cours de ce travail, comment des critiques contemporains et postérieurs ont pu objecter à l'*Entraide* son ton démesurément optimiste et le fait de minorer l'impact des tendances égoïstes dans l'évolution des vivants, ainsi qu'à l'intérieur des sociétés humaines. On rencontrera aussi les critiques à l'égard du Kropotkine biologiste et défenseur néo-lamarckien d'une hérédité des caractères acquis dans une série d'articles produits pour la revue *Nineteenth Century* à partir de 1910. On constatera le même diagnostic, énoncé cette fois par les néo-malthusiens dans le champ de l'économie politique, à l'égard des projets d'agriculture intensive élaborés dans *Champs, Usines et Ateliers.* L' « optimisme » (en tout cas dans la bouche des contradicteurs de Kropotkine) de l'auteur sur la question de la conciliation entre distribution générale des ressources et augmentation de la population sera lui aussi remis en cause. Et l'on étudiera également, dans le domaine historiographique, les remises en question de l'utilisation kropotkinienne de la Grande Révolution de 1789 en tant que jalon majeur d'une histoire populaire, ainsi que sa relecture des institutions coopératives du passé, notamment au Moyen-Âge, qui a pu être accusée de plaquer le fonctionnement d'une société anarchiste tel qu'il était désiré à la fin du XIXe siècle sur les institutions du XIIe siècle.

Par conséquent, le point que soulève ici Malatesta peut être qualifié de point névralgique, car il circonscrit un possible arrangement de Kropotkine avec les règles élémentaires de la probité intellectuelle, d'une manière générale et donc dans tous les domaines d'étude de sa théorie anarchiste. La sociologie, la biologie, l'économie, l'histoire : toutes seraient contaminées par le même mal, la même vision biaisée du réel, invalidant du coup la solidité scientifique de la pensée de Kropotkine. Elle en sortirait alors singulièrement réduite, ramenée à un ensemble de grandes tendances incitatrices s'adressant davantage à la sensibilité et au courage personnel qu'à l'intellect (pratiquer l'entraide toujours davantage, expérimenter de petites communautés productives, faire confiance aux vertus ordinaires des gens, etc).

La réponse à cette première objection majeure peut remplir deux fonctions : d'une part éclaircir ce qu'il en est de la prétendue sur-détermination sociale des thèses scientifiques de Kropotkine ; d'autre part, par ces précisions même, revenir sur certains présupposés de l'analyse de Malatesta qui à leur tour ne laissent pas de poser problème d'un point de vue anarchiste.

Le retour biographique aux données exposées dans le premier chapitre du présent travail permet d'entrer dans des explications : il est clair que le souhait de Kropotkine, notamment à partir de la fin des années 1860 et de son exploration en Finlande, consiste à ne plus faire seulement de la théorie pure, absolument désintéressée, pour la seule

9. Malatesta, *op cit,* p. 156.

gloire du progrès scientifique. Il s'agit au contraire pour lui de mettre la science, ses découvertes et la formation de l'esprit qu'elle procure, au service du peuple. En ce sens-là, pour le dire avec les mots qui seront ceux de Max Horkheimer en 1937 dans sa leçon inaugurale à l'Institut de Recherche Sociale de Francfort, Kropotkine refuse de continuer à creuser le sillon de la théorie « traditionnelle » afin d'assumer l'essence « critique » de toute théorie. Cette position est parfaitement assumée par Kropotkine, et cette assomption même ouvre sur de nouvelles difficultés et complexités. Si l'on reprend brièvement la ligne directrice – marxienne – de la conférence d'Horkheimer[10], on comprend que toute théorie « traditionnelle » qui s'efforce de mettre en ordre un ensemble de faits sans se prononcer sur leur portée sociale ne fait rien d'autre que voiler les intérêts dominants qui la déterminent sous l'apparence de la neutralité. À l'inverse, la théorie critique est celle qui révèle et assume son essence sociale, autrement dit les intérêts sociaux émancipateurs qui l'animent. En somme, la neutralité scientifique, ou ce qu'on appellerait aujourd'hui la « recherche fondamentale » fonctionnent comme des voiles idéologiques, favorisant l'acceptation de la collusion entre science et domination sociale. La science n'est donc jamais neutre puisqu'elle fait partie d'un ensemble de pratiques socialement déterminées, sa proclamation d'innocuité sociale n'étant que le signe de sa subordination à des intérêts dominants. Or, si l'on revient vers Kropotkine, la conscience de la dimension ruineuse d'une science considérée comme recherche neutre s'est clairement manifestée, subjectivement, par un sentiment de culpabilité et le refus corrélatif d'embrasser une carrière officielle de géographe de renom, qui plus est secrétaire de la Société de Géographie de Pétersbourg. Le sentiment de culpabilité, caractéristique d'une certaine frange des classes cultivées russes face à l'état social dans son ensemble, avait ainsi pour origine le sentiment de faire le jeu du *status quo* et de l'injustice en embrassant une carrière de chercheur désintéressé.

L'objection malatestienne de la sur-détermination sociale des thèses scientifiques de Kropotkine peut donc être prise en charge en soulignant qu'au fond, même la théorie professant la plus grande neutralité n'échappe pas à une détermination sociale : au lieu de porter sur l'émancipation, elle encourage la perpétuation du *status quo*. Il est possible d'approfondir encore un peu ce point, en s'efforçant de mettre en évidence un présupposé de l'argumentation de Malatesta. Reprenons : Malatesta nous montre que Kropotkine ne disposait pas de l'impassibilité nécessaire pour faire un bon savant, c'est-à-dire un savant rigoureux, patient, qui accueille tous les faits y compris ceux qui ne cadrent pas d'emblée avec ses hypothèses de travail. Bien au contraire, c'est la passion et l'ardeur à justifier le combat révolutionnaire qui guidaient les choix scientifiques de l'auteur de l'*Entraide.* Une vision particulière de la science, même si elle demeure classique et pourrait encore recueillir aujourd'hui les suffrages de nombreux partisans, se manifeste ici. Il s'agit bien du fait que la science est « pure », autrement dit que le « désintéressement » y « est assez grand pour que la passion ne trouble pas l'intellect »[11]. Or, si l'on refond cette idée dans des termes contemporains, n'y voit-on pas une esquisse de la différence supposée entre « Recherche fondamentale » et « Recherche appliquée », autrement dit entre le domaine de la science pure, désintéressée, socialement neutre, et le domaine de l'intervention hors du laboratoire, l'activité socialement utile ? Mais ce présupposé, qui opère la disjonction entre pensée et action, entre recherche théorique et volonté pratique, est lui-même fort peu émancipateur et bien peu libertaire.[12]

10. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique,* Paris, Gallimard, 1974, p. 15-92.
11. Malatesta, *op. cit.*, p. 157.
12. Dans le sillage, précisément, de l'École de Francfort, tout un ensemble d'auteurs et de courants luttant contre le scientisme et le déferlement technologique, auxiliaires indispensables de la domination capitaliste, ont jeté toute la lumière nécessaire sur l'obsolescence de ce clivage entre théorie et pratique, recherche fonda-

Par conséquent, il est possible de largement remettre en question la première objection que Malatesta oppose à la méthode ainsi qu'à l'attitude de Kropotkine. D'une part, il n'est pas certain que l'anarchiste russe ait sacrifié systématiquement la probité scientifique sur l'autel du militantisme. La sur-détermination sociale de ses recherches scientifiques pouvait tout à fait correspondre à une compréhension aiguë du caractère situé et social de toute science. D'autre part, l'écart maintenu par Malatesta entre théorie et pratique, recherche pure et application volontaire pourrait bien fournir le cadre intellectuel des pires avancées scientifiques et technologiques, comme notre époque le révèle abondamment.

1.2.2. L'accusation de systématisme

En structurant sa critique de Kropotkine autour de fragments d'analyse caractérielle, Malatesta se donne la possibilité d'envisager dans la suite du texte le systématisme de son ancien ami, en le rattachant à sa propension dogmatique dans les discussions. Ici encore, la critique est d'importance, car potentiellement ruineuse de tous les efforts de bâtisseur de Kropotkine. À supposer que l'homme Kropotkine ait été affecté d'un désagréable penchant à toujours vouloir avoir raison, ce dogmatisme devait se refléter dans l'édification d'une cuirasse systématique défendant l'anarchie contre toutes les attaques possibles. Si l'on accentuait la démarche généalogique de Malatesta dans un sens nietzschéen, on devrait alors avancer que ce cuirassement systématique n'était que le signe d'une pathologie profonde. C'est quasiment ce qu'insinue Malatesta lorsqu'il signale que, pris en défaut sur tel ou tel point, Kropotkine aurait toujours « imaginé un moyen (logique ou non, peu importe) pour conserver et concilier sa philosophie déterministe et son anarchisme en tant que croyances ». [13]

Encore une fois, les coups portent loin : n'y a-t-il pas, dans l'attitude de Kropotkine telle que Malatesta la décrit, tout le contraire de ce qu'on pourrait attendre d'un anarchiste conséquent ? Pour retrouver à la fois l'étymologie et la caractérisation de l'anarchisme donnée par Irène Pereira, l' « archè » de Kropotkine n'est-elle pas d'autant plus puissante qu'elle resterait inaperçue de lui-même ? « Logique ou non », glisse Malatesta, tout moyen aurait été bon pour conserver un semblant de cohérence au système de l'anarchie. De la même manière que celui qui se sait en tort tâche d'avoir raison en haussant le ton, la reconnaissance de l'impossibilité de bâtir un réel système de l'anarchie aurait produit la disposition à rechercher, « dans toutes les sciences – de l'astronomie jusqu'à la biologie et la sociologie », ce qui pouvait intégrer un système où le « mode d'organisation sociale » serait « imposé par les lois naturelles ». Dans ces conditions, la question est double : d'une part, qu'advient-il de l'anarchisme s'il s'enferre dans une tentative d'explication de tout par un seul principe ? N'est-il pas voué alors à manquer la complexité de la vie sociale, alors que c'est précisément dans ce domaine que l'analyse anarchiste doit s'exercer ? D'autre part, peut-on réellement se fier à un anarchisme qui place au cœur de son élaboration le concept de « loi naturelle ». Le concept de « loi de la nature » ne devrait-il pas plutôt être combattu avec toute la vigueur nécessaire ? En effet, la loi scientifique, avec son caractère de règle nécessaire, apparaît tout autant liberticide que la loi civile : au fond, les deux se contaminent réciproquement et aboutissent à la même conséquence, à savoir éterniser, naturaliser les phénomènes dont on parle.

---

mentale et recherche appliquée. Des analyses de Jacques Ellul (1914-1994) sur le *Système technicien* jusqu'aux travaux actuels des groupes *Pièces et main-d'œuvre* ou *Oblomoff,* en passant par la critique anti-industrielle de l'*Encyclopédie de nuisances,* on dispose désormais de nombreux arguments démontant le piège de la différence supposée entre le « fondamental » et l' « appliqué ».

13. Malatesta, op. cit, p. 159.

Que Kropotkine nourrisse un penchant pour l'organisation systématique des connaissances, c'est indéniable, et c'est d'ailleurs un des présupposés de l'agencement même du présent travail. Mais au-delà d'une manifestation de raideur intellectuelle et d'intransigeance, on peut y voir une volonté théorique de continuer et refondre le projet des philosophes naturalistes du XVIII^{e}siècle, d'Holbach et Diderot notamment. Dans son texte peut-être le plus dense théoriquement, *La science moderne et l'anarchie* (1901) Kropotkine adresse ainsi un coup de chapeau tant au projet qu'à la méthode des philosophes français des Lumières :

> « on voit ainsi que les penseurs du dix-huitième siècle ne changeaient pas de méthode, lorsqu'ils passaient du monde des réactions chimiques, ou bien, du monde physique et chimique à celui de la vie des plantes et des animaux, ou au développement des formes économiques et politiques de la société, à l'évolution des religions et ainsi de suite ; la méthode restait toujours la même. À toutes les branches des sciences ils appliquaient toujours la même méthode inductive. Et puisque, ni dans l'étude des religions, ni dans l'analyse du sentiment moral, ni dans celle de la pensée en général, ils ne trouvaient un point où cette méthode fût insuffisante et où une autre méthode vint s'imposer ; puisque nulle part ils ne se voyaient forcés de recourir, soit à des conceptions métaphysiques (Dieu, âme immortelle, force vitale, impératif catégorique inspiré par quelque être supérieur, etc), soit à quelque méthode dialectique – ils essayaient *d'expliquer tout l'univers et tous ses phénomènes de la même façon naturaliste.* »[14].

Une brève analyse de ce passage s'impose, pour faire ressortir les points suivants : le penchant systématique de Kropotkine se rattache à la tentative intellectuellement émancipatrice des philosophes des Lumières. Il est frappant que Kropotkine pointe un ancrage « naturaliste » pour ces systèmes de philosophie. La nature fournit ici une unité dans la mesure où, sur le plan gnoséologique, une méthode lui correspond : la méthode inductive, qui repose sur le contact empirique, l'observation puis des tentatives de généralisation toujours réalisées sur le mode hypothétique. À partir d'une telle méthode, tout ce qui relève de la nature mais aussi bien du social (morale, économie, religion) peut être expliqué sans recours à des idées confuses et transcendantes, comme « l'âme immortelle » ou la « force vitale ». Par conséquent, dès ce moment d'hommage à la pensée des Lumières en France, il est possible d'articuler trois éléments : une approche matérialiste du réel ; la position méthodologique d'une continuité entre nature et culture ; la confiance dans la scientificité mais aussi, et c'est décisif, dans la modestie de la méthode inductive. Sur ce dernier point, on note déjà la démarcation de l'auteur d'avec toute « méthode dialectique », ce qui fournira une voie d'interprétation de son opposition au matérialisme historique de Marx et Engels.

Le matérialisme consiste ici dans un rapport au réel basé sur l'expérience, ainsi que sur la volonté épistémologique de rechercher l'explication la plus simple. Il n'est pas certain, comme le suggère Malatesta, qu'il y ait là la résurgence d'un tempérament dogmatique chez Kropotkine. On pourrait y voir bien plutôt une conformation au principe du « rasoir » d'Ockham, qui recommande de ne pas multiplier les êtres sans nécessité. En retenant la voie matérialiste et naturaliste Kropotkine retient en effet l'hypothèse explicative du réel qui postule le moins d'entités possibles, à la différence de toutes les explications par des « êtres » inintelligibles tels que l' « âme » ou la « force vitale ». Or, dans ce cadre, Kropotkine prend le parti de la méthode inductive, la seule acceptable et véritablement scientifique dans le champ de l'étude de la nature. Si, d'une part, cette

14. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913,p.11-12.

méthode a conduit à des résultats fiables dans les sciences de la nature, et si d'autre part il n'y a pas de hiatus entre nature et culture, sciences de la nature et sciences sociales, alors on ne voit pas pourquoi modifier la méthode d'investigation lorsqu'il s'agira de se confronter à l'explication du social. Ainsi, Kropotkine trouve chez les philosophes français des Lumières un appui de taille pour valider une méthode d'enquête qui structurera et unifiera les divers champs appelés à composer son système philosophique :

> « Et puisque l'homme est une partie de la nature, puisque sa vie personnelle et sociétaire est aussi un phénomène de la nature – au même titre que la croissance d'une fleur ou que l'évolution de la vie en sociétés chez les fourmis et les abeilles, il n'y a donc pas de raison pour que, passant de la fleur à l'homme ou d'un village de castors à une cité humaine, nous abandonnions la méthode qui jusqu'alors nous avait si bien servi, pour en chercher une autre dans l'arsenal de la métaphysique ». [15]

Il convient de s'arrêter quelque temps sur l'adoption enthousiaste de cette méthode inductive (ou plus précisément encore, *inductive-déductive*) par Kropotkine. Donnons-en une brève description : le savant recueille au moyen d'observations et d'expériences des données relatives à son sujet de recherche. La fréquence des cas observés ainsi que la variété de conditions des expériences conduisent à l'élaboration d'une généralisation, laquelle fonctionne comme une loi explicative. Cette loi explicative est par la suite confrontée à la réalité afin d'essayer de prévoir de nouveaux faits et des liens de causalité entre phénomènes. C'est donc cette méthode qui lui a souvent été reprochée, à la manière de Malatesta, pour au moins trois raisons : la foi naïve dans l'expérience et les données matérielles qu'elle recueille ; le scientisme auquel elle conduit à travers la détermination de « lois » naturelles ; sa pertinence épistémologique discutable, au regard d'autres méthodes de recherche.

Sur le dernier point, en dépit de la critique de l'induction qu'avait déjà opérée David Hume (1711-1776) dans son *Traité de la nature humaine,* on serait plutôt mal avisé et passablement injuste envers Kropotkine de lui reprocher son acceptation de la méthode inductive (acceptation qui, on le verra, n'est pas nécessairement dépourvue de toute prudence). C'est comme si on lui reprochait de n'avoir pas connu la critique de l'inductivisme naïf chez Karl Hempel (1905-1997), le falsificationnisme de Karl Popper (1902-1994) ou l'épistémologie de la mise en forme rationnelle de l'expérience chez Gaston Bachelard (1884-1962). Le seul scientifique et philosophe des sciences critique de l'induction que Kropotkine aurait pu lire est Bertrand Russell (1872-1970), qui livre en 1912 ses *Problèmes de philosophie,* mais, à ma connaissance du moins, Kropotkine ne fait jamais référence à Russell ou à son texte. Avant de reprocher à Kropotkine de n'avoir pas vu que l'expérience seule n'est pas un guide fiable pour la science, ou encore que tout « énoncé d'observation » se trouve « lesté de théorie » (pour reprendre la terminologie de Popper), on devrait donc saisir que pour lui, la méthode inductive traçait la voie sûre de la science dans la mesure où elle la débarrassait de tout un ensemble de chimères métaphysiques, lestant pour le coup la nature elle-même d'entités superflues. [16] Kropotkine inductiviste

15. *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 49.

16. Cette dernière idée cadre entièrement avec ce que Voltaire, par exemple, pouvait dire de Francis Bacon (1561-1626), père de la méthode inductive, souvent cité par Kropotkine : « Le chancelier Bacon ne connaissait pas encore la nature ; mais il savait et indiquait tous les chemins qui mènent à elle. Il avait méprisé de bonne heure ce que les universités appellent la philosophie, et il faisait tout ce qui dépendait de lui, afin que ces compagnies, instituées pour la perfection de la raison humaine, ne continuassent pas de la gâter par leurs quiddités, leur horreur du vide, leurs formes substantielles et tous les mots impertinents que non seulement l'ignorance rendait respectable, mais qu'un mélange ridicule avec la religion avait rendus presque sacrés. » Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, Mille et unes nuits, 1999, p.56.

en science se pose donc par là comme un homme de son temps, rien de plus, rien de moins.

Cette méthode, qui consiste à déterminer des « lois » naturelles par généralisation à partir de l'expérience ouvre-t-elle pour autant la voie à ce scientisme ruineux que pointe Malatesta ? Une lecture précise des textes méthodologiques de Kropotkine nous donne des arguments pour nuancer cette idée. Par le terme de « loi » naturelle, issue d'un processus d'induction, Kropotkine n'entend en effet jamais une règle nécessaire fonctionnant comme telle dans la nature de telle sorte que cette dernière puisse devenir totalement prévisible à la manière d'un mécanisme. Lorsqu'il évoque la méthode inductive, l'auteur de la *Science moderne et l'anarchie* accorde toujours une part à l'incertain, au probable, à l'indéterminé. De telle sorte qu'en élargissant un peu le questionnement, on se rendrait compte que Kropotkine n'était pas si éloigné des analyses d'un Russell critiquant la prétention de l'induction à la certitude et appelant à n'y voir qu'un moyen de déterminer des régularités hautement probables. En effet, c'est une proposition méthodologique centrale de Kropotkine, « toute loi de la nature a un caractère conditionnel »[17]. Ce qu'on observe à la suite d'expérimentations fonctionne toujours à l'intérieur de certaines conditions. Il serait donc abusif de transformer ce qui n'est que forte probabilité en nécessité, d'autant plus en exportant ce qui a été découvert par une suite d'inférences à l'intérieur de la nature elle-même (comme si elle obéissait à des lois). Garder en tête cette nuance permet de prendre le contre-pied de la critique de Malatesta : la méthode inductive, basée sur l'expérience et la nature, ne conduit pas à un scientisme négateur des faits qui ne cadrent pas avec la théorie, mais bien plutôt à une attitude scientifique de découverte qui se meut dans le provisoire et s'approche asymptotiquement de la certitude. Cette précaution typique de l'usage de la notion de loi dans une science anarchiste vaudra également dans le domaine de l'analyse sociale. Kropotkine n'y parlera jamais de lois éternelles du comportement social, moral ou de l'échange économique. Son approche sera toujours soucieuse de cerner ce qui se fait jour à même l'expérience, dans des conditions particulières, à un moment donné, ouvert au changement. C'est alors le terme important de « tendance(s) » qui structurera le regard sociologique et économique de Kropotkine.

Par conséquent, lorsque Kropotkine emploie le terme « loi », on peut supposer qu'il a en tête l'idée d'une « tendance » forte, qui autorise le développement d'explications et pousse à la compréhension scientifique. Mais jamais on ne tomberait par là dans le fatalisme redouté par Malatesta. Par exemple, lorsque Kropotkine parlera de l'entraide comme d'une « loi » de l'évolution des organismes, cela ne signifiera pas pour autant :

a) qu'elle sera la seule : l'auteur de *l'Entraide* continuera de penser que le couple sélection/élimination peut encore déterminer, en certains cas, des formes d'évolution ;

b) qu'elle fonctionnera comme telle dans le social, d'une manière implacable : dans le texte « L'État : son rôle historique » ainsi que dans les chapitres historiques et anthropologiques de son maître-ouvrage, l'auteur montrera qu'il existe des reculs, des moments d'étouffement des traditions d'entraide. Il indiquera aussi les diverses modes d'institution de l'entraide, qui changent en fonction du nombre de personnes (cercles intellectuels, conseils ouvriers, organismes de santé publique, services de transports publics), du cadre géographique, du régime de parenté (clan, commune villageoise, famille). Sur tous ces points, si nuancés, il serait à vrai dire ruineux – Malatesta a tout à fait raison ici – de tomber dans un systématisme de la loi. Kropotkine, selon toute probabilité, n'y cède pas.

En dernier lieu, Kropotkine considère-t-il le domaine de l'expérience sensible avec une foi naïve, la simple observation de la nature pouvant fournir la clé de toutes les énigmes

17. *La science moderne et l'anarchie,* p. 113.

scientifiques ? Il est difficile de soutenir ce point de vue si l'on se réfère notamment à un des textes les plus pédagogiques de l'auteur, sa conférence prononcée en 1896 à propos de « L'anarchie, sa philosophie, son idéal ». C'est, avec le texte antérieur « The scientific basis of anarchy » (1887), ainsi qu'avec le texte de 1901 déjà cité *La science moderne et l'anarchie,* le troisième long texte de Kropotkine qui s'efforce le mieux d'asseoir scientifiquement l'anarchisme. Or tout le début de la conférence s'apparente à une mise en contexte de l'anarchisme sur fond d'une classification des sciences (dont on peut gager l'origine chez Comte ou Spencer). Depuis l'astronomie jusqu'à la biologie, en passant par la physique et la chimie, toute la science du XIXe siècle illustre selon Kropotkine l'effort pour penser l'inscription de l'humain au cœur d'une nature en perpétuel mouvement, où les phénomènes perdent leur unité et se manifestent à l'observateur comme autant de « résultantes »[18] de forces multiples et infimes entrant en composition. Ainsi, avance Kropotkine, un « corps chauffé », pour la science moderne, ne consiste plus en un morceau de matière singulier auquel viendrait s'ajouter, de l'extérieur, une force chauffante. On comprendra ce phénomène en saisissant sur un plan immanent en quoi ce corps se définit comme la résultante des « vibrations des atomes infiniment petits qui se dirigent dans tous les sens, vibrent, se meuvent, vivent » et produisent par là même un effet de chaleur. De la même manière, jusque dans l'infiniment petit, la biologie moderne a pu montrer en quoi un organisme animal ou végétal, ou bien encore un organe prétendument simple, ou enfin même une cellule, constituaient eux-mêmes des résultantes « d'éléments autonomes, dont chacun vit de sa vie propre, recherche par lui-même le bien-être et l'atteint par le groupement, l'association avec d'autres que lui ».[19]

La fondation de l'anarchisme sur ce type de démarche scientifique pourrait paraître paradoxale : comment fonder un système sur des bases aussi mouvantes, si véritablement la science moderne promeut une vision à ce point hétérogène du réel ? Mais il me semble que l'on peut prendre le problème à l'envers. Tout le début du texte « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » montre que si système de l'anarchie il y a, il ne sera pas pour autant un système fermé, une cuirasse théorique chargée en quelque sorte de devancer le réel pour le soumettre à ses schémas explicatifs, mais au contraire un système ouvert sur la fécondité et l'imprévisibilité du réel. L'anarchisme sera alors appelé à être la conscience de cette imprévisibilité, tant dans la nature que dans le domaine social et historique (il n'est d'ailleurs pas anodin que Kropotkine décrive dans la suite du texte un organisme individuel comme un « monde de fédérations », un « cosmos ». Où la vision naturaliste ouvre des pistes pour une vision politique fédéraliste et décentralisée[20]).

1.2.3. Le matérialisme mécaniste face à l'action volontaire

Deux critiques de Malatesta dans son texte de souvenirs et critiques ont déjà été passées au crible : l'accusation de sur-détermination sociale des recherches scientifiques et

18. Cette notion de « résultante », d'ascendance proudhonienne, est utilisée avec profit par Daniel Colson dans son *Petit lexique philosophique de l'anarchisme,* Paris, LGF, 2001. Il s'agirait alors grâce à elle de « penser le primat de la *force collective,* mais aussi le refus anarchiste de tout principe originaire et donc la priorité du multiple sur l'un […]. Dans la réalité qui nous constitue il n'existe aucun principe, aucun commencement, aucun être premier, seulement des résultantes » (p. 288). Si la définition de D. Colson fonctionne, alors on est en droit de considérer le système kropotkinien, reprenant à son compte l'idée de résultante, comme un système ouvert et non fermé.

19. « L'anarchie, sa philosophie, son idéal », 1^{ère}édition, Juin 1896. Disponible en ligne à l'adresse http ://fr.wikisource.org/wiki/L %E2%80%99Anarchie,_sa_philosophie,_son_id%C3%A9al. (consulté pour la dernière fois le 23 Mai 2012).

20. Il est à ce propos intéressant de noter que le terme russe « *mir* » signifie « monde », ou « cosmos », précisément dans le sens ici utilisé par Kropotkine. Or le « mir », désignant la communauté paysanne traditionnelle, fut souvent considéré comme le bastion de l'action révolutionnaire par les penseurs socialistes russes.

l'accusation de systématisme. Reste une troisième critique, dirigée cette fois contre l'option philosophique fondamentale de Kropotkine, objet de ce chapitre : le matérialisme. Que signifie la désignation « Kropotkine matérialiste » ? Avant d'en venir aux rapports précis entre l'anarchiste russe et les matérialistes scientifiques allemands (Vogt, Moleschott, Büchner), il est possible de fixer un cadre très général qui reprend certains points développés plus haut. En suivant Michaël Confino on posera que la philosophie de Kropotkine « était donc, en fin de compte, une sorte de Weltanschauung fortement intégrée et posant la primauté des faits matériels ». [21]

Or, cette seule définition de M. Confino, si on l'analyse, renferme à peu près tout le mal (sur le plan de l'action politique possible) que Malatesta décèle dans la philosophie de Kropotkine. En effet, si la « primauté des faits matériels », c'est-à-dire l'idée selon laquelle tout phénomène se trouve explicable à partir de l'observation et de l'expérimentation sur la nature telle qu'elle se présente à nos sens, se trouve combinée à une vision « intégrée » de la réalité, alors un grand danger pointe : que la volonté humaine, cet agent du changement révolutionnaire, soit expliquée puis réduite à l'effet d'une causalité toute matérielle, à l'instar de tout autre phénomène dans la nature. Où l'on retrouve l'objection de départ sur la portée fataliste de l'adoption du matérialisme : on ne devrait alors parler que d'une « illusion de volonté », laquelle ne serait « qu'un fait mécanique, aussi étroitement déterminé que les autres » [22]. Des trois grandes objections du texte de Malatesta, celle-ci demande peut-être le traitement le plus urgent, puisqu'elle se trouve grosse de difficultés qui ne touchent plus simplement à la manière de faire de la science ou à tel ou tel choix théorique. Elle place radicalement la philosophie matérialiste de Kropotkine devant les impossibilités pratiques découlant d'un parti-pris théorique.

Du point de vue de l'anarchiste italien, Kropotkine aurait su s'arranger avec cette contradiction dirimante entre son ancrage théorique et ses résolutions de lutte pratique. Cédant une nouvelle fois à ses idiosyncrasies, Kropotkine aurait donc bâti une « science » de l'anarchie comme un subterfuge, un artifice théorique pour concilier l'inconciliable, à savoir sa passion scientifique et son enthousiasme révolutionnaire. D'une part, nous dit Malatesta, « il était trop imbu de son système pour y renoncer ». Mais d'autre part, « il était trop passionnément désireux de justice et de liberté pour se laisser arrêter par la difficulté d'une contradiction logique, et pour renoncer à la lutte ». S'étant empêtré, par tempérament pourrait-on dire, dans d'inextricables difficultés, « il s'en tirait en insérant l'anarchie dans son système et en en faisant une 'vérité scientifique' ». L'analyse et la généalogie sont fines et hautement problématiques, puisque si l'on en croit Malatesta le système de Kropotkine ne serait qu'un agencement ad hoc, bien peu scientifique par conséquent. Il se serait donc agi de sauver la face en trouvant une manière d'assurer la consistance de l'effort volontaire de changement social en dépit de prémisses matérialistes. Une question demeure cependant pour nous, lecteurs de cette critique : qu'est-ce qui gêne tant Malatesta dans ce « système de l'anarchie », dans cette fondation matérialiste du discours mais aussi de la pratique anarchistes ? Un parti-pris non questionné chez Malatesta pourrait en être la source, et il nous renvoie à l'ontologie, au discours sur l'être : Malatesta critique en effet Kropotkine sur les bases d'une conception dualiste ou discontinuiste de l'être. Son texte sur *l'Anarchie*, datant de 1891, n'en fait d'ailleurs pas mystère. Critiquant la thèse unilatérale de la domination de la lutte pour l'existence chez les vivants et surtout chez l'homme, et se référant à des recherches sur la coopération dans le monde naturel qui rappellent bien entendu les préoccupations de Kropotkine, Malatesta écrit par exemple :

21. Introduction de Michaël Confino à *Anarchistes en exil. Correspondance inédite de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith,* Paris, Institut d'études slaves, 1995, p. 38.
22. Malatesta, op.cit, p. 158.

> « On sait aujourd'hui que la coopération a eu et a toujours un rôle extrêmement important dans le développement du monde organique – les recherches des naturalistes modernes nous en donnent chaque jour de nouvelles preuves – rôle que ne soupçonnaient pas ceux qui, bien mal à propos du reste, voulaient justifier par les théories darwiniennes le règne de la bourgeoisie. Mais le fossé entre la lutte chez les hommes et la lutte chez les animaux reste énorme et *proportionnel à la distance qui sépare l'homme des animaux.* »[23]

Sur les bases du présupposé de ce fossé entre l'homme et l'animal, autrement dit entre le domaine social et historique et le domaine naturel, il lui est donc logiquement impossible de valider l'entreprise systématique de Kropotkine qui, nous l'avons vu notamment avec les extraits issus de La science moderne et l'anarchie, réside tout entière dans une vision continuiste de l'être, postulant davantage une différence de degré que de nature entre l'animal et l'homme, ou entre le domaine naturel et le domaine social. Il faut s'attarder quelque peu sur cette question aux répercussions pratiques considérables.

Si l'on se permet un détour par le domaine de la philosophie politique, on peut constater que la norme semble résider désormais dans l'adoption d'une vision dualiste. Citons entre autres l'influence d'un penseur comme Castoriadis (1922-1997) pour qui l'invention social-historique s'effectue à partir d'une création ex nihilo, qui ne se doit à aucun référent extra-social (qu'il s'agisse de Dieu ou de la Nature) sous peine de marquer l'institution des sociétés d'une hétéronomie fondamentale[24]. Ainsi, le changement social et historique, qu'il soit porté par un « imaginaire radical » (Castoriadis), ou bien par l'action publique rompant avec la logique cyclique et purement naturelle du travail (Hannah Arendt), ou encore par des processus rationnels de délibération impliquant tous les agents sociaux concernés (J. Habermas) ne semblerait pouvoir s'effectuer que si l'homme se définit autrement que comme être biologique, et s'il dépasse dans le mouvement même de son existence sociale tout ancrage naturaliste. À ce titre, Malatesta, défenseur de la notion de volonté créatrice pourrait prendre une juste place dans l'ascendance de ce type de pensée. Il conviendrait donc de réaliser un saut entre le domaine de la nature et le domaine social où l'homme trouve à mobiliser ce qui le distingue pleinement du règne naturel : la volonté, la parole, le symbolique. À l'inverse, si l'on abolit cet écart, à l'aide par exemple d'une philosophie matérialiste (pour le cas spécifique de Kropotkine tel que l'analyse Malatesta), on abolit du même coup la puissance de la volonté, ou encore la pertinence de la parole et l'efficacité du symbolique, qui deviennent biologiquement déterminés. Il est ainsi symptomatique que Malatesta ne puisse littéralement pas comprendre ce qu'avance Kropotkine dans son exposé de *La science moderne et l'anarchie* : « j'avoue que je n'ai jamais réussi à comprendre ce que cela signifie »[25], confesse l'auteur à propos du passage déjà cité où Kropotkine avance que l'Anarchie est une conception de l'univers embrassant « toute la nature, y compris la vie des sociétés » (je souligne).

23. Errico Malatesta, *L'anarchie,* Montreal, Lux, 2004, p.49-50. (Je souligne).

24. En conclusion de son ouvrage majeur, *L'institution imaginaire de la société,* Castoriadis avance les idées suivantes, confirmant une approche politique et sociale dualiste : « La société est donc toujours auto-institution du social-historique. Mais cette auto-institution généralement ne se sait pas comme telle (ce qui fait croire qu'elle ne peut pas se savoir comme telle). L'aliénation ou hétéronomie de la société est auto-aliénation : occultation de l'être de la société comme auto-institution à ses propres yeux, recouvrement de sa temporalité essentielle. Cette auto-aliénation […] se manifeste dans la représentation sociale (elle-même, chaque fois instituée) d'une origine extra-sociale de l'institution de la société (origine imputée à des êtres surnaturels, à Dieu, à la nature, à la raison, à la nécessité, aux lois de l'histoire ou à l'être-ainsi de l'Être ». *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p.537. Nul doute par conséquent que parmi toutes les sources d'hétéronomie sociale et de rétrécissement de ce que peut une société, le naturalisme de Kropotkine figurerait en bonne place pour tout partisan de Castoriadis.

25. Malatesta, op. cit, p. 159.

Une telle position continuiste paraît en bonne logique tout simplement insensée à un militant et penseur de l'acte révolutionnaire en prise avec ce que le présent manifeste d'inédit et d'irréductible à tout déterminisme, à toute prévision. On ne peut pas expliquer la volonté des hommes (cette notion à l'origine inassignable) et ce qu'elle peut en la traitant comme un corps physique. Cela signifierait au contraire écraser toute volonté et par là tout surgissement immotivé du nouveau sous la chape scientiste et déterministe du matérialisme.

Dans un texte publié dans *Pensiero e Volonta* et daté du 16 Novembre 1925[26], Malatesta fournit à ce propos un exemple suggestif. Pourra-t-on expliquer, demande-t-il, à partir de la formule matérialiste mécaniste selon laquelle « rien ne se perd, rien ne crée », l'étrange échange qui se produit lorsqu'un professeur donne cours à des élèves attentifs ? Si on s'y essayait, on ne pourrait pas comprendre ce qui se passe réellement dans l'échange entre le maître et les élèves. Le premier fait passer ses idées et son savoir aux seconds. Non seulement son savoir ne disparaît pas parce qu'il le transmet, mais encore l'idée transmise va pouvoir germer dans l'esprit d'un ou plusieurs élèves, s'enrichir et produire des effets potentiellement imprévisibles. De la même manière, transmettre des connaissances permet de les affiner, d'entrer dans une maîtrise plus assurée de leur détail et ainsi de s'enrichir soi-même. Dans un autre cas de figure, demande Malatesta, constatons d'un point de vue matérialiste l'assassinat d'un homme de génie. La science matérialiste peut nous renseigner sur la suite des causes qui ont produit la mort (main homicide, trajectoire de la balle, destruction des fonctions vitales) et anticiper sur le devenir du cadavre (son inéluctable décomposition). Par contre, pourra-t-elle circonscrire l'effet potentiel des « idées que cet homme génial a lancées dans le monde », ainsi que la « force énorme » qu'elles pourront devenir ? Pourra-t-elle à l'inverse faire valoir que rien ne se perd face à la disparition brutale de toutes les idées qui mûrissaient encore chez cet homme de génie ? À travers ces deux exemples, celui du professeur et celui de l'homme de génie assassiné, se fait jour la volonté de souligner ce que la vie sociale préserve d'irréductible par rapport aux schèmes explicatifs de la science. Dans la solidarité humaine se dessine un supplément d'âme, immotivé, qui excède tout cadre scientifique. Ainsi Malatesta de demander à la suite de ces exemples : « Est-ce que la mécanique peut expliquer ce pouvoir, cette qualité spécifique des produits de l'esprit ? Et, par pitié, que l'on ne me demande pas d'expliquer d'une autre façon ce que la mécanique n'arrive pas à expliquer ».[27]

Ce même texte renvoie à une position épistémologique elle aussi clairement discontinuiste. Sur de tels fondements, la science doit trouver à la fois son emploi et ses limites. Dans un texte de *Pensiero e Volonta* daté du 1er février 1926[28], Malatesta avance cette position somme toute kantienne : « c'est le rôle de la science que de découvrir ce qui est fatal (lois de la Nature) et d'établir les limites où finit la nécessité et où commence la liberté : sa grande utilité consiste à libérer l'homme de l'illusion de pouvoir faire tout ce que bon lui semble, et à étendre toujours plus le champ de sa liberté effective. »[29] Ainsi la science a-t-elle une fonction bien précise pour Malatesta : délimiter le domaine de la nécessité, afin de laisser l'homme œuvrer dans le domaine de la liberté. Dès lors, c'est bien à une force créatrice indépendante du monde physique, qu'on appelle la « volonté

26. Voir pour ce texte Errico Malatesta, Écrits *choisis,* Paris, Éditions du Monde Libertaire, 2006. Il s'agit d'une réédition de trois volumes publiés par le Groupe 1er Mai de la Fédération anarchiste d'Annecy en 1978, 1981 et 1982.

27. Malatesta, *Écrits choisis,* p. 41.

28. Daniel Colson, dans son livre sur Malatesta, penche pour l'hypothèse, plus juste vraisemblablement, selon laquelle ce texte aurait été écrit en 1925.

29. Malatesta, *Écrits choisis,* p. 44.

», que les hommes doivent s'en remettre pour espérer faire œuvre utile. Pour terminer le rapprochement avec une optique dualiste, on découvre dans cette critique du matérialisme effectuée d'un point de vue révolutionnaire une ligne argumentative qui fournira l'essentiel de la critique sans concession du déterminisme marxiste par Castoriadis, dans la première partie de *L'institution imaginaire de la société*. [30]

La troisième des critiques adressées par Malatesta au matérialisme de Kropotkine s'effectue donc à partir d'une forme d'anti-naturalisme. L'anarchie, chez Malatesta, s'apparenterait à la lutte au sein des sociétés humaines contre les discordances de la nature, là où elle s'alignerait chez Kropotkine sur le développement conscient de l'ordre de la nature. Deux points restent néanmoins à élucider :

> a) une conception matérialiste de la nature annule-t-elle l'idée d'efficacité de la « volonté »

(ou du moins de ce qu'on appelle ainsi) ?

> b) Le matérialisme adopté par Kropotkine, celui des scientifiques allemands Vogt, Moles-

chott et Büchner, est-il vraiment réductible à une « conception de l'Univers *rigoureusement* déterministe et *mécanique* » [31] ?

Sans trop remonter dans l'histoire de la philosophie, on pourrait avancer contre Malatesta que la première question peut être résolue, par exemple sur des bases diderotiennes. Lorsque, dans *Le rêve de d'Alembert* le médecin Bordeu définit la volonté libre comme « la dernière impulsion du désir et de l'aversion », ou encore comme « l'effet nécessaire d'une cause une : nous, très compliquée, mais une » [32], ouvre-t-il la voie au fatalisme et à l'immoralisme qui en serait le corollaire ? En réalité, il supprime le recours à un entité séparée qui guiderait l'action humaine, qu'on l'appelle l' « âme », le « libre-arbitre » ou encore la « volonté libre ». Mais il ne réduit en rien la puissance de produire des effets dans le réel, c'est-à-dire la capacité qu'a l'homme, en tant qu'organisme pris dans un réseau de causes et influences multiples (qu'il s'agisse de sa propre sensibilité ou des circonstances extérieures), de réagir face à elles et de s'orienter en conséquence. La critique matérialiste de la volonté libre n'annule en rien la liberté de l'homme, c'est-à-dire sa capacité à marquer le réel par certains effets de son action. Elle substitue seulement à une analyse en termes de capacité psychologique indépendante une analyse en termes de puissance physiologique. Sera appelé « volonté », si l'on continue à suivre la langue commune, ce que peut ou non un organisme dans des circonstances matérielles données. Il faut ici aller plus loin et renverser le jugement : loin d'ôter à l'homme sa liberté, cette analyse matérialiste de la volonté sert à Diderot d'instrument d'émancipation. En effet, ne plus avoir besoin du « libre-arbitre » pour penser l'action de l'homme dans le réel permet de démonter l'un des mécanismes ancestraux de l'affaiblissement de l'homme par le pouvoir : le rituel de la culpabilisation, où l'autorité énonce au coupable : « tu mérites d'être puni ! ». On ne confondra donc pas la puissance d'agir et la volonté considérée comme faculté psychologique indépendante. La philosophie matérialiste nous débarrasse en effet de la seconde mais pour restaurer – et non amoindrir – la complétude de la première.

Le deuxième point, qui ramène le matérialisme scientifique des années 1860 à une philosophie rigoureusement mécaniste mérite quant à lui un traitement spécifique. Préciser sa teneur conduira à déterminer plus avant le premier pilier du système de Kropotkine :

30. Voir *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 21-104.

31. Malatesta, « À propos de Pierre Kropotkine », in D. Colson, *L'anarchisme de Malatesta,* p. 157-158. (je souligne)

32. Denis Diderot, *Le rêve de d'Alembert,* in *Œuvres philosophiques,* Paris, Garnier Frères, 1956, p.362-363.

ce que l'on appellera un matérialisme « évolutionniste », ou souple, à rebours de tout mécanisme strict.

2. Le matérialisme évolutionniste de Kropotkine : origine et portée philosophique

2.1. La lecture des matérialistes « vulgaires » des années 1860

La familiarité de Kropotkine avec les philosophies matérialistes ne constitue pas une découverte tardive, ou un arrangement ad hoc censé favoriser la cohérence d'un édifice systématique général. Comme on l'a indiqué dans le premier chapitre, elle est d'abord due à une influence scolaire, les sciences ayant été une partie majeure de l'enseignement dispensé à Kropoktine, ainsi qu'à une curiosité aiguisée - notamment par Alexandre Kropotkine - pour les ouvrages scientifiques renforçant le rationalisme irréligieux, notamment *Force et matière* de Ludwig Büchner (1824-1899). En réalité, le matérialisme dit « vulgaire » - il faudra voir par qui et pourquoi - constitue à partir des années 1860 une sorte de contre-culture philosophique en Russie, à la source de laquelle la plupart des savants russes du siècle vont venir sinon s'abreuver du moins se confronter. Dans son texte *La science et le peuple* (1868), Bakounine montre déjà à quel point la jeunesse russe impliquée dans l'aventure populiste se doit de tenir les matérialistes « vulgaires » pour les « apôtres de la science révolutionnaire ». À la différence de la lutte mitigée contre la métaphysique menée par les positivistes comtiens, ils avaient contribué à une sortie radicale et exhaustive de la métaphysique : à l'intérieur de la science mais également dans la vie sociale ordinaire, en sapant la croyance en Dieu et en conséquence les fondements autoritaires (tels que le Droit et l'État) d'une société prise dans les rets de la religion[33]. À ce titre, l'adoption par Kropotkine du matérialisme professé par Carl Vogt (1817-1895), Jacob Moleschott (1822-1893) et donc Büchner entre dans la normalité de l'époque. Comme a pu le faire remarquer l'historien des sciences Daniel P. Todes, les conclusions du matérialisme « vulgaire » rencontraient à l'époque la philosophie naturaliste militante portée au devant de la scène en Russie par les penseurs nihilistes. « L'idéologie socialiste des années 1860, nous dit D. P. Todes, s'appuyait fortement sur une foi positiviste dans les sciences naturelles. Comme le disait Pisarev, 'l'humanité ne souffre que d'un mal – l'ignorance ; et contre ce mal il n'existe qu'un seul remède – la science.' La science de la nature était exempte de toute contamination idéologique et constituait ainsi la seule source fiable des valeurs sociales ».[34] *Force et Matière*, par exemple, offrait aux radicaux russes un exposé clair, bref et percutant d'une philosophie naturaliste, anti-théologique et potentiellement utilisable dans un sens politique, comme une critique de l'autocratie tsariste.

Le rapport avec la religion est crucial, et c'est en partie par lui que l'on peut expliquer pourquoi Kropotkine basera sa philosophie sur le matérialisme « vulgaire ». Par contre,

33. Bakounine dit très exactement ceci des matérialistes vulgaires : « c'est à juste titre que nous les nommons les apôtres de la révolution. Ce ne sont pas seulement des hommes de science, non, ils se sont dressés en combattants contre tous les fantômes engendrés par l'idéalisme religieux et métaphysique qui barraient à l'homme le chemin de la liberté. Ils se sont donnés dans le langage public le nom d'athées et de matérialistes, ayant compris que la vocation de la science est de libérer *tous* les esprits sans exception et de préparer ainsi la libération de la société même ». Bakounine, *La science et le peuple,* in *Œuvres Complètes,*[CDRom], Amsterdam, IISG, Septembre 2000, ISBN 90 6984 303X, p. 4.

34. Daniel P. Todes, *Darwin without Malthus. The struggle for existence in Russian evolutionary thought,* New York/ Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 29

il restera beaucoup plus distant - quand ce n'est pas totalement critique - à l'égard de la forme de matérialisme dominant au XIXe siècle, à savoir la conception matérialiste de l'histoire développée par arx et ngels. C'est d'ailleurs ngels lui-même qui, par ses critiques acerbes à l'égard du matérialisme scientifique (on aura l'occasion d'y revenir en se reportant au projet de ngels dans sa *Dialectique de la nature*) contribuera à lui accoler l'épithète « vulgaire ». Ce qualificatif est à la fois nuisible et suggestif. Nuisible d'abord, car il a contribué à minorer la validité intellectuelle du matérialisme « scientifique », en imposant la seule scientificité du matérialisme historique et sa thèse de la production de la vie matérielle comme condition déterminante de tous les autres produits de la société (idées, religion, art), telle qu'elle est présentée dans la première partie (« Feuerbach ») de *L'idéologie allemande*. Mais le qualificatif pourrait apparaître aussi bien suggestif dans la mesure où, effectivement, des ouvrages comme *Force et matière* par üchner, *Lettres physiologiques* par Carl ogt et encore davantage *La circulation de la vie* par oleschott relèvent, en un sens qui n'a rien de péjoratif, de la vulgarisation scientifique. Une entreprise de vulgarisation qui a connu son public et produit ses effets non seulement en Allemagne ou en Russie, mais encore en France pendant le Second Empire, au moins de deux façons. Tout d'abord dans les milieux de la libre-pensée, où apparaît autour de 1865 une seconde génération de libre-penseurs, franchement athées et matérialistes, rencontrant en ogt, oleschott et üchner de réels inspirateurs [35]. Ensuite du côté de la philosophie institutionnelle, lorsque Paul Janet par exemple, ancien secrétaire de Victor Cousin et membre de l'Académie des Sciences morales et politiques consacrera à üchner un « examen de son système » dans son livre *Le matérialisme contemporain en Allemagne* (1864). Il s'y livrera à un examen critique, en défense du spiritualisme face à cette nouvelle vague de philosophie irréligieuse. [36] Il travaillera également sur les rapports entre *Le cerveau et la pensée* sous l'impulsion de ce nouveau matérialisme allemand, mais toujours dans une perspective critique.

Kropotkine a quant à lui pu trouver dans cette philosophie un cadre général dans lequel prennent place les principales découvertes du temps, et au premier chef l'évolutionnisme darwinien, lesquelles concourent à évacuer l'idée d'un dessein naturel, d'une harmonie pré-établie ou encore d'une Force inexplicable pilotant le cours des phénomènes. D'où le caractère central de l'opposition entre science et religion, qui forme également un présupposé de tout le système de Kropotkine. Si l'on considère le texte matérialiste qui a certainement produit l'influence la plus durable sur l'anarchiste russe, à savoir *Force et matière* de Büchner (paru en 1855), on retrouve un argumentaire frontalement orienté contre le discours des puissances religieuses. La thèse de l'inhérence éternelle de la force à la matière se trouve en effet chargée de battre en brèche toute idée d'une Force vitale qui resterait occulte, non manifestée, la totalité naturelle telle que nous l'appréhendons par nos sens n'en étant que l'apparence. Ce genre d'idées schellingiennes sont déboutées par une analyse qui cherchera à expliquer la nature en termes de lois physiques et mé-

35. Voir sur ces rapports franco-allemands à la fin du Second Empire : Lalouette, Jacqueline. « Une rencontre oubliée : la Libre Pensée française et les savants matérialistes allemands (1863-1870) ». In : *Romantisme*, 1991, n°73. France-Allemagne Passages/Partages. pp. 57-67.

36. « Quelle faiblesse et quelle ignorance de limiter l'être réel des choses à ces fugitives apparences que nos sens en saisissent, de faire de notre imagination la mesure de toute choses, et d'adorer, comme les nouveaux matérialistes, non pas même l'atome, qui avait au moins quelque apparence de solidité, mais un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue, et que l'on pourrait appeler la *poussière infinie ! ».* Paul Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du système du docteur Büchner,* Paris, Germer-Baillière, 1864, p.VIII-IX Ainsi se termine la préface de Janet à son livre sur le matérialisme. À voir combien semblait sulfureux pour la philosophie instituée française le parfum du matérialisme scientifique dans les années 1860, on peut mieux mesurer l'ampleur des secousses intellectuelles qu'il a pu produire dans le même temps en Russie.

caniques. Le chapitre « Force et matière » du livre de Büchner fournit tous les éléments que nous avons vu réunis dans la « vision du monde » (selon l'expression de M. Confino citée plus haut) de Kropotkine : en tant qu'observateurs scientifiques de la nature, nous n'avons affaire qu'à de la matière ; la force n'est rien d'explicable indépendamment de la matière qu'elle met en mouvement ; nos sens et notre expérience nous renseignent sur les mouvements, les changements (qui ne sont que des expressions de la force) qui ne peuvent pas ne pas se trouver attachés à la matière. Les prémisses de l'analyse de Büchner débouchent logiquement sur la réfutation de toute idée de force créatrice détachée de la matière, qui l'aurait mise en mouvement lors d'un moment bien précis. Büchner peut alors écrire :

> « Le mouvement de la matière dépend uniquement des lois qui s'y manifestent et les phénomènes eux-mêmes ne sont que les produits des combinaisons diverses, fortuites ou nécessaires de mouvements matériels. Jamais et nulle part, pas même dans les points les plus reculés de l'espace explorés par le télescope, on n'a éprouvé un fait formant exception à cette règle et capable de justifier l'hypothèse d'une force absolue, indépendante et extérieure aux choses. »[37]

Ce passage peut fournir par extension un programme de définition du matérialisme kropotkinien. On y trouve une volonté d'explication scientifique qui ne multiplie pas les entités, en s'en remettant au primat des faits matériels. S'y dessine une confiance dans l'expérience qui qualifiera la méthode inductive-déductive comme méthode sûre de la science. S'y affirme enfin une disposition résolue contre toutes les mystifications scientifiques multipliant ces entités inintelligibles auxquelles fait référence Kropotkine dans les textes cités plus haut, à propos des philosophes des Lumières. À ce titre, Büchner, Vogt et Moleschott peuvent bien être considérés comme des continuateurs du matérialisme du XVIIIe siècle, via les multiples découvertes scientifiques de la première moitié du XIXe siècle jusqu'à l'intégration de la théorie darwinienne qui ne pouvait manquer de susciter l'enthousiasme de ces auteurs, puisqu'elle établit en somme que la nature, dans son évolution, est aveugle.

Au-delà, ils permettront à Kropotkine d'asseoir une position théorique naturaliste, qui passe d'abord par l'idée que l'homme n'est en rien détaché de la nature (par son esprit ou son âme). Büchner, Vogt comme Moleschott soutiennent en effet fort logiquement l'idée du caractère illusoire du libre-arbitre et de la volonté libre, ayant leur siège dans l' « âme » ou l'esprit, au nom de l'enracinement de l'homme dans les processus naturels de transformation de la matière. Ainsi pour Moleschott, comme on le sait, « sans phosphore, point de pensée », alors que pour Vogt « la pensée est au cerveau ce que l'urine est au rein ». On retient généralement ces formules rebattues et utilisées souvent d'une façon méprisante par les détracteurs d'un réductionnisme prétendument outré chez les matérialistes scientifiques, de manière à éviter de débattre avec ce courant[38]. Mais ces formulations, au-delà de leur caractère abrupt, servent surtout d'indicateurs pour une délimitation matérialiste du problème de l'émergence de la pensée. Comme le rappelle Moleschott dans la lettre 18 son maître-ouvrage *La circulation de la vie* (1852) : « J'ai pris le phosphore de la graisse phosphorée comme la partie la plus constitutive du cerveau, et j'ai emprunté son nom, afin d'exprimer aussi nettement que possible que le cerveau n'est pas ce qu'on pourrait appeler un moyen dont une âme se servirait pour penser, mais

37. Ludwig Büchner, *Force et matière. Etudes populaires d'histoire et de philosophie naturelles,* Paris, Reinwald, 1869, p.65.

38. Ernst Mayr, dans son *Histoire de la biologie* décrit par exemple les matérialistes scientifiques comme des « cerbères de la physiologie », en insistant fortement sur leur réductionnisme. Voir Ernst Mayr, *Histoire de la biologie. Diversité. Evolution. Hérédité.* Paris, Fayard, 1989, p. 119.

qu'au sens le plus rigoureux du mot, il est l'organe de la pensée, que l'activité intellectuelle est une manifestation dynamique indissolublement liée à un substratum matériel ». [39] Kropotkine saura se souvenir d'une telle analyse matérialiste lorsqu'il présentera les nouvelles percées de la psychologie dans les développements initiaux de « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » (1896). Il y écrira notamment que globalement l'homme n'est plus désormais « qu'une résultante, toujours variable, de toutes ces facultés diverses, de toutes ces tendances autonomes des cellules du cerveau et des centres nerveux », alors qu'il n'est plus besoin pour ces cellules que de vivre « de leur vie propre, sans être subordonnées à un organe central – l'âme » [40]. Dans le sens de cette annulation de la conception d'un esprit séparé de la matière, et par là sur la voie d'un naturalisme qui reconsidère le partage entre l'ordre humain et les autres ordres du vivant, on remarquera également l'incursion de Büchner dans le champ de l'éthologie, avec un traité sur *La vie psychique des bêtes* (1879) consacré essentiellement aux animaux « sociaux » tels que les fourmis et les abeilles et riche d'une foule de détails sur les comportements animaux. Encore une fois, Kropotkine assumera sa dette à l'égard du matérialiste dans l'introduction de *L'Entraide*.

Si le matérialisme scientifique fournit un ancrage solide à une position naturaliste en ce qu'il refuse de faire de l'homme un empire dans un empire, il y contribue encore d'une autre manière. Ici, il s'agira d'envisager le matérialisme comme une thèse sur l'être. Une bonne définition du projet des matérialistes scientifiques sur ce point est fournie par Jean-Claude Pont, dans un ouvrage collectif consacré à Carl Vogt. Une nouvelle fois, l'expression de ce projet permet de nourrir le parallèle avec la tentative de Kropotkine. S'essayant à une définition du matérialisme scientifique, Jean-Claude Pont écrit donc :

> « S'il fallait caractériser d'un mot ce matérialisme, je dirais que son principe fondamental est le principe de l'unité complète de la nature, qu'il y a une sorte de continuité, en tout cas pas de passage brusque, entre les phénomènes physiques, intellectuels, moraux, sociaux. C'est dans la matière que tout réside, c'est elle qui engendre aussi bien la vie que l'esprit. Ce matérialisme est une nouvelle ontologie : l'ontologie de la science » [41]

Une ontologie de la science, déterminant un continuisme dans la nature. Telle est la vision de l'être léguée à Kropotkine par le matérialisme scientifique. Elle définit en conséquence une ligne argumentative que l'on retrouvera constamment chez l'auteur de *la Science moderne et l'anarchie* : la critique du vitalisme, compris au sens fort, par exemple celui de Stahl (1659-1734), comme la doctrine de l'explication de la nature par la manifestation d'une âme vitale ou encore d'une Force fondamentale mais cachée (ce qui renverrait alors à Schelling (1775-1854)). On retrouvera cette ligne critique mobilisée lors du débat crucial mené à partir de 1910 dans les colonnes de *Nineteenth Century* par le Kropotkine biologiste, opposé aux weismanniens et à leur théorie de l'indépendance du « plasma germinatif ». Le matérialisme scientifique, en faisant de l'idée de force vitale une « circonlocution de l'ignorance », selon l'expression de Vogt, a permis à Kropotkine de recentrer l'étude de la nature autour d'une saine attitude positiviste, les affirmations téméraires de type métaphysique étant abandonnées au profit des « matériaux de l'empirisme » permettant de les « résoudre d'une manière négative », pour « mettre fin à la domination de la philosophie métaphysique ». [42]

39. Jacob Moleschott, *La circulation de la vie,* Paris, Germer-Baillière, 1866, tome II, p. 149.
40. « L'anarchie, sa philosophie, son idéal », p.3
41. Jean-Claude Pont, Danièle Bui, Françoise Dubosson et Jean Lacki (éd), *Carl Vogt (1817-1895) – Science, philosophie, politique – Actes du colloque de Mai 1995,* Genève, Georg Editeur, 1998, « bibliothèque d'histoire des sciences », p. 129.
42. Büchner, *Force et matière,* édition citée, p.354.

2.2. Matérialisme mécaniste et « vitalo-matérialisme »

L'un des objets de la critique adressée par Malatesta à Kropotkine dans son texte de 1931 n'était pas tant, comme on l'a vu plus haut, la croyance de ce dernier dans les possibilités d'explication de la nature par la voie scientifique, que l'adoption sur cette base du plus rigoureux et mécanique matérialisme. Ce même matérialisme qui était censé être celui de Vogt, Moleschott ou encore Büchner. Jusqu'ici, on a cherché à mettre en évidence la portée irréligieuse du matérialisme scientifique ou « vulgaire » ainsi que sa thèse continuiste sur le réel. Mais il faut se confronter désormais avec l'épithète « mécaniste » (ou « mécanique », selon le texte malatestien). Très clairement : est-il justifié, d'une part, d'accoler ce qualificatif au *Vulgärmaterialismus* du XIXe siècle ? Et d'autre part, l'orientation même du système naturaliste de Kropotkine ne changera-t-elle pas selon la pertinence ou l'inadéquation d'un tel rapport entre le matérialisme scientifique et le mécanisme ?

Partisans farouches de la science et de l'explication causale, il est assez clair que les matérialistes vulgaires adoptent une position réductionniste, suivant en cela les courants matérialistes qui les ont précédés. Le réel se réduit à des mouvements de la matière ; tout phénomène mental se réduit à des processus physiques ; la causalité elle-même se réduit à la causalité efficiente, excluant les causes finales. Ces trois réductions permettent de penser la nature sur un seul plan, le plan matériel qui fonctionne précisément sur la base de mécanismes causaux. Dans cette mesure, le matérialisme vulgaire partage les présupposés « mécanistes » de tout matérialisme. Et en ce sens, nourri de ces lectures, Kropotkine se trouve fondé à définir l'anarchie comme une conception de l'univers basée sur « une interprétation mécanique des phénomènes ». [43]

Peut-on néanmoins s'en tenir là ? Le matérialisme vulgaire n'ajoute-t-il pas sa propre inflexion au cadre général du matérialisme ? Il faut sur ce point revenir vers les textes des matérialistes vulgaires et considérer ce que pourrait être leur apport au matérialisme dont ils prennent directement le relais, celui des philosophes du XVIIIe siècle. Et parmi ces derniers, c'est très certainement chez le baron d'Holbach (1723-1789) dans le *Système de la nature* (1770), que l'on trouve l'exposé le plus net d'un matérialisme mécaniste. Dès le chapitre introductif, la nature y est considérée comme un système général d'éléments matériels en mouvement s'entrechoquant et se combinant. À l'intérieur de ce système général se déploient des systèmes particuliers, qui correspondent aux différents règnes (humain, animal, végétal, minéral) de la nature et qui obéissent tous aux lois de l'action et de la réaction de corps matériels. La nature en tant que système global consiste alors dans l'agencement et la combinaison de ces systèmes particuliers. C'est en termes d' « assemblage » que d'Holbach peut alors décrire la nature :

« Ainsi la nature, dans sa signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des

> différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou considérée dans chaque être, est le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire, des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres. » [44]

Si l'on doit évoquer le mécanisme, nul doute que ce terme d' « assemblage » se prête à une telle interprétation. Dès lors, en ce qui concerne le système particulier qu'est

43. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 46. (Kropotkine souligne).
44. Paul Henri Thiry d'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral,* Paris, Coda, p. 14.

l'homme, la conduite, la pensée, la sensibilité se réduisent à un effet de causes antécédentes qui ont agi et se sont combinées avec d'autres causes, de la même manière que le rapprochement des propriétés matérielles de la limaille de fer, du soufre et de l'eau produit mécaniquement un embrasement.

Continuateur de ce matérialisme des Lumières, il semble pourtant que le matérialisme scientifique des années 1860 se distingue par un trait particulier, qui est d'importance en ce qui concerne notre propos général sur Kropotkine : une attention à la vie telle qu'elle se transforme. Au-delà des thèmes matérialistes classiques (primat de la cause efficiente, approche physiologique de l'homme, critique de toute providence dans la nature), les penseurs du *Vulgärmaterialismus* présentent l'idée d'une matière en circulation. Cette circulation ne semble pas avoir de limites, se composant et se recomposant depuis l'inorganique jusqu'aux différents niveaux de l'évolution des organismes. Cette inflexion, particulièrement évidente dans le travail de Moleschott sur la *Circulation de la vie* rapprocherait alors davantage les matérialistes scientifiques d'un « vitalo-matérialisme » (toute référence à une force vitale demeurant bien entendu proscrite) que d'un strict matérialisme mécaniste. Du reste, si l'on en revient à d'Holbach, une telle idée de la circulation de la matière à travers les règnes naturels perce également chez lui. Dans le chapitre III de la première partie de son *Système de la nature*, lors de l'analyse du mouvement de la matière, d'Holbach avance qu'à travers les trois règnes de la nature s'effectue à l'aide du mouvement une « transmigration, un échange, une circulation continuelle des molécules de la matière ». Plus loin il écrit que ces molécules, « après avoir par des combinaisons particulières constitué des êtres doués d'essences, de propriétés, de façon d'agir déterminées, se dissolvent et se séparent plus ou moins aisément ; et en se combinant d'une nouvelle manière elles forment des êtres nouveaux ».[45] On ne sait si d'Holbach subit sur un tel passage l'influence de son ami et collaborateur Diderot, mais toujours est-il que ce passage offre une teinte assez nettement diderotienne.

Au sein de la nébuleuse matérialiste du XVIIIe siècle il importe en effet de relever la singularité de Diderot. Tant dans *Le rêve de d'Alembert* (1769) que dans les *Éléments de physiologie,* assemblage de notes recueillies à partir de 1765 jusqu'à la mort de l'auteur, et publiées la première fois en 1875, Diderot présente un matérialisme biologique, que l'on pourrait appeler pour cette raison « vitalo-matérialisme ». Défenseur de la théorie de l'épigenèse, c'est-à-dire d'une transformation progressive de la matière passant de l'inertie à l'activité, face aux théories de la préformation encore lestées d'une croyance dans l'action des causes finales, Diderot fait de la matière même un principe de vie. Autrement dit, la matière étant sensible, l'organisation vivante consiste en un déploiement général de la sensibilité. On se représentera le développement du vivant à partir d'un point qui se complexifie en fonction de diverses opérations chimiques et mécaniques.[46] Mais ce développement n'étant pas piloté par une intention globale, il faut alors compter avec l'aveuglement de la nature. D'où la fonction cruciale des monstres : ils sont d'abord les meilleurs témoins de l'absence de causes finales dans la nature ; ils indiquent ensuite

45. D'Holbach, *Système de la nature,* édition citée, p.28.

46. Dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot,* le développement épigénétique est considéré comme la meilleure arme face à un mécanisme plat, hérité de Descartes. Ainsi, demande Diderot, qu'est-ce qu'un œuf ? « D'abord, répond-il, c'est un point qui oscille, un filet qui s'étend et qui se colore ; de la chair qui se forme ; un bec, des bouts d'ailes, des yeux, des pattes qui paraissent ; une matière jaunâtre qui se dévide et produit des intestins ; c'est un animal. Cet animal se meut, s'agite, crie ; j'entends ses cris à travers la coque ; il se couvre de duvet ; il voit. La pesanteur de sa tête, qui oscille, porte sans cesse son bec contre la paroi intérieure de sa prison ; la voilà brisée ; il en sort, il marche, il vole, il s'irrite, il fuit, il approche, il se plaint, il souffre, il aime, il désire, il jouit ; il a toutes vos affections ; toutes vos actions, il les fait. Prétendrez-vous, avec Descartes, que c'est une pure machine imitative ? Diderot, *Œuvres philosophiques,* Paris, Garnier Frères, 1956, p. 275.

la continuité entre les êtres, le fait que la nature ne fait pas de sauts, puisqu'ils forment la jonction des différents degrés de la « chaîne des êtres ».

Or l'idée d'une « chaîne des êtres », ou bien encore d'une circulation du vivant à l'intérieur d'un seul grand tout, la nature [47], correspond fort bien à la philosophie matérialiste (mais on pourrait du coup aussi bien dire à la « cosmologie ») d'un Jacob Moleschott. C'est là d'ailleurs un des points les plus fascinants du matérialisme scientifique développé par l'auteur de *La circulation de la vie*. Les éléments de la matière inorganique peuvent toujours se combiner pour former des composants organiques, eux-mêmes appelés à se fédérer en organismes vivants, jusqu'à ce que ces organismes se décomposent. Les éléments résultants étant alors appelés à se recombiner dans de nouvelles formations organiques, la nature s'affirme par là comme une puissance productive cyclique, à l'inépuisable fécondité. On devine alors la perspective suprêmement libératrice d'une relégation de la mort au rang d'illusion. Dans la lettre 6 de son ouvrage, Moleschott peut ainsi écrire :

> « Ainsi donc, la sublime création dont nous sommes chaque jour témoins, qui ne laisse rien vieillir, ni rien se perdre, c'est que l'air et les plantes, les animaux et les hommes se tendent partout la main, se purifient, se rajeunissent, se développent et s'anoblissent perpétuellement ; c'est que l'individu qui tombe n'est qu'un sacrifice à l'espèce ; c'est que la mort même n'est que l'éternité de la circulation de la matière ». [48]

Il y a là, vraisemblablement, tout autre chose que le réductionnisme physicaliste dont a été souvent taxé le matérialisme scientifique. En réalité, le matérialisme de Moleschott, Vogt et Büchner avait aussi pour rôle de soutenir un enchantement de la nature qui puisse se dispenser de l'intervention d'une puissance surnaturelle. Le passage perpétuel des éléments inorganiques aux éléments organiques [49] est en lui-même source d'émerveillement face à la prodigalité de la vie. Moleschott souligne ainsi que « quiconque sait comment la mort s'enchaîne aux phénomènes de la nature vivante comprend la puissance inépuisable de la vie, et avec elle toute la richesse de la poésie humaine reposant immuable sur les colonnes de marbre de la vérité » [50]. Comme l'indique Jacqueline Lalouette dans son article sur la réception du matérialisme scientifique dans les milieux de la Libre-Pensée entre 1863 et 1870, c'est certainement cette dernière idée qui a joui de la plus grande fortune, puisqu'elle permettait de réconcilier avec la mort et l'au-delà des individus farouchement athées [51].

Par conséquent, si l'on accepte ces considérations poétiques de Moleschott, il semble que le matérialisme vulgaire doive moins s'inscrire dans la filiation d'un matérialisme strictement mécaniste que dans celle d'un matérialisme assoupli, d'ascendance diderotienne, sensible à la spécificité du vivant ainsi qu'aux transformations affectant la nature.

47. « Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces…tout est en flux perpétuel…tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal ». Diderot, *Le rêve de d'Alembert,* édition citée, p. 311.

48. Moleschott, *La circulation de la vie,* Paris, Germer-Baillière, 1866, Tome I, p. 68

49. On laissera ici de côté le caractère scientifiquement discutable de ce passage à des êtres organiques à partir d'éléments inorganiques. Dans le chapitre de *Force et matière* consacré à la « force vitale », Büchner annonce la caducité de la distinction entre chimie organique et chimie inorganique, puisqu'il est désormais possible de créer de la vie à partir d'éléments inorganiques. Il prend l'exemple du sucre de raisin ou d'acides organiques. Néanmoins, est passée sous silence la question de savoir si la création d'éléments de la vie implique *ipso facto* la création d'êtres vivants organisés, ce qui n'est pas la même chose.

50. Moleschott, *La circulation de la vie,* édition citée, tome II, p. 212.

51. « La possible renaissance dans le monde végétal que Moleschott annonçait après Lucrèce, après Diderot, est propre à faire naître toutes sortes d'images bucoliques et apaisantes » pour les libre-penseurs français, selon Jacqueline Lalouette (article cité, p. 63).

À ce titre, on le répète, il n'est pas étonnant que ces auteurs aient adopté avec enthousiasme la théorie darwinienne de la transformation des espèces, laquelle présentait dans la nature des effets de finalité (une transformation) à partir d'une combinaison d'éléments matériels (surpopulation, concurrence, procès sélectif, variations contingentes). On posera que c'est sur la base de ce « vitalo-matérialisme », et non seulement sur la base du matérialisme mécaniste classique, qu'il faut penser l'enracinement ontologique de la pensée systématique de Kropotkine. Ce matérialisme qui s'ouvre à la complexité au lieu d'être grossièrement réductionniste cadre en tout cas avec la philosophie naturaliste et anarchiste de Kropotkine.

2.3. Matérialisme vulgaire et anarchie : le précédent Bakounine

Le rapport d'une pensée anarchiste avec les matérialistes vulgaires, s'il s'avère fécond chez Kropotkine, n'est pourtant pas une absolue nouveauté. D'une part, comme l'auteur le souligne dans *La science moderne et l'anarchie*, les matérialistes scientifiques ou « vulgaires » forgèrent leur pensée à la source des courants socialistes émergents dans la première moitié du XIXe siècle. Ainsi de Carl Vogt qui selon Kropotkine aurait subi, avec d'autres (Spencer ou Mill par exemple) « l'influence du mouvement radical socialiste anglais des années trente et quarante. Dans ce mouvement il(s) puisèrent leur courage scientifique ».[52] Le lien entre la question sociale et le matérialisme était donc pour le moins établi. D'autre part, dans le champ strict de la pensée anarchiste, les accointances entre une vision libertaire et le matérialisme scientifique trouvèrent dans le Bakounine des années 1860 (le Bakounine qui se proclame anarchiste) un promoteur de poids. Avant d'être un trait spécifique de la pensée de Kropotkine, la rencontre de l'anarchisme avec le matérialisme scientifique constitue un motif important de la pensée bakouninienne. Un bref retour sur la manière dont Bakounine utilise les matérialistes vulgaires peut être l'occasion d'éclairer d'une nouvelle lumière le projet systématique de Kropotkine.

C'est donc à partir du milieu des années 1860, lorsque Bakounine s'essaie à théoriser l'anarchisme, qu'il puise dans le vivier matérialiste de Moleschott, Büchner et Vogt. Nous avons à ce sujet déjà mentionné l'éloge du trio Moleschott-Büchner-Vogt dans *La science et le peuple*. Par ailleurs, Bakounine est ami de longue date de la famille Vogt, qu'il a connue à Paris dans les années 1844-1847. Il trouve dans les thèses de son ami Vogt ainsi que chez Moleschott à peu près les mêmes points d'appui qui font le succès du Vülgarmaterialismus en Russie, c'est-à-dire un athéisme sans complexe et cette « ontologie de la science » qui ne fait dépendre la nature de rien d'autre qu'elle même, et surtout pas d'un fantôme divin. Le matérialisme scientifique fournit alors pour Bakounine la face théorique d'un anti-théologisme qui en serait le revers offensif et militant. Compte tenu des analyses faites ci-dessus à propos de la circulation de la vie, l'approche matérialiste de la nature présentée par exemple dans la section « antithéologisme » de *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme* s'éclaire nettement :

> « Tout ce qui est, les êtres qui constituent l'ensemble indéfini de l'Univers, toutes les choses existantes dans le monde […] exercent, sans le vouloir et sans pouvoir même y penser, les unes sur les autres et chacune sur toutes, soit immédiatement, soit par transition, une action et une réaction perpétuelles qui, se combinant en un seul mouvement, constituent ce que nous appelons la solidarité, la vie et la causalité universelles. […] Bien entendu nous acceptons cette solidarité, non comme une cause absolue et première, mais tout au contraire

52. *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 19.

comme une résultante toujours produite et reproduite par l'action simultanée de toutes les causes particulières – action qui constitue précisément la causalité universelle. »[53]

Le thème développé par Moleschott d'une circulation des êtres, ainsi que d'une causalité incessante à l'intérieur d'une totalité naturelle elle-même en constante transformation, se prolonge ici en une vision roborative de la créativité naturelle. Bien entendu, cette créativité n'est admirable et admirée qu'en fonction de l'importante clause selon laquelle elle constitue une « résultante » de multiples réactions causales. Dans le cas contraire on se verrait en effet contraint de restaurer un principe premier coordonnant la totalité naturelle, soit un nouveau fantôme divin. Mais au-delà de cette vision de l'être naturel puisée chez les matérialistes vulgaires, ce qui doit retenir l'attention du passage précédent, c'est l'insistance de Bakounine sur la notion de « solidarité ». La causalité universelle à laquelle se confronte le matérialisme est interprétée en termes de « solidarité ». Le changement sémantique est ici crucial, puisque la solidarité résonne comme une notion d'abord sociale et morale avant d'être appliquée à la nature. Or Bakounine procède, dans ce passage, selon un ordre inverse : la solidarité serait moins directement une notion sociale qu'une notion naturelle, et si l'on veut comprendre les ressorts de la première il faudra comprendre dans toute son ampleur le fonctionnement de la seconde. Où Bakounine procède de « bas en haut », selon une approche typiquement anarchiste.

Les enjeux sont majeurs ici puisque, sur la base d'une étude du matérialisme scientifique on verrait se dessiner un naturalisme bakouninien qui préfigurerait la systématisation réalisée par la suite par Kropotkine. Car si la Solidarité est la loi de l'Univers, alors elle devient objective et relève du fait. Elle n'a donc plus à être considérée comme une exigence morale et sociale puisqu'en tant qu'humains faisant partie du tout de la nature nous sommes d'emblée soumis à la loi de solidarité. On ne déciderait donc pas d'être solidaire, on le serait par nature. Au-delà du matérialisme vulgaire Bakounine pourrait bien retrouver ici les enseignements d'Auguste Comte (1798-1857), dans la « deuxième leçon » du *Cours de philosophie positive* (1830). En effet, Comte y propose son système de classification des sciences en s'appuyant sur le principe de leur « dépendance mutuelle ». L'ordre de dépendance mutuelle des sciences abstraites doit être calqué sur celui des phénomènes dont elles s'occupent.[54] À ce titre, la « physique sociale » prend place au bout d'un continuum qui la relie à la « physiologie » et au-delà à des niveaux de plus en plus généraux de l'être, relevant de la « physique inorganique ». Reprenant dans son propos ce motif comtien, Bakounine en préfigure également les répercussions politiques fondamentales, ouvrant par exemple à la critique du motif capitaliste de la concurrence généralisée et de toutes ses justifications fatalistes (on n'y peut rien, l'homme est par essence égoïste, cupide et belliqueux). À l'horizon se profile donc l'axe argumentatif de *l'Entraide* de Kropotkine. Peut-on alors valider chez Bakounine cet enracinement de la solidarité sociale dans un fait naturel ? Quelles seraient ses formes propres ?

Ainsi que le montre Jean-Christophe Angaut dans sa thèse de doctorat sur Bakounine[55], ce dernier procède autour du concept de solidarité à la mise en place d'une onto-

53. Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme,* Lausanne, L'Âge d'homme, 1971, pp.111-112.

54. « C'est donc d'après la dépendance mutuelle qui a lieu effectivement entre les diverses sciences positives que nous devons procéder à leur classification : et cette dépendance, pour être réelle, ne peut résulter que de celle des phénomènes correspondants. » Auguste Comte, *Cours de philosophie positive,* « deuxième leçon », in *Philosophie de sciences,* Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 88.

55. Jean-Christophe Angaut, *Liberté et histoire chez Michel Bakounine,* Thèse de doctorat (Philosophie) sous la direction de Michel Senellart, Université de Nancy II, 2005. Consultable à l'adresse http ://raforum.info/spip.php ?article274. Je m'appuie ici sur la troisième partie, chapitre 6, pp. 300-310.

logie scalaire, où les divers degrés de l'être se trouvent reliés par intégration successive de liens de solidarité de plus en plus complexes. Il existe donc une Solidarité universelle qui englobe des solidarités spécifiques dans les divers règnes végétal, animal et humain. Plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus la solidarité est intégrée. Mécanique au départ, chez les plantes, elle devient de plus en plus intégrée en suivant la complexification du règne organique. D'abord inconsciente, la loi de solidarité devient instinctive chez l'animal et trouve chez l'homme le relais de la pensée consciente pour s'affirmer dans la position de la liberté. Si l'on valide une telle ontologie scalaire, organisée autour du concept de solidarité, on saisit du même coup tout le profit *politique* (et non simplement scientifique) que des anarchistes comme Bakounine et Kropotkine peuvent tirer de leur lecture du matérialisme scientifique. On retrouverait ici la sur-détermination sociale des lectures scientifiques dont on a parlé plus haut. Cela semble bien être le cas pour Bakounine, ce qui ne semble pas constituer une objection majeure selon Jean- Christophe Angaut :

> « il semble assez clair que l'intérêt de Bakounine pour les sciences de la nature et leur interprétation matérialiste n'a rien d'un intérêt intrinsèque. Ce qui motive l'adhésion de Bakounine aux conclusions du matérialisme scientifique, c'est moins le souci théorique de présenter une système du monde cohérent que celui, pratique, d'inscrire l'émancipation de l'humanité dans la continuité du mouvement universel de la nature ». [56]

De fait, c'est une vision politique fédéraliste, où des éléments hétérogènes se combinent dans un mouvement de « bas en haut » selon le principe de libre entente, qui trouve son ancrage dans une vision naturaliste de la solidarité. On comprend la fortune de ce mode de pensée si l'on rebaptise « aide mutuelle » l'idée de solidarité universelle. Voici tracé le programme de *l'Entraide*, dans lequel Kropotkine proposera de voir dans les sociétés humaines le lieu où s'exerce consciemment ce que la nature fait instinctivement : la solidarité, l'entraide. [57]

Héritier de l'ontologie du matérialisme scientifique et épousant la tentative d'ancrage naturaliste de l'anarchie chez Bakounine, on saisit donc l'importance chez Kropotkine de l'idée de solidarité naturelle, qu'il rebaptisera « entraide ». Une précision terminologique et théorique semble néanmoins nécessaire pour terminer, autour de ce concept de solidarité. On distinguera ainsi l'appel à la solidarité naturelle chez Bakounine et Kropotkine du courant philosophique et social que l'on appellera « solidarisme », dans la France de la IIIe République à partir de 1895. On peut définir le solidarisme comme une tentative pour renvoyer dos à dos, et par là opérer la synthèse supérieure, du libéralisme de laisser-faire et du collectivisme étatique. En ce sens le rapprochement est sémantiquement tentant, et il y aurait par ailleurs quelques raisons de fond pour établir des liens entre le naturalisme de Kropotkine et le solidarisme. On songera au premier chef à l'influence de l'idée comtienne d'une « dépendance mutuelle des phénomènes », qui innerve les œuvres de ces républicains radicaux que sont les solidaristes français [58], et dont nous venons de voir

56. Jean-Christophe Angaut, *Liberté et histoire chez Michel Bakounine*, p. 310.

57. Je n'établis pas, pour l'instant, de différences entre ces deux termes. Une analyse plus précise de la morale de Kropotkine conduira par contre à affiner leurs similitudes et leurs différences.

58. Au-delà de la dimension ontologique de la solidarité présentée chez Comte, les solidaristes vont s'attacher à retrouver ses idées sur la solidarité sociale, qu'il s'agisse du précepte moral « vivre pour autrui » ou de la religiosité du « culte des morts ». Même si les solidaristes sont des héritiers hétérodoxes du comtisme (ils n'en retiennent pas tous les aspects, insistant par exemple sur les droits de l'individu, envers lesquels Comte demeurait hostile), ils n'hésiteront pas à en faire le « père de l'idée de solidarité ». Voir *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*. Textes réunis et présentés par Serge Audier, Paris, PUF, 2010, p. 58.

qu'elle avait cheminé jusqu'à l'anarchisme bakouninien. Pour autant, on ne peut pas réellement tenir Kropotkine pour un penseur « solidariste », ni même pour un pionnier du solidarisme. Quelques éléments peuvent l'expliquer. Évoquer le solidarisme comme un bloc théorique ressemble fort à une gageure tant les infléchissements sont multiples sur l'utilisation et la portée du concept de solidarité. Comme l'exprime Serge Audier dans son introduction à un recueil de textes solidaristes, on aurait plutôt affaire à une « nébuleuse » qu'à un corpus de textes parfaitement alignés sur une position tranchée.

On trouve par exemple d'un côté Léon Bourgeois (1851-1925), juriste et homme politique, figure du parti radical, qui présente une version davantage juridique du solidarisme. Cette version est fondée sur deux idées majeures, la « dette sociale » et le « quasi-contrat ». Tout individu déploie ses talents et ses capacités grâce à la société, qu'il s'agisse de la société présente ou de la société passée. Il contracte donc par essence une dette sociale, qu'il lui faudra rembourser au cours de son existence. Par suite, ce n'est pas un contrat explicitement formulé mais un quasi-contrat qui lie les uns aux autres tous les membres de la société, et particulièrement les plus favorisés aux plus défavorisés. La version du solidarisme de Bourgeois est dite juridique car elle place sa confiance dans les règles de droit pour établir un équilibre social et corriger les risques d'une solidarité naturelle laissée à elle-même. Bourgeois part en réalité, à l'instar d'un Bakounine ou de Kropotkine, du fait de la solidarité. Mais à la différence des deux anarchistes il indique que c'est au Droit de produire la justice en établissant une « organisation qui mutualiserait, pour ainsi dire, entre tous les hommes les avantages et les risques de la solidarité naturelle »[59]. On constate que le vocabulaire de Bourgeois se rapproche davantage de la pensée juridique de Proudhon que du naturalisme de la solidarité chez Bakounine ou Kropotkine.

D'un autre côté se rattache au mouvement solidariste un économiste comme Charles Gide (1847-1932), père de l'économie sociale et du mouvement coopérativiste. Dans son cas, l'influence de Kropotkine est plus nette. En effet *La Conquête du Pain* est publié en 1892 en France, au moment où Gide met au point les grands principes de ses thèses coopérativistes. Il lui arrive d'ailleurs de citer Kropotkine, ce qui est logique si l'on se réfère au début de *La Conquête du Pain* qui fait précisément état de la dette de chaque être social à l'égard des « richesses » qui ont été produites dans le passé et le présent, tant par les morts que par les vivants. Outre l'influence des analyses de solidarité spontanée, ce sont bien les thèses sur le naturalisme de l'entraide qui influencent Gide. Contrairement à Bourgeois en effet, il part du fait de la solidarité naturelle mais établit que la solidarité sociale ne doit en être que l'efflorescence, ce qui limite le rôle que Bourgeois attribuait au Droit, pour mettre en évidence la spontanéité et l'esprit du don. Dans une conférence de 1893, il reprend ainsi le schéma ascendant que l'on a analysé plus haut en posant que la solidarité est « appelée à passer par trois phases successives »[60] : tout d'abord le stade fatal et mécanique, que l'on discerne par exemple dans la solidarité entre les cellules d'un être vivant ou dans l'organisation de l'habitat en fonction des contraintes du milieu ; ensuite le stade de la solidarité à la fois fatale mais reconnue comme nécessaire et utile, et par là acceptée de bon gré. C'est l'exemple du service militaire ou du paiement des impôts ; enfin le stade de la coopération fondée sur la libre entente, en dehors de toute coercition, qui permet l'avènement des coopératives et des syndicats professionnels.

On citera enfin une personnalité proche du milieu solidariste, le juriste Léon Duguit (1859-1928), d'obédience comtienne. Le plus anarchisant des solidaristes ou apparentés, Duguit est un farouche partisan de la naturalité de la solidarité (qu'il appelle également « interdépendance »), ce qui lui donne l'occasion de se démarquer des compromis juri-

59. Léon Bourgeois, in Serge Audier, *La pensée solidariste,* édition citée, p.182.
60. Charles Gide, in Serge Audier, *La pensée solidariste,* édition citée, pp.110-112.

diques de Bourgeois. Lorsque Duguit avance que la solidarité « n'est pas une règle de conduite » mais un « fait, le fait fondamental de toute société humaine », on retrouve exactement l'idée de Bakounine. Ainsi la solidarité n'est même pas « un impératif pour l'homme ; mais, si l'homme veut vivre, comme il ne peut vivre qu'en société, il doit conformer ses actes à la solidarité sociale ». [61] On anticipe par là la logique d'une défense sans concession des services publics, dont il arrivera également à Kropotkine de faire l'éloge dans le chapitre de *La Conquête du Pain* consacré à la « libre entente ».

Selon cet arrière-plan théorique, quels sont les points qui posent problème pour empêcher un rapprochement substantiel entre naturalisme de la solidarité (chez Bakounine puis Kropotkine) et solidarisme républicain ? Sans entrer plus avant dans les détails on pourra en déterminer deux, en fonction des fins et des moyens. D'abord le solidarisme cherche à rééquilibrer la société, à réduire les inégalités de l'ordre économique libéral en s'en remettant à un État social. Certes cet État n'est pas intrusif par principe (comme dans le collectivisme étatique) et n'a pour mission selon Bourgeois que la garantie de l'observation des contrats entre les membres solidaires de la société. Mais il faudra bien pourtant « recourir hardiment à l'intervention de l'État pour modifier le milieu social », selon Charles Gide. [62] Ensuite le solidarisme ne pense pas l'action sociale en termes de lutte. La lutte des classes, notamment, ne paraît pas un bon moyen de changement puisqu'au lieu de favoriser la solidarité elle prépare logiquement le terrain pour une scission entre classes sociales. L'écart avec des anarchistes partisans de l'insurrection comme Bakounine et Kropotkine paraît maximal ici. Le même Charles Gide avance ainsi : « l'école socialiste, elle, emploie plus volontiers le mot de solidarité, surtout les anarchistes qui en font un fréquent usage. Et nous ne nions pas que ces doctrines, en effet, ne travaillent à réaliser à leur manière la solidarité, mais il ne paraît pas qu'elles emploient les moyens les mieux adaptés à cette fin. » Les moyens tels que la lutte des classes, l'expropriation (notion typiquement kropotkinienne) se révéleront peu pertinents. En effet, la lutte des classes par exemple « ne paraît pas un moyen très propre à développer la solidarité entre membres d'une même société, mais seulement entre les membres respectifs des classes aux prises ». [63]

On évitera donc de tirer le concept de « solidarité naturelle » utilisé par Bakounine et retravaillé par Kropotkine dans le sens de l' « entraide » du côté de la philosophie solidariste. Cette dernière est bien marquée historiquement, dans ses propositions et ses réalisations, et ne saurait être alignée sur le programme anarchiste de Kropotkine. Par contre, il ne semble pas erroné d'avancer que la lecture par Kropotkine des matérialistes scientifiques a contribué à le placer dans la filiation bakouninienne d'un naturalisme de la solidarité qui a pu servir de point de départ à certaines modalités du courant solidariste. Ce rappel est d'autant plus intéressant que si l'influence du *Vulgärmaterialismus* a permis à Kropotkine d'avancer des idées qui frayeraient leur voie jusque dans la IIIe République, elle a également contribué à le tenir éloigné de la domination du matérialisme historique développé par Marx et Engels.

61. Léon Duguit, in Serge Audier, *La pensée solidariste,* édition citée, p. 203.
62. Charles Gide, in Serge Audier, *La pensée solidariste,* p.108.
63. *La pensée solidariste,* p. 247.

3. Le matérialisme de Kropotkine face au matérialisme historique : la méthode dialectique en débat

3.1. Engels, critique du matérialisme « vulgaire »

La filiation de Kropotkine avec cette première branche du matérialisme allemand issue de Feuerbach ne pouvait donc manquer, entre autres facteurs, de le placer en opposition à l'autre branche, le matérialisme historique puis « dialectique ». Si Marx et Engels ont élaboré, à partir de *L'idéologie allemande* (1845-1846), la conception matérialiste de l'histoire, désignée plus tard par le terme « matérialisme historique », c'est davantage à Engels (1820-1895) que l'on doit les efforts pour constituer un matérialisme dialectique. C'est dans les années 1870 que Engels s'attelle à cette tâche, dans sa polémique contre Eugen Dühring qui donnera naissance à l'*Anti-Dühring*, en 1878. Mais Engels rassemble également depuis 1873 des fragments d'étude qui seront compilés de manière posthume sous le titre *Dialectique de la nature*. Avant de revenir sur quelques analyses de l'*Anti-Dühring*, c'est d'abord sur quelques uns des fragments de la *Dialectique de la nature* qu'il faut s'arrêter. La raison en est extrêmement simple : en effet, la première mouture de ce texte devait prendre la forme d'un « anti-Büchner » avant que Engels ne réoriente son propos à partir d'une analyse serrée des conséquences méthodologiques des avancées scientifiques de la première moitié du XIXe siècle.

On trouve donc deux orientations intéressantes pour notre propos dans les textes compilés dans le volume *Dialectique de la nature* : d'une part une critique du retard scientifique et historique du *Vulgärmaterialismus*, incarné essentiellement par Büchner ; d'autre part un retour à Hegel et à la notion de dialectique afin de fonder cette même critique du matérialisme scientifique.

Pour le Engels de la *Dialectique de la nature*, le matérialisme scientifique de Büchner accuse un irrémédiable retard historique. Alors que sur le plan épistémologique des révolutions dans la représentation de la nature ont eu lieu, au premier rang desquelles on compte la théorie darwinienne de la transformation des espèces, alors que sur le plan historique les peuples européens s'éveillent à la résolution de la question sociale, les matérialistes scientifiques en restent encore à ressasser un « prêchi-prêcha missionnaire »[64]. En somme, dans les années 1860, à la suite de plus d'un demi siècle de découvertes scientifiques ayant mis de l'avant les idées d'évolution et de transformation dans la nature, les matérialistes scientifiques rejoueraient le matérialisme mécaniste et fixiste (c'est-à-dire, dans la terminologie de Engels, « métaphysique ») du XVIIIe siècle. À l'époque, le combat fondamental du matérialisme se déroulait contre la domination des représentations religieuses de la nature. Cet épisode de l'histoire des idées, bien qu'inestimable, ne peut pas cependant définir les tâches du matérialisme dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Pour Engels, ces tâches sont clairement politiques et sociales, et doivent se fonder sur une compréhension plus serrée du mouvement même de la réalité. Dans ces conditions, avancer dans les années 1850/1860 un matérialisme qui ne serait que le simple continuateur du matérialisme des Lumières révèle un mal allemand bien enraciné : le décalage théorique et politique d'après 1848, l'incapacité d'être en prise sur le mouvement même de la réalité. En somme, Engels reprend ici des critiques émises depuis les années 1840 : on pensera ainsi au motif jeune hégélien repris par Marx dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) : les matérialistes vulgaires s'occuperaient encore de la « critique du ciel » là où il devient à l'évidence urgent de passer à la « critique de la terre ». On pensera également au programme que dévoilait la thèse n°4 sur Feuerbach : le fon-

64. Friedrich Engels, *Dialectique de la nature,* Paris, Editions sociales, 1968, p.51.

dement mondain de l'aliénation religieuse, une fois mis à nu, doit être lui-même compris et devenir l'objet d'une révolution pratique. « Une fois que l'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la Sainte Famille, c'est la première elle-même qui doit être anéantie en théorie et en pratique ». [65] Mais cette arriération pratique a pour Engels un nom précis : l'ignorance de la dialectique.

Dans un « fragment retranché » de la synthèse de 1888 *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande,* Engels explicite clairement les raisons du retard politique du matérialisme vulgaire, qui tiennent à sa méthode d'investigation. En effet, avance Engels :

> « les vulgarisateurs ambulants qui « faisaient » dans le matérialisme entre 1850 et 1860, en Allemagne, ne dépassèrent en aucune manière ce point de vue limité de leurs maîtres [Engels parle ici des matérialistes du XVIII[e] siècle]. Tous les progrès faits depuis dans la science de la nature leur servirent de nouveaux arguments contre la croyance au créateur de l'univers ; et en fait leur entreprise n'était nullement de développer la théorie plus avant. 1848 avait durement atteint l'idéalisme, mais le matérialisme, sous cette forme renouvelée, était tombé plus bas encore. » [66]

En réalité, deux versions du matérialisme sont ici confrontées, comme elles le seront du reste dans l'introduction de l'*Anti-Dühring* : un matérialisme « métaphysique » et mécaniste, typique du XVIIIe siècle, et le nouveau matérialisme « dialectique », en prise avec le mouvement du réel, qu'il s'agisse de la réalité naturelle ou historique. Pour Engels, la reprise par les matérialistes scientifiques du combat athée du XVIIIe siècle les vouait à reproduire l'intelligibilité propre à un matérialisme mécaniste, éliminant par exemple toute référence à des causes finales pour s'en tenir à la seule causalité efficiente. Cette arme anti-théologique très efficace demeurait néanmoins entachée d'un défaut méthodologique majeur selon Engels, à savoir la propension à appréhender le réel en termes de catégories fixes, tenues dans une opposition rigoureuse (par exemple d'un côté la cause, de l'autre côté l'effet). Or, ce type d'appréhension scientifique du réel n'était plus admissible, ne serait-ce qu'au regard des avancées scientifiques de la première moitié du XIXe siècle (découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, étude des cellules organiques) culminant dans la théorie darwinienne [67]. Un nouveau schème conceptuel se voit alors repris par Engels : la dialectique, qu'il appelle dans le « plan d'ensemble » de la *Dialectique de la nature* la « science de la connexion universelle » [68], et qu'il fait remonter dans l'introduction de l'*Anti- Dühring* à Héraclite, lequel avait saisi que dans le réel « tout est et n'est pas, car tout est fluent, tout est sans cesse en train de se transformer, de devenir et de périr ». [69] Seul ce nouveau schème du mouvement et du changement

65. Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach* in *œuvres III. Philosophie,* Paris, Gallimard, « bibliothèque de la Pléiade », 1982, p.1031.
66. Engels, *Dialectique de la nature,* édition citée, p. 196.
67. Dans des notes éparses, Engels mentionne le « regain d'activité » des matérialistes vulgaires dans les années 1850-1860 sous l'effet de la « mise à la mode du darwinisme, que ces messieurs ont accaparé immédiatement ». *Dialectique de la nature,* p. 203. On peut largement s'interroger sur cette proposition qui signale un prétendu opportunisme des matérialistes scientifiques dans la reprise de Darwin. Au contraire, la théorie de Darwin n'a-t-elle pas permis de conforter le bien-fondé des idées sur la « circulation de la vie », dont on a vu plus haut qu'elles se différenciaient de tout mécanisme strict ? À ce titre, il y aurait peut-être plus d'accointances que Engels ne le laisse penser entre les matérialistes vulgaires et son projet de la *Dialectique de la nature,* ce qui peut autoriser par extension un rapprochement entre ce même projet et le matérialisme évolutionniste de Kropotkine. Je reprends cette question en fin de chapitre.
68. *Dialectique de la nature,* édition citée, p. 25.
69. Engels, *Anti-Dühring,* Paris, Editions sociales, 1977, p. 50.

devrait être capable de transformer le matérialisme en outil d'analyse des contradictions à l'œuvre dans la société.

Une parenthèse historique s'impose ici car cette reprise du thème dialectique chez Engels renvoie bien entendu, au-delà de l'idée générale héraclitéenne, à Hegel. Engels, comme Marx dans la postface au *Capital* de 1873, rejoue la dissociation entre la reprise de la méthode hégélienne et l'abandon du système idéaliste. Il s'agira de faire fonctionner la dialectique comme une méthode de compréhension de l'évolution du réel dans un cadre matérialiste rénové. À ce titre, c'est bien par un retour à Hegel contre les héritiers du matérialisme mécaniste du XVIII^e^siècle que le socialisme révolutionnaire de Engels cherche à se définir à partir des années 1870. Il intégrera alors la théorie darwinienne comme point de fusion entre vision dialectique du réel et ancrage matérialiste. C'est la raison pour laquelle le projet de la *Dialectique de la nature* demeure largement tributaire de l'enthousiasme de Engels à l'égard de l'*Origine des espèces* (1859), preuve d'une dialectique matérielle en acte dans la nature. Sur cette base peut alors s'opérer l'extraction de la méthode hégélienne de sa gangue idéaliste et sa greffe sur une vision matérialiste :

> « En face de la représentation de la nature qui régnait tant chez les Français du XVIII^e^siècle que chez Hegel, et qui en faisait un tout restant semblable à lui-même et se mouvant en cycles étroits, avec des corps célestes éternels, ainsi que l'enseigne Newton, et des espèces organiques immuables, ainsi que l'enseigne Linné, le matérialisme moderne synthétise, au contraire, les progrès modernes de la science de la nature, d'après lesquels la nature, elle aussi, a son histoire dans le temps ; les corps célestes, comme les espèces vivantes susceptibles d'y vivre dans des circonstances favorables, naissent et périssent, et les cycles de révolution, dans la mesure où on peut les admettre, prennent des dimensions infiniment plus grandioses. Dans les deux cas, il est essentiellement dialectique et n'a que faire d'une philosophie placée au-dessus des autres sciences. » [70]

Le retour à Hegel via le concept de dialectique fournit ainsi la clé de la critique acerbe de Engels à l'égard des matérialistes qu'il appellera vulgaires (des « vulgarisateurs ambulants » prêchant la bonne parole athée). Mais du point de vue de l'économie interne de la pensée de Engels, ce retour paraît également étonnant. En effet, si l'on songe à un texte de jeunesse comme la *Sainte Famille* (1845), co-signé avec Marx, l'écart semble maximal. Dans le chapitre sixième, section III, à propos d'auteurs comme Helvétius (1715-1771), La Mettrie (1709-1751) ou d'Holbach (1723-1789), Marx et Engels pouvaient avancer que l'on tenait là les racines du socialisme et du communisme. Trente ans plus tard, et la révolution darwinienne proclamée, il fallait les chercher en partie dans la dialectique idéaliste de Hegel remise sur ses « pieds », le matérialisme du XVIIIe siècle devenant le symptôme d'une lutte à peu près gagnée (la lutte contre la religion) et par là même d'un retard historique.

Dès lors, l'insigne pertinence de la dialectique comme méthode d'analyse des changements en cours, tant sur le plan naturel que sur le plan historique, consistera dans son attention à la contradiction. Le caractère central de la contradiction se déploie en trois lois qu'établit Engels relisant et réinterprétant la Logique hégélienne : la « loi du passage de la quantité à la qualité et inversement » ; « la loi de l'interpénétration des contraires » ; « la loi de la négation de la négation ». [71] L'exemple simple du grain d'orge permet de se représenter la constance de ces lois dialectiques : un grain d'orge, sur un

70. Engels, *Anti-Dühring,* édition citée, p. 54.
71. Engels, *Dialectique de la nature,* édition citée, p. 69.

terrain favorable et soumis à la chaleur et l'humidité va germer. Au moment de la germination, on trouve à la fois le grain en train de disparaître et la plante en train de naître (loi de l'interpénétration des contraires). La plante croît, fleurit, se féconde et produit de nouveaux grains d'orge. Dès qu'ils mûrissent, la tige dépérit (nouvelle interpénétration des contraires et négation de la négation). Le résultat est un grain d'orge semblable au premier mais en nombre beaucoup plus grand (saut qualitatif). Que l'on s'intéresse aux conditions d'ensemencement d'une plante ornementale, et l'on verra au terme du processus de négation de la négation une semence meilleure, qui donne de plus belles fleurs, etc : d'où un saut du quantitatif au qualitatif encore mieux mis en évidence.

Quelles peuvent être les raisons de la supériorité de la méthode dialectique face au matérialisme vulgaire, prétendument arrimé au socle du matérialisme mécaniste du XVIIIe siècle ? À y regarder de près en effet, les trois « lois de la dialectique » selon Engels semblent tout juste revêtir d'un jargon hégélien le phénomène de circulation de la vie particulièrement souligné par Moleschott. Où passe alors la différence ? Sur ce point un rappel de la relecture par Lénine de la critique formulée par Engels dans la *Dialectique de la nature* et dans Ludwig Feuerbach peut apporter quelque clarté. Dans *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908), Lénine polémiquant avec Mach revient sur les jugements d'Engels à propos des matérialistes vulgaires. Reprenant le « fragment détaché » du *Ludwig Feuerbach* cité plus haut, Lénine exprime que toute l'opposition de Engels aurait tenu en trois points :

a) les matérialistes vulgaires restaient « mécanistes » ;

b) les matérialistes vulgaires développaient un matérialisme « métaphysique », par suite « anti-dialectique » ;

c) leur matérialisme ne s'exerçait qu' « en bas », dans le domaine des sciences de la nature, alors que leur vision de la science sociale demeurait « idéaliste ». Dès lors, écrit Lénine :

> « C'est *exclusivement* pour ces trois raisons, *exclusivement* dans ces limites, qu'Engels rejette le matérialisme du XVIIIe siècle et la doctrine de Büchner et Cie ! Pour toutes les autres questions, plus élémentaires, du matérialisme [...] *il n'y a, il ne peut y avoir aucune différence* entre Marx et Engels, d'une part, et tous ces vieux matérialistes d'autre part. » [72]

Considérée dans l'économie interne du traité de Lénine, cette déclaration ne laisse pas d'être discutable, sinon étrange. En effet, comment ces trois raisons de divergence, toutes trois centrales, pourraient-elles dans le même temps garder sauve une éventuelle filiation entre le matérialisme de Marx et Engels et le matérialisme vulgaire ? Comme si ces trois reproches n'entraînaient pas dans leurs conséquences des oppositions méthodologiques majeures. La réponse, interne au projet de Lénine, consiste très certainement à souligner la volonté de ce dernier d'accuser l'opposition entre matérialisme et idéalisme afin de débouter les influences de Mach et Avenarius à l'intérieur du Parti bolchévik. D'où la présentation d'un front matérialiste commun face aux diverses variantes de l'idéalisme. [73]

72. V.I Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme,* Moscou, Éditions du progrès, 1979, p. 240.

73. Sur tous ces points, c'est le marxiste conseilliste Anton Pannekoek (1873-1960) qui présentera les hypothèses les plus convaincantes dans son ouvrage de 1938, *Lénine philosophe.* Pour Pannekoek, lorsque Lénine s'efforce de préserver le socle commun au matérialisme historique et dialectique d'une part, et au matérialisme scientifique d'autre part, en dépit des points de divergence cruciaux que lui-même relève, il fait la preuve de son accord de principe avec le matérialisme bourgeois du XIX^{e}siècle. Au fond, ce qui compte vrai-ment pour Lénine dans son ouvrage de 1908 contre les « empiriocriticistes », c'est de sauvegarder la ligne idéologique du Parti face à ce qu'il considère comme une résurgence du fidéisme sous les atours de l'empirisme. Tout cela renvoie au combat des matérialistes scientifiques contre la religion, et plus largement au combat des matérialistes des Lumières, ainsi à un horizon de pensée pré-marxiste, anti-dialectique. « En brandissant constamment

Néanmoins, si l'on quitte l'interprétation interne pour se demander quels peuvent être les effets des trois reproches circonscrits par Lénine dans sa relecture de Engels, il se trouve que le troisième reproche pourrait bien s'avérer central pour les problématiques qui nous occupent. On a travaillé plus haut l'accusation d'engluement dans une conception mécaniste du réel, ainsi que l'essence non dialectique du matérialisme vulgaire. Mais l'absence de dialectique empêcherait aussi ce matérialisme de noter le saut qualitatif qui s'effectue lorsqu'on passe du domaine des sciences de la nature au domaine des sciences sociales. Dans ce dernier domaine, la dialectique deviendra alors l'outil primordial de la version du matérialisme seule capable de saisir le mouvement du réel social dans ses contradictions : le matérialisme historique issu de *L'Idéologie allemande*. C'est donc sur le plan de la méthode l'ignorance du matérialisme historique et de la dialectique des forces sociales, et sur le plan corrélatif de l'objet étudié l'ignorance de la spécificité du monde social et historique qui creusent la différence entre le matérialisme vulgaire et le matérialisme développé par Marx et Engels. L'enjeu est de taille ici, puisqu'il touche à une des propositions de base de l'entreprise de Kropotkine lecteur des matérialistes vulgaires : la continuité entre le domaine naturel et le domaine social et historique.

3.2. Lois de la nature/ lois de la société : continuité ou discontinuité ?

La critique par Engels de l'impuissance pratique du matérialisme vulgaire trouve dans les analyses développées ci-dessus une bonne part de son explication : le projet avorté de l' « Anti-Büchner » plaçait en effet le problème du passage des lois de la nature aux lois de la société au cœur de la réflexion : « la prétention d'appliquer à la société la théorie des sciences de la nature et de réformer le socialisme »[74], écrit Engels dans un fragment intitulé « Büchner », oblige à prêter attention à la philosophie du Vulgärmaterialismus. Or, par contraste avec cette philosophie, la dialectique doit fournir l'outil méthodologique permettant de repérer les sauts qualitatifs faisant passer du domaine naturel au domaine social et historique. Il existe donc pour Engels, comme pour Marx réhabilitant la dialectique dans la postface du *Capital* de 1873, une spécificité du social irréductible à des déterminants naturels. Cela ne signifie pas que l'histoire humaine et l'institution des sociétés soient considérées hors de tout ancrage naturel : une société, bien entendu, se compose d'hommes issus de telle région, habités de telle disposition exercée au contact d'un climat donné, dans des conditions démographiques données. Seulement, ces conditions naturelles n'exercent pas une influence immédiate sur les conditions sociales. Leur influence ne peut être que médiate. Le point de vue social qui est celui du matérialisme historique demeure fondamental, et dicte le contenu de la science marxiste.

Dans l'*Idéologie allemande* (« partie I. Feuerbach »), c'est en effet le mouvement par lequel l'homme producteur détermine ses propres conditions d'existence qui est le point de départ de tout point de vue social. La production et la reproduction des conditions matérielles ainsi que les rapports contradictoires entre les humains qui se nouent par là

---

le spectre du fidéisme comme la conséquence la plus dangereuse des doctrines qu'il combat, Lénine montre que pour lui aussi, dans le monde des idées, la religion reste l'ennemi principal » dit Pannekoek. Cf *Lénine phi- losophe,* ch.6 « Lénine ». Texte disponible en ligne à l'adresse : www.marxists.org/français/pannekoek/works/1938/00/pannek_19380000.htm] . Consulté pour la dernière fois le 23 Mai 2012. Pour la version papier : *Lénine philosophe,* Paris, Spartacus, 1970. On pourrait dès lors avancer avec Pannekoek que la défense du matéria-lisme historique et dialectique s'effectue dans *Matérialisme et empiriocriticisme* sur les bases précisément anti-dialectiques du matérialisme bourgeois irréligieux et libre-penseur. Où la lutte de classes se voit réinterprétée comme lutte pour et contre la religion.

74. Engels, *Dialectique de la nature,* édition citée, p. 203.

constituent les prémisses du nouveau point de vue matérialiste. C'est sur cette base que l'on pourra rendre compte des productions idéologiques telles que les institutions, les formes de la vie religieuse, les œuvres d'art, et la philosophie elle-même. La première des conclusions du principe matérialiste, relative à la spécificité humaine, est intéressante en ce qu'elle introduit une coupure entre l'homme et l'animal, autrement dit entre le social-historique et le naturel : ce n'est pas tant par la conscience que par la production de ses conditions d'existence que l'homme se détache de l'animal. Une fois enrichi de l'idée selon laquelle le processus de production matérielle de l'existence renvoie à l'organisation d'un système de satisfaction des besoins, donc à un certain mode de production traversé d'intérêts contradictoires, le matérialisme historique pourra se donner pour fonction la critique de l'économie politique. C'est ici que la dialectique trouvera son emploi afin de souligner les contradictions traversant un mode de production donné, par l'examen de la relation conflictuelle entre forces productives et rapports de production.

Se trouve ainsi établie par la formulation inaugurale du matérialisme historique une différence conséquente, qui n'est pas simplement de degré mais bien de nature, autrement dit qui n'est pas quantitative mais bien qualitative, entre nature et société. Dès lors, la spécificité du social, l'autonomie de ses lois, autorise tout au plus des analogies, mais aucun passage méthodologique véritable. La preuve en est donnée d'une manière claire par Marx dans une longue note du chapitre XIII du Livre I du *Capital*, consacré à la machinerie et à la grande industrie. Le passage est d'autant plus symptomatique pour notre propos qu'il évoque Darwin. Appelant de ses vœux une histoire critique de la technologie qui déterminerait l'apparition des technologies en relation à un besoin précis de l'humain, Marx établit la comparaison suivante :

> « Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux en tant qu'instruments de production de la vie des plantes et des animaux. Mais l'histoire de la formation des organes productifs de l'homme social, de la base matérielle de toute organisation particulière de la société, ne mérite-t-elle pas la même attention ? Et ne serait-elle pas plus facile à exposer puisque, comme le dit Vico, l'histoire des hommes se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait l'une et pas l'autre ? La technologie révèle le comportement actif de l'homme envers la nature, le procès immédiat de production et de sa vie, donc aussi des conditions sociales de son existence et des conceptions intellectuelles qui en découlent. » [75]

Ce texte établit clairement la conception dualiste de Marx (une conception que Engels s'efforcera de maintenir en dépit des tendances évolutionnistes de la *Dialectique de la nature*). L'insistance sur la production de l'homme social et la place primordiale de la technologie dans la production par l'homme de ses conditions d'existence rappellent les grandes lignes du matérialisme historique. La technologie est ici l'étude de la nature médiatisée par l'activité humaine qui la prend comme objet et matériau. Penser la technologie c'est alors penser aussi bien le procès de production des conditions de la vie sociale. La référence au paragraphe 331 de la *Science nouvelle* de Giambattista Vico (1668-1744) illustre quant à elle l'utilisation par une philosophie de la praxis de la proposition vichienne du passage de l'étude de la res extensa à la res humana. Que les philosophes aient voulu connaître le monde naturel s'apparentait pour Vico à une illusion intégrale, puisque seul Dieu connaît les secrets de la nature parce qu'il l'a faite. Les philosophes auraient été, avance Vico, beaucoup plus avisés de s'intéresser au monde

75. Karl Marx, *Le capital, livre I,* Paris, PUF, 1993, pp. 417-418.

civil et historique, qui n'est autre que le produit de l'esprit humain et s'avère connaissable par cela même. En définitive, se servir du principe selon lequel le monde civil et historique est plus aisé à connaître parce que les hommes l'ont fait contribue à renforcer l'idée d'une intelligibilité propre au social, par conséquent autonome par rapport au domaine naturel. Dans ce cadre marxien, on pensera alors que les lois socio-historiques définissent un champ propre, alors que les lois naturelles définissent un autre champ. Or le hiatus entre ces champs sera explicitement pris à parti par Kropotkine, sur les bases de son matérialisme évolutionniste.

3.2.1. La critique kropotkinienne du discontinuisme marxien

La définition de la méthodologie du matérialisme historique et dialectique face au matérialisme scientifique permet de revenir vers Kropotkine, afin de cerner les raisons de son opposition générale aux positions épistémologiques de Marx et Engels. La critique du matérialisme historique et de la notion de dialectique constitue en effet un des points saillants de l'anarchisme de Kropotkine. Du reste, au-delà de la critique objective de la doctrine et de la science marxistes, Kropotkine a pu verser dans une acrimonie dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne le portait pas à la plus grande lucidité. En témoigne cette lettre à James Guillaume, datant de 1902, citée par Martin A. Miller, le biographe des années de formation de Kropotkine. L'auteur de l'*Entraide,* se souvenant de sa lecture du *Capital* datant probablement de 1876, y affirme que « le temps viendra où Marx sera mis à sa place : un pamphlétaire allemand attiré par la dialectique de Hegel afin de répéter ce que Saint-Simon, Fourier et Owen dirent très bien avant lui. »[76]

Ce jugement expéditif correspond à peu près à la position de Kropotkine face au marxisme tout au long de sa vie : sinon de la défiance pure, du moins une distance bien marquée, et une attitude critique globale n'hésitant pas à dénoncer comme sophistique et confuse la terminologie marxienne. Il faut aussi compter, en ces matières, avec des raisons politiques qui sur-déterminent les oppositions théoriques. En premier lieu, Kropotkine jeune anarchiste, assiste en 1872 à la scission entre Marx et Bakounine à propos du contrôle de l'Internationale, à la victoire des marxistes et à l'expulsion des deux figures que sont Bakounine et Guillaume. En second lieu, Marx comme Engels, dans leur langage et dans leur héritage philosophique hégélien, représentent l'Allemagne, nation repoussoir par excellence pour Kropotkine. À l'inverse les matérialistes scientifiques prennent le relais dans les années 1850/1860 de la tradition matérialiste française, la France représentant la poussée révolutionnaire en Europe, l'avènement de la liberté. Ce clivage entre France et Allemagne se manifestera de la façon la plus claire (et la plus coûteuse aussi pour le prince anarchiste) lors de la Première Guerre Mondiale lorsque Kropotkine n'hésitera pas à transiger avec les principes anarchistes en s'engageant en faveur de la France par peur du développement de l'impérialisme allemand.

Puisque l'on ne sait donc pas exactement ce que Kropotkine a lu de Marx et Engels, ni surtout ce qu'il a bien voulu en retenir, les critiques qui seront adressées à la méthode marxiste paraîtront peut-être hâtives ou incomplètes. Il faut également tenir compte sur ce point des évolutions du marxisme : Kropotkine, au-delà des fondateurs Marx et Engels, a d'abord affaire à des marxistes sociaux-démocrates tels que Wilhelm Liebknecht (1826-1900), Karl Kautsky (1854-1938) ou August Bebel (1840-1913). Il reste néanmoins que dans le domaine méthodologique et scientifique, les critiques de Kropotkine cernent trois difficultés : a) la position d'une discontinuité entre nature et société b) l'utilisation de la

76. Kropotkine à James Guillaume, 23 Décembre 1902. Cité in Martin Alan Miller, *Kropotkin,* Chicago and London, University of Chicago Press, 1976, p. 180.

notion de dialectique, nébuleuse dans son principe et ruineuse dans ses conséquences pratiques c) le recours abusif à la notion de « loi », lié à l'emploi de la dialectique.

Toute l'analyse ci-dessus concourt à le montrer, le point de vue social de Marx, autrement dit sa volonté d'établir des lois de la société autonomes par rapport aux lois de la nature implique de penser une coupure entre nature et humanité. Parmi d'autres notations, deux remarques qui mobilisent la référence à Darwin indiquent tout le sens de ce dualisme. On pourra citer une phrase du discours de Engels sur la tombe de Marx, en 1883, lorsqu'il déclare que « de même que Darwin a découvert la loi du développement de la nature organique, Marx a découvert la loi du développement de l'histoire de l'humanité ». Et dans le même ordre d'idées, on se référera aux formules de Plekhanov (1856-1918) dans une note du chapitre V de son *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* (1895). Alors que Darwin, avec sa notion de lutte pour l'existence, a résolu le problème de l'origine des végétaux et des animaux, Marx théorisant le travail a résolu le problème de l'origine de la lutte sociale pour l'existence. La position centrale du travail, autrement dit la modification consciente du donné naturel impliquant une modification en retour de l'homme lui-même, implique un saut qualitatif. Dès lors, avance Plekhanov, « logiquement, les recherches de Marx commencent juste au point où celles de Darwin s'achèvent. Animaux et végétaux sont soumis à l'action du milieu physique. Sur l'homme social, cette action s'exerce par le moyen de rapports sociaux tirant leur origine de forces productives qui se développent initialement plus ou moins vite, selon les particularités du milieu physique ». [77]

Si les avancées des sciences de la nature s'arrêtent au seuil de la société, où d'autres notions et d'autres régularités doivent prendre le relais, alors il convient de penser en termes de saut et de rupture. Dès lors, avec l'être humain tel que le considère le matérialisme historique on aura moins affaire à une *nature* humaine (au sens d'une nature devenue humaine) qu'à un « ensemble de rapports sociaux » (selon la thèse n°6 sur Feuerbach), traversé des contradictions inhérentes à tel ou tel mode production. C'est là ce que Kropotkine ne peut admettre étant donné que pour lui la nature humaine constitue une émergence au sein de la nature, selon une logique de continuité. Ce qui intrigue l'anarchiste russe, c'est que l'on veuille trouver des lois du social dans une parfaite autonomie par rapport à la nature. En effet, d'où partir pour établir des lois du fonctionnement humain sinon de la nature, au risque dans le cas contraire de renier tout ancrage biologique de l'humain ? Où l'on assisterait à un renversement du thème marxien des robinsonnades. Là où Marx critique les postulats individualistes des économistes classiques, l'homme étant représenté comme un être insulaire doté par nature de la propension à échanger, on pourrait avancer que Kropotkine critique une sorte de « robinsonnade » marxiste dans l'approche épistémologique de la société : c'est le domaine social et historique qui semble traité à la manière d'une île qualitativement distincte du milieu naturel. En refusant cette forme d'exception du domaine social et historique par rapport au domaine naturel, Kropotkine établit un cadre de réflexion qui nourrira à la fois son éthique et son économie politique. Son naturalisme de l'entraide lui permettra en effet d'opposer à la malléabilité supposée de l'homme sous l'effet des rapports de pouvoir une disposition foncière à l'aide mutuelle se prolongeant en esprit de révolte. Quant à la volonté d'appréhender le social-historique dans le prolongement de la nature, elle se traduira dans la vision de l'économie politique comme « physiologie de la société ». Sur ce dernier point Kropotkine cite dans une note de *La science moderne et l'anarchie* une lettre d'un lecteur avisé de *Champs, Usines et Ateliers* (le nom du lecteur n'est pas communiqué), fort enthou-

77. Georgi Plekhanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* (1895), ch.5. Texte disponible à l'adresse [*www.marxiste.fr/clas2/1895-p2.pdf]* Consulté pour la dernière fois le 23 Mai 2012.

siaste à l'égard de la proposition de division du travail dans le temps. Mais sur quelles bases réside cet enthousiasme ? Précisément sur le fait que travailler alternativement dans l'agriculture, dans l'industrie et dans les choses de l'esprit correspond à « une foule de faits biologiques », et se ramène en réalité à une « loi de la nature [autrement dit, que dans la nature une économie des forces est souvent obtenue par ce moyen] ».[78] Dans l'ensemble, il n'apparaît donc pas nécessaire pour comprendre le social de postuler son autonomie.

Dès lors on comprend que le grand concept marxien soulignant la spécificité du monde social soit l'objet de critiques féroces de la part de Kropotkine : ce dernier se manifeste en effet constamment comme un ennemi de la méthode dialectique. Le problème peut être appréhendé de deux côtés, d'abord selon le principe de la dialectique, ensuite selon les conséquences prévisibles de cette méthode. En son principe (qui signifiera ici « origine ») la dialectique telle que l'utilisent les marxistes renvoie à Hegel. On l'a mentionné, la postface de 1873 au *Capital* propose d'établir dans une « configuration rationnelle » la dialectique, encore retenue chez Hegel dans une gangue mystique. Cette ascendance à elle seule justifie les suspicions de Kropotkine, formé à la méthode des sciences naturelles. En effet, la tentative hégélienne de traiter comme processus le monde entier de la nature et de l'histoire, en y voyant l'odyssée de l'Esprit ne peut qu'apparaître nébuleuse et porteuse de confusion pour un partisan de la méthode inductive. Clairement, qu'est-ce que cette abstraction, l'Esprit, qui passe par des moments dialectiques pour se retrouver successivement dans une unité supérieure, appelée « spéculative » ? Kropotkine ne parvient pas à le voir, la théorie de Hegel devenant alors le symbole du confusionnisme, du flou sémantique mais aussi de l'arbitraire, la nature comme l'histoire étant guidées et synthétisées sous le développement d'un principe impalpable. Dans la perspective de Kropotkine, on peut supposer que le terme « dialectique » renvoie à un terme confus justifiant une histoire providentialiste. Sa formation positiviste coupe alors court à toute divagation de ce type, jugée profondément métaphysique. Ici encore, la posture de Kropotkine face à la dialectique de Hegel relève sans nul doute de la prévention hâtive, puisque Hegel n'a jamais été une lecture privilégiée de l'anarchiste russe.

Par contre, l'acuité des critiques adressées à l'usage marxiste de la dialectique est beaucoup plus porteuse, puisque c'est du statut de l'anarchisme et du marxisme comme théories sociales qu'il en va ici. Lorsque Marx s'explique sur la reprise de la dialectique hégélienne dans le cadre du matérialisme historique, il insiste sur l'arme anti-bourgeoise qu'elle constitue. Là où la bourgeoisie cherche à naturaliser l'état social qui sert ses intérêts, l'analyse dialectique vient historiciser ce même état social en le restituant à sa fluence essentielle. Dans sa « configuration rationnelle », dit Marx [entendre : dans son fonctionnement à l'intérieur du cadre du matérialisme historique], la dialectique est un scandale pour l'esprit bourgeois, « parce que dans l'intelligence positive de l'état de choses existant elle inclut du même coup l'intelligence de sa négation, de sa destruction nécessaire, parce qu'elle saisit toute forme faite dans le flux de son mouvement et donc aussi sous son aspect périssable[79] ». D'où l'aspect fondamentalement critique et révolutionnaire de la dialectique selon Marx. Exprimée ainsi, en effet, la dialectique se présente comme un outil qui pourrait tout à fait convenir à un anarchisme soucieux de résister à tous les dogmes en les soumettant à une impitoyable critique historique et généalogique. Néanmoins, les modalités de déploiement de la méthode dialectique à l'intérieur du matérialisme historique ne laissent pas de constituer des obstacles pour une perspective anarchiste.

78. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 116.
79. Karl Marx, *Le Capital. Livre I,* « postface à la deuxième édition allemande », Paris, PUF, 1993, p. 18.

La méthode dialectique du matérialisme historique implique ainsi de considérer que pour toute situation concrète, ce qui apparaît comme point d'équilibre constitue en réalité la crise d'un état parvenu à sa maturation. Dès lors le processus en question déploie de lui-même sa contradiction. Attentive à ce développement, la méthode dialectique travaille aussi pour provoquer la phase de crise. Dans un souci analytique, on peut séparer deux modalités du processus dialectique dans la réalité historique : d'une part on pourrait isoler une dialectique des forces. Ici, la relation fondamentale passe entre les forces productives (progrès technique, puissance humaine au travail, habileté diverse) et les rapports de production, qui constituent l'enveloppe institutionnelle du développement économique et technique d'une société donnée. D'autre part on pourrait isoler une dialectique des groupes humains. Ici, la relation fondamentale passe entre les classes sociales déterminées à l'intérieur d'un mode de production donné. Schématiquement, les forces de production sont incarnées dans un groupe exploité alors que les rapports de production sont incarnés dans un groupe exploiteur. Dans les deux cas, tout état social se trouve nécessairement parcouru par des contradictions qui ont leur racine ultime dans les changements subis par l'homme dans la production de ses conditions d'existence.

En quoi ces schémas dialectiques sont-ils porteurs de difficultés, si l'on se place du point de vue anarchiste ? Tout en précisant que le marxisme, dans ses débats internes, propose sur ces points beaucoup de raffinements, on pourrait avancer néanmoins que ces schémas dialectiques conduisent à une sorte de fatalisme de la contradiction sociale. C'est en tout cas le grief principal de Kropotkine à l'égard du matérialisme historique et dialectique. En considération de quelques passages célèbres de Marx on pourrait tout à fait souscrire à cette crainte de Kropotkine[80]. La préface à la *Critique de l'économie politique* de 1859, ou encore la Lettre à Annenkov du 28 Décembre 1846 peuvent être mobilisées pour soutenir ce point de vue. Lorsque Marx écrit dans la première qu'une « formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir », de telle sorte que « l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre »[81], un anarchiste conséquent pourrait en déduire qu'il est bien inutile de tenter une révolution avant d'avoir progressé jusqu'au moment fatidique de la contradiction entre forces productives et rapports de production. Il faudrait donc attendre que la science dialectique ait déterminé le moment propice de l'action. En outre, lorsque Marx énonce à Annenkov : « posez un certain état de développement des facultés productives des hommes, et vous aurez telle forme de commerce et de consommation. Posez certains degrés de développement de la production, du commerce, de la consommation, et vous aurez telle forme de constitution sociale, telle organisation de la famille, des ordres ou des classes, en un mot la société civile. Posez telle société civile, et vous aurez tel État politique, qui n'est que l'expression officielle de la société civile. »[82], l'anarchiste peut à juste titre crier au réductionnisme scientiste le plus ruineux pour la liberté individuelle et collective.

C'est ce que ne manquera pas de faire Kropotkine (exerçant à l'égard des matérialistes historiques les critiques mêmes que Malatesta lui adressera) en rappelant combien

80. Cette présentation des apories de la méthode dialectique est effectuée du point de vue anarchiste de Kropotkine. Dès lors, j'assume de passer sur les diverses nuances apportées par Marx lui-même (par exemple dans l'*Introduction de 1857,* sur la détermination réciproque de la production avec la consommation, la distribution et l'échange) aux thèses déterministes présentées dans ce qui suit. Les questions de la détermination en dernière instance ainsi que des actions réciproques entre base et superstructure sont donc laissées de côté, de manière à accuser la divergence entre matérialisme historique et anarchisme sur la question de la méthode dialectique.

81. Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique,* Paris, Éditions sociales, 1972, p. 5.

82. Karl Marx, « Lettre du 28 Décembre 1846, à Annenkov » *in Misère de la philosophie,* Paris, Payot & Rivages, 2002, pp. 54-55.

ce progressisme scientiste peut justifier l'apathie populaire et l'attente d'une caste de savants distribuant du haut du savoir dialectique le permis de faire la révolution. Au-delà, ces effets peuvent s'avérer encore plus catastrophiques en condamnant toute initiative ne s'inscrivant pas dans le sens de l'histoire, c'est-à-dire du progrès des forces productives. Ce qui contribue finalement à faire du matérialisme dialectique le meilleur auxiliaire de l'exploitation capitaliste conjuguée avec la domination de l'État. Sur ce point, Kropotkine sera on ne peut plus explicite dans une lettre à la biologiste Marie Goldsmith datant du 23 Février 1916. Dans le contexte troublé de son engagement en faveur de la France contre l'Allemagne, Kropotkine écrira par exemple les lignes suivantes, à propos de la captation progressive des ouvriers par la politique colonialiste des États européens, moyennant l'octroi de postes administratifs :

> « Et ce qui est encore pire, c'est l'enseignement qui justifie tout cela et se répand sous le nom de marxisme. Cet enseignement qui dit qu'il faut aider au plus complet développement du grand capitalisme concentré, car alors seulement on arrivera au socialisme lorsque le capitalisme aura accompli cette évolution. Avec cet enseignement on arrive vite à justifier toutes les conquêtes de l'État capitaliste et militaire. En se faisant tuer pour conquérir des colonies à l'Empire allemand, on croit contribuer à l'avènement de la concentration du capitalisme et au renforcement de l'État, on croit pousser à l'avènement du socialisme ». [83]

La dialectique marxiste recommande donc d'attendre le moment prescrit par les lois de l'histoire pour provoquer le renversement révolutionnaire, qui favorisera la maîtrise collective par le peuple des réalisations de l'époque bourgeoise. Mais l'observateur anarchiste de cette méthode lui reproche de toujours reléguer à demain le bon moment, tout en justifiant par là les pires exactions censées provoquer la tension critique. C'est donc une forme de justification du mal semblable à celle des théodicées que Kropotkine décèle dans l'usage marxiste de la dialectique. Cette dernière mènerait à considérer le progrès humain comme cette « hideuse idole païenne qui ne voulait boire le nectar que dans le crâne des victimes », pour citer Marx dans un article du *New York Daily Tribune* du 8 Août 1853 à propos des « résultats éventuels de la domination britannique en Inde » [84].

Si l'on envisage un autre exemple et une autre situation, comme ceux d'une communauté paysanne produisant sur des bases autarciques à partir de fermes familiales, on verrait le même schéma se mettre en place. Ce mode de production qui a perduré jusqu'au début du XXe siècle pourrait tout à fait agréer à des projets anarchistes décentralisateurs (bien qu'il faille tenir compte, sous un autre aspect, de sa structure interne patriarcale). Mais du point de vue du matérialisme historique et dialectique, un tel type d'exploitation paysanne constituerait un frein intolérable au développement des forces productives et par là une force contre-révolutionnaire : l'exemple de la politique de Lénine vis-à-vis des campagnes illustrera éloquemment ce point, il faudra y revenir lors du traitement des questions d'économie politique. Dans ces conditions, la méthode dialectique devient un instrument de pouvoir entre les mains d'une caste de révolutionnaires professionnels, à l'opposé de toute perspective d'émancipation. Traitant de la commune de village, Kropotkine indique ainsi que les historiens et économistes d'État la considèrent à son époque comme une « forme surannée de la possession du sol – forme qui entravait les progrès de l'agriculture » et qui « dut disparaître sous l'action des forces économiques naturelles ». Il ajoute alors éloquemment qu'au-delà des économistes bourgeois « il y a même des

83. Kropotkine, lettre à Marie Goldsmith du 23 Février 1916 in *Anarchistes en exil,* Paris, Institut d'études slaves, 1995, pp. 511-512.

84. Marx, « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde », in *Du colonialisme en Asie,* Paris, Mille et Une Nuits, 2002, p. 53.

révolutionnaires et des socialistes – ceux qui prétendent être scientifiques – qui récitent cette fable convenue, apprise à l'école ». [85]

La difficulté de Kropotkine face aux socialistes « scientifiques » (il suit ici la dénomination attribuée par Engels par opposition au socialisme tenu pour « utopique » des Fourier, Owen ou Considérant) tient donc à ce que la théorie dialectique paraît enserrer le réel et lui dicter son cours, là où la vision anarchiste a l'humilité de penser que le réel devance toujours la théorie. La réalité sociale fourmille de tendances qui se cristallisent à un moment donné en un courant d'idées, lequel se trouve débordé et amplifié par un nouveau surgissement d'idées. Dans un très court article de 1913 intitulé « La révolution sera-t-elle collectiviste ? » , Kropotkine évoque cette préséance du réel sur l'idée par le recours à la notion proudhonienne de « résultante ». Chimère donc de penser que le socialisme puisse être réalisé par une révolution prolétarienne établissant une inéluctable dictature du prolétariat si « chaque pas en avant de la société est une résultante de tous les courants d'idées qui existent à un moment donné ». Dans ces conditions, raisonner à la manière du matérialisme historique, c'est-à-dire selon une progression par phases, devient une erreur de méthode : « affirmer que la société réalisera d'abord tel idéal, puis tel autre, c'est se méprendre sur la marche entière de l'histoire ». [86]

Cette méfiance à l'égard de tout schéma abstrait qui, tel la dialectique, serait plaqué sur l'histoire vivante fait signe vers le dernier point de divergence méthodologique de Kropotkine, à savoir l'utilisation de la notion de « loi ». On l'a déjà remarqué plus haut, lorsque Kropotkine évoque des lois (qu'elles se réfèrent à la nature ou à la société) c'est en ne manquant jamais de souligner leur caractère conditionnel, provisoire. Une méthode inductive sagement mise en place devrait conduire l'homme de science à toujours rechercher ce qui peut mettre en doute la généralisation jusqu'ici atteinte. Or manier la notion de loi reste toujours tentant si l'on a des prétentions non plus à la science mais au scientisme. Une forme de contamination de la loi scientifique par la loi civile ou morale peut avoir lieu qui érige la loi en régularité fatale, immuable, tenant le réel sous sa dépendance. Pour Kropotkine, la dialectique telle que l'utilise le matérialisme historique (dialectique des forces, dialectique des classes sociales) menace de se figer en nécessité pure. Sur ce point, il est clair qu'une formule – célèbre – comme celle du chapitre XXIV du livre I du *Capital,* où l'expropriation des expropriateurs devient pensable et prévisible « avec l'inéluctabilité d'un processus naturel » [87], donne du grain à moudre à Kropotkine. Marx ne dit pas là que l'intelligibilité du social peut se calquer sur l'intelligibilité de la nature. Il suggère plutôt de penser, par analogie, que la science du social puisse parvenir dans son champ propre, via la méthode dialectique attentive au processus réel de négation de la négation, à une scientificité aussi assurée que celle des sciences de la nature. Mais la scientificité assurée sonne pour Kropotkine comme l'imposition d'une grille pré-établie sur une réalité sociale – en l'occurrence celle des échanges économiques – qui par essence se trouve en évolution et échappe sans cesse au cadre théorique dans lequel on voudrait l'enserrer. De telle sorte qu'au-delà du conflit des méthodes, c'est bien un enjeu de pouvoir qui se fait jour : là où le matérialisme historique poussera à la formation d'une élite de dialecticiens patentés guides du changement social, l'anarchisme observateur des tendances sociales considérera la société comme une résultante dont la direction ne peut être fixée par avance :

> « on comprend ainsi pourquoi nous arrivons à des conclusions, si différentes sous certains rapports, de celles auxquelles arrivent la plupart des économistes,

85. Kropotkine, « L'État, son rôle historique » in *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 211.
86. Kropotkine, « La révolution sera-t-elle collectiviste ? », Publication des Temps Nouveaux, Paris, 1913.
87. Karl Marx, *Le capital,* édition citée, p. 856.

> tant bourgeois que social-démocrates ; pourquoi nous ne reconnaissons pas le titre de 'lois' à certaines corrélations, par eux indiquées ; pourquoi notre exposé du socialisme diffère du leur ; et pourquoi nous déduisons de l'étude des tendances et des directions de développement que nous remarquons actuellement dans la vie économique, des conclusions si différentes des leurs, concernant ce qui est désirable ou possible ; autrement dit, pourquoi nous arrivons au communisme libertaire, tandis qu'eux arrivent au capitalisme étatique ou au salariat collectiviste ». [88]

En somme, l'essence même de la dialectique pour les marxistes se trouverait ici inversée dans la critique anarchiste. La dialectique, loin d'être une conscience du mouvement du réel social-historique conduit à en rigidifier le fonctionnement pour le rendre contrôlable à la manière d'un mécanisme. La méthode inductive, éprouvée dans les sciences de la nature, conduit à scruter et anticiper ce même mouvement du réel.

3.2.2. Le matérialisme évolutionniste de Kropotkine à la lumière de la *Dialectique de la nature* de Engels.

La notion de dialectique est ainsi l'enjeu d'une divergence méthodologique de fond dont les conséquences touchent directement à la politique. Compte tenu de la méfiance perpétuelle de Kropotkine à l'égard de Hegel, on pourrait qualifier son matérialisme par deux caractères : évolutionniste et anti-dialectique. C'est là l'apport majeur de la lecture par Kropotkine des matérialistes vulgaires des années 1850-1860, et c'est aussi, selon moi, par là que les critiques de Malatesta à l'égard du fatalisme mécaniste supposé de son ami anarchiste trouvent leur limite. Bien au contraire, ce serait l'utilisation par le matérialisme historique de la notion de dialectique qui déboucherait sur une vision mécaniste de la société.

Un point autour de ces questions reste néanmoins à éclaircir : le statut assez curieux de la compilation de fragments qu'est la *Dialectique de la nature* d'Engels, et ses possibles accointances avec le matérialisme kropotkinien. Ce rapprochement a notamment été suggéré par le commentateur Brian Morris dans son ouvrage *Kropotkin. The politics of community* [89]. Selon B. Morris, Engels présente dans la *Dialectique de la nature* une vision de la nature hétérogène, débarrassée des fixités mécaniques propres à la science des XVIIe et XVIII^{e}siècles. À la suite du renversement darwinien, la considération de la nature comme un continuum évolutif rabat l'orgueil humain en intégrant l'homme dans le tout naturel. La dialectique (dans ses trois lois analysées plus haut) est alors la formule d'une nature ouverte d'une manière immanente à la créativité, au sein de laquelle les êtres se trouvent connectés, au sein de laquelle enfin l'homme ne saurait se targuer de prérogatives prométhéennes. B. Morris va ainsi jusqu'à avancer que Engels comme Kropotkine affirmaient « tous les deux un holisme évolutionniste et une perspective écologique ». [90] Les termes de « holisme » et d' « écologie » ici employés servent souvent de mots-écran pour faire passer toutes sortes d'idées franchement irrationnelles sous couvert d'un vernis éthique. Dans le chapitre suivant il faudra d'ailleurs s'y confronter puisque B. Morris n'est pas le seul à avoir postulé une vision « écologique » chez Kropotkine. Si l'on essaie de donner du sens à ces deux termes, et dans le contexte posé, on pourrait avancer que le terme « holisme » renvoie à la conscience de la nature comme

88. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie*, édition citée, p. 115-116 .
89. Sur ce rapprochement, voir donc Brian Morris, *Kropotkin. The politics of community,* New-York, Humanity Books, 2004, pp. 118-122.
90. B. Morris, ouvrage cité, p. 120.

une totalité en évolution par rapport à laquelle l'homme ne fait pas exception. À partir de cette immanence de l'humain à la nature il deviendrait possible de penser de façon éco-logique, en élargissant la demeure de l'être humain : elle ne serait plus simplement le monde civil et historique mais aussi bien la nature, dont l'humain est un produit évolutif.

Jusqu'où peut-on aller dans ce rapprochement de prime abord surprenant entre Engels et Kropotkine, à la faveur duquel le premier devient un penseur « holiste » et « écologique » ? En réalité, sans verser dans l'attribution de ces épithètes nébuleux, il existe de bonnes raisons de tirer le Engels de la *Dialectique de la nature* vers un évolutionnisme à la Kropotkine. Tout d'abord, comme on l'a brièvement suggéré plus haut, les « lois de la dialectique » présentées dans les ouvrages des années 1870 se rattachent à une conception générale de la fluence et du mouvement en fonction d'une interdépendance des phénomènes naturels. Mais, il faut le répéter, si la dialectique n'est plus que la science des connexions universelles, qu'est-ce qui la distingue de la science de la circulation de la vie qu'est le matérialisme d'un Moleschott par exemple ? Il est bien possible que Engels, dans la *Dialectique de la nature*, ait en réalité vidé la dialectique de la fonction critique et révolutionnaire que lui assignait Marx pour la rabattre sur un évolutionnisme déjà largement anticipé par Darwin. Ensuite, après avoir rendu hommage aux sciences des XVIIe et XVIIIe siècles, Engels relève leur défaut fondamental, à savoir « l'immuabilité absolue de la nature »[91]. D'où un panorama des avancées récentes de la science au XIXe siècle, démontrant que la nature est processus, qu'elle devient au lieu d'être de toute éternité. Ici le parallèle peut être tracé avec le Kropotkine de « L'anarchie, sa philosophie, son idéal ». On l'a vu, Kropotkine s'efforce précisément d'y asseoir l'anarchie sur les conceptions scientifiques les plus novatrices du siècle en se livrant au même type d'introduction générale par gradation jusqu'à l'homme. Par conséquent, si par «pensée dialectique » on entend comme le fait B. Morris une pensée du mouvement et de la fluence, alors l'évolutionnisme de Kropotkine peut certes être compris comme une philosophie dialectique. Mais alors, ce serait dans un sens tout autre que le sens marxien, un sens affadi, et à ce moment-là il faudrait douter de l'apport réel de la *Dialectique de la nature* de Engels au matérialisme historique et dialectique.

En réalité, le rapprochement de B. Morris trouve sa limite si l'on se réfère à l'un des passages les plus connus de l'ouvrage de Engels, à savoir sa réflexion évolutionniste sur le rôle du travail dans « la transformation du singe en homme »[92]. Sur la base d'un matérialisme empruntant à des analyses darwiniennes, Engels décrit dans ce passage le développement organique du singe et sa transformation en homme. Il reprend le motif classique du passage à la station debout qui libère la main. Or la main est ici le premier outil : ainsi, dans un temps indéfiniment long, la main humaine se développe et déploie ses capacités selon des champs d'action de plus en plus vastes. La main constitue par conséquent l'organe et le produit de l'activité foncièrement humaine qu'est le travail. C'est à ce moment de sa réflexion que Engels retrouve la loi dialectique du saut « qualitatif ». Avec le travail apparaît en effet une rupture dans le continuum évolutif, une conduite inédite dans le règne animal qui inaugure un nouveau domaine d'existence : le domaine historique. Avec l'avènement de l'histoire, la nature conditionnante devient conditionnée, objet de l'activité humaine consciente. Engels écrit ainsi :

> « l'animal *utilise* seulement la nature extérieure et provoque en elle des modifications par sa seule présence ; par les changements qu'il y apporte, l'homme

91. Engels, *Dialectique de la nature,* édition citée, p.32.

92. C'est un titre qui, de la part d'Engels, peut paraître abusif dans la mesure où Darwin n'a jamais soutenu la thèse d'une descendance directe de l'homme par rapport au singe. Il soutenait plus modestement que les deux possédaient selon toute probabilité un ancêtre commun.

> l'amène à servir à ses fins, il la *domine*. Et c'est en cela que consiste la dernière différence essentielle entre l'homme et le reste des animaux et cette différence, c'est encore une fois au travail que l'homme la doit. »[93]

Si l'on interprétait ce que dit ici Engels en termes d'émergence au sein de la nature d'un être qui prend conscience de cette dernière et réagit sur elle pour l'aménager, alors son idée serait semblable à celle que Kropotkine présentera dans *L'Entraide*. Rapprocher les deux auteurs sur ce point comme le fait B. Morris ne se heurterait pas à beaucoup d'objections. Mais il semble bien que Engels pose autre chose dans ce passage : rien d'autre en fait que ce dualisme que l'on a étudié plus haut, ou plus précisément ce discontinuisme entre nature et histoire. Fidèle en cela à l'idée d'un saut qualitatif[94], Engels emploie la distinction entre « utiliser » (pour l'animal cueilleur) et « dominer » (pour l'humain) que l'on pourrait redoubler par l'opposition entre production animale à la mesure des besoins et production humaine consciente en fonction de fins déterminées. Avec l'apparition de l'histoire l'évolution naturelle se heurte ainsi à une limite, qui recommande sur le plan de la science de modifier les outils à disposition : le matérialisme historique pourra bien, alors, prendre le relais du matérialisme évolutionniste darwinien.

À l'inverse c'est précisément la volonté de ne rien céder sur la continuité entre nature et société qui qualifie le projet matérialiste de Kropotkine. Il semble désormais clair qu'un tel projet peut s'épargner les reproches de fatalisme mécaniste, étant donné son ancrage dans un « vitalo-matérialisme ». Mais derrière le thème de la continuité entre nature et société gisent également des enjeux scientifiques, politiques et moraux cruciaux, liés notamment à la question du réductionnisme. Sur ce dernier point, une exploration du fondement géographique de la pensée de Kropotkine pourrait s'avérer d'une aide précieuse.

93. Engels, ouvrage cité, p. 180.

94. Cette interprétation de l'évolutionnisme incomplet de Engels dans la *Dialectique de la nature* a été notamment proposée par Peter Singer dans son bref ouvrage de propositions pour une *Gauche darwinienne*. Commentant les passages de Engels sur la transformation du singe en homme, Singer fait les observations suivantes : « pour quiconque perçoit une continuité entre les êtres humains et nos ancêtres non-humains, il paraît invraisemblable que le darwinisme nous donne les lois de l'évolution pour l'histoire naturelle mais s'arrête à l'aube de l'histoire humaine ». Commentant plus loin la différence entre « utiliser » et « produire », Singer a cette réflexion qui correspond selon moi assez bien à ce que Kropotkine aurait pu répliquer à Engels : « même si elle était valable pourquoi la différence entre collecte et production devrait-elle être importante au point de suspendre les lois de l'évolution ? Pourquoi les capacités de production ne seraient-elles pas, elles aussi, sujettes aux pressions de l'évolution ? ». Voir Peter Singer, *Une gauche darwinienne,* Paris, Cassini, 2002, p. 24.

Chapitre III. La fonction politique de la géographie chez Kropotkine

Les bases philosophiques du système de pensée de Kropotkine sont comme nous venons de le voir en détail clairement matérialistes. Si nous nous en tenions là, nous disposerions déjà d'un cadre cohérent pour comprendre la position continuiste de notre auteur en ce qui concerne le rapport de l'homme et de la nature. Cet ancrage dans la philosophie du *Vulgärmaterialismus* des années 1850-1860 relève de la formation scolaire de Kropotkine ainsi que des courants d'idées progressistes qu'il a fréquentés durant les années 1860. Mais il est un second élément fondateur du naturalisme kropotkinien qui mérite une attention tout aussi soutenue, en ce qu'il définit non seulement le militant anarchiste mais aussi l'homme accomplissant une fonction déterminée dans la société : la réflexion géographique, qui fut l'activité scientifique professionnelle de Kropotkine.

La spécialisation scientifique du penseur anarchiste dans le champ de la géographie devrait une nouvelle fois nous confronter à des difficultés aperçues précédemment. Le point est le suivant : peut-on arguer de l'expertise scientifique du géographe Kropotkine pour aborder sous un nouvel angle ses propositions typiquement anarchistes en ce qui concerne la meilleure organisation sociale et la vision de l'homme vivant dans cette société ? Ou alors doit-on avancer l'idée d'une étanchéité entre la science géographique de l'auteur, exemple même de théorie traditionnelle, et sa théorie sociale ? À ce propos, les commentateurs penchent assez souvent pour la deuxième branche de l'alternative. On a parfois l'impression qu'une activité aussi régulière dans la vie de Kropotkine se retrouve minorée quant à ses implications sur la théorie anarchiste. Par exemple, dans son recueil de textes de Kropotkine paru en français, intitulé *Œuvres,* Martin Zemliak met fort bien à l'honneur les textes politiques et économiques de Kropotkine, insiste sur ses rapports avec le bolchévisme et Lénine, rend sensible la large postérité de l'auteur de *L'Entraide,* mais pas un mot n'apparaît à propos de Kropotkine géographe [1]. De la même manière, Peter Marshall dans son histoire de l'anarchisme *Demanding the impossible* ne propose pas d'analyse d'une influence éventuelle du mode de pensée géographique sur la théorie sociale de Kropotkine [2]. Pourtant, depuis sa période de formation jusqu'aux considérations développées dans les articles pour *Nineteenth Century* à partir de 1890 et compilées en 1902 dans *L'Entraide,* en passant par des travaux de recension pour les revues prestigieuses *Nature* et *The geographical journal* l'ayant accompagné et stimulé lors de sa détention en France dans la première moitié des années 1880, Kropotkine n'a jamais réellement cessé de travailler dans le champ géographique, même s'il l'a de moins en moins fait dans un souci purement universitaire.

En réalité, on s'accorde en général pour s'intéresser à la singularité d'un ami proche de Kropotkine à partir de 1877, à savoir Élisée Reclus (1830-1905), dont on présente naturellement la pensée comme celle d'un géographe *et* d'un anarchiste [3], alors que Kropot-

1. Voir Pierre Kropotkine, *Œuvres, textes réunis par Martin Zemliak,* Paris, Maspero, 1976.

2. Peter Marshall, *Demanding the impossible. A history of anarchism,* Londres, Fontana Press, 1993, pp. 309-338.

3. Voir par exemple le chapitre de l'ouvrage de P. Marshall suivant immédiatement celui dédié à Kropotkine, qui s'intitule « Élisée Reclus, the geographer of liberty » in P. Marshall, ouvrage cité, pp. 339-344. On citera

kine n'est souvent cité en tant que géographe qu'à titre d'indication biographique, sans qu'un lien soit établi avec l'ensemble de sa pensée. Il ne relève certes pas de la nécessité qu'une activité régulière dans la vie d'un auteur lui fournisse de fait un cadre de pensée, mais à tout le moins peut-on supposer qu'elle informe ses hypothèses et lui fournit des pistes de travail. C'est cette dernière suggestion que le présent chapitre s'efforcera de développer, en récusant la thèse de l'étanchéité entre la spécialisation scientifique de Kropotkine et sa pensée proprement anarchiste. Dans un dialogue serré avec l'exemple reclusien, il faudra alors voir comment l'intelligence géographique se répercute dans le travail général de Kropotkine, quelles voies elle ouvre pour des propositions relevant de la théorie sociale, mais aussi quels types de discours plus contemporains elle permet ou ne permet pas d'articuler.

1. La fausse neutralité du travail géographique de Kropotkine

1.1. Une activité scientifique sous-estimée en ses apports politiques

Kropotkine, fort de son éducation d'élite au corps des pages de Pétersbourg ainsi que de ses expéditions en Sibérie dans les années 1860, a été formé en tant que naturaliste. Mais à l'intérieur de ce champ général d'activité, il s'est spécialisé dans le domaine de la géographie, dont la légitimité dans les cursus scolaires ainsi que dans les hautes études restait à affermir, notamment en Angleterre où notre auteur s'exile à partir de 1876 suite à son évasion depuis la Russie. À partir de cette date et pour pratiquement toute sa vie, à l'exception des quatre dernières années marquant son retour en Russie, il nouera des relations proches avec la Société Royale de Géographie de Londres, y présentera des travaux importants pratiquement finalisés depuis 1871, mûris lors de ses années d'observation en Sibérie et en Finlande, et travaillera régulièrement à la production d'articles et de recensions dans différentes revues géographiques, ce qui constituera pour lui une source indispensable de revenus.

Dans le champ académique, le géographe Kropotkine se distingue par trois contributions majeures en géographie physique. Tout d'abord, sa contribution peut-être la plus durable fut la rectification de la structure orographique de l'Asie. Par une série d'observations, Kropotkine décela que les cartes de l'Asie produites jusque dans les années 1870 demeuraient grandement fantaisistes, en mettant en évidence des lignes structurales inexistantes dans la réalité. Habituellement représentées du Nord au Sud ou encore de l'Ouest à l'Est, elles se disposaient en fait du Sud-Ouest au Nord-Est. La géographie physique de l'Asie prend aujourd'hui encore pour bases, moyennant quelques complexités supplémentaires, les enseignements de Kropotkine.

Ensuite, son expédition en Finlande aura permis à Kropotkine de produire une théorie de la glaciation, ou d'un âge glaciaire qui aurait enserré la Russie d'Europe, depuis la Scandinavie jusqu'à l'actuelle Ukraine. Le passage de l'âge glaciaire aux paysages actuels de l'Eurasie fut enfin théorisé comme un phénomène de dessiccation. La calotte de glace fondant et se rétrécissant, l'eau se trouvait recueillie dans des lacs ou des marécages.

également deux ouvrages importants sur Reclus, tant par leur contenu que par le vif débat qu'ils permettent d'instaurer entre leurs auteurs, et sur lequel il faudra revenir. Tout d'abord John P. Clark, *La pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1996. Ensuite Philippe Pelletier, *Élisée Reclus, géographie et anarchie,* Paris, Éditions du monde libertaire/ Éditions libertaires, 2009.

Une fois les rivières ayant creusé des lits de plus en plus grands, les lacs diminuèrent, se transformant en marécages, et ceux-ci en tourbières et forêts. Le dessèchement continuant, on pouvait expliquer l'apparition d'étendues désertiques forçant les populations à migrer et inaugurant par conséquent des changements importants de civilisation.

Ainsi les théories de l'orographie asiatique, de la glaciation et de la dessiccation constituent trois contributions majeures de Kropotkine à la géographie universelle. Nous avons vu lors du premier chapitre que ses recherches lui avaient valu d'être approché dès 1871 par la Société de Géographie de Pétersbourg pour en devenir le secrétaire. Les mêmes possibilités de distinction en Angleterre furent offertes à Kropotkine, qui les dénia tout en se comportant en savant rigoureux et respecté, auteur en 1904 d'un rapport de ses travaux acclamé par la Société Royale de Géographie de Londres. Sur ce point, une anecdote collationnée par Woodcock et Avakumovic donne à penser, en invitant à mesurer la part respective de la vocation scientifique et de l'engagement anarchiste chez Kropotkine. Invité par les danois de Londres à un banquet pour célébrer un événement national, Kropotkine refusa et donna l'explication suivante à son ami le critique Georg Brandes (1842-1927) :

> « Je ne peux pas venir. Sans aucun doute on portera la santé du roi d'Angleterre. En raison de mes convictions, je ne pourrais pas me lever, et cela scandaliserait les assistants. Il y a un mois, j'ai été invité à un banquet de la Royal Geographical Society de Londres. Le président proposa la santé du roi. Tout le monde se leva et moi seul restai assis. Ce fut un pénible moment. Et je fus comme atteint d'un coup de foudre, lorsque plus tard le même président s'écria : « longue vie au prince Kropotkine ! » Et tout le monde, sans une seule exception, se leva. »[4]

Les convictions anarchistes de Kropotkine n'étaient vraisemblablement pas de nature à offenser les géographes anglais de la Société Royale de Géographie, unanimement portés à saluer le travail scientifique de Kropotkine. Comme si l'on pouvait ici penser une dissociation, une séparation nette entre la recherche géographique et les prises de position anarchistes. Il faut dire que l'histoire personnelle de Kropotkine peut contribuer à alimenter la thèse de cette séparation. En effet, pendant ses années de propagande populiste, entre 1872 et 1874, Kropotkine continue sous son nom ses activités de géographe, en se rendant régulièrement à la Société de Géographie de Pétersbourg jusqu'au jour même de son arrestation, pendant qu'il se change auprès des ouvriers en Borodine, propagandiste du socialisme grimé en paysan. À partir de 1876, son nom d'exilé est Levachov, et c'est sous ce nom que le géographe John Scott Keltie (1840-1927), alors sous-directeur de la revue *Nature,* l'embauche afin d'accomplir un travail régulier de recension d'ouvrages scientifiques du monde entier. Ce n'est que par le hasard d'une recension, commissionnée par Keltie, des propres travaux de Kropotkine que ce dernier sera forcé de révéler sa véritable identité, épisode qui contribuera à renforcer son amitié avec le géographe britannique !

Ces détails biographiques sembleraient donc cautionner l'hypothèse d'une dualité insurpassable entre le sérieux universitaire du géographe Kropotkine/Levachov et l'activité militante de Kropotkine/Borodine. Certains observateurs accentuent cette opposition en regrettant que la passion sociale de Kropotkine l'ait conduit à investir moins d'énergie dans la recherche en géographie. De l'extérieur, les espoirs révolutionnaires seraient venus mettre un frein à des avancées scientifiques qui auraient pu s'avérer sans cela encore plus conséquentes. C'est ce qui semble ressortir de l'analyse produite par Woodcock et Avakumovic, lorsqu'ils écrivent qu'il est « difficile de se représenter ce qu'un

4. Woodcock/ Avakumovic, *Pierre Kropotkine. Le prince anarchiste,* Paris, Calmann-Levy, 1953, p. 167.

talent scientifique aussi actif eût pu produire si Kropotkine avait continué de consacrer ses énergies exclusivement à la géographie pratique et théorique ».[5] C'est également ce qui ressort nettement de la notice rédigée dans *The geographical journal* par Keltie à la suite de la mort de Kropotkine, en 1921. Ce court texte est tout à fait représentatif de la thèse de l'extériorité de la recherche en géographie par rapport aux positions sociales anarchistes :

> « L'annonce de la mort du prince Pierre Alexeiévitch Kropotkine le 8 Février… aura été reçue avec regret par un large cercle comprenant toutes les classes et toutes les croyances… Ce n'est pas ici le lieu de traiter en détail des positions politiques de Kropotkine, sauf pour exprimer le regret que son dévouement à celles-ci ait sérieusement amoindri les services qu'il aurait autrement pu rendre à la géographie »[6]

Que l'activité militante de Kropotkine, si astreignante, l'ait empêché de mener une tâche géographique accomplie, ou que la carrière de géographe lui ait servi d'alibi et de protection relative pour continuer de rendre publiques des positions anarchistes, le résultat semble revenir au même et s'avérer assez ruineux du point de vue de l'analyse du système anarchiste de notre auteur : la géographie n'aurait pas de prolongements réels dans la pensée anarchiste de Kropotkine. Face à cette idée, c'est le mérite de la géographe Myrna Breitbart de proposer une tout autre relation entre les préoccupations scientifiques de Kropotkine et son engagement anarchiste. Le présent chapitre s'inscrit dans la filiation de sa thèse développée dans un article au titre suggestif, « Peter Kropotkin, the anarchist geographer » qui ose donc accomplir pour Kropotkine ce que l'on a coutume de faire pour Reclus, à savoir intégrer la géographie dans la conception générale de l'anarchie propre à l'auteur en question. Dans son article, M. Breitbart revient sur l'idée de Woodcock et Avakumovic selon laquelle les contributions géographiques éminentes de Kropotkine se seraient interrompues en 1871, lors de la « conversion » à l'action sociale, de telle sorte que Kropotkine n'ait plus produit rien de véritablement notable dans le champ géographique à partir de son arrivée en Angleterre en 1876. M. Breitbart inverse cette lecture des évènements : selon elle, c'est précisément à partir de la plongée dans l'action populiste que Kropotkine se donne les moyens d'élargir non seulement pour lui-même mais encore pour la réflexion des géographes en général le champ d'analyse de leur discipline, en l'ouvrant au-delà de la seule géographie physique. En réalité, à partir de 1871 commencerait sous l'impulsion de Kropotkine une révolution de ce que peut être la géographie. La thèse est suggestive, puisque si on la suit il devient possible d'intégrer les analyses développées à partir de 1890 et appelées à former le volume final de *L'Entraide* (1902) à l'intérieur du cadre de la géographie. Ceci implique certainement des redéfinitions, ce à quoi s'emploie M. Breitbart, en reliant géographie et critique sociale :

> « La géographie de Kropotkine, explique-t-elle, fournissait une base pour ses croyances politiques anarchistes tout en étant profondément influencée par elles. Il portait son attention sur l'étude de l'interdépendance humaine dans le but de maintenir la vie ainsi que de favoriser l'évolution de nouveaux types d'individus. Il procédait par examen des relations entre la communauté, cellule primitive de la vie sociale, et l'environnement, qui est son contexte spatial et

5. Woodcock/ Avakumovic, ouvrage cité, p. 56.

6. John Scott Keltie, Obituary for Peter Alexeivich Kropotkin, *The geographical journal* 57, 316-9. Cité par Myrna Breitbart, « Peter Kropotkin, the anarchist geographer », in D.R Stoddart, ed, *Geography, ideology and social concern,* Oxford, Blackwell, 1981, p. 150.

> physique. L'idée était que certains types de relations entre l'humain et l'environnement ainsi que certains modes sociaux et spatiaux de relations de personnes à personnes conduisaient à la réalisation du potentiel humain. La géographie de Kropotkine recherchait ces relations dans l'histoire de l'évolution et dans la réalité sociale contemporaine. »[7]

Cette géographie élargie se caractérise ainsi par la volonté de penser la société humaine dans son rapport à l'environnement, et d'analyser à l'intérieur de cette relation fondamentale le type de relations personnelles susceptibles de garantir le développement le plus plein des capacités humaines. L'espace tel que l'analyse Kropotkine se composerait alors d'un espace premier, celui qu'étudie la géographie physique et qui requiert des adaptations de la part des êtres vivants, et d'un espace second, celui des sociétés issues de ces adaptations et cherchant à les rendre de plus en plus compatibles avec le maximum de liberté pour tous et pour chacun. En somme, ce que M. Breitbart propose de faire entrer dans le cadre de la géographie de Kropotkine, c'est d'une part sa théorie « environnementale » de l'entraide présentée dans le maître-ouvrage de 1902, et d'autre part sa théorie socio-économique et spatiale de la décentralisation présentée dans *Champs, Usines et Ateliers* (1898). Comme on aura l'occasion de le préciser dans les chapitres IV et VIII du présent travail, qu'il s'agisse d'analyses d'ascendance lamarckienne sur l'évolution des espèces en rapport avec les modifications de leur environnement, de propositions d'urbanisme favorisant l'intégration du travail et non sa division ou encore de la vision d'une économie basée sur des échanges volontaires entre communes autonomes fédérées, la pensée politique de Kropotkine reste toujours focalisée sur la dimension globale des phénomènes étudiés. Elle ne pense jamais la conduite humaine en dehors de l'environnement ou du contexte qui lui confère certains de ses traits et qu'elle contribue en retour à faire évoluer. Qu'il s'agisse d'un acte d'entraide spontané ou au contraire d'un acte de dénonciation aux autorités, qu'il s'agisse d'un travail satisfaisant donnant le sentiment d'être utile ou d'un travail dégradant et aliénant, qu'il s'agisse de l'échange volontaire de produits ou de la consommation contrainte de marchandises de mauvaise qualité, aucune de ces actions sociales et économiques ne sera pleinement élucidée sans être ramenée au milieu qui en conditionne l'émergence. On pensera ainsi à la guilde, association de producteurs face à un semblant de société atomisée par la domination de l'État et de sa bureaucratie ; à l'organisation du travail par rotation des activités, coordonnée par des conseils ouvriers face à une organisation hiérarchique renforçant la division rigide des tâches ; à des fédérations de communes recherchant l'auto-suffisance face à une centralisation économique accentuant la dépendance de certaines régions par rapport à d'autres.

Cette manière de réfléchir les questions sociales et économiques se manifeste ainsi comme le développement des potentialités de la géographie selon Kropotkine. Elle répond au cahier des charges qu'il avait lui-même présenté dans un important article de 1885 écrit pour *Nineteenth Century,* intitulé « What geography ought to be ». Il convient de l'examiner maintenant.

1.2. Ce que devrait être la géographie : géographie de l'émancipation contre géographie de la domination

En 1885, J. S Keltie, alors inspecteur de l'instruction géographique appointé par la Société Royale de Géographie de Londres, remet un rapport annuel sur la situation de

7. Myrna Breitbart, « Peter Kropotkin, anarchist geographer » in D.R Stodart ed, *Geography, ideology and social concern,* Oxford, Blackwell, 1981, p. 146. (Nous traduisons)

l'enseignement géographique en Angleterre. Partant du constat qu'elle était en position trop peu favorable dans l'enseignement secondaire, et absente du cursus universitaire, les membres de la Société Royale de Géographie avaient entrepris un travail de fond pour conférer toute sa légitimité à la géographie. Au terme de ce travail, la respectabilité académique de cette discipline devait passer par l'ouverture d'un département soit à Oxford, soit à Cambridge. Nommé en 1884, Keltie avait donc la charge de collecter en Angleterre et à l'étranger les différentes façons d'enseigner la géographie, ainsi que de déterminer à quel point la géographie demeurait dépendante de la science physique ou pouvait constituer elle-même une discipline synthétique empruntant à d'autres champs scientifiques. Le centre de son rapport tenait dans une étude comparative de l'état de l'enseignement de la géographie en Angleterre et dans d'autres pays, notamment l'Allemagne. Extrêmement avancé, l'enseignement de la géographie en Allemagne en tant que science autonome donnait le modèle à suivre. Nul doute que des considérations stratégiques sur ce qu'on appellerait aujourd'hui la géopolitique sous-tendaient ce rapport, puisque l'acuité de l'enseignement géographique allemand était reliée par Keltie à l'efficacité militaire du pays.

L'article de Kropotkine intitulé « what geography ought to be », paru en 1885 dans *Nineteenth Century* peut être considéré comme une réaction et un complément au rapport de son ami Keltie. En écrivant ce texte, Kropotkine souhaitait très certainement apporter sa pierre à l'édifice de consolidation académique de la géographie en Angleterre. Mais cet article, s'il aborde la question précise des méthodes d'enseignement géographique, s'aventure également au-delà de ce cadre restreint pour mettre en évidence la fonction politique de la géographie. C'est grâce à de tels textes que l'on doit prendre au sérieux la science géographique en tant que base du système de pensée de Kropotkine.

Le point fondamental de l'article tient dans la portée pédagogique cruciale que Kropotkine décèle dans la géographie. En effet, en ce qui concerne les premiers degrés de l'éducation scientifique, « il n'y a pratiquement pas d'autre science que l'on puisse rendre aussi attractive pour un enfant que la géographie »[8], à condition de toujours relier les phénomènes géographiques à leur influence sur l'homme ou au rôle que ce dernier y joue. Une géographie incarnée, qui ne se réduit pas à l'apprentissage de données abstraites, est donc pour Kropotkine une géographie qui donne à penser et imaginer l'homme dans son milieu. On retrouve ici la caractérisation de la géographie kropotkinienne par M. Breitbart. Ce point constitue le pré-requis de tout apprentissage cohérent, c'est-à-dire capable de captiver l'enfant et de l'amener par des transitions naturelles à s'intéresser à des dimensions plus arides de la géographie. Dès lors, si la géographie trouve une légitimité dès les premiers niveaux de l'éducation, on peut se demander comment elle se constituera par la suite dans le champ académique, jusqu'où elle s'étendra en englobant telle ou telle approche scientifique. Kropotkine répond dans la suite de l'article à cette question en déterminant quatre degrés complémentaires appelés à composer le domaine disciplinaire de la géographie. On peut, pour la commodité de l'exposé, les dissocier en deux blocs inégaux. D'une part la géographie doit s'appuyer sur le travail de l'orographie, en étudiant les lois qui président aux changements à la surface de la terre, qu'il s'agisse de la configuration des continents ou de la direction des reliefs. Elle doit en outre intégrer les données de la climatologie, afin de rendre compte de l'impact de la topologie sur le climat. Elle doit enfin intégrer les connaissances sur la distribution des plantes et des animaux sur la surface terrestre, en étudiant les rapports évolutionnaires entre le vivant et son milieu. C'est le point où elle intègre des données de phyto et zoo-géographie.

8. Kropotkine, (1885)« What geography ought to be », *The Nineteenth Century*, V. 18, pp. 940-956. Disponible à l'adresse suivante : [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/whatgeobe.html] Consulté pour la dernière fois le 25 Mai 2012.

Ce tableau semble déjà assez complet et définit un programme ambitieux, où trois niveaux d'analyse se complètent. Néanmoins, il lui manque une dimension fondamentale, sans laquelle la géographie ne saurait remplir son rôle scientifique. D'autre part en effet la géographie doit comprendre dans sa vision du monde et son enseignement l'étude de la variation des sociétés, des coutumes, des croyances et des races en fonction des différentes conditions géographiques. Elle permettra alors de saisir comment l'homme, pris dans un milieu, organise en retour la terre et s'efforce d'y développer les conditions d'existence et les institutions les plus favorables à la nature humaine. C'est alors vers l'anthropologie, l'histoire ou encore la philologie qu'il faut se tourner pour atteindre au degré de complétude maximal de la géographie. Ce dernier point est crucial pour la pensée de Kropotkine, puisqu'il illustre la volonté d'intégrer les sciences sociales dans une vision géographique. On peut donc avancer que la géographie selon Kropotkine doit être une science synthétique, dont la finalité n'est pas simplement épistémologique -maîtriser les sciences naturelles dans leur ensemble- mais sociale -développer de façon générale la pensée critique, capable de saisir d'où provient telle institution et de déterminer son degré de justice. À ce titre, ce sont les relations entre les diverses sciences qui doivent être mises en avant :

> « c'est la véritable tâche de la géographie, dit Kropotkine, de couvrir tout ce champ [celui de l'histoire comme celui des sciences physiques, ndlr] en même temps et de combiner en une seule peinture vive tous les éléments séparés de cette connaissance : de la représenter en tant que tout harmonieux, dont toutes les parties sont des conséquences de principes généraux et tiennent ensemble grâce à leurs relations mutuelles. » [9]

Une telle vision de la géographie comme science synthétique, affinée en réaction au rapport de Keltie sur l'éducation géographique, est d'autant plus originale qu'elle se trouve confrontée à l'époque à une tout autre vision de la géographie, elle aussi aiguillée par l'état de l'enseignement en Angleterre.

1.2.1. La géographie kropotkinienne : une réaction à la géographie impérialiste de H.J Mackinder

Comme l'a montré le géographe irlandais Gerry Kearns dans un article intitulé « The political pivot of geography » [10], il est possible à partir du rapport de Keltie de mettre en perspective deux visions de la géographie à l'époque : celle, plutôt minorée, de Kropotkine face à celle de Halford John Mackinder (1861-1947), inféodée aux menées impérialistes de l'Angleterre. Jeune géographe à l'époque du rapport de Keltie, Mackinder se positionne dès 1887 dans le débat sur l'éducation à la géographie en produisant un article sur la « portée et les méthodes de la géographie ». Par la suite, il devient professeur de géographie à l'université d'Oxford, en se spécialisant dans la géographie physique. En 1904, il délivre une leçon à la Société Royale de Géographie, intitulée « the geographical pivot of history », où il applique les considérations de la géographie physique aux intérêts stratégiques et militaires de la nation anglaise. En réalité, comme le suggère G. Kearns, Mackinder était persuadé que « démontrer l'application pratique de la connaissance géographique aux questions qui se posent à l'homme d'État était un élément essentiel de la défense de la géographie » [11]

9. Kropotkine, article cité.
10. Voir Kearns, Gerry (December 2004), «The political pivot of geography », The geographical journal, Vol. 170, n°4, pp. 337-346.
11. Gerry Kearns, article cité, p. 338. (Nous traduisons)

Cette façon d'appréhender la tâche de la géographie fournit un contraste saisissant avec la vision de Kropotkine. Ce dernier, familier de la Société Royale de Géographie avec laquelle il se tenait, on l'a vu, en très bons termes, et à laquelle il remettra en 1904 son travail sur la « dessiccation de l'Eurasie », connaissait Mackinder. Gerry Kearns rapporte par exemple un échange avec Mackinder lors de la discussion suivant une leçon professée à Londres par Élisée Reclus, en 1903. La leçon ayant porté sur le type de cartes et de reliefs à utiliser pour enseigner la géographie (Reclus étant un fervent défenseur des sphères), Mackinder était intervenu en demandant davantage de moyens financiers afin de pourvoir en cartes et en modèles les écoles anglaises. Kropotkine lui avait rétorqué qu'il ne serait pas difficile de trouver de l'argent pour mener à bien des réformes éducatives quand on pouvait en dépenser autant pour des choses aussi inutiles que des cuirassés et autres appareils militaires. Le sens de l'anecdote peut être développé. En effet, il s'avère fécond d'accuser le contraste entre la géographie de Mackinder et celle de Kropotkine. Il semble justifié de penser que les théories géographiques de Kropotkine à partir du milieu des années 1880 s'opposent à la méthode et aux buts scientifiques de Mackinder.

En apparence, Mackinder partage les intérêts de Kropotkine en faveur d'une éducation géographique renforcée. Il déplore également le manque de moyens et appelle de ses vœux un apprentissage empirique des bases de la géographie physique. Mais cette éducation à l'intérieur du pays est bien loin de relever des mêmes finalités que chez Kropotkine. Chez Mackinder, elle a pour but de permettre à la nation anglaise de tenir son rang dans la compétition entre nations et entre races. En réalité, la géographie telle que la conçoit Mackinder fournit le fondement d'un discours impérialiste et raciste. Il vaut la peine d'élucider la démarche argumentative de l'auteur car elle renseigne sur les dérives possibles du naturalisme, sous la forme de ce qu'on appellerait aujourd'hui le bio-régionalisme. Selon Mackinder, l'environnement est responsable de la division de l'espèce humaine en genres ou races locaux. Les traits de l'environnement déterminent une adaptation, laquelle se trouve transmise par le sang et pérennisée par la culture, d'une génération à l'autre : c'est l'aspect lamarckien de la thèse de Mackinder. Au cours du temps, la croissance des populations fait sortir chaque race de son environnement spécifique, de telle sorte qu'elles entrent en compétition. L'efficacité dans la guerre dépend alors de trois facteurs : le caractère racial, l'adaptation sociale (qui dépend du niveau d'éducation et de santé) et la stratégie impériale (où l'on touche au domaine géopolitique des alliances et des exclusions). On a donc, comme le souligne Gerry Kearns, une vision générale impérialiste qui mêle la réforme intérieure, l'eugénisme et le colonialisme. La géographie physique, permettant de saisir comment les races sont déterminées en fonction du découpage du milieu, se trouve mobilisée à la base de cette vision, tandis que d'autres sciences (biologie de l'évolution, démographie, médecine) intègrent ce projet d'aide à la stratégie militaire.

La géographie impérialiste de Mackinder pouvait alors coïncider amplement avec le cadre théorique du darwinisme social anglo-saxon.[12] G. Kearns montre bien que la conception que le géographe anglais se faisait des relations internationales correspond trait pour trait à la caractérisation terrifiante de l'ordre de la nature par Thomas Henry Huxley (1825-1895) dans son article de 1888 sur « la lutte pour l'existence et son influence sur l'homme » : un combat de gladiateurs où il n'est pas fait de quartier. Au-delà, elle se rattache à l'approche malthusienne selon laquelle la croissance inexorable des populations vient se heurter à des obstacles naturels, entraînant la compétition et l'élimi-

12. Nous reviendrons en détails dans le chapitre IV sur les difficultés de caractérisation du darwinisme social, que l'on peut avoir tendance à attribuer, à tort, à Thomas Henry Huxley (1825-1895) ainsi qu'à Herbert Spencer (1820-1903), cette fois avec davantage de raison mais sans pour autant que soient levées certaines ambiguïtés.

nation des plus faibles. Selon la thèse racialiste de Mackinder, c'est la race la plus saine et la mieux éduquée qui est apte à triompher dans ce combat sans merci, en imposant la prééminence de ses manières de vivre, autrement dit en faisant prévaloir ses qualités adaptatives propres. Dans ce schéma biologique général, la géographie sert de procédé adaptatif : elle a en charge d'éduquer les plus fins stratèges et les innovateurs permettant à l'Angleterre de tenir son rang sur le plan international. Or ce rang est dû à la détermination par l'environnement d'une race appelée, par son sang même, à la suprématie et qu'il faut défendre des intrusions étrangères.

La définition même de cette géographie impérialiste permet de revenir par contraste sur les particularités de la vision géographique de Kropotkine. Plusieurs points peuvent être précisés. Tout d'abord, Mackinder reste prisonnier d'une vision déterministe et réductionniste selon laquelle l'environnement découpe l'espèce en races et contribue à en fixer les qualités. Quoi que puisse faire l'humain, la nature réaffirmera ses droits : c'est la raison de l'insistance de Mackinder sur une géographie essentiellement physique, tout ce qui ne se rapporte pas en dernière instance à l'action directe de l'environnement étant exclu du champ de la géographie. Dans une lettre à Keltie datant de 1902, il peut ainsi déclarer : « nous soutenons que toute la géographie est fondamentalement physique ». [13] Ainsi, c'est vers une vision statique de l'environnement postulant une influence unilatérale dans le rapport entre le milieu et l'humain que se tourne la géographie de Mackinder. À l'inverse, l'originalité de Kropotkine consiste à considérer l'environnement et l'humain qui s'y adapte comme une totalité en évolution. Il faudra y revenir lorsqu'on élucidera l'influence de Lamarck sur Kropotkine, mais l'on peut déjà établir qu'un des grands points de départ de la réflexion géographique de notre auteur, c'est l'idée que l'environnement a une histoire. D'où le fait que l'humain s'adapte sans cesse aux vicissitudes de son environnement et contribue par là à le modifier, en lui imposant sa marque par une action sociale concertée. C'est cette idée qui organisera notamment le travail de *L'Entraide,* composé aux trois quarts d'études d'institutions sociales développant l'aide mutuelle à travers l'histoire. Et c'est ici que la géographie de Kropotkine s'étend jusqu'à englober les sciences sociales, afin d'orienter des perspectives politiques d'émancipation, là où la géographie de Mackinder prisonnière du déterminisme environnemental ne peut justifier que la conservation de la pureté de la race dans un combat militaire sans merci. Gerry Kearns fournit sur ce contraste une conclusion de grande portée :

> « Pour Mackinder, nous avons alors un environnement relativement stable et une consistance équivalente du caractère racial. C'est en ce sens qu'il pouvait avancer que ' la géographie, telle que je la vois, devrait être une étude physiologique et anatomique plutôt qu'une étude du développement '. Kropotkine était en désaccord. Je pense que la notion d'explication dynamique chez Mackinder (une cause physique et sa réponse sociale) conduit à négliger dans l'analyse la structure sociale [...] En ce sens, la science sociale ne pourrait jamais être un élément fondamental de la géographie. Kropotkine voyait les choses de façon très différente. Il voulait que l'étude de la structure sociale ainsi que de la dynamique sociale illustrent l'importance de l'entraide, l'importance de la coopération des individus face au défi de l'environnement. Il n'est pas surprenant que la géographie de Kropotkine se soit appuyée de façon marquée sur l'histoire sociale. » [14]

Le passage par la confrontation avec la géographie impérialiste de Mackinder l'atteste nettement : la géographie de Kropotkine ne saurait être tenue pour une spécialisation

13. Voir Gerry Kearns, article cité, p. 343. (Nous traduisons)
14. Gerry Kearns, article cité, pp. 343-344. (Nous traduisons)

scientifique neutre. Elle porte les enjeux politiques et idéologiques les plus décisifs, en façonnant un cadre de pensée critique de tous les réductionnismes et de toutes les tentatives pour fonder en nature la guerre et l'exploitation. Il paraît donc évident que lorsque Kropotkine parle spécifiquement d'éducation à la géographie, comme dans l'article de 1885, il n'y a pas là une préoccupation isolée mais bien une manière de développer une vision synthétique de la nature et de l'homme, appelée à affermir une conscience sociale. C'est en ce sens que l'on peut avancer que Kropotkine a travaillé à partir de 1876 à la promotion d'une géographie synthétique et sociale.

1.2.2. Vers une géographie sociale

L'article de 1885 ne constitue pas la seule contribution de Kropotkine au débat sur l'éducation en géographie. En 1893, à Oxford, devant une audience de professeurs de géographie, il se charge de la leçon inaugurale sur l' « enseignement de la physiographie »[15]. La « physiographie », que l'on pourrait assimiler en première approximation à la géographie physique, avait été popularisée dans les années 1870 par Thomas Henry Huxley, dans un manuel du même nom. Plus précisément, Huxley indique dans son ouvrage sa volonté d'éclairer les jeunes esprits sur les phénomènes naturels dans leur ensemble, et établit en réalité une distinction entre la « physiographie » qu'il promeut et la « géographie physique ». Cette dernière fonctionnerait selon lui de manière trop abstraite, en exigeant une maîtrise de concepts et de données factuelles désincarnés, là où la physiographie a pour fonction de mettre en contexte le savoir géographique en le rattachant aux particularités locales auxquelles l'enfant se trouve confronté. Depuis le phénomène familier au plan local, on pourrait alors approfondir en direction des déterminants globaux qui confèrent à ce phénomène sa particularité. À l'aide d'un exemple anglais, la situation géographique du bassin de la Tamise, Huxley illustre ainsi le développement de l'enseignement de la physiographie pour les jeunes élèves :

> « je m'efforçai de graver dans leur esprit cette impression que les eaux limoneuses du fleuve de notre capitale, les collines entre lesquelles il coule, les vents qui soufflent au-dessus de sa nappe, ne sont point des phénomènes isolés qu'on puisse tenir pour compris parce qu'ils sont familiers. J'essayai au contraire de leur montrer que l'application à un de ces phénomènes des procédés de raisonnement les plus simples et les plus communs suffit à révéler, cachée derrière le phénomène, une cause qui en suggère une autre et ainsi de suite, jusqu'à ce que progressivement la conviction se fasse jour dans l'esprit de l'élève que, pour atteindre à une notion même élémentaire de ce qui se passe dans son village, il doit savoir quelque chose de l'univers ; que le caillou qu'il repousse du pied ne serait ni ce qu'il est ni où il est si un chapitre particulier de l'histoire de la terre, achevé dans un âge dont nul n'a parlé, n'eût été exactement ce qu'il a été. »[16]

Cette manière de penser en accordant le point de vue local et le point de vue global ne pouvait qu'agréer à Kropotkine, qui rend hommage à Huxley au début de sa leçon de 1893. Mais en même temps, il s'efforce d'aller plus loin pour affirmer davantage l'idée d'une géographie comme science des relations globales entre les phénomènes, autrement dit

15. Kropotkin, (Oct.1893),« On the teaching of physiography », The geographical Journal, Vol. 2, n°4, pp. 350-359. Disponible à l'adresse : [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/teachinggeo.html] Consulté pour la dernière fois le 25 Mai 2012.

16. Thomas Henry Huxley, *Physiographie. Introduction à l'étude de la nature,* Paris, Germer-Baillière, 1882, p. XIV.

étude complète de la nature elle-même. C'est ici que la réflexion de Huxley touche sa limite : dans des sociétés de plus en plus complexes, alimentées par des influences de plus en plus lointaines, la physiographie ne peut plus concentrer son champ d'investigation sur la seule histoire locale, quand bien même le développement de celle-ci n'apparaîtrait que comme résultante des phénomènes globaux. Elle doit au contraire s'ouvrir très tôt aux éléments étrangers afin que les jeunes élèves en fassent leur miel, grandissant à la fois en tant qu'habitants d'une localité et en tant que citoyens du monde. Utilisant une opposition en langue allemande (celle de Carl Ritter (1779-1859) et d'Alexandre Von Humboldt (1769-1859)), Kropotkine met face à face l'*heimatkunde,* autrement dit la géographie locale, et *l'erdkunde,* qui serait une géographie dont le champ d'étude s'étend à la globalité de la Terre elle-même. C'est cette dernière qu'il appelle de ses vœux, c'est à elle qu'il souhaite initier les plus jeunes esprits. Parlant des jeunes gens de la fin du XIX^{e}siècle, il peut alors dire :

> « L'*erdkunde* – c'est-à-dire la connaissance de la Terre en tant que totalité, se déverse de tous côtés dans leurs esprits, et nous nous trouvons contraints d'accepter ce fait, et de leur parler de la Terre comme d'une totalité, dès le plus jeune âge. »[17]

Cette manière de considérer la géographie n'implique pas que l'on abandonnera, lors du travail d'éducation, les ressources de l'histoire et de la géographie locale. Mais elles ne pourront plus constituer à elles seules une voie vers la connaissance de la Terre comme totalité. C'est davantage l'apprentissage de grands faits qui pourra trouver une illustration concrète dans le voisinage immédiat, lequel sera ouvert à l'expérience. De la sorte, l'*heimatkund* deviendra la servante de *l'erdkund.* Dans sa vision pédagogique Kropotkine n'oublie pas les bases scientifiques fermes de la science générale de la nature, la mécanique, la physique, la chimie, qu'il faudra acquérir assez tôt. Mais elles ne fourniront que le canevas indispensable d'une science de la Terre dans son ensemble, qui sera par conséquent également une science des différentes civilisations et sociétés qui l'ont peuplée, y ont évolué et la peuplent actuellement. On saisit alors à quel point cette géographie générale s'éloigne de la géographie impérialiste d'un Mackinder, arrimée à un bio-régionalisme étroit. Il semble dès lors justifié d'avancer que Kropotkine, développant ces idées dans sa conférence de 1893 et déjà dans son texte de 1885, avait en ligne de mire la géographie raciste, colonialiste et belliqueuse du victorien Mackinder. C'est en tout cas dans le cadre de ce combat que résonnent encore mieux les propos tenus dès 1885 sur la fonction de la géographie, porteuse d'un sain relativisme. Ainsi, la géographie générale

> « doit imposer dans l'esprit des enfants que toutes les nationalités sont importantes les unes par rapport aux autres ; que dans les guerres dans lesquelles elles se lancèrent, c'était l'égoïsme à courte vue qui en était la base. Elle doit montrer que le développement de chaque nationalité fut la conséquence de plusieurs grandes lois naturelles, imposées par les caractères physiques et ethniques de la région qu'elle habitait ; que les efforts déployés par les autres nationalités pour freiner son développement naturel ont été de simples erreurs ; que les frontières politiques sont des reliques d'un passé barbare ; et que les relations entre les différents pays, leurs relations et leur influence mutuelle, sont soumises à des lois aussi peu dépendantes de la volonté d'hommes isolés que les lois du mouvement des planètes. »[18]

17. Kropotkin (Oct 1893), « On the teaching of physiography », The geographical journal, Vol. 2, n°4.
18. Kropotkin, « What geography ought to be », Nineteenth Century, 1885.

La géographie, lorsqu'on la pratique au niveau synthétique que nous avons déjà souligné, possède donc la capacité de démystifier les illusions politiques et tous les rêves de conquête et d'asservissement des individus animés de « passions tristes », pour paraphraser Spinoza. Elle poussera également, comme Kropotkine lui-même en fera amplement la démonstration dans le chapitre II de *L'Entraide,* à reconsidérer les prétendues « races inférieures ». Il lui faudra alors se combiner à l'ethnographie pour montrer comment s'organisent les « sauvages », autrement dit pour saisir le haut degré de sociabilité qu'ils sont capables de pratiquer. Dans les deux textes de 1885 et 1893, Kropotkine montre ainsi comment la géographie, dans le cadre d'une éducation scientifique, peut aussi bien former aux « humanités ». Le point est crucial, puisqu'il impose selon un nouveau prisme la nécessité méthodologique de ce continuisme entre nature et humanité dont on a vu que le matérialisme scientifique fournissait la première assise. Dès lors, en ce qui concerne la définition propre de la géographie, on pourrait avancer que la perspective kropotkinienne envisage une géographie générale, qu'on dira aussi bien sociale en ce qu'elle s'efforce toujours d'aboutir à une analyse de la place de l'homme dans la nature et de l'inventivité institutionnelle dont il fait preuve pour s'adapter avec ses semblables à l'évolution de son environnement. Lorsque la géographie de Kropotkine a été prise au sérieux dans le champ académique, elle a pu être considérée comme géographie « radicale », renouvelant nettement les fondements de la discipline. Ainsi de géographes contemporains comme Bob Galois, qui exprime de la façon suivante la particularité de la pensée de Kropotkine :

> « alors qu'il était géographe, Kropotkine a articulé une philosophie sociale, et une vision radicale de la nature était inhérente à cette philosophie sociale. Il voyait la nature et la nature humaine en son sein d'une manière holiste, formant une totalité fonctionnelle intégrée. En outre il ne s'agissait pas d'un état statique et atemporel mais du produit d'un développement historique. Le processus de développement de la nature se trouvait guidé avant tout par la nécessité de la co-opération ou de l'entraide. Celle-ci, tout du moins en ce qui concerne la société humaine, était fonction de l'initiative libre ou spontanée dans un milieu social. Une telle vision de la nature était et demeure radicale dans les deux sens du terme, en ce qu'elle était innovante et également en ce qu'elle était consciemment critique des conceptions existantes. » [19]

Dans tous les cas, ce que l'on apprend de ces définitions et caractérisations de la géographie de Kropotkine, qu'on l'appelle générale, sociale ou radicale, c'est sa volonté de penser de concert l'homme et la terre, autrement dit son essai pour se frayer une voie difficile mais féconde entre deux positions classiques : d'une part les diverses variantes du dualisme entre l'humain et la nature, depuis l'idéalisme philosophique jusqu'à la pensée marxiste [20] ; d'autre part les réductionnismes tels que le bio-régionalisme, qui dépeignent une nature toute-puissante dont la loi refait toujours surface quoique l'homme puisse tenter afin de s'y soustraire. En réalité, pour Kropotkine, c'est dans le dépassement même de ce clivage que réside tout le sens de la vocation géographique. C'est ce qui ressort

19. Galois, Bob, « Ideology and the idea of nature : the case of Peter Kropotkin ». Publié originellement dans la revue *Antipode* 8, n°3 (1976), et repris dans Richard Peet ed, *Radical geography,* Jaipur and New Delhi, Rawat Publications, 2003, p. 90. On notera que B. Galois emploie à propos de la vision géographique kropotkinienne le terme « holiste ». Ce terme au sens large et assez flou n'est pas sans ambiguïtés lorsqu'on l'applique systématiquement à la pensée de Kropotkine, surtout pour en faire un des pionniers de l'écologie radicale. Il faudra revenir sur ces difficultés dans la dernière section de ce chapitre.

20. En plus des notations déjà effectuées dans le chapitre II du présent travail, on songera à la formule de Marx dans les *Manuscrits de 1844,* où la nature se trouve ramenée au « corps non organique de l'homme », et on pourra la comparer aux définitions de la vision kropotkinienne de la nature par B. Galois ou M. Breitbart pour mesurer la différence entre les deux penseurs sur ce point.

du passage suivant, extrait de la conférence de 1893 sur l'enseignement de la physiographie :

> « les géographes ont spécialement contribué à faire tomber les barrières qui séparaient les deux branches de la science, isolées l'une de l'autre par l'Université. *Cosmos,* de Humboldt, est l'oeuvre d'un géographe, et le travail géographique le plus représentatif de notre temps -la *Géographie universelle* d'Élisée Reclus - fournit une description de la Terre si entièrement imbriquée avec celle de l'homme, qui si l'homme en était retiré, le travail entier perdrait son sens, son âme même. »[21]

Dans son éloge de la fonction authentique de la géographie, Kropotkine ne manque pas de souligner le rôle insigne joué par Élisée Reclus dans l'abolition des frontières entre sciences de la nature et sciences de l'homme au coeur d'une géographie sociale. En cela comme en beaucoup d'autres points, les thèses de ces deux partenaires de pensée et d'action se rejoignent, tout en affichant une continuité avec les idéaux d'un savoir synthétique énoncés par les Encyclopédistes, auxquels on a vu que Kropotkine rendait un hommage appuyé dans *La science moderne et l'anarchie.* En réalité, la proximité et la fidélité entre ces savants est assez grande selon nous pour qu'une analyse des grands apports reclusiens à la réflexion géographique puisse contribuer à définir encore plus précisément la géographie anarchiste de Kropotkine.

2. Un modèle et un partenaire : Élisée Reclus

2.1. Singularité de Reclus dans le champ géographique

Selon le géographe américain Gary Dunbar, par ailleurs biographe de Reclus, ce dernier aurait été « peut-être le géographe le plus prolifique qui ait jamais vécu »[22], ceci étant notamment dû au fait que Reclus n'a que très peu joui du confort académique d'une université. En réalité, si l'on veut bien excepter les onze dernières années de sa vie passées à la Nouvelle Université de Bruxelles qu'il avait lui-même contribué à créer après que l'Université Libre de Bruxelles lui a refusé un poste en 1893, en raison de l'agitation anarchiste en France (bombe lancée par Auguste Vaillant à l'Assemblée et mise en œuvre des « lois scélérates »), Reclus a dû écrire toute sa vie pour gagner son pain. De fait l'œuvre de Reclus est immense et s'articule autour de trois grands monuments : les deux tomes de *La Terre, description des phénomènes de la vie du globe,* publiés en 1868 ; les dix-neuf volumes, de 1876 à 1894, de la *Nouvelle géographie universelle,* qui fera date dans l'histoire de la géographie et servira longtemps de référence ; enfin les six volumes de *L'Homme et la Terre,* parus de manière posthume de 1905 à 1908, grâce aux corrections et aménagements de son neveu Paul. Pour le présent travail, je m'appuierai essentiellement sur *L'Homme et la Terre,* seul ouvrage géographique dans lequel Reclus ait pu exprimer sa pensée sans contraintes éditoriales, et « aune accomplie de la démarche reclusienne », selon une expression de Philippe Pelletier[23], dans la mesure où Reclus y introduit abondamment des commentaires sociaux et politiques dans lesquels percent ses positions anarchistes.

21. Kropotkin (Oct 1893), « On the teaching of physiography », The geographical journal, Vol. 2, n°4.
22. Gary S. Dunbar, « Élisée Reclus, an anarchist in geography », in D. R Stoddart ed, *Geography, ideology and social concern,* Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 154.
23. Voir Philippe Pelletier, *« L'enjeu intellectuel et politique d'Elisée Reclus ».* Article disponible à l'adresse [http ://raforum.info/reclus/spip.php ?article22]. Consulté la dernière fois le 26 Mai 2012.

Dans l'ensemble néanmoins, comme le remarque Gary Dunbar dans l'article cité, Reclus peut tout à fait passer pour un géographe « mainstream », autrement dit un géographe dont le travail ne laisse que très peu percevoir la radicalité des options sociales. Le travail de géographe de Reclus se trouve peut-être davantage dissociable de son travail militant que celui de Kropotkine, si du moins on envisage à la manière de Myrna Breitbart que *L'Entraide* ou *Champs, Usines et ateliers* relèvent d'une géographie étendue. Reclus a en effet exprimé sa théorie sociale dans des brochures plutôt que dans d'épais volumes à la manière de son collègue Kropotkine. Il n'en demeure pas moins qu'une lecture attentive de *L'Homme et la Terre* fournit sinon des idées directement anarchistes, du moins un cadre de pensée scientifique susceptible de nourrir une conception des rapports entre l'homme et la nature infiniment nuancée et féconde si l'on veut défendre un naturalisme anarchiste.

Plus encore que dans la vie des géographes professionnels de la fin du XIX^{e}siècle, Reclus est précisément important dans la vie de Kropotkine parce qu'il réunit la compétence d'un collègue de science et l'autorité morale d'un combattant anarchiste sans narcissisme. C'est sous cet angle que Kropotkine lui rend un vibrant hommage dans ses *Mémoires :*

> « le type du vrai puritain dans sa manière de vivre et, au point de vue intellectuel, le type du philosophe encyclopédiste français du dix-huitième siècle ; l'homme qui inspire les autres, mais qui n'a jamais gouverné et ne gouvernera jamais personne ; l'anarchiste dont l'anarchisme n'est que l'abrégé de sa vaste et profonde connaissance de manifestations de la vie humaine sous tous les climats et à tous les âges de la civilisation ; dont les livres comptent parmi les meilleurs du siècle ; dont le style, d'une beauté saisissante, émeut l'âme et la conscience. » [24]

Le premier contact entre Kropotkine et Reclus date de 1877, lors d'une visite à la Fédération jurassienne. Mais c'est à partir de 1880 que les deux hommes vont entamer une collaboration étroite, incarnation même du principe d'aide mutuelle. Installés à Clarens, en Suisse, ils travaillent de concert à des productions anarchistes et géographiques. En contact permanent avec des collègues scientifiques ainsi qu'avec les ouvriers suisses, Kropotkine y rédige entre 1880 et 1882 pour la revue genevoise *Le révolté* les textes qui formeront le recueil *Paroles d'un révolté* (1885), dont le titre et la préface se doivent à Reclus. En réalité, Reclus, qui avait été proche de Bakounine et s'occupait également du classement et de l'édition des notes du révolutionnaire russe, possédait un certain don pour les titres concis et expressifs. C'est à lui que l'on doit notamment la mise en œuvre et le titre de l'ouvrage le plus populaire de Bakounine, *Dieu et l'État*. C'est lui également qui utilise le terme d' « aide mutuelle » - ou plus brièvement l' « entr'aide », dans les années 1897-1898 [25], par conséquent avant que la synthèse des articles écrits par Kropotkine depuis 1890 paraisse en 1902 en Angleterre, et en 1906 en français sous son titre d'*Entraide*. De son côté, Kropotkine se trouve sollicité par son ami pour travailler à la *Nouvelle Géographie Universelle*, notamment en ce qui concerne les passages sur la Sibérie et l'Eurasie, constituant le sixième tome. C'est le deuxième pan de leur activité commune à Clarens. Il s'ensuivra une amitié forte marquée par une importante correspondance qui, comme l'a indiqué Federico Ferretti, s'étend sur deux grandes périodes : l'une, de 1882 à 1886, qui couvre les années d'emprisonnement de Kropotkine à Lyon puis Clairvaux, victime des opérations anti-anarchiste de la police française ; l'autre de

24. Kropotkine, *Autour d'une vie. Mémoires,* Paris, Stock, 1898, pp. 403-404.
25. On peut se référer ici à deux brochures de Reclus : d'une part *La grande famille,* parue en 1897, et d'autre part les *Pages de sociologie préhis- torique,* parues en 1898.

1888 à 1905, couvre des années de liberté pendant lesquelles les deux savants continuent leur collaboration en faveur de l'éducation géographique. Pendant la détention de Kropotkine en France, Reclus ne cessera de lui proposer du travail, en le plaçant au cœur d'un réseau de savants radicaux, comme James Guillaume (1844-1916), le cartographe Paul Pelet (1819-19..) ou encore le géographe russe Léon Metchnikov (1838-1888), de telle sorte qu'il est possible d'avancer, comme le fait F. Ferretti, que *La Nouvelle Géographie Universelle* porte la marque de l'engagement anarchiste de ces auteurs en s'efforçant de répondre à l'exigence d'une « géographie pour tous ».[26] Dans la deuxième période de correspondance, la collaboration continuera notamment autour du projet d'une édition anglaise de la *Nouvelle Géographie Universelle*, sans compter les liens des deux auteurs avec la Société Royale de Géographie de Londres, que l'on a traités plus haut.

Ce rappel biographique souligne l'éminence de la place occupée par Reclus dans le milieu géographique de son temps. Il aura été un infatigable intercesseur en faveur d'une géographie impliquant tous les savants concernés par le changement social et le développement le plus large possible des connaissances. Il est alors d'autant plus frappant que ce penseur central pour la fin du XIXe siècle ait été, notamment en France, de plus en plus minoré au cours du XXe siècle au profit par exemple de la géographie humaine de Vidal de La Blache (1845-1918). Il est intéressant de se demander ici s'il s'agit d'un simple oubli ou d'une entreprise de marginalisation intellectuelle. Du point de vue des géographes français qui ont redécouvert Reclus depuis les années 1970, Béatrice Giblin, Yves Lacoste et surtout, pour ce qui concerne le présent travail, Philippe Pelletier, l'option est assez claire : si l'on a soit minoré (en disant que Reclus ne faisait pas vraiment de la géographie) soit carrément passé sous silence l'oeuvre reclusienne dans la formation géographique française, c'est que son essence sociale s'avérait gênante. Le fait que Reclus s'efforce de présenter une géo-histoire, autrement dit une géographie qui ne s'arrête pas aux réalisations de l'homme dans l'histoire mais cherche à rendre compte de leurs causes et de leur évolution représente le principal problème. En effet la géo-histoire se trouve sur-déterminée par l'idée que ce à quoi l'homme se trouve conduit sous l'influence de la nature, il est capable par cette connaissance même de le contrôler en réagissant contre la nature et en créant des institutions, des formations sociales adaptées aux exigences de l'environnement et reconfigurant l'espace. On sent bien que la révolution sociale, suite naturelle de l'évolution selon la pensée reclusienne, peut prendre toute sa place dans ce schéma. Et c'est vraisemblablement, selon Philippe Pelletier, la vague crainte de cela qui motivera le rattachement de la majorité des savants français à la géographie « humaine » de Vidal de la Blache, versaillais en 1871, plutôt qu'à Reclus, engagé dans les rangs des communards :

> « le terme d' ' humaine ' est plus neutre, plus doux, d'aspect « politiquement correct » comme on dirait aujourd'hui. Cette question d'intitulé n'est pas anecdotique, elle est essentielle, encore de nos jours. Car derrière les intitulés s'abrite toujours une vision du monde et de l'humanité. L'adoption de l'expression ' géographie humaine ' n'est pas seulement une substitution de l'expression antérieure de ' géographie politique ' […] C'est aussi une prévention contre le succès éventuel de l'expression trop sulfureuse de ' géographie sociale ', à une

26. Voir Federico Ferretti (2011), « The correspondance between Elisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a source for the history of geography », Journal of historical geography, 37, 216-222, p. 218. En s'appuyant sur une centaine de lettres de Reclus à Kropotkine retrouvées dans les archives d'État de l'ancienne Union Soviétique, F. Ferretti a reconstruit les préoccupations de Reclus et Kropotkine de 1882 à 1905, où l'on voit que les thèmes scientifiques, éditoriaux et pédagogiques sont principalement abordés par les deux hommes.

époque où, comme parfois de nos jours encore, 'social ' équivaut presque à « socialiste ». »[27]

Compte tenu de cette particularité « sociale » de la géographie reclusienne et de la très grande proximité scientifique, politique et humaine de Kropotkine et Reclus, il me semble opportun de m'arrêter quelque temps sur l'étude de *L'Homme et la Terre*. Il est bien entendu qu'en procédant de la sorte, on ne traite qu'indirectement de la pensée de Kropotkine, par le biais de son imprégnation auprès de son collègue et aîné. Néanmoins, je soutiens qu'une compréhension quelque peu précise des enjeux géographiques et politiques de *L'Homme et la Terre* constitue une aide non négligeable pour approfondir le sens et la portée du naturalisme kropotkinien. S'il sera donc davantage question de Reclus dans les paragraphes qui suivent, c'est toujours dans le souci d'éclairer la complexité du naturalisme anarchiste que les analyses seront menées.

2.2. La géographie comme conception inter-relationnelle des phénomènes

Dès le début du chapitre II du premier livre de *L'Homme et la Terre,* portant sur les « milieux telluriques », Reclus met à l'épreuve une citation du naturaliste Hermann Von Ihering (1850-1939), selon qui « le sol est tout le peuple ». Postulant, en sa concision, l'influence prépondérante du milieu sur les dispositions et l'identité des groupements qui l'habitent, cette citation pourrait fonctionner comme l'emblème d'un déterminisme physique qui affirme l'inexorable puissance de la nature sur les sociétés humaines. Or, tout l'effort de Reclus va consister à ne donner crédit à une telle idée qu'entre des limites soigneusement tracées. Oui, la nature détermine en grande partie ce que sera l'homme, dit Reclus, mais ces influences ne sont jamais suffisantes pour comprendre l'évolution des sociétés humaines, laquelle obéit à de nombreux facteurs entrant en des combinaisons multiples. La complexité de l'analyse tourne alors autour de la notion de « milieu », reprise de la biologie comtienne et approfondie comme concept central de la « mésologie », ou science des milieux. Ce vocable, forgé par l'anthropologue Louis-Adolphe Bertillon (1821-1883), renvoie à l'étude des relations entre l'organisme et son environnement, étude prenant en compte non seulement les agents physiques mais encore les faits culturels, qu'il s'agisse des rapports sociaux, des modes d'éducation, des lois ou des mœurs[28]. À l'intérieur de la mésologie reclusienne, la notion de milieu se subdivise alors en deux domaines appelés à se compléter et se combiner en des formes diverses concourant à rendre multiples les voies de l'évolution des sociétés. C'est par cette subdivision que la géographie de Reclus signale son originalité et sa fécondité.

À un milieu qu'on appellera « primaire » ou « statique », composé de la température ambiante, du sol, de la nourriture disponible, des variations de populations, des types de travaux possibles, vient en effet se combiner un milieu « secondaire » ou « dynamique » directement lié aux inventions institutionnelles des sociétés en évolution. Ce second milieu se compose entre autres des modes de commerce, de l'agencement du territoire d'un État ou encore des organisations particulières du travail comme peut l'être l'institution du salariat. C'est précisément par l'étude de la combinaison toujours renouvelée de ces

27. Philippe Pelletier, *Élisée Reclus, géographie et anarchie,* Éditions du monde libertaire/ Éditions libertaires, Paris, 2009, p. 39.

28. Je m'appuie ici sur la définition reconstituée par Gérard Gonet-Boisson à partir d'une lecture du géographe contemporain Augustin Berque. Voir Gérard Gonet-Boisson, « Les positionnements scientifiques de la géographie libertaire à travers les travaux de Pierre Kropotkine et d'Élisée Reclus », in Coll, *Élisée Reclus. Écrire la terre en libertaire,* Orthez, Éditions du temps perdu, 2005, p. 175.

milieux que la pensée reclusienne échappe à toute forme de déterminisme étroit, par la localité par exemple, ou la région. Dans le cas du milieu statique l'homme se retrouve face à la contrainte de laquelle il ne peut s'extraire. En ce sens, Reclus admet la présence de la nécessité dans l'évolution humaine. Mais dans le cas du milieu dynamique l'homme se retrouve face à des pressions qu'il peut déjouer dans la mesure où il en a été l'initiateur. L'évolution humaine dans son ensemble sera la « résultante » des interactions entre ces deux milieux. Reclus reprend ce terme proudhonien, utilisé pour témoigner de la fécondité de ce qui est multiple, afin d'illustrer l'imprévisibilité du processus de réaction continuelle du « milieu-temps », autrement dit l'histoire, sur le « milieu-espace », autrement dit le cadre géo-physique de la vie humaine. À l'intérieur de ce tableau complexe il devient alors hautement abstrait et donc infécond de relier le développement d'une ou de plusieurs sociétés à un seul grand facteur.

Un des exemples les plus évocateurs de la complexité de l'approche géographique ainsi suscitée réside dans le cas de la société insulaire. Un analyse déterministe à courte vue voudrait que l'immensité des flots qui entourent l'île soit l'influence décisive constituant l'identité des individus vivant sur l'île. Or, dit Reclus, la complexité du milieu-espace exige de prendre en compte bien d'autres facteurs physiques, tels que le « degré de latitude », « la marche annuelle du soleil » qui éclaire l'île, les variations de température, la direction et le rythme des vents, l'action des courants magnétiques. On devra rendre compte de la structure des roches qui bordent l'île, et en resserrant l'analyse autour du groupe social étudié, on pourra appréhender ses relations aux plantes et animaux environnants. À ce point, l'analyse du milieu-temps fera entrer en ligne de compte les rapports noués avec les peuples des côtes ou d'autres îles, les techniques de chasse, de pêche, de navigation, etc. Du point de vue scientifique, la vie de l'insulaire se situera au point de jonction nécessairement instable de toutes ces influences, de telle manière qu'il n'est par exemple pas donné d'avance que l'insulaire soit un bon navigateur ! Et du point de vue subjectif, on pourra dire avec Reclus que « chacun de nous est, en réalité, un résumé de tout ce qu'il a vu, entendu, vécu, de tout ce qu'il a pu assimiler par les sensations ». [29]

Deux termes semblent ainsi adéquats pour qualifier la géographie reclusienne, sa vision de la nature et de la nature humaine : « interaction » et « synthèse ». L'interaction du milieu-espace et du milieu-temps indique comment la nature forme le socle du passage à l'histoire, laquelle se déroule en son sein. Du point de vue de la vision de la nature, il en ressort un continuisme au sens où l'homme est bien une partie de la nature et non un empire dans un empire, mais ce continuisme est complexe : il n'implique pas de déterminisme abusif et ne recommande pas de traiter l'homme comme s'il s'agissait exactement de tout autre espèce animale. Ce n'est donc pas un monisme. On trouve là un apport théorique capital pour penser, comme le fera Kropotkine dans *L'Entraide,* l'enchâssement de l'histoire dans la nature, depuis le niveau de l'entraide chez les animaux jusqu'aux réalisations les plus complexes de la civilisation industrielle, en passant par le point crucial de l'analyse des peuples « primitifs ».

Du point de vue épistémologique cette vision de la nature se soutient par une synthèse d'apports où la géographie, l'histoire, l'anthropologie et la sociologie concourent à l'explication de l'évolution des sociétés humaines. À ce titre, il n'est donc pas étonnant de voir le deuxième livre de *L'Homme et la Terre* retracer l'histoire des grandes civilisations, de l'Iran à Rome, le troisième livre évoquer l'histoire moderne des Chrétiens jusqu'au vingtième siècle débutant, et le dernier livre abonder en notations sociologiques dans lesquelles percent le plus nettement les espoirs et attentes anarchistes de l'auteur. Dans le cadre d'une science aussi synthétique que la voulait Reclus, le plan d'ensemble de l'ou-

29. Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre,* Tome premier, Antony, Tops/ Trinquier, 2007, p. 87.

vrage se tient en parfait accord avec son épigramme connu : « l'homme est la nature prenant conscience d'elle-même », où le participe présent renvoie à cette idée processuelle relevée plus haut à propos de l'interaction des milieux. Reclus rend compte de cette idée de manière fort claire en deux endroits notamment. D'abord au premier chapitre, dès les premières analyses du livre :

> « Vue de haut, dans ses rapports avec l'Homme, la Géographie n'est autre chose que l'Histoire dans l'espace, de même que l'Histoire est la Géographie dans le temps » [30]

Déclaration limpide à laquelle l'auteur ajoute, dans son exposé sur les « milieux telluriques » :

> « Au milieu-espace, caractérisé par les phénomènes extérieurs [31], il faut ajouter le milieu-temps, avec ses transformations continuelles, ses répercussions sans fin. Si l'histoire commence par être « toute géographie », comme le dit Michelet, la géographie devient graduellement « histoire » par la réaction inlassable de l'homme sur l'homme. »

Étant donné cette géographie selon laquelle « le temps modifie incessamment l'espace », on saisit pourquoi Kropotkine dans son article sur la physiographie cite Reclus en modèle du dépassement du clivage entre sciences de la nature et sciences humaines. On comprend également mieux par là les raisons qui ont pu conduire à délaisser la pensée de Reclus, ou à penser qu'une bonne partie de son œuvre scientifique « n'était pas de la géographie » [32]. Il y a là de quoi désarçonner des lecteurs soucieux essentiellement d'analyses de géographie physique. Mais c'est pourtant ce qui rend Reclus vraiment novateur à son époque. Comme l'exprime Yves Lacoste, qui est l'un des premiers géographes français à avoir redécouvert Reclus dans les années 1970, ce dernier déploie une « très large conception de la géographicité », par quoi on entendra « la gamme, grande ou restreinte, des diverses catégories de phénomènes, qu'à une certaine époque et dans certaines circonstances historiques tel géographe de renom ou tel groupe de géographes considèrent comme géographiques, c'est-à-dire dignes d'une attention scientifique, quitte à passer plus ou moins sous silence ou à ne pas voir d'autres catégories de phénomènes même s'ils sont à l'époque évidents pour la plupart des intellectuels et dirigeants politiques ». [33] Et à l'intérieur de ce domaine, la vie humaine sera considérée au confluent d'un réseau multiples de déterminations, d'actions et de réactions.

Cette conception de la nature humaine à l'intérieur de la nature est, dans l'optique du présent travail, cruciale pour fonder un naturalisme critique. Même s'il n'est ni souhaitable ni vraiment possible de superposer exactement les pensées de Reclus et de Kropotkine, leur étroite collaboration s'étendant sur plus de vingt ans permet à tout le moins de supposer des influences réciproques fortes. Aussi est-il permis de penser que le détour par Reclus permet de mieux apprécier la particularité du naturalisme de Kropotkine, en l'approchant par son versant géographique. C'est une tentative à laquelle a pu se livrer Philippe Pelletier, spécialiste de Reclus. En des termes auxquels nous pouvons amplement souscrire, il définit ainsi la vision de la nature kropotkinienne, où

30. Élisée Reclus, ouvrage cité, p. 13.
31. Reclus, p. 87.
32. Cela semblait être l'avis du géographe Jean Bruhnes qui à propos de *L'Homme et la Terre* avançait que « l'ouvrage contient d'intéressantes vues géographiques », mais qu'il est « surtout histoire et sociologie ». Cité dans Philippe Pelletier, *Élisée Reclus, géographie et anarchie,* Paris, Éditions du monde libertaire/ Éditions libertaires, 2009, p. 27.
33. Lacoste Yves , « Élisée Reclus, une très large conception de la géographicité et une bienveillante géopolitique » *Hérodote*, 2005/2 no 117, p. 29-52.

> « ce qui fait indiscutablement le lien, c'est son approche géographique, son souci constant de localiser, de spatialiser les phénomènes, d'établir concrètement le lien entre l'homme et la nature. Là où les marxistes échouent à force d'historicisme absolu, de moulinette dialecticienne et de déterminisme géographique posé comme condition préalable, Kropotkine réussit une approche interrelationnelle »[34].

L'approche de la nature comme de la nature humaine en termes de relations, ou encore d'interactions, demeure un des grands principes et une des grandes avancées de la géographie anarchiste. Comme l'indique P. Pelletier, elle demeure une arme critique contre toutes les formes d'explications déterministes du réel. C'est par là que les géographes anarchistes marquent d'une nouvelle façon leur différence par rapport à la tradition critique issue de Marx. L'illustration de cet écart sera encore plus nette si l'on s'intéresse aux lois reclusiennes de la compréhension du monde, appelées à servir de fil conducteur dans l'analyse de l'évolution des sociétés humaines.

2.3. Les lois reclusiennes de l'évolution humaine, ou le rejet du déterminisme

À l'intérieur de cette pensée complexe, qui s'efforce d'expliquer l'évolution humaine en se référant à la combinaison de multiples facteurs, Reclus fournit néanmoins des clés d'analyse. On retrouve en effet, selon lui, à toutes les étapes de l'évolution des sociétés, trois constantes dont la régularité permet précisément de les élever au rang de lois :

> « La ' lutte des classes ', la recherche de l'équilibre et la décision souveraine de l'individu, tels sont les trois ordres de faits que nous révèle l'étude de la *géographie sociale* et qui, dans le chaos des choses, se montrent assez constants pour qu'on puisse leur donner le nom de ' lois ' »[35].

On retrouve selon Reclus ces trois régularités, agissant de manière différente dans des contextes variés et promouvant des résultats à chaque fois divers, derrière l'histoire entière du monde.

En première approximation, l'idée d'une permanence de la « lutte des classes » dans l'évolution des sociétés renvoie bien évidemment à Marx et Engels. Reclus, dont les analyses sociales partagent bien des vues avec celles des marxistes, est néanmoins demeuré hostile aux menées de Marx au sein de la Ie Internationale. Il restera par ailleurs fort logiquement, dans la lignée de Bakounine, un ennemi invétéré du socialisme autoritaire auquel il associe les auteurs du *Manifeste communiste*. Or, de l'aveu de Marx lui-même dans une lettre à J. Weydemeyer du 5 Mars 1852, le concept de « lutte des classes » tel qu'il l'utilise recouvre trois particularités : a) être déterminé par une certain degré de développement de la production ; b) conduire à la dictature du prolétariat ; c) conduire, via cette même phase de dictature à l'abolition de toutes les classes, vers une société sans classes. Pour le reste, dit Marx, « ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, pas plus que la lutte qu'elles s'y livrent. Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de

34. Philippe Pelletier, *Itinéraire n°3 :*« Kropotkine », Chelles, Itinéraire, 1988, pp. 19-20. En ce qui concerne un déterminisme géographique posé comme condition préalable dans la réflexion marxiste, on peut penser aux analyses du chapitre XIV du Livre I du *Capital* à propos de la détermination de l'apparition et de l'ampleur du surtravail en fonction des conditions naturelles.

35. Reclus, *L'Homme et la Terre,* Tome premier, édition citée, p. VII.

cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient décrit l'anatomie économique »[36]. Dans cette mesure, on peut avancer que le concept de « lutte de classes » tel que l'utilise Reclus n'est pas véritablement d'obédience marxienne. D'une part en effet l'auteur de *L'Homme et la Terre* rejette en bloc les trois infléchissements apportés à cette notion par Marx : le déterminisme en fonction d'un facteur prépondérant ne correspond pas aux méthodes d'une géographie synthétique ; l'anarchiste Reclus rejette toute idée de dictature ; il n'y a pas de nécessité du passage de la dictature du prolétariat à une société sans classes, l'évolution sociale restant bien plus imprévisible. Et d'autre part le terme a été forgé par des historiens libéraux comme Guizot (1787-1874) ou Augustin Thierry (1795-1856), donc l'utiliser n'implique pas un accord nécessaire avec les vues de Marx.

Reclus reprend néanmoins cette idée qui traduit la constance de ses préoccupations sociales et sa manière de les inclure dans son projet géographique. La division en castes, classes ou groupes opposés est une constante de l'histoire et rend compte de sa dynamique. On peut présenter trois exemples de sa pertinence explicative : à travers elle, on peut concevoir le passage d'une société égalitaire, où le désir de pouvoir se trouve neutralisé (c'est le cas de certains peuples primitifs qu'analyse l'auteur dans le premier livre de *L'Homme et la Terre*) à une société hiérarchisée sous l'effet de l'accaparement par certains anciens des savoirs et pouvoirs surnaturels. Dans le chapitre V dédié aux « Familles, classes et peuplades », Reclus montre bien comment la religion, créée par l'homme devient une opportunité de stabilisation du pouvoir et de l'inégalité. On saisit comment ce type d'approche typiquement anarchiste pourra être mobilisé dans le discours de Kropotkine lorsque celui-ci se lancera dans une tâche de généalogie de l'État. Par ailleurs, l'analyse cruciale du rôle des frontières pour l'État n'est pas séparable de la question économique de la division en groupes aux intérêts opposés. L'utilisation de la frontière et la récupération du nationalisme servent les intérêts dominants de l'État, à des fins d'expansion économique. Les textes du livre IV sur « le peuplement de la terre » permettent de déterminer la présence de la lutte des classes derrière la question géopolitique de la frontière. Enfin Reclus saisit avec une grande lucidité et une réelle puissance d'anticipation la logique d'expansion internationale du capital, qui passe par-dessus le pouvoir des États et reconfigure totalement les relations de pouvoir entre le politique et l'économique, dans la mesure où l'État se trouve également miné de l'intérieur par la volonté de groupements de taille plus restreinte de retrouver davantage d'autonomie. La lutte des classes se répercute à un plus haut niveau, entre les États et le capital mondialement fluent : « L'État, dit Reclus, peut faire le fanfaron vis-à-vis de tous ses administrés, il n'est lui-même qu'un petit instrument dans la main d'une société anonyme et longtemps secrète »[37].

La deuxième constante, qui peut accéder au titre de loi, constitue très certainement l'apport conceptuel le plus fin de Reclus à l'analyse de l'évolution des sociétés humaines. Il s'agit de la loi d'équilibre, dont on peut tracer les réminiscences proudhoniennes, qui stipule l'oscillation des groupes dominants et des groupes dominés autour d'un point d'équilibre où le côté négatif de la lutte se trouve tendanciellement éliminé. Cette loi est cruciale car elle déjoue le progressisme naïf que l'on impute trop souvent à Reclus. En réalité, chaque étape d'évolution sociale se marque par une tension, une antinomie qui n'appelle pas à son dépassement synthétique, mais s'installe dans un équilibre des forces. On ne peut donc jamais poser qu'il existe un progrès absolu de l'évolution, mais

36. Karl Marx, lettre à J. Weydemeyer du 5 Mars 1852. Disponible à l'adresse suivante [http ://www.marxists.org/francais/marx/works/1852/03/km18520305.htm] Consulté la dernière fois le 26 Mai 2012.

37. Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre,* Tome troisième, Antony, Tops/ Trinquier, 2007, p. 512.

à l'inverse il n'est pas tenable de penser en termes de déclin ou de décadence. En réalité, dit Reclus, le rythme de l'histoire est constitué d'une alternance de progrès et de régrès, selon un modèle emprunté à Giambattista Vico (1668-1744). Dans son histoire providentielle des nations exposée dans la *Science nouvelle*, Vico introduit en effet l'idée de récurrence (ricorso) afin d'exprimer le remède que la providence applique aux sociétés s'étant amollies dans le luxe et ayant perdu leur vertu de se gouverner elles-mêmes. La chute des nations peut mener à un retour à un état initial, purgé de la barbarie. L'histoire peut donc osciller entre progrès et retour en arrière, et dans le second cas une structure fondamentale peut revenir pour sauver le retour en arrière de la pure et simple décadence. Reclus reprend cette idée, tout en s'efforçant de la soustraire à ce qu'il croit être son aspect cyclique fermé. On peut penser en termes de progrès et de régrès, mais sans jamais perdre de vue qu'entre deux périodes l'humanité a nécessairement changé en agissant et réagissant dans le milieu-dynamique. Il y a donc eu gain ou perte, en tout cas déplacement. D'où la préférence de Reclus pour l'image de la spirale. Évoquant Vico, il développe en complément sa conception du rythme de l'histoire :

> « C'est une conception un peu enfantine [celle de la stricte alternance de *corso* et de *ricorso*], et nul disciple n'a pu l'admettre sans la modifier ; il est trop évident, en effet, qu'aucune période de l'histoire ne reproduit identiquement une autre période ; les conditions géographiques, économiques, politiques, sociales, peuvent offrir certaines ressemblances frappantes, mais l'ensemble de la situation présente aussi des différences essentielles provenant des actions et des réactions qui se sont produites entre temps dans l'immense organisme de l'humanité. Aussi a-t-on cessé de comparer naïvement le monde à un simple mouvement de va-et-vient, à une suite de « cours et de recours », et l'on parle d'une « spirale de civilisation », d'une hélice plutôt, dont les cycles, sans cesse agrandis, se développent indéfiniment pendant le cours des âges. »[38]

On notera toutefois qu'il ne s'agit là que d'un modèle, qui a l'immense mérite de défaire l'image progressiste de la flèche dirigée vers le haut, mais que Reclus relativise immédiatement en notant que la courbe ainsi présentée est dans les faits « bien peu géométrique », le rythme de la marche graduelle se conformant avec si peu d'exactitude au modèle que ce n'est que par une « figure de langage » que l'on peut le comparer à une oscillation. Il en résulte une pensée éminemment complexe et nuancée qui dans une veine positiviste pose la relativité de tout phénomène. L'analyse finale du « progrès » dans le chapitre L de l'ouvrage correspond tout à fait à cette approche. Reclus y montre que l'on ne saurait considérer le progrès que comme relatif à une période, à un peuple et à diverses dimensions de l'existence qui n'obéissent pas nécessairement à un même mouvement linéaire. Par exemple, si l'on choisit l'angle d'approche moral, le progrès présumé des nations occidentales pourrait tout à fait s'accompagner de régrès, si l'on compare l'état de ces sociétés à certains peuples dits « primitifs » auteurs de systèmes de morale complexes et inclusifs, introduisant une égalité de principe entre tous les membres de la société. Mais si l'on approfondit les enquêtes ethnologiques, on pourrait trouver que tel peuple tout à fait accueillant et doux vis-à-vis des occidentaux est tel parce qu'il est en décadence, les fondements barbares de son existence ayant été démobilisés, ou à l'inverse parce qu'il se trouve encore dans l'enfance de son développement. Si l'on considère un angle d'approche politique, on doit constater que des sociétés complexes doivent nécessairement poser de façon différente la question du progrès dans le cadre de la coexistence de plusieurs intérêts parfois divergents. Aussi Reclus avance-t-il l'idée selon laquelle l'équilibre

38. Reclus, *L'Homme et la Terre,* Tome premier, édition citée, pp. 227-228.

dans l'évolution progressive des sociétés sera atteint par la généralisation de l'entraide, seule capable de faire marcher de concert des intérêts multiples à l'intérieur des sociétés complexes, et d'établir des liens de fraternité entre les nations avancées et les peuples primitifs. On saisit clairement ici l'influence réciproque des idées chez Reclus et Kropotkine. Le progrès tel que le conçoit Reclus entre *in fine* sous la dépendance du principe d'entraide élevé au rang de facteur de l'évolution par Kropotkine.

Enfin, la dernière constante mise en évidence par Reclus rencontre pleinement sa fibre anarchiste, puisqu'elle expose le rôle insigne de l'individu dans l'histoire, combiné aux deux autres lois. La décision souveraine de l'individu peut une nouvelle fois être abordée selon des prismes multiples. En tant que réforme morale et recherche du perfectionnement intérieur, elle peut constituer une force sûre dans le sens d'une évolution vers le progrès. Selon le schéma qui sera clairement énoncé dans le texte de théorie sociale *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique* (1902), l'évolution ainsi considérée comme résultante des efforts multiples d'individus de plus en plus conscients peut constituer le lit du basculement révolutionnaire qui en marquera l'acmé :

> « Sans que l'on veuille grandir ici la valeur propre de l'homme devenu conscient de ses actions et résolu à employer sa force dans le sens de son idéal, il est certain que cet homme représente tout un monde en comparaison de mille autres qui vivent dans la torpeur d'une demi ivresse ou dans le sommeil absolu de la pensée et qui cheminent sans la moindre révolte intérieure dans les rangs d'une armée ou dans une procession de pèlerins ». [39]

Où Reclus permet d'effacer le clivage, à bien des égards artificiel, entre un anarchisme social ou collectif et un anarchisme individualiste. C'est une leçon dont il faudra se souvenir au moment de traiter du statut de l'individu dans la politique et la morale kropotkiniennes.

L'action historique de l'individu peut encore être interprétée en plusieurs sens. L'individu est par exemple l'être qui peut s'opposer à la fossilisation des institutions en brisant les cadres hérités, en portant en lui un nouvel idéal social. À ce titre il est le héros ou le martyr. Mais l'individu qui se détache de la majorité de ses semblables peut également être l'initiateur d'une nouvelle caste prenant le pouvoir sur la société, comme c'est le cas avec le chamane ou le sorcier, maître des mystères religieux. Dans un autre contexte, celui des sociétés bureaucratiques, la profession d'indépendance de l'individu peut aussi constituer le résultat historique de l'élimination de corps intermédiaires entre lui et l'État. À ce moment-là la souveraineté de l'individu se confond avec le phénomène régressif d'atomisation sociale, et l'on parlera d'un individualisme esthétisant mais socialement irresponsable, faisant malgré lui le jeu des puissants (où la troisième loi se combine avec la première, sur la « lutte des classes »). Reclus évoque dans le chapitre L sur le « progrès » ce type d'idéologie esthétique du « surhomme », qui refuse de jouer le jeu de l'entraide. À propos de l'individualisme des « élites » qui ne voient pas « au-dessous du vol de leur pensée la masse grouillante de la multitude inconnue », il écrit :

> « certes, l'homme n'a point à tracer de limite à son ambition d'étude et de savoir ; oui, il doit chercher à vivre son propre idéal, à l'élargir et à monter toujours plus haut, mais il n'a pas à rompre pour cela le lien qui le rattache aux êtres qui l'entourent, car il ne peut échapper à l'étroite solidarité qui le fait vivre de la vie de ses semblables, et sans l'existence desquels il ne serait rien ». [40]

39. Élisée Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique,* Loverval, Labor, 2006.
40. Reclus, *l'Homme et la Terre,* tome troisième, édition citée, p. 675.

La troisième loi reclusienne de la compréhension du monde dévoile elle aussi une réelle complexité et un sens de la nuance que l'on retrouvera une nouvelle fois chez Kropotkine dans sa thèse forte sur l'émergence conjointe de l'État et d'un type d'individu atomisé et socialement amoindri. La critique de l'individualisme esthétisant sera également un grand chapitre de la morale de Kropotkine. Dans leur ensemble maintenant, ces trois lois rendent compte à la fois de l'exhaustivité souhaitée par Reclus dans son analyse de l'évolution de l'humanité mais aussi bien de sa grande modestie. C'est une tentative démesurée et vouée à l'échec que de vouloir faire entrer le réel dans une grille explicative préalable et d'anticiper sur l'issue de son évolution, même dans la mesure où l'explication prétend, comme la dialectique marxienne, saisir toutes les choses en leur « développement ». Je soutiens ici que ce qui vaut pour Reclus peut également valoir pour Kropotkine. Nous avons déjà vu au chapitre précédent comment Kropotkine démontait le cadre progressiste de la dialectique marxienne, en lui opposant l'approche inductive des tendances à l'œuvre dans la société. Son positionnement scientifique du côté d'une géographie générale ou synthétique qui partage à bien des égards les grandes orientations reclusiennes le prémunit de même de tout raidissement déterministe dans l'explication de l'évolution humaine.

En cela, comme l'ont souligné les commentateurs anglo-saxons (Myrna Breitbart, Bob Galois, Gerry Kearns) ou français (Philippe Pelletier, Yves Lacoste, Gérard Gonet-Boisson) que l'on a évoqués, Kropotkine comme Reclus se trouvaient véritablement en avance sur leur temps, en anticipant des analyses de type systémique développées à partir des années 1960. Certains chercheurs vont même plus loin, en traçant une filiation entre la géographie de Kropotkine et Reclus et l'écologie. Ce rapprochement qui est très important et paraît suggestif compte tenu du contexte économique et politique global du siècle en cours, ne laisse pourtant pas de poser d'épineuses questions qui méritent une considération soutenue. Peut-on en effet s'autoriser des thèses de Kropotkine et Reclus pour soutenir le discours de l'écologie ? De quelle écologie parle-t-on alors, et en fonction des définitions que l'on peut en donner, quelle sera la validité d'un tel rapprochement ? Enfin, dans quel sens s'effectue ce rapprochement : s'agit-il de la soigneuse considération de pistes de réflexion amorcées dans les œuvres des deux auteurs, ou bien de l'annexion rétrospective de leurs noms au service de discours contemporains en quête d'une légitimité critique ?

3. Kropotkine, Reclus et l'écologie

3.1. Des écologistes avant l'heure ?

Il y a plus de trente ans, dans un numéro de la revue *Hérodote* consacré à Reclus, la géographe Béatrice Giblin se demandait si l'auteur de *L'Homme et la Terre* pouvait être considéré comme un « écologiste avant l'heure » ?[41]. Il y a un peu plus de trois ans, préfaçant une réédition de *L'entraide*, l'éthologue Pablo Servigne évoquait l'aspect pionnier de la réflexion de Kropotkine dans la mesure où il aurait été « le premier à mettre en évidence le rôle prépondérant des conditions écologiques dans l'évolution de l'entraide. En effet, depuis un siècle, de nombreux scientifiques ont toujours minimisé voire nié cette influence, préférant se concentrer uniquement sur les causes génétiques de l'entraide

41. Giblin Béatrice, « Reclus : un écologiste avant l'heure ? », Hérodote, N°22, 3ème trimestre 1981, pp.107-118.

ou de l'altruisme ».[42] Comme l'indiquent ces deux lectures, la redécouverte depuis une trentaine d'années des œuvres des géographes libertaires s'accompagne souvent de leur annexion aux thèmes et aux finalités de l'écologie. Mais en ces matières, il convient de distinguer plusieurs choses en s'efforçant de conserver au mieux le sens des nuances. En effet, j'essaierai de soutenir que Reclus comme Kropotkine fournissent autant d'arguments à l'appui d'une vision écologique de la nature humaine qu'ils permettent d'articuler des objections fortes contre le courant philosophique et politique actuellement le plus influent dans ce domaine : l'écologie profonde, telle qu'elle a été conceptualisée par le philosophe norvégien Arne Naess (1912-2009)[43]. Il en ira donc de définitions différentes, conditionnant des attitudes elles-mêmes différentes à l'égard de la nature et de l'homme.

3.1.1. Reclus : l'homme doit être la « conscience de la terre »

Lorsque Béatrice Giblin, en s'appuyant essentiellement sur des passages de *La Terre*, montre que Reclus peut être considéré comme un écologiste pionnier, elle retrouve l'approche « mésologique » dont nous avons parlé plus haut. La combinaison du milieu-espace et du milieu-temps, autrement dit le fait que l'homme dans son évolution historique réagisse sur l'espace naturel dont il est issu, nourrit un sens des relations constantes entre l'homme et la terre. Or, pour Reclus, ces relations impliquent, pour l'homme, de prendre soin de l'espace qu'il habite. En effet, une intervention trop marquée de l'homme et de ses techniques dans l'environnement naturel peuvent déséquilibrer le système de relations garantissant in fine le plus grand développement des capacités humaines. Mais, à l'inverse, la capitulation de l'homme face à la puissance des lois de la nature serait une attitude tout aussi désastreuse. L'écologie, en ce sens, se définit alors comme la considération lucide de l'équilibre du milieu que l'humain a la charge d'aménager. Béatrice Giblin traduit cette idée de la manière suivante :

> « Il est par conséquent indispensable de connaître les lois qui régissent les phénomènes naturels, si l'homme veut pouvoir modifier, aménager la nature sans provoquer des déséquilibres irréversibles. En fait , la nature impose des limites à l'action humaine ; il est donc indispensable de savoir jusqu'où aller dans l'aménagement du milieu naturel pour s'arrêter avant que ne s'amorcent des déséquilibres irréversibles, d'autant plus rapidement que le milieu naturel est fragile ».[44]

La géographie reclusienne est parfaitement consciente de ces enjeux et les met nettement en avant. Dans *La Terre*, Reclus critique par exemple une action comme le déboisement en faisant apparaître l'ensemble des conséquences qu'elle induit à la fois sur le

42. Pablo Servigne, préface à *L'Entraide,* éditions Aden, 2008. Texte consultable à l'adresse[http ://www.avoixautre.be/spip.php ? article2372] La dernière fois le 28 Mai 2012.

43. C'est dans un article de 1973, intitulé « The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary », *Inquiry, n°16,* pp. 95-100, que Naess présente sa définition de l'écologie « profonde » par opposition à une écologie superficielle. On pourrait ainsi appeler la seconde « environnementalisme », autrement dit une écologie qui lutte essentiellement contre la pollution et l'épuisement des ressources, tout en se maintenant dans le cadre de l'opulence des pays riches. L'écologie profonde s'en distingue par deux caractéristiques principales a) elle promeut une vision « holiste » de l'homme et de ses rapports dans la nature. L'homme n'est pas « dans » la nature, il est lui-même la nature par les multiples relations qui le traversent ; b) elle promeut un « égalitarisme biosphérique-de principe », selon lequel toute forme de vie est justiciable d'un respect qui peut parfois confiner à la vénération, et qui recommande en permanence de rechercher le plus grand accord avec ces formes de vie. De là la nécessité d'une rupture civilisationnelle pour mettre en œuvre le programme de l'écologie profonde. Il faudra revenir sur les définitions de Naess et considérer si la philosophie de Kropotkine prédispose à adopter cette vision de la nature.

44. Béatrice Giblin, article cité, pp.109-110

milieu naturel et sur le milieu historique. C'est bien une grille d'analyse en termes d'interactions qui permet de montrer comment l'homme finit par courir à sa perte par son imprévoyance dans l'aménagement du milieu. Si l'on prend l'exemple des terres basses du littoral maritime, on peut ainsi constater à quel point leur déboisement, qu'il ait résulté d'actions de pillage, de finalités à courte vue des gouvernants voire de l'imprévoyance des paysans eux-mêmes, finit par provoquer l'avancée des dunes de sable réduisant à néant les activités locales (destruction des pêcheries, obstruction des canaux de navigation) et modifiant l'équilibre hydrographique de l'espace concerné. Si l'on se tourne maintenant vers des évènements comme les crues (par exemple celles de la Loire et du Rhône en 1856) on peut également en tracer l'origine dans l'action humaine de déboisement. L'écoulement des eaux de pluie s'en trouve déséquilibré : sans les branches des arbres pour les diriger lentement vers le sol, les eaux glissent à la surface et viennent abonder dans les rivières et les fleuves. La terre se dessèche en amont et le volume des eaux augmentant en aval donne lieu à des crues puis à des inondations.

Dans ces deux exemples, la nature est considérée comme un ensemble d'éléments reliés dont l'homme fait partie et dans l'équilibre desquels il joue un rôle prépondérant. Néanmoins, fidèle en cela à son image d'oscillation entre progrès et régrès, Reclus ne pense pas du tout que ce rôle soit uniquement destructeur. L'homme qui peut déséquilibrer les relations entre les êtres qui composent le milieu possède également la capacité de les restaurer, et plus encore de les embellir. La géographie reclusienne se couple ici avec une esthétique. C'est net notamment dans des textes datant des années 1860 où l'auteur expose et défend le « sentiment de la nature ». Dans un texte de 1864 intitulé « De l'action humaine sur la géographie physique », où il s'appuie sur l'ouvrage contemporain du géographe américain George Perkins Marsh (1801-1882) *Man and Nature, or Physical Geography as Modified by Human Action,* Reclus revient sur la vocation de l'homme dans et par rapport à la nature de la façon suivante, qu'il vaut la peine de citer longuement :

> « Campé comme un voyageur de passage, le barbare pille la terre ; il l'exploite avec violence sans lui rendre en culture et en soins intelligents les richesses qu'il lui ravit ; il finit même par dévaster la contrée qui lui sert de demeure et par la rendre inhabitable. L'homme vraiment civilisé, comprenant que son intérêt propre se confond avec l'intérêt de tous et celui de la nature elle-même, agit tout autrement. Il répare les dégâts commis par ses prédécesseurs, aide la terre au lieu de s'acharner brutalement contre elle, travaille à l'embellissement aussi bien qu'à l'amélioration de son domaine. Non seulement il sait, en qualité d'agriculteur et d'industriel, utiliser de plus en plus les produits et les forces du globe ; il apprend aussi, comme artiste, à donner aux paysages qui l'entourent plus de charme, de grâce ou de majesté. Devenu la ' conscience de la terre ', l'homme digne de sa mission assume par cela même une part de responsabilité dans l'harmonie et la beauté de la nature environnante ». [45]

45. Élisée Reclus, *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes et autres textes,* Anthologie composée, présentée et annotée par Joël Cornuault, Charenton, Premières pierres, 2002, p. 35. L'extrait cité permet de se mettre sur la voie de la spécificité de l' « écologie » de Reclus, mais il faudra d'autres indications et d'autres comparaisons pour en déterminer correctement le sens et la portée. Par contre, un tel extrait permet *d'ores et déjà* de caractériser comme non-évènement l'entrée sur la scène philosophique dans les années 1990 d'une « éthique de l'environnement », sous l'impulsion de Catherine Larrère, comme si l'on avait soudain découvert le « sentiment de la nature ». Dans sa notice introductive au texte, Joël Cornuault se demande à ce propos, de façon très pertinente, « comment la conscience « géographique » totale qui se manifeste à l'époque de Reclus (et, donc, de Marsh) a-t-elle pu se perdre après lui, au point qu'on puisse donner à croire aux étudiants de 1997 que « la réflexion morale s'est donnée un nouvel objet ; l'environnement [citation de Catherine Larrère dans son livre *les philosophies de l'environnement,* Paris PUF, 1997] » ?

Le vocabulaire reclusien mérite ici une attention toute particulière. La référence à la terre comme « demeure » ainsi qu'à la vocation humaine d'habiter rendent compte jusqu'à l'étymologie d'un souci éco-logique. Il est alors particulièrement porteur que Reclus évoque une forme de partenariat entre l'homme et la nature, où le premier rend à la seconde en « culture » les richesses qu'il lui prend. Le rapport classique nature/culture, qui est au soubassement de tout notre travail sur Kropotkine, retrouve ici une certaine fraîcheur : l'humain, issu de la nature, trouverait donc un équilibre dans une forme de mutualisme où il se voit heureux de rendre en productions belles et harmonieuses les matériaux et le cadre spatial qui lui sont fournis. Il est crucial, également, que l'agriculteur, l'industriel et l'artiste puissent fusionner pour déployer les ressources de l'habileté humaine dans le milieu-espace. Ce point annonce ce que l'on retrouvera chez Kropotkine lorsqu'il abordera la question du travail, c'est-à-dire la nécessité que le travail, pour être digne, soit à la fois utile et beau. Enfin Reclus anticipe l'épigramme de *L'Homme et la Terre* en exhaussant l'homme au statut de « conscience de la terre », ce qui est une manière de lui attribuer une mission de travail et de soin, autrement dit une mission de culture. Il est par contre évident que l'homme outrepasse les limites de sa mission et introduit un déséquilibre lorsqu'il confond la maîtrise de la nature avec son asservissement à des fins sociales de profit. Dans ce cas de figure, l'homme se transforme en pilleur car il refuse de considérer la nature comme un partenaire à long terme, mais cherche à l'exploiter violemment pour des fins à courts termes. On comprend ici qu'il faudra s'attaquer aux déformations sociales qui encouragent l'exploitation brutale du milieu naturel et les conditions d'une « demi-civilisation », selon une expression du chapitre L de *L'Homme et la Terre*. Où l'on retrouve les préoccupations de la géographie sociale. En réalité, ce qui est remarquable dans ce passage, c'est qu'en étant pourtant tout autre chose qu'un « environnementaliste » au sens actuel du terme, Reclus défend à la fois la possibilité d'exploiter[46] la nature et le devoir double de la respecter en l'embellissant : dans les deux cas, c'est ainsi que l'homme atteint véritablement à son humanité et que les civilisations trouvent à perdurer. Ainsi, dit Reclus, « là où le sol s'est enlaidi, là où toute poésie a disparu du paysage, les imaginations s'éteignent, les esprits s'appauvrissent, la routine et la servilité s'emparent des âmes et les disposent à la torpeur et à la mort. » De telle sorte que les civilisations en déclin dans l'histoire sont toujours celles qui traitaient la « terre nourricière » avec une « brutale violence ».[47]

L'approche reclusienne peut-elle servir, en ces matières liées à l'écologie, de boîte à outils pour apprécier la teneur de la géographie kropotkinienne ? Peut-on tenir, chez Kropotkine également, cet équilibre entre exploitation et respect de la nature ? Et par quoi se définit par ailleurs cette compréhension « écologique » des conditions de l'évolution de l'entraide qui constitue pour Pablo Servigne l'une des grandes avancées de Kropotkine ? Un détour par l'étude du « sentiment de la nature » kropotkinien mènera à l'analyse de cette dernière assertion.

46. Du point de vue de l'écologie profonde ou d'un courant encore plus radical comme le primitivisme soutenu par John Zerzan, l'emploi du mot « exploiter » pourrait sembler inadéquat car abusivement « anthropocentrique » et marqué par sa dimension économique. Clairement, le travailleur exploité est celui dont le travail produit davantage de valeur qu'il n'en consomme, de telle sorte que le détenteur du capital s'enrichit à ses dépens. Employer le terme à propos de la nature indiquerait une capitulation devant le vocabulaire, et par là l'imaginaire, du productivisme. Mais dans le cadre de l'analyse qui est celle des géographes libertaires Reclus et Kropotkine, il me semble possible d'utiliser ce terme dans le sens de l'utilisation de quelque chose dont on dispose, mais qui demeure encore à l'état de potentialité : à ce titre-là, le terme renvoie à une acception presque agricole du terme « culture ». Comme par exemple lorsqu'on dit qu'un étudiant ou qu'un sportif exploite au mieux ou à l'inverse insuffisamment ses capacités.

47. Reclus, (1866) « Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes » in *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes et autres textes,* édition citée, pp. 65-66.

3.1.2. Kropotkine : l'entraide comme concept écologique

En s'intéressant à l'article de Kropotkine sur la physiographie, un commentateur comme Gerry Kearns n'hésite pas à déclarer que ce dernier « était tout à fait mystique dans son amour de la contemplation de l'unité de la nature », qu'il n'abordait pas en termes d'influence directe entre une cause physique et une réponse organique mais plutôt en termes d'une « série d'interdépendances et d'homologies structurelles à tous les niveaux de la matière depuis l'atome jusqu'au cosmos. »[48] Ce qui est assez gênant dans un tel jugement, d'autant plus si l'on songe à quelques développements de l'écologie profonde où la nature se trouve considérée comme l'objet d'une véritable fascination[49], c'est l'attribution à Kropotkine d'une mystique de la nature. Si mystique il y a, où peut-on la trouver, et que dit Kropotkine lorsqu'il laisse affleurer son propre amour pour la nature ?

Dans l'article de 1893 sur « l'enseignement de la physiographie », Kropotkine s'exprime en ces termes, en déterminant comme objectif pédagogique ce dépassement du clivage entre sciences de la nature et humanités que nous avons évoqué plus haut :

> « Nous revenons à la nature. Nous revenons vers l'esprit grec qui concevait l'homme comme une partie du Cosmos, vivant la vie de la totalité, et trouvant son plus grand bonheur dans le fait même de vivre cette vie. La résurgence universelle de l'amour de la Nature, qui est un trait saillant de notre époque ; l'application des méthodes des sciences naturelles aux sciences traitant de l'homme et de son esprit ; et enfin, la conception poétique de l'Univers infini, qui pénètre de plus en plus notre poésie, notre art et notre science, sont des preuves que le divorce touche à sa fin. »[50]

Avec d'autres termes que Reclus, mais avec le même sens de la complémentarité, le rapport à la nature tel qu'il se déploie chez Kropotkine ne semble pas toucher au mystique. Ce qui est plutôt remarquable, c'est son idée selon laquelle les sciences de la nature (astronomie, physique, biologie) portent en elles-mêmes un potentiel poétique, que les très grands artistes, tels Goethe, sont capables de dévoiler. Là où Reclus tient ensemble la maîtrise rationnelle par la technique et le souci de l'embellissement, Kropotkine cherche à réconcilier l'investigation scientifique et la sublimité poétique. Mais une perception esthétique de la nature n'est pas une perception mystique. Il peut y avoir de la beauté à comprendre de mieux en mieux la nature, à se voir aussi dérouté par les nouveaux modèles qui permettent de l'approcher sur le plan théorique. À ce titre-là, la science finit par fusionner avec l'art. Dans un texte écrit en 1907 et repris dans le premier volume de *L'Éthique,* Kropotkine revient en toute clarté sur ce qu'on pourrait nommer son « sentiment de la nature » et l'on saisit bien qu'il s'abreuve autant aux descriptions du Caucase dans les nouvelles et les poésies de Lermontov (1814-1841) ou encore aux esquisses de la steppe dans les *Mémoires d'un chasseur* de Tourgueniev (1818-1883) qu'aux découvertes les plus avancées en physique ou en biologie de l'évolution. Le but de Kropotkine étant alors que l'éthique se mette au diapason des sciences de la nature :

48. Kearns, Gerry (2004) « The political pivot of geography », The Geographical Journal, Vol. 170, N°4, December 2004, pp. 339-346, p. 343. (Nous traduisons).

49. Dans sa postface à l'édition française du livre majeur d'Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie,* Hicham-Stéphane Afeissa rappelle ainsi que l'écologie profonde, dont Naess est le maître à penser, possède une « Église internationale ». Il indique également l'organisation annuelle, en Australie, d'un *Council of All Beings,* « se présentant sous la forme de cérémonies de groupe dont les rites sont destinés à renouer notre contact avec la terre. » Il conclut avec raison que tout cela « n'est pas précisément de nature à nous rassurer » quant aux manipulations dont pourraient être victimes les nouveaux « citoyens écologiques ». Voir « postface à l'édition française », in A. Naess, *Écologie, communauté et style de vie,* Paris, Éditions MF, 2008, pp. 334-335.

50. Kropotkin (Oct 1893), « On the teaching of physiography », The geographical journal, Vol. 2, n°4.

> « Si l'étude de la nature nous a fourni les bases d'une philosophie embrassant la vie de l'univers tout entier, l'évolution des êtres vivants sur la terre, les lois de la vie psychique et l'évolution des sociétés, la même étude doit nous donner une explication naturelle des sources du sentiment moral. Elle doit nous indiquer où gisent les forces capables de porter ce sentiment moral à une hauteur toujours plus grande, de le rendre toujours plus pur. Si la contemplation de l'univers et une connaissance intime de la nature ont pu hautement inspirer les grands naturalistes et les grands poètes du XIX[e] siècle, si la pénétration dans les profondeurs de la nature a pu accroître l'intensité de la vie chez Goethe, Byron, Shelley, Lermontov au moment où ils se trouvaient devant la tempête, la calme et majestueuse chaîne de montagnes ou la sombre forêt avec ses habitants, pourquoi une pénétration plus profonde dans *la vie de l'homme et dans ses destinées* ne pourrait-elle pas de même être une source d'inspiration pour le poète ? » [51]

Comme on le voit dans ce texte sur la nécessité d'établir les bases scientifiques de l'éthique, la conscience de la nature chez Kropotkine n'est jamais séparable de la conscience de la place spécifique de l'homme dans cette nature. L'humain relève des processus naturels et c'est dans cette mesure que le rapport à la nature cesse précisément d'être mystique pour relever de l'investigation scientifique. À ce point, la science montre que la nature forme un tissu de relations, ce qui pousse à appréhender les destinées de l'homme en fonction des interdépendances constatables dans les divers champs d'analyse scientifique. C'est ici que l'on peut très certainement parler d'une vision éco-logique, qui n'a encore une fois rien de mystique (il ne s'agit pas de fusionner avec le tout) mais qui fait se conjoindre science et art. Cet arrière-plan théorique permet alors de comprendre mieux l'assertion de Pablo Servigne dans sa préface à *L'Entraide.* On peut le faire selon plusieurs niveaux d'analyse. D'abord, l'évolution de l'entraide dans les sociétés humaines, des « sauvages » jusqu'au XIX[e] siècle industriel, est abordée dans la continuité des formes d'entraide chez les animaux. L'organisation des articles de Kropotkine dans l'ouvrage final publié en 1902 valide sa position théorique insérant l'humain dans la continuité des processus naturels.

En allant davantage dans le détail, il faudra mentionner contre toutes les tentatives d'explication unilatérale de l'évolution de l'entraide, par exemple dans la sociobiologie [52], le rapport de l'entraide aux conditions du milieu, qu'il soit naturel ou historique. Kropotkine mentionnera dans le premier chapitre de son ouvrage l'importance du climat pour la valeur adaptative de l'entraide, en prenant l'exemple des animaux sibériens. Dans ses analyses sociologiques, il montrera comment la disposition à la distinction et à la captation du pouvoir déséquilibrent les habitudes d'entraide et les contraignent à entrer dans de nouvelles configurations. Au-delà de *L'Entraide,* c'est dans une série d'articles de biologie écrits à partir de 1910 pour la revue *Nineteenth Century* qu'il orientera ses analyses vers l'idée que non seulement des groupes, mais encore des configurations comprenant des vivants et un environnement spécifique peuvent évoluer par l'entraide [53]. C'est dans ces

51. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, pp. 16-17.

52. Le chapitre V du présent travail sera consacré aux rapports de Kropotkine avec la sociobiologie, que l'on peut définir selon les mots de son fondateur Edward Osborne Wilson (né en 1929) comme « « l'étude systématique des fondements biologiques de *toutes les formes* de comportement social, *dans tous les types d'organismes, y compris l'homme* ». Une des principales difficultés de la sociobiologie consistera, on le verra, dans sa pente réductionniste.

53. On compte sept articles majeurs, sur lesquels il faudra revenir au chapitre suivant : *« The theory of evolution and mutual aid »,* The nineteenth century and after, January 1910. « *The direct action of environment in plants »,* The nineteenth century and after, July 1910. « *The response of animals to their environment »,*

articles complémentaires qu'il rendra claire sa dette à l'égard de Lamarck. L'ensemble formé par *L'Entraide* puis les articles de *Nineteenth Century* correspond plus précisément à l'idée de Pablo Servigne : c'est sous cette forme que des préoccupations écologiques apparaissent nettement, et servent d'armes critiques face aux discours réductionnistes.

Enfin, et c'est là l'un des points qui a pu faire penser à un mysticisme de la nature chez Kropotkine, l'entraide chez les vivants prend place dans une dynamique générale du cosmos lui-même, qui semble évoluer à tous ses niveaux selon des processus d'agglomération et d'interdépendance entre des parties formant des touts qui sont davantage que la somme de leurs éléments. Comme on l'a vu, une telle vision est facilitée chez Kropotkine par son adoption du matérialisme vulgaire, que nous avons qualifié au chapitre précédent de « vitalo-matérialisme », tout en prenant soin de le distinguer de tout discours sur une Force transcendante qui assurerait la direction de l'évolution de la nature. La découverte fondamentale de l'indestructibilité de la matière et de la conservation de l'énergie assure ainsi une continuité permettant d'inclure in fine l'émergence de l'homme et l'évolution des sociétés dans une suite de transformations naturelles. Il existe plusieurs exemples de textes dans lesquels Kropotkine enracine son étude sociologique de l'entraide dans une revue générale du mouvement de la nature. Dans le texte de *l'Éthique* cité plus haut, Kropotkine insiste sur la leçon de modestie donnée à l'homme par une science qui « lui a appris à ne se considérer que comme une parcelle infiniment petite de l'univers », l'a extrait « de son isolement égoïste et a détruit cette présomption qui le faisait se considérer comme le centre de la création et l'objet d'une sollicitude particulière du Créateur »[54]. En ce qui concerne une tel rapport de l'entraide chez l'homme aux conditions globales de l'être, la conférence de 1896 sur « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » constitue certainement le meilleur exposé de Kropotkine. L'entraide, que l'on considérera comme la résultante de l'association de forces éparses, s'y trouve pleinement naturalisée, et notamment par l'étude des processus infimes dans les éléments cellulaires de la vie :

> « Chaque organe, chaque portion d'organe, à son tour, est composé de cellules indépendantes qui s'associent pour lutter contre les conditions défavorables à leur existence. L'individu est tout un monde de fédérations, il est tout un ' cosmos ' à lui seul ! Et dans ce monde, le physiologue voit les cellules autonomes du sang, des tissus, des centres nerveux ; il reconnaît les milliards de corpuscules blancs - les phagocytes - qui se portent aux endroits du corps infectés par des microbes, pour y livrer bataille aux envahisseurs. Plus que cela : dans chaque cellule microscopique, il découvre aujourd'hui un monde d'éléments autonomes, dont chacun vit de sa vie propre, recherche par lui-même le bien-être et l'atteint par le groupement, l'association avec d'autres que lui. Bref, chaque individu est un cosmos d'organes, chaque organe est un cosmos de cellules, chaque cellule est un cosmos d'infiniment petits ; et dans ce monde complexe, le bien-être de l'ensemble dépend entièrement de la somme de bien-être dont jouit chacune des moindres parcelles microscopiques de la matière organisée. »[55]

Dans cette mesure il semble possible d'évoquer un mode de réflexion écologique chez Kropotkine. De manière plus systématique que Reclus, il brosse de grands panoramas

---

The nineteenth century and after, November-December 1910. « *Inheritance of acquired characters : theorical difficulties »,* The nineteenth century and after, March 1912. *« Inherited variation in plants »,* The nineteenth century and after, October 1914. *« Inherited variation in animals »,* The nineteenth century and after, November 1916. « *The direct action of environment and evolution »,* The nineteenth century and after, January 1919.

54. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, p. 15.

55. Kropotkine, « L'anarchie, sa philosophie, son idéal », 1ère édition, Juin 1896.

scientifiques destinés à insérer l'évolution de l'entraide dans la continuité de l'évolution globale de la nature. Mais il rejoint Reclus dans sa volonté de penser la nature humaine en termes de relations avec le milieu, qu'il s'agisse du milieu statique détaillé par la géographie physique ou des autres vivants, abordés par la biologie. On peut alors souscrire aux propositions de Béatrice Giblin et de Pablo Servigne à propos d'une réflexion écologique pionnière chez les géographes libertaires. Néanmoins, on le pressent, n'importe quelle définition de l'écologie ne sera pas acceptable pour les deux auteurs. En réalité, il faudrait revenir ici à la première définition du terme par Ernst Haeckel (1834-1919), en 1866, dans sa *Morphologie générale des organismes*. Haeckel, fervent athée, futur chef de la Ligue Moniste, entre à cette époque en contact avec Darwin dont il sera l'un des plus zélés disciples durant toute sa carrière. La description des « écosystèmes » chez Darwin constitue l'une des sources de la définition de Haeckel. Dans le cadre de la lutte « métaphorique » pour l'existence, Darwin pouvait ainsi lier en un même réseau d'interdépendance le trèfle rouge et les chats d'Angleterre. Le trèfle rouge se trouve fécondé par des bourdons, qui sont les seuls à pouvoir atteindre le nectar de cette fleur, à la différence des autres abeilles. Mais le nombre de bourdons est conditionné par l'existence et l'activité des mulots qui détruisent leurs nids. À proximité des villes et dans les petits villages, les bourdons peuvent prospérer dans la mesure où les chats sont assez entreprenants pour éliminer les mulots. En conservant ce type d'analyse d'un système de relations, Haeckel donne alors sa définition :

> « par écologie nous entendons la science des rapports des organismes avec le monde extérieur, dans lequel nous pouvons reconnaître d'une façon plus large les facteurs de la « lutte pour l'existence ». Ceux-ci sont en partie de nature inorganique ; ils sont, nous l'avons vu, de la plus grande importance pour la forme des organismes qu'ils contraignent à s'adapter. Parmi les conditions d'existence de nature inorganique auxquelles chaque organisme doit se soumettre appartiennent en premier lieu les caractéristiques physiques et chimiques de l'habitat, le climat (lumière, température, humidité et électrisation de l'atmosphère), les caractéristiques chimiques (aliments non organiques), la qualité de l'eau, la nature du sol, etc. Sous le nom de conditions d'existence, nous comprenons l'ensemble des relations des organismes les uns avec les autres, relations soit favorables, soit défavorables. Chaque organisme a parmi les autres organismes des amis et des ennemis […]. Les organismes qui servent aux autres de nourriture, ou qui vivent à leurs dépens comme parasites doivent aussi être placés dans la catégorie des conditions d'existence ». [56]

L'écologie ainsi considérée se présente comme une science des écosystèmes. Il s'agit d'analyser une chaîne de relations entre des êtres vivants, et entre les vivants et leur milieu. Dans les termes utilisés par Haeckel (« lutte pour l'existence », « amis » et « ennemis », « s'adapter ») perce l'influence de Darwin mais également celle de Lamarck. Dans cette mesure, cette définition est tout à fait compatible avec le cadre de pensée de Kropotkine, et également avec celui de Reclus. Certes, des corrections devraient être apportées dans le détail, notamment autour de la mention par Haeckel de la « lutte pour l'existence », lui qui développera une version sélectionniste dure et inégalitaire du darwinisme, tout à fait claire dans sa polémique avec Rudolf Virchow (1821-1902) dans le livre *Les preuves du transformisme* (1879). Mais ce qui doit retenir ici l'attention, c'est la définition d'une écologie comme science des relations. Nous nous sommes efforcés de montrer que les géographes anarchistes ont essayé de bâtir ce type de science. Il semble donc acceptable d'évoquer en ce sens-là une écologie pionnière chez Reclus comme chez Kropotkine.

56. Ernst Haeckel, cité par Jean-Paul Deléage, *Une histoire de l'écologie*, Paris, Seuil, 1994, p. 65.

Néanmoins, il convient de préciser que l'on ne perdrait pas grand chose sur le plan épistémologique à remplacer ici le terme « écologie » par « interactionnisme » par exemple. L'idée même de géographie « synthétique » pourrait convenir dans la mesure où elle traite l'évolution humaine au coeur des relations qui unifient les processus multiples dans la nature. Ces nuances méritent d'être présentées car aujourd'hui le terme «écologie » est plus lourdement connoté, notamment en fonction d'un registre d'expression catastrophiste. Or, si ce terme en son acception originelle de 1866 semble convenir à la pensée des géographes anarchistes, il n'est pas certain que ce qu'il recouvre actuellement s'accorde autant avec la pensée de Kropotkine et Reclus. Il y a là le risque d'une contamination rétrospective par le discours d'une écologie quasi-mystique, prompte à manipuler une notion assez floue : le « holisme ».

3.2. L'usage problématique du « holisme »

Dans la mesure où l'on considère l'écologie comme une science des relations dans la nature qui n'oublie pas d'inclure l'homme et son activité d'aménageur dans le milieu qu'il habite, les géographies de Reclus et Kropotkine peuvent être considérées comme des réflexions écologiques pionnières. Il en va néanmoins tout autrement si l'on commence à parler de l'écologie comme du discours poussant à une conscience « planétaire globale » dans des temps de catastrophe. Cette écologie-là n'est plus celle qui dérive plus ou moins de l'étude darwinienne des écosystèmes. Elle naît en tant que discours à portée publique avec la parution de deux ouvrages principaux dans les années 1960 : tout d'abord *Silent Spring* (1962) de la biologiste Rachel Carson (1907-1964) ; ensuite *The population bomb* (1968) par le biologiste Paul Ehrlich (né en 1932). Ces deux ouvrages, attaquant par des biais différents (attaque contre l'industrie chimique ; nouvelle élaboration des théories de Malthus) l'activité humaine sur Terre et ses conséquences catastrophiques à court et long terme, ont exhaussé l'écologie au rang d'un discours de protection de la nature, ouvrant la voie à l'engagement militant de l'écologisme.

Bien souvent, par conséquent, l'écologisme défend la nature comme une entité vulnérable. Dans cette mesure, l'écologisme est devenu aux côtés de l'antiracisme, du féminisme ou de l'antispécisme une composante de plus en plus prégnante du discours et de la pratique anarchistes, orientés vers la défense des faibles et des démunis. Au rang des cibles fréquentes d'un certain discours anarchiste se retrouve donc l' « anthropocentrisme », qui prend place aux côtés du patriarcat et de l'humanisme spéciste parmi les idéologies à combattre. Comme l'indique Uri Gordon dans *Anarchy Alive !,* un ouvrage récent de synthèse des nouvelles formes de discours et de pratiques gravitant dans la nébuleuse anarchiste, la préoccupation écologique recueille les suffrages de nombreux anarchistes. C'est le cas de la section britannique du mouvement d'écologie profonde *Earth First !,* dont les membres se revendiquent ouvertement de l'anarchisme (à la différence de leurs homologues américains). C'est le cas également de l'influent mouvement primitiviste, dont U. Gordon synthétise les grandes lignes en quatre points :

— « Un antagonisme politique, écologique et spirituel très fort à l'égard de l'industrialisme, de la technologie et de l'hyper-modernité.

— L'amour de la nature sauvage, une conscience éco-féministe et une spiritualité terrestre non-occidentale.

— Une critique anarchiste « maximaliste » de la civilisation hiérarchique et de son histoire tautologique de domination et de destruction dès les débuts de l'élevage, de l'agriculture et de l'État.

— Une appréciation nouvelle des sociétés de chasseurs-cueilleurs en tant que lieux de l'anarchie primitive -égalitaires, paisibles, calmes, enchantés et reliés aux cycles naturels. »[57]

Bien que U. Gordon s'empresse de préciser que le rapport des anarchistes actuels à la nature et à la technologie se trouve loin d'être résumé par les positions primitivistes, puisque les anarchistes développent également des rapports inventifs avec la technologie (par exemple en informatique), le fait que ce courant irrationnaliste jouisse d'une « crédibilité importante parmi les anarchistes » doit nous forcer à réfléchir et à reprendre le dossier des rapports entre anarchisme et vision de la nature.

Tant les primitivistes que les partisans de l'écologie profonde luttent contre une vision de l'homme séparé de la nature et la dominant par sa raison instrumentale et son activité volontaire. À ce titre, la coupure « analytique » entre l'homme et la nature, représentée par l'assertion fameuse du *Discours de la méthode* cartésien selon laquelle l'homme par le progrès de ses connaissances pourrait devenir « comme maître et possesseur de la nature » (où l'adverbe modalisateur reste rarement pris en considération) se trouve vivement combattue par l'utilisation fréquente du terme « holisme ». Or, c'est aussi très fréquemment, notamment dans le monde anglo-saxon, que le terme « holisme » est utilisé pour se référer aux géographes Reclus et Kropotkine. Dans un article déjà cité, Bob Galois parle ainsi de la vision de la nature « organique ou holiste » de Kropotkine, et la place au premier rang des caractéristiques du naturalisme kropotkinien.[58] Gerry Kearns, opposant Kropotkine à Mackinder, souligne que « son holisme et l'historicité de sa vision » de la nature étaient très importants dans sa géographie.[59] Le commentateur Brian Morris consacre lui aussi de nombreuses pages au naturalisme de notre auteur, toujours en le qualifiant de la même façon. Ce naturalisme précurseur aurait été ainsi développé au XXe siècle sous la dénomination « holisme » par le physicien David Bohm (1917-1992) et sa théorie de l'ordre implié.[60] Le chercheur en sciences sociales Rob Knowles, consacrant quant à lui un des rares articles aux deux géographes anarchistes, n'hésite pas à affirmer que « la perception qu'avait Reclus de l'humanité et de la terre était holiste et résonne en accord avec les idées et le travail de beaucoup de penseurs écologistes actuels. »[61] Dans la suite immédiate de cette citation, Knowles cite l'analyse de Reclus par le philosophe John P. Clark, rapprochant notamment l'auteur de *L'Homme et la Terre* des préoccupations contemporaines de l'écologie sociale. Or, il est particulièrement intéressant que J. Clark ait d'une part, comme tous ces auteurs anglo-saxons, accolé la notion de « holisme » aux géographies de Kropotkine et Reclus, avant d'entrer d'autre part dans un débat véhément avec Philippe Pelletier sur la portée du holisme dans sa lecture de Reclus. C'est à bien circonscrire l'enjeu de ce débat qu'il faut maintenant s'essayer.

57. Uri Gordon, *Anarchy alive ! Anti-authoritarian politics from practice to theory,* London, Pluto Press, 2008, p. 110 (Nous traduisons). Le résu-mé de U. Gordon correspond en effet bien à la pensée de John Zerzan (né en 1943) pour qui l'humanité a entamé depuis le néoli-thique une chute irrémédiable dans un mode de pensée et d'action marqué par la domination. Dans *Aux sources de l'aliénation* par exemple, il isole le temps historique, le nombre et le langage pour en faire les structures mêmes de la domination de l'homme sur la nature puis sur l'homme lui-même. En bonne logique et sur cette base, l'émancipation humaine ne pourrait s'opérer que par un effon-drement civilisationnel. Voir John Zerzan, *Aux sources de l'aliénation*, Paris, L'insomniaque, 1999.

58. Bob Galois, « Ideology and the idea of nature : the case of Peter Kropotkin » in Richard Peet ed, *Radical Geography,* New Delhi, Rawat publications, 2003, p. 73.

59. Gerry Kearns, article cité, p. 343.

60. Brian Morris, *Kropotkin. The politics of community,*New-York, Humanity books, 2004, p. 123.

61. Rob Knowles, « Kropotkin and Reclus : geographers, evolution and « mutual aid », in John Laurent ed, *Evolutionary economics and human nature,* Cheltenham, Edward Elgar publishing, 2003, p. 149.

3.2.1. Le débat Philippe Pelletier/ John Clark sur le « holisme » reclusien

C'est suite à la parution en français d'un ouvrage introductif sur Reclus, intitulé *La pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste*[62], qu'une passe d'armes dans les colonnes du *Monde libertaire* s'est produite entre son auteur, John Clark, et le géographe Philippe Pelletier, spécialiste de Reclus. Dans son ouvrage, J. Clark défend de manière générale la thèse selon laquelle Reclus est un auteur pionnier de l' « écologie sociale ». On peut caractériser cette dernière, dans les termes de son principal promoteur Murray Bookchin (1921-2006) comme la conscience de deux faits corrélatifs : a) la nature, sans être dirigée par une intention transcendante, évolue néanmoins de manière immanente vers davantage de complexité et de liberté ; b) l'humain est une émergence dans la nature, à un niveau de complexité tel qu'il a la possibilité de réfléchir cette nature et d'en accompagner l'évolution par les œuvres de la liberté. En ce sens, la thèse de départ de l'écologie sociale est l'intégration de l'histoire humaine dans une histoire de la nature. Bookchin exprime comme suit cette imbrication entre nature et société :

> « Les grandes réalisations de la pensée humaine, de l'art, de la science et de la technique ne sont pas
>
> seulement des monuments à la culture, mais aussi *des monuments à l'évolution naturelle*. Ils sont les témoignages héroïques du fait que l'espèce humaine est une forme de vie passionnée et passionnante, pleine de possibilités et d'une vive intelligence set non un insecte à sang froid, génétiquement programmé et sans esprit, qui exprime les plus grands pouvoirs de création de la nature. Des formes de vie capables de créer et de modifier consciemment leur environnement dans un sens, il faut l'espérer, qui le rendrait plus rationnel et plus écologique, représenteraient un vaste prolongement de la nature vers une évolution fascinante et peut-être sans limites, qu'aucune espèce d'insectes ne pourra jamais réaliser et, en particulier, une évolution vers une nature pleinement *consciente d'elle-même.* »[63]

Par conséquent les institutions sociales humaines ont pour fonction de se développer dans une direction favorisant toujours plus la coopération, dans la mesure où elles sont le reflet de l'évolution de la nature elle-même. À l'inverse, les institutions hiérarchiques et dominatrices recommandent une attitude d'exploitation brutale de la nature, au mépris de l'équilibre des écosystèmes. Par conséquent, l'écologie sociale se donne toujours pour tâche critique de déterminer les causes sociales des abus dans l'utilisation de la nature. Reclus comme Kropotkine auraient largement pu se reconnaître dans une telle perspective qui défend l'évolution rationnelle de la société, la modification consciente de l'environnement par des institutions permettant de plus en plus de coopération, tout en reconnaissant que l'homme est la « conscience de la terre » ou encore « la nature prenant conscience d'elle-même ». Ils auraient de la même manière reconnu le bien-fondé d'un tel naturalisme militant. Bookchin quant à lui, s'il cite plus abondamment Kropotkine, ne fait pas mystère de sa dette à l'égard des géographes anarchistes. Ce n'est donc pas sur cette filiation présentée par J. Clark que porte son débat avec P. Pelletier. Le problème réside plutôt dans l'usage récurrent, jusqu'à satiété, du terme « holisme » pour désigner la « pensée sociale » de Reclus.

Au-delà des arguments de combat et autres attaques ad hominem, ce sur quoi P. Pelletier met l'accent c'est d'abord le flou sémantique de cette idée de « holisme ». Il est vrai

62. John P. Clark, *La pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste,* Lyon A.C.L, 1996.
63. Murray Bookchin, *Une société à refaire,* Lyon, A.C.L, 1992, pp.52-53.

que dans son ouvrage J. Clark ne donne pas de véritable définition du holisme, il semble le tenir pour quelque chose d'entendu, au point d'y ajouter d'autres termes au sens aussi peu fixé tels que « dialectique ». Lorsque J. Clark rapproche la pensée de Reclus d'une « philosophie holistique écologique, fondée sur une vision de la réalité naturaliste et dialectique » pour laquelle « le tout est perçu comme un complexe unité-dans-la-diversité que l'on ne peut bien comprendre que si ses éléments, leurs relations, et l'histoire de leur développement sont eux-mêmes compris »[64], il semble possible de réduire cette définition à la notion d' « interactions », ou de « suites d'interactions » sans trop perdre de sens.

Mais, en admettant que l'on puisse tenir l'idée de « holisme », à quoi renvoie-t-elle précisément dans le champ scientifique ? Le holisme répond en général à la proposition selon laquelle le tout est davantage que la somme de ses parties. Il peut définir une approche des relations entre les parties constituantes d'une entité qui ne soit pas strictement mécanique, comme si l'ajout successif de parties pouvait constituer la totalité. Il traite alors, comme le dit P. Pelletier, des qualités « émergentes » qui adviennent au niveau de la totalité elle-même.[65] En ce sens, le Kropotkine qui évoque dans « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » les découvertes scientifiques ayant ouvert l'étude des organismes vers l'infiniment petit, poussant à reconnaître en chaque individu « tout un monde de fédérations », en chaque cellule une agglomération de particules encore plus infimes ou affirmant que l'homme est une « résultante, toujours changeante, de toutes ses diverses facultés, de toutes ses tendances autonomes, des cellules du cerveau et des centres nerveux »[66] pourrait se rattacher à cette version du holisme. En ce sens également, lorsque Reclus, au chapitre II de *L'Homme et la Terre* qualifie l'homme de « résultante » de milliers de forces composées, on pourrait suggérer une forme de raisonnement holiste. Mais, une nouvelle fois, en ce qui concerne ce dernier on ne perdrait pas grand chose et l'on serait même plus près de la vérité de sa méthode générale si l'on utilisait le terme de « synthèse », correspondant à la mise en œuvre d'une géographie synthétique.

Au-delà de ce premier sens du terme holisme, relativement acceptable si on l'applique à l'œuvre de nos géographes anarchistes, P. Pelletier décèle un deuxième sens, qui suit la pente actuelle de l'écologie profonde et selon lequel le holisme renvoie à l'inscription de l'humain, comme tout autre animal, dans le tout de la nature. Le holisme se présente alors comme la continuation du vieux courant moniste, systématisé entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle par Haeckel, lui-même inventeur du terme « écologie », comme nous l'avons vu plus haut. Selon Jean-Paul Deléage, le monisme se définit en quatre points :

a) l'idée que le monde physique et les êtres vivants sont faits de la même matière ;

b) l'idée que l'homme et les animaux ont le même statut ;

c) l'idée que la nature est source de vérité et doit servir de modèle pour la vie des humains ;

d) la volonté de rétablir le lien entre le monde de la nature et le monde humain, distendu par le capitalisme.

À ce titre, dit J-P Deléage, Haeckel est « non seulement un initiateur de l'écologie scientifique mais […] le premier scientifique à donner ses fondements théoriques à l'écologisme ».[67] Ce lien étant établi, Philippe Pelletier n'a pas de mal à établir une filiation entre le monisme, le holisme et l'écologie profonde. Peut-on alors réellement attribuer le

64. John P. Clark, ouvrage cité, p. 49

65. Philippe Pelletier, « L'enjeu intellectuel et politique d'Élisée Reclus ». Disponible à l'adresse suivante : [http ://raforum.info/reclus/spip.php ?article22]. Cet article constitue une seconde mise au point de P. Pelletier à la suite d'une réponse de J. Clark à sa recension de l'ouvrage paru aux A.C.L.

66. Kropotkine, (1896) « L'anarchie, sa philosophie, son idéal ».

67. Jean-Paul Deléage, *Une histoire de l'écologie,* Paris, Seuil, 1994, p. 65.

qualificatif « holiste » à la pensée d'un Kropotkine ou d'un Reclus, dans la mesure où il semble renvoyer à un réductionnisme niant la spécificité de l'action humaine au nom des droits de la nature ?

En réalité, l'argument décisif utilisé par P. Pelletier pour soustraire Reclus aux annexions écologistes est le suivant : Reclus (comme Kropotkine d'ailleurs) connaît Haeckel, ses travaux puis son adhésion à la Ligue moniste. Dans le chapitre XLVIII de *L'Homme et la Terre*, sur « La religion et la science », Reclus évoque ainsi le débat entre Virchow et Haeckel sur les conséquences sociales du darwinisme au congrès de Munich en 1877. Il indique la présomption ruineuse des savants dans la mesure où « malgré les objurgations de Virchow et Haeckel » et le darwinisme et le socialisme ont cheminé de concert dans le monde [68]. Reclus était donc parfaitement au courant des conséquences sociales possibles des thèses de Haeckel (inégalité, compétition, classification raciale). Eu égard à cet état de fait, la conclusion de P. Pelletier est la suivante : compte tenu de la qualité de son information scientifique, si Reclus avait voulu adopter le terme « écologie », il l'aurait fait. C'est donc sciemment qu'il a orienté ses efforts vers une géographie sociale et non vers l'écologie ou le monisme, théories semblant trop « orientées dans un sens et oublieuses de la dynamique humaine ». [69] Dès lors, il paraît inconsidéré et aventureux d'attribuer de manière systématique le qualificatif « holisme » ou « écologisme » à des thèses qui n'en partagent pas tous les tenants et aboutissants [70]. En réalité, ce que nous apprend le débat entre John Clark et Philippe Pelletier, c'est le danger qu'il y a à projeter sur de grands auteurs du passé une terminologie actuelle afin de lui trouver des ancêtres politiquement légitimes. Si l'on veut faire de l'écologisme une force politique de premier ordre, alors il est certain que Reclus et Kropotkine constitueraient des alliés théoriques de poids. Mais à ce moment-là, comme le montre P. Pelletier, on se rend victime du flou sémantique de certains termes utilisés à toute force, on ouvre la voie à une confusion théorique qui peut se prolonger en confusion politique, et enfin on trompe le public sur la réelle teneur des pensées étudiées.

Dans cette section, je soutiens qu'au point de vue terminologique et méthodologique, ce qui vaut pour Reclus vaut aussi pour Kropotkine. On a également beaucoup voulu voir en Kropotkine un penseur holistique, pionnier de théories écologiques prônant l'admiration quasi-mystique de la nature. Or, si Kropotkine n'est certes pas un dualiste, il semble tout aussi exagéré d'en faire un holiste, et cela pour les raisons sémantiques et idéologiques signalées par Philippe Pelletier dans son débat avec John Clark. Entre ces deux postures, on peut se tenir à l'idée d'un continuisme complexe qui puisse déjouer les dangers d'une annexion rétrospective de Kropotkine aux discours écologiques actuels. Sur ce point, l'évolution des analyses de Murray Bookchin sur les rapports entre anarchisme de l'entraide et écologisme pourront servir de guide.

68. Reclus, *L'Homme et la Terre,* Tome troisième, Antony, Tops/ Trinquier, 2007, p. 620.

69. Philippe Pelletier, *Élisée Reclus, géographie et anarchie,* Paris, Éditions du monde libertaire/ Éditions libertaires, 2009, p. 114.

70. Ici, par exemple, les arguments de Reclus sur le végétarisme n'en font pas *ipso facto* un antispéciste radical, ou un écologiste profond qui tiendrait que tout être a par principe droit à un égal respect. Si on les lit correctement, ils se rattachent davantage à l'idée vue plus haut d'une intervention esthétique sur la nature, l'homme s'épargnant la laideur de l'exécution en masse des animaux, sans renoncer par exemple à les conserver comme « compagnons de travail respectés ». Reclus a également cette phrase nette : « il ne s'agit nullement de fonder une nouvelle religion et de nous y astreindre avec un dogmatisme de sectaires : il s'agit de rendre notre existence aussi belle que possible et de la conformer autant qu'il est en nous aux conditions esthétiques du milieu. » Voir Élisée Reclus, *Du sentiment de la nature et autres textes,* Charenton, Premières pierres, 2002, p. 156. Une telle clarté dans la distinction conceptuelle risque précisément d'être mise à mal par l'emploi récurrent de termes dont la signification est assez mal fixée, tels « holisme », « écologie » et « écologisme ».

3.2.2. Murray Bookchin et les thèmes holistes de l'écologie profonde

L'itinéraire de Murray Bookchin dans ses rapports avec les théories liées au mouvement de l'écologie profonde est assez indicatif de l'usage que l'on peut faire des géographes anarchistes, et pour son cas particulier, de Kropotkine. Dans son ouvrage majeur *The Ecology of Freedom* (1982), Bookchin s'efforce de défendre un naturalisme complexe, celui de l'écologie sociale, qu'il oppose à deux analyses réductionnistes du développement de l'homme dans la nature : d'une part la sociologie, qui part du principe d'une coupure métaphysique entre l'homme et l'animal, entre le social-historique et le naturel ; d'autre part la sociobiologie, qu'il considère comme un réductionnisme biologique trompeur, utilisant la projection de traits sociaux naturalisés pour justifier l'ordre hiérarchique et la domination. Dans l'épilogue du livre, Bookchin se livre à une dernière attaque contre la sociobiologie en mobilisant les théories de l'évolution symbiotique avancées par la biologiste Lynn Margulis (née en 1938). La symbiose se définit comme la coopération dans l'évolution d'organismes d'espèce différente. On peut prendre ici l'exemple du rapport de commensalité entre la majorité des arbres des régions tempérées, boréales et montagneuses et les champignons ectomychorhiziens. Ces derniers, en pénétrant plus avant que les racines des arbres dans la terre, sont capables d'approvisionner davantage leurs hôtes en eau. En retour les champignons peuvent se développer dans un milieu approprié en obtenant les hydrates de carbone nécessaires à leur croissance. On peut également leur attribuer un rôle de défense face aux autres champignons pouvant menacer les racines les plus fines des arbres, ainsi qu'un rôle de substitut pour l'approvisionnement de nutriments tels que les phosphates, le soufre et le fer dans les sols qui n'en contiendraient pas suffisamment pour assurer un bon développement des arbres. Par conséquent, on se retrouve devant un véritable système symbiotique, où les éléments épars s'unissent pour former un ensemble dynamique.

Bookchin se montre extrêmement intéressé par ces thèses, notamment les plus originales qui concernent l'évolution cellulaire. Selon L. Margulis, l'atmosphère terrestre primitive ne contient que des traces d'oxygène à l'air libre : la seule forme de vie susceptible d'y survivre était donc une cellule anaérobie : la cellule prokariote, qui n'a pas de noyau. La théorie de l'évolution cellulaire énonce alors que l'émergence de cellules eukariotes, pourvues d'un noyau et éléments premiers de toute forme de vie complexe végétale et animale, serait due à une association de cellules prokariotes. Les formes multicellulaires de vie aérobie auraient pour origine un processus d'intégration de plusieurs micro-organismes dans la cellule eukariote, que Bookchin appelle « organisme colonial ». Dès le niveau des éléments de la vie, avant même la constitution d'organismes vivants on assisterait à une tendance à la symbiose, comme si le mutualisme était inscrit de façon latente dans la matière.

De cette théorie, Bookchin passe naturellement dans son exposé à une des hypothèses fondamentales de l'écologie profonde actuelle : l'hypothèse Gaïa, que L. Margulis a contribué à fonder en collaboration avec James Lovelock (né en 1919), et que l'on trouve exposée par exemple dans le livre fondateur *Les âges de Gaïa* (1990). L'idée de Gaïa vient contredire ce qui paraissait une évidence perceptive : le fait que l'évolution des vivants s'effectue sur une planète « inanimée ». En insistant sur les liens entre l'univers bactérien, qu'elle appelle le microcosme, et le tout des êtres vivants, ou biosphère, qui est le macrocosme, L. Margulis a porté l'attention sur le fait que la planète elle-même dans son équilibre géophysique évolue à la façon d'un vivant. J. Lovelock va ajouter à cette idée un vocabulaire issu de la cybernétique afin de proposer la thèse d'un équilibre perpétuellement renouvelé entre la Terre (la Gaïa) et les vivants qui la peuplent (les « Biota »). Selon J. Lovelock, la Terre peut être comparée à une machine thermique, qui reçoit en

permanence un flux de rayonnement solaire approchant à peu près $1{,}75.10^{14}$ kilowatts, soit dix mille fois la consommation d'énergie annuelle de toutes les sociétés. Mais seuls 30% de cette énergie sont directement rediffusés. Les 70% restant animent la machine planétaire et se redistribuent en fonction de multiples interactions au sein desquelles l'action de l'homme joue un rôle prépondérant, en ce qu'elle modifie l'équilibre de la Terre alors que celle-ci lui impose en retour des contraintes. Dès lors la totalité composée de la Terre et de la Vie recherche l'équilibre, ou, selon le vocabulaire cybernétique, l'homéostasie : tout se passe comme si la biosphère, les océans et la terre recherchaient un environnement optimal pour la vie sur la planète, par une suite de régulations (des boucles de rétroaction positives pour parler en cybernéticien).

Par conséquent, la théorie de Gaïa confine au holisme pur, puisque l'action humaine se trouve intégrée dans un système homéostatique composé non seulement des vivants mais aussi de la Terre. C'est d'ailleurs de cette manière que le modèle de Gaïa a été présenté. En déterminant une forme de co-évolution entre les « Biota » et « Gaïa », ce modèle était censé dépasser le schéma darwinien de l'adaptation, par trop analytique et mécanique. Dans le cadre darwinien en effet, le milieu (prédateurs et conditions physiques) est considéré comme indépendant du vivant, lequel s'y adapte ou non en fonction de variations physiologiques aléatoires. À ce titre, du point de vue de l'hypothèse Gaïa, la vision darwinienne resterait dualiste. Par ailleurs, on pressent que l'hypothèse Gaïa ne pouvait manquer de recueillir les suffrages des tenants de l'écologie profonde, dans la mesure où elle implique une considération - qui peut vite tourner, nous le verrons, à la fascination - non seulement pour les êtres vivants, mais encore pour toute forme d'être, puisque chaque être, jusqu'à la plus infime bactérie, a son rôle à jouer dans la régulation de la totalité planétaire. Une telle idée entrerait en plein accord avec le premier principe de la « plate-forme pour l'écologie profonde » proposée par Arne Naess et George Sessions : « l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur Terre a une valeur intrinsèque. La valeur des formes de vie non humaines est indépendante de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour des fins humaines limitées ». [71]

Murray Bookchin est ainsi, au départ à tout le moins, assez enthousiaste à propos de ces thèses écologiques, dans la mesure où elles confortent son naturalisme inspiré de Kropotkine. La référence à notre auteur arrive alors logiquement à la suite de l'exposé des idées de L. Margulis, de la symbiose à l'hypothèse Gaïa :

> « Il existe une littérature abondante, qui date de la fin du dix-neuvième siècle et met en évidence le rôle que joue, pour leur survie sur la planète, la coopération entre espèces et au sein d'une même espèce. L'ouvrage célèbre de Kropotkine, *L'entraide,* résume les données connues au début du siècle ; il est responsable, sans doute, de l'apparition du mot « mutualisme » dans le vocabulaire biologique de la symbiose. Les premiers chapitres du livre résument les travaux de l'époque sur le sujet. Les propres observations de Kropotkine en Asie centrale, ainsi qu'un ensemble important d'informations sur les insectes, les crabes, les oiseaux, les « associations de chasse » chez les mammifères carnivores, les « sociétés » de rongeurs, etc. Cette documentation aborde surtout le « mutualisme » au sein d'une espèce ; les « mutualistes » du début du siècle n'ont pas

71. Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie,* Paris, Éditions MF, 2008, p. 61. Rappelons, dans l'optique de Naess, qu'en fonction de cet égalitarisme biologique de principe, il existe une unité de ce qui vit qui ne comprend pas nécessairement ce que les biologistes considèrent ordinairement comme des vivants. Une rivière est ainsi considérée par Naess comme parti prenante de la « vie », là où les biologistes la classent parmi les objets inertes.

mis l'accent sur les systèmes d'entraide entre espèces qui sont, nous le savons aujourd'hui, plus courants que Kropotkine ne l'imaginait ». [72]

Le jugement de Bookchin sur l'aspect précurseur de l'œuvre de Kropotkine relativement aux théories de la symbiose est d'importance, d'autant qu'il a été réitéré par deux commentateurs : d'abord Graham Purchase dans sa présentation de Kropotkine *Evolution and Revolution.* G. Purchase s'appuie notamment sur le passage de « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » où Kropotkine s'enthousiasme devant les découvertes en biologie cellulaire, où « dans chaque cellule microscopique, il [le savant] découvre aujourd'hui un monde d'éléments autonomes, dont chacun vit de sa vie propre, recherche par lui-même le bien-être et l'atteint par le groupement, l'association avec d'autres que lui ». Pour G. Purchase, même si Kropotkine n'a pas développé plus avant ces idées, « elles n'en sont pas moins très proches des théories modernes à propos de l'évolution symbiotique des formes de vie ». [73] John Clark a quant à lui cité Kropotkine dans un long article sur l' « écologie sociale », une nouvelle fois au chapitre du « holisme dialectique ». Pour J. Clark, la nouvelle vision écologique se présente de la façon suivante :

> « [elle] interprète l'évolution planétaire et la réalisation des possibilités sociales et écologiques comme un processus holistique plutôt que comme un simple mécanisme d'adaptation. Cette évolution ne peut être comprise parfaitement qu'en examinant l'interaction et la détermination mutuelle d'une espèce à l'autre, entre l'espèce et l'écosystème et entre les espèces, l'écosystème et la Terre prise dans son ensemble, et en étudiant les communautés et les écosystèmes singuliers dans leur développement global. Un examen de ce genre révèle que le déploiement progressif des potentiels de liberté (tels que l'auto-organisation, l'autodétermination et l'auto-réalisation) dépend de l'existence d'une coopération symbiotique à tous les niveaux - comme Kropotkine l'avait déjà noté il y a près d'un siècle. » [74]

Comment évaluer ces divers rapprochements entre les théories biologiques de l'entraide et les théories holistes de la symbiose et de l'évolution planétaire ? Deux remarques au moins sont possibles. Tout d'abord, comme le fait remarquer Bookchin, on ne trouve pas de réel exemple de « symbiose », au sens que donnera L. Margulis à ce terme, dans l'œuvre kropotkinienne. *L'Entraide* est consacrée à de multiples exemples de coopération intra-spécifique pour assurer la survie du groupe, et on n'y trouve qu'une seule percée en direction d'une symbiose entre l'animal et son environnement, avec l'exemple de migrations d'écureuils. Ce n'est que dans le cadre des articles pour la revue *Nineteenth century* publiés à partir de 1910 que Kropotkine s'intéressera abondamment à la sélection de certaines configurations de relations entre le vivant et son milieu. Mais l'on ne voit effectivement pas d'exemples de coopération entre espèces différentes dans les travaux de biologie de notre auteur. En toute rigueur, il y a là une limite factuelle au rapprochement entre l'œuvre de Kropotkine et les théories de Margulis.

Ensuite, ce qui est de nouveau gênant, c'est l'annexion des idées de Kropotkine pour soutenir la cause du holisme de l'écologie profonde. C'est particulièrement saillant dans le texte de J. Clark, qui parle à propos de Kropotkine de symbiose « à tous les niveaux », ce qui est faux comme nous venons de le voir. Il faut donc ici être prudent. On peut certes forger l'hypothèse qu'un Kropotkine vivant au XXe siècle aurait été enthousiaste à l'égard

72. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom,* Palo Alto, Cheshire books, 1982, p. 361.
73. Graham Purchase, *Evolution and revolution. An itroduction to the life and thought of Peter Kropotkin,* Petersham, Jura Media, 1996, p. 57.
74. John Clark, « Une écologie sociale », in *Réfractions,* n°2, printemps 1998. Disponible également à l'adresse [http ://raforum.apinc.org/bibliolib/HTML/Clark-Ecosoc.htmlsse] Consulté pour la dernière fois le 28 Mai 2012.

des théories symbiotiques. On peut avancer qu'il existe certaines intuitions, disséminées dans son travail, qui auraient pu être approfondies dans le sens de ces mêmes théories symbiotiques. Néanmoins, dans ces deux cas, on en reste au niveau des contre-factuels (pour parler comme le philosophe David Lewis (1941-2001)), dans un monde fictif qui n'est pas le nôtre. Et il y a une réelle distance entre le fait d'énoncer un scénario fictif, hautement spéculatif, et le fait de placer d'emblée l'auteur en référence oubliée de théories actuelles. Dans le deuxième cas il s'agit, comme l'a vu P. Pelletier à propos de la lecture de Reclus par J. Clark, d'une procédé d'annexion qui sème plutôt la confusion.

L'évolution de Bookchin dans les années qui ont suivi la parution de *The Ecology of Freedom* constitue une prise de conscience de ce danger de lier un naturalisme de l'entraide, soutien d'une pratique anarchiste, aux théories holistes de l'écologie profonde. Dans un article cinglant publié en 1987, intitulé « Social ecology versus Deep ecology : a challenge for the ecology movement », Bookchin prend nettement ses distances avec l'écologie profonde, en prenant pour cible principale son holisme et sa tendance à nourrir des formes de spiritualité prônant la fusion du moi et du Tout. L'écologie profonde et sa spiritualité globale, volontiers attirée par le taoïsme ou le bouddhisme, deviennent oublieuses de cette émergence particulière de la nature qu'est l'homme, avec ses capacités d'aménagement et d'institutionnalisation consciente et volontaire :

> « Si la communauté doit être définie de façon large comme une ' totalité ' universelle, alors c'est une fonction unique conférée par l'évolution naturelle à la société humaine qui en vient à se dissoudre dans la nuit cosmique dépourvue de différenciation, de variété et d'une large gamme de fonctions. C'est le fait que les communautés humaines sont des communautés consciemment établies - c'est-à-dire, des sociétés dotées d'une énorme variété d'institutions, des cultures qui se transmettent de génération en génération, des modes de vie qui peuvent être radicalement modifiés pour le meilleur ou pour le pire, des technologies qui peuvent être reconfigurées, améliorées ou abandonnées, et des distinctions sociales, génériques, ethniques et hiérarchiques susceptibles d'être grandement modifiées selon les changements dans la conscience et le développement historique. » [75]

En bref, c'est toute l'inventivité sociale et l'idée même de changement social qui se trouvent mises en danger par les thèmes holistes de la fusion de l'individu dans le tout. Comment, dans ces conditions, pourrait-on retrouver l'individu affirmateur reclusien ou les sociétés décrites par Kropotkine dans *L'Entraide*, qui s'orientent de plus en plus vers la maîtrise consciente et concertée de leur milieu ? Comment conserver également sur le long terme cette croyance dans les vertus poétiques de la science, qui constitue, on l'a noté, la base du sentiment de la nature chez Kropotkine ? En effet, selon une posture qu'on dira réaliste et que Kropotkine partage amplement, l'investigation scientifique ne suppose-t-elle pas une distance minimale entre le chercheur et l'objet qu'il étudie, ainsi que la possibilité de le soumettre à l'expérimentation ? C'est ce qui disparaît si l'on commence à penser en termes de réalisation de soi par ouverture à la totalité du « cosmos ». Une telle dérive est palpable chez Arne Naess lorsqu'il définit la tâche majeure de son «écosophie T », version possible parmi d'autres de l'écologie profonde. Celle-ci a comme objectif la « réalisation de Soi », où la majuscule exprime une individualité augmentée et transcendée par le respect inconditionné de toute vie. Ce qui indique l'adoption d'une

75. Murray Bookchin,(1987) « Social ecology versus deep ecology : a challenge for the ecology movement », Green perspectives : newsletter of the green program project, N°4-5. Texte disponible à l'adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/socecovdeepeco.html] Consulté la dernière fois le 28 Mai 2012.

perspective que Naess décrit comme « écocentrée » et non plus anthropocentrée. Naess écrit ainsi :

> « Plus nous comprenons l'unité que nous formons avec les autres êtres, plus l'identification est grande et plus nous sommes attentifs aux autres. Est donc ouverte la route du plaisir quand les autres vont bien, et de la tristesse quand un malheur les touche. Nous cherchons ce qu'il y a de mieux pour nous mais, à travers l'extension de soi, notre « propre » bien-être est aussi celui des autres. La distinction propre/ impropre subsiste seulement dans la grammaire mais pas dans les sentiments. Philosophiquement, les concepts moi, soi et Soi (celui-ci désignant le soi écologique profond et compréhensif) sont entrelacés dans des systèmes dissemblables qui, à l'origine, étaient intimement liés aux religions du monde. En raison de l'influence réduite de ces religions sur nos sociétés industrielles, les philosophies de l'identification sont quasiment devenues inaccessibles. L'expérience religieuse spontanée n'est plus un don culturel que l'on reçoit au berceau.[76]»

Développant sur ce thème finalement classique du désenchantement du monde par la science, Naess indique que l'écologie profonde retrouve une « attitude égalitaire » qui n'est pas limitée aux « sociétés pré-industrielles ». Le « mysticisme » de la nature doit être réintégré comme « aspect authentique de la culture occidentale ». C'est en ces matières que la critique de Bookchin touche juste : les théories holistes trouvent explicitement dans le « mysticisme de la nature » leur prolongement pratique. Encore une fois, ce nouveau sentiment de la nature se situe aux antipodes de la réflexion nuancée de Kropotkine qui mêlait science et art, tout en excluant la mystique. En fait, la réalisation de Soi dans la version qu'en donne Arne Naess constitue un « art de s'évader de la société », selon l'expression de Bookchin dans son article de 1987.

La trajectoire de Bookchin à l'égard du holisme et de ses implications écologistes montre ainsi comment l'écologie sociale dont il s'est fait le promoteur finit par se distinguer de l'écologie profonde. D'abord susceptibles de recueillir l'adhésion par l'ampleur de leur vision et leur idée d'une nature animée de processus d'auto-régulation, les théories holistes de l'écologie profonde sont portées à développer un mysticisme politiquement ruineux, oublieux de l'initiative sociale des individus au profit du développement d'une « conscience planétaire » diffuse. L'écologie sociale, elle, table sur la capacité des individus à s'entraider pour réorienter de façon concertée le cours des affaires humaines dans le sens d'une désintégration des structures hiérarchiques dans la société, elles-mêmes conditions de l'exploitation brutale de la nature. À ce titre, on comprend que l'écologie chère à Bookchin soit très proche de la géographie sociale de Reclus, ainsi que de la géographie radicale, « géographie de la libération humaine »[77] (selon une expression du géographe Richard Peet) de Kropotkine. Et à ce titre également, il me semble que l'on devrait moins faire de Reclus et Kropotkine des précurseurs de l'écologie profonde que des références pour une critique sociale de l'écologie profonde. Ce point devrait être encore plus net si l'on fait un sort au statut du malthusianisme dans le discours de l'écologie profonde.

---

76. Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie,* édition citée, pp. 256-257.

77. Voir Richard Peet (1978), « The geography of human liberation », *Antipode* 10 (3), 119-133. R. Peet, qui est un des géographes qui ont permis dans les années 1970 une redécouverte de Reclus et de Kropotkine par leur champ disciplinaire d'origine, présente une réflexion originale à partir de Kropotkine. Selon lui, on peut en effet s'appuyer sur le naturalisme kropotkinien, pourvu qu'on lui ajoute ce que R. Peet pense être une « dimension manquante », c'est-à-dire l'étude de l'évolution des formes culturelles par la dialectique marxienne, afin d'établir un assez peu orthodoxe « anarcho-marxisme ».

3.3. Critique des composantes malthusiennes de l'écologie profonde

Les rapprochements opérés par des auteurs comme J. Clark ou G. Purchase entre Kropotkine et les thèses de l'écologie profonde sont, nous venons de le voir, plutôt hâtifs, tout en convoyant une vision sociale qui n'est pas du tout en accord avec les idées de notre auteur. Le rapprochement semble enfin d'autant plus aventureux si l'on songe à l'intérêt que l'écologie profonde porte à l'œuvre du révérend Thomas Robert Malthus (1766-1834) et à ses lois de population définies dans l'*Essai sur le principe de population* (1798), au nombre de trois :

a) la population est nécessairement limitée par les moyens de subsistance ;

b) la population croît invariablement partout où croissent les moyens de subsistance, à moins que des obstacles puissants et manifestent ne l'arrêtent ;

c) ces obstacles qui forcent la population à se réduire au niveau des moyens de subsistance, peuvent tous se rapporter à trois chefs : la contrainte morale, le vice, le malheur.

On a rappelé que l'écologie contemporaine s'était prolongée en écologisme à partir notamment de la publication dans les années 1960 du livre de Ehrlich *The Population Bomb* dont le titre suffit à exprimer l'essentiel des craintes de l'écologie profonde sur ce problème. On peut mentionner également l'intéressant cinquième point de la « plateforme pour l'écologie profonde » de Naess et Sessions, énonçant que « l'épanouissement de la vie humaine et des cultures est compatible avec une baisse substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non humaine nécessite une telle baisse ».[78] Ainsi, le cadre d'analyse malthusien devient nécessaire pour alerter sur l'impératif d'une préservation de la biodiversité, elle-même indispensable à la régulation de la planète.

Si l'on prend le cas de l'étude de Gaïa en tant que système homéostatique, il est possible de discerner comment des conclusions pratiques malthusiennes peuvent découler de la théorie. Dans les *Âges de Gaïa,* James Lovelock a recours à une expérience de pensée censée illustrer la capacité auto-régulatrice de Gaïa. Supposons une planète étrange appelée « Floréale » (en anglais « Daisyworld », ou monde des marguerites) sur laquelle poussent seulement deux types de marguerites, les noires et les blanches. On suppose que la population blanche a besoin qu'il fasse chaud pour pousser, et elle réfléchit la lumière du soleil. Ce faisant elle contribue à rafraîchir l'atmosphère de « Floréale » lorsque celle-ci devient chaude. On suppose à l'inverse que la population noire peut pousser à plus basse température que la population blanche, et qu'elle capte mieux la lumière. Par conséquent, lorsque cette population pousse l'atmosphère a tendance à se réchauffer. Si l'on suppose maintenant un état initial dans lequel « Floréale » est froide et tend à se réchauffer sous l'impact du rayonnement croissant de son soleil, ce sont les marguerites noires qui se développeront en premier et accéléreront le réchauffement en captant la lumière du soleil. Ce faisant, elles créeront les conditions favorables à la croissance des marguerites blanches, qui contribueront au refroidissement de l'atmosphère. On assiste donc à un cycle d'action et de rétroaction qui inclut le vivant et le non vivant, et permet à la planète « Floréale » de se maintenir dans un équilibre homéostatique favorable au développement de diverses formes de vie.

Compte tenu de ce modèle « holiste », on peut avancer que Gaïa a besoin d'un maintien de la biodiversité afin que plusieurs cycles d'action et de rétroaction participent à sa régulation. Si l'une des espèces devait se multiplier dans des proportions démesurées, elle produirait un déséquilibre en limitant les possibilités de boucles de rétroaction positives. Dans ce cadre, les prophéties malthusiennes sur l'inexorable augmentation de la popu-

78. Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie,* édition citée, p. 61.

lation et la non moins inexorable advenue d'obstacles naturels pour réguler drastiquement cette croissance prennent naturellement leur place. Elles se conjuguent très bien avec la recommandation du respect pour toute forme de vie non humaine qui inaugure la plate-forme de l'écologie profonde. On peut alors envisager les conséquences fondamentalement misanthropes d'un tel cadre théorique, au nom du biocentrisme d'abord, puis d'une dilution de la singularité humaine dans une compassion à l'échelle cosmique. Ce sont ces positions-là que Bookchin s'est efforcé de dénoncer à partir de 1987, à la suite notamment d'un débat avec le leader américain du groupe Earth First ! Dave Foreman. Il cite notamment les thèses récurrentes suivantes, qui si elles n'étaient pas partagées par tous, donnaient tout de même une bonne idée de la ligne idéologique d'Earth First !

> « C'est un fait strictement politique que « Miss Ann Thropy » (qui serait d'après des membres éminents d' Earth First ! Christopher Man) a accueilli l'épidémie du Sida comme une solution nécessaire au problème de population (y joignant généreusement guerre, famine et pauvreté) et écrivant : « pour paraphraser Voltaire : si l'épidémie du Sida n'existait pas, les environnementalistes radicaux devraient en inventer une ». C'est aussi un fait strictement politique quand Dave [Foreman] lui-même a déclaré dans l'interview avec Bill Devall à *Simple Living*, qu'il regrette à présent, que « la pire chose que nous pourrions faire en Ethiopie serait d'apporter une aide, alors que la meilleure serait simplement de laisser la nature trouver son propre équilibre et de laisser les gens là-bas mourir de faim. » [79]

Dans ces conditions, on voit mal comment Reclus et Kropotkine pourraient être considérés comme des pionniers ou même des références pour l'écologie profonde dans la mesure où une bonne partie de leur œuvre est dirigée contre les théories malthusiennes, à la différence notable de beaucoup d'autres anarchistes, et notamment des individualistes néo-malthusiens. Les théories de Malthus représentent pour les deux auteurs l'exemple même d'un naturalisme fixe, garantissant par des lois d'airain la perpétuation de l'injustice et de la pauvreté. À l'inverse, leur géographie d'aménageurs et leur confiance dans l'inventivité humaine constituent les bastions d'un anti-malthusianisme radical. Reclus est extrêmement clair là-dessus, dans le chapitre de *L'Homme et la Terre* traitant de la « Culture et de la propriété » :

> « Mais en supposant que, pour un temps, l'agriculture ne fasse point de progrès dans l'application des procédés scientifiques et ne prenne pas un caractère plus intensif, il n'existe pas le moindre doute que l'ensemble des récoltes suffit à nourrir amplement tous les hommes, à condition naturellement que ces produits soient répartis équitablement. En prenant la situation agricole telle qu'elle était il y a cent ans et qu'elle est aujourd'hui, on peut affirmer que la production a progressé plus rapidement que la population, fait qui vient en contradiction directe de la thèse de Malthus. Un nombre plus rand d'hommes mange mieux au début du XXe siècle qu'au début du XIX^{e}siècle. » [80]

On le voit, la question n'est pas relative au manque de nourriture compte tenu de la densité de population, elle ne dépend donc pas d'une loi mathématique. Elle est tout entière relative à la distribution inégale des richesses, ce qui la fait dépendre de l'action humaine. De telles attaques contre Malthus seront démultipliées chez Kropotkine, à tel point que l'on peut affirmer que l'ombre de Malthus plane sur toute l'œuvre de notre

79. Murray Bookchin/ Dave Foreman, *Quelle écologie radicale ?* Lyon, A.C.L / Silence, 1994, p. 120.
80. Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre,* tome troisième, Antony, Tops/ Trinquier, 2007, p. 558.

auteur. Présent à travers le modèle darwinien de l'évolution par sélection naturelle, présent sous la forme de la défense d'une économie de la rareté, présence sous la forme de la naturalisation de l'inégalité sociale, présent enfin de manière indirecte dans les retranchements individualistes des anarchistes néo-malthusiens, Malthus représente le repoussoir absolu de la pensée de Kropotkine. Il n'est donc pas étonnant que ce dernier présente ainsi l'économie malthusienne dans *Champs, Usines et ateliers,* l'ouvrage de Kropotkine porteur de son projet de décentralisation économique et d'innovations technologiques à petite échelle :

> « Peu de livres ont exercé une influence aussi pernicieuse sur le développement général de la science économique que celle qu'exerça *L'essai sur le principe de population* de Malthus pendant trois générations successives. Comme tous les livres qui ont eu quelque influence, il parut à l'heure voulue et il résumait les idées qui avaient déjà cours parmi la minorité possédante. C'était précisément au moment où les idées d'égalité et de liberté, éveillées par les révolutions américaine et française, régnaient encore dans l'esprit des pauvres et où les classes riches étaient fatiguées de leurs excursions de dilletanti sur ces mêmes domaines, que Malthus vint affirmer, en réponse à Godwin, que l'égalité est chose impossible, que la pauvreté de tant de gens n'est pas due aux institutions, mais représente une loi naturelle. » [81]

De sorte que Malthus finissait par fournir « aux riches une espèce d'argument scientifique contre les idées égalitaires », conclut Kropotkine. Cette manière de replacer les analyses malthusiennes dans le contexte des réalités sociales qu'elles servent à justifier contribue à ce que la pensée de Kropotkine puisse servir d'outil critique par rapport au malthusianisme contemporain. À ce propos, il convient une dernière fois de souligner une difficulté chez Arne Naess. Contrairement à ce qu'a pu laisser parfois entendre Bookchin, il existe une préoccupation sociale argumentée chez Naess, que l'on rencontre au long de trois chapitres d'*Écologie, communauté et style de vie*, soit à peu près un tiers de l'ouvrage. Il est d'ailleurs remarquable que Naess s'y réclame d'un anarchisme pacifiste, organisé autour d'une technologie décentralisée, en faveur d'une économie où la qualité de vie se serait substituée au niveau de vie, tout cela dans le cadre d'une auto-détermination des communautés de base, appelées à devenir les nouveaux centres de la vie politique. En ce sens, la pensée politique de Naess intègre des éléments kropotkiniens. Mais il est alors d'autant plus dommageable que la résurgence des problématiques malthusiennes conduise Naess à se contredire de manière flagrante dans le passage suivant :

> « À l'évidence, les anarchistes non-violents d'aujourd'hui sont proches du pôle vert du triangle politique. Mais la gigantesque croissance exponentielle de la pression des populations humaines et des guerres ou des situations de guerres en de nombreux endroits rend inévitable, semble-t-il, le maintien d'institutions politiques centrales fortes et justes. […] L'expérience nous montre que plus le niveau d'autonomie locale est élevé, plus les autorités centrales doivent être fortes afin de supplanter le sabotage local des politiques vertes fondamentales. » [82]

C'est ici que Kropotkine fournit des éléments pour contrer le langage de la nécessité qui accompagne les analyses malthusiennes. Le principal danger politique actuel de l'écologie profonde et de son malthusianisme fondamental réside bien dans cette dictature «

81. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* Paris, Phénix éditions, 1999, pp. 142-143.
82. Arne Naess, ouvrage cité, p. 232.

bienveillante » que la croissance inexorable de la population rendrait inévitable. L'écologie profonde deviendrait alors le relais rêvé du conformisme d'État[83] et d'une mise au pas « verte » orchestrée par un nouveau « gouvernement des savants », contre lequel Bakounine s'était déjà fortement élevé[84]. Encore une fois, c'est l'orientation du regard vers les problèmes sociaux qui rend à Kropotkine son actualité et assure sa puissance critique à l'égard même de certains discours se réclamant de lui.

En résumé, la géographie sociale de Kropotkine, largement informée par celle de Reclus, déploie une vision synthétique de l'homme dans la nature. L'activité sociale et institutionnelle de l'humain s'y trouve intégrée au titre de conscience même de la nature. C'est en cela que, très certainement, on peut faire des géographes anarchistes des précurseurs de l'écologie sociale : elle a largement continué dans leur sillage, sous l'impulsion de Murray Bookchin. Mais c'est précisément pour cela qu'elle doit être soigneusement distinguée de l'écologie profonde. Les thèmes holistes de l'écologie profonde et sa propension au mysticisme ne ressemblent pas à la géographie de Kropotkine et de Reclus. Ils diluent en réalité son contenu social dans un discours spiritualiste assez vague. Plus encore ils accueillent les thèses malthusiennes dans le cadre d'un biocentrisme politiquement dangereux. C'est certainement sur ce point que le naturalisme critique de Kropotkine peut rendre les plus grands services à la théorie sociale : il se veut pourfendeur de tous les naturalismes justifiant le statu quo social. Il nous appartient désormais de voir comment il s'exerce sur un terrain où l'on a beaucoup reproché à Kropotkine de donner dans les mêmes travers que ses adversaires : l'évolutionnisme darwinien.

83. C'est une évolution qui a été décryptée de manière vigoureuse et acerbe par René Riesel et Jaime Semprun dans leur pamphlet *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable,* Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2008.

84. Dans le cadre de sa discussion autour de l'opposition entre réalité vivante et abstraction scientifique, Bakounine soulevait dans *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale* (1870) la question politique de l'instruction des masses et donnait ainsi l'avertissement suivant : « Le gouvernements des savants aurait pour première conséquence de rendre la science inaccessible au peuple et serait nécessairement un gouvernement aristocratique, parce que l'institution actuelle de la science est une institution aristocratique. L'aristocratie de l'intelligence ! Au point de vue pratique la plus implacable, et au point de vue social la plus arrogante et la plus insultante : tel serait le régime d'une société gouvernée par la science. Ce régime serait capable de paralyser la vie et le mouvement dans la société. Les savants, toujours présomptueux, toujours suffisants, et toujours impuissants, voudraient se mêler de tout, et toutes les sources de la vie se dessècheraient sous leur souffle abstrait et savant. » Voir Bakounine, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale, œuvres volume 8,* Paris, Champ Libre, 1982, pp. 128-129.

DEUXIEME PARTIE : AUTOUR DE DARWIN

Comme on s'est efforcé de l'indiquer en première partie, le matérialisme et la géographie sociale constituent deux fondements, deux « bases scientifiques » de l'anarchie dans le système de Kropotkine. Ces deux domaines ont pour fonction d'assurer une thèse continuiste sur le réel éliminant d'emblée les concepts théologiques, ainsi qu'une intégration de la nature humaine dans le tout de la nature. Cette intégration ne doit néanmoins pas être considérée comme une dilution mais plutôt comme le processus par lequel l'humain prend conscience de son inscription dans la nature et réagit sur elle en procédant à son aménagement raisonné.

La pensée évolutionniste de Kropotkine, à laquelle cette deuxième partie se confronte, viendra renforcer les fondements du système, dans le prolongement du matérialisme et de la géographie. Il faudra alors souligner le rôle central de la notion d'entraide, ou « aide mutuelle » si l'on suit l'anglais[85], dans la mise en place d'un anarchisme qui s'y abreuvera pour penser la politique, l'économie et bien entendu la morale, couronnement du système kropotkinien. Mais si elle est placée dans la continuité de la recherche sur les bases de l'anarchie, cette partie forme néanmoins un tout par elle-même puisque tous ses enjeux tournent autour d'un seul nom propre : Darwin.

Dans l'histoire des idées en général, et non pas dans le cadre particulier de la pensée anarchiste, on a tendance en effet à relever la contribution de Kropotkine grâce à sa relecture de Darwin. Mais les interprétations sont ici assez divergentes : Kropotkine aurait lutté contre les thèses de Darwin, de telle sorte que son traité serait celui d'un « anti-Darwin »[86]. Il aurait encore naïvement corrigé Darwin, en substituant à la lutte féroce pour l'existence et à la sélection naturelle la coopération[87]. Enfin même, si l'on suit certaines thèses scientifiques et philosophiques fortes, on en arrive à se dire que Kropotkine n'a rien avancé de bien novateur dans *L'Entraide,* puisque tout se trouvait déjà chez Darwin lui-même, par la grâce de ce processus qu'on a pu nommer « effet réversif de l'évolution ».[88]

La lecture que Kropotkine fait de Darwin revêt donc une insigne importance : d'abord parce qu'en dépendent la crédibilité et la valeur des thèses de l'anarchiste russe ; ensuite parce qu'autour de cette relecture prend consistance l'axe même que le présent travail place au cœur du système de Kropotkine : la notion de nature humaine.

Pour commencer à affiner, Kropotkine peut-il être présenté par exemple comme un « anti-Darwin » ? Le vocable est percutant mais hâtif, et tout bonnement à contresens. Une bonne part du maître-ouvrage de 1902 consiste précisément à exonérer Darwin de toute compromission avec ceux qui constituent la vraie cible de Kropotkine, à savoir les darwi-

85. Le livre de Kropotkine paru en 1902 en Angleterre porte le titre *Mutual aid*. C'est en 1906 qu'il paraît en France sous le titre *L'entraide- Un facteur de l'évolution.* Même si des savants comme Élisée Reclus l'avaient utilisé sous l'influence des premiers articles de Kropotkine sur ce sujet, ce n'est vraisemblablement qu'à partir de 1906 que le terme « entraide » se répand dans la langue ordinaire. Voir sur ce point la « Note sur l'histoire d'un mot » de Marianne Enckell, dans la revue *Réfractions* n°23, *L'entraide-un facteur de révolutions,* Automne 2009, pp.5-7.

86. Voir sur ce point la postface de Jérôme Solal à l'édition de *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004.

87. Pour ce genre d'interprétation très rapide qui classe Kropotkine parmi les interprétations « douces » du darwinisme, voir les quelques lignes consacrées à l'auteur par Pierre Thuillier, *Science et société*. *Essai sur les dimensions culturelles de la science,* Paris, Fayard, 1988, p. 70.

88. Je fais référence ici au travail de Patrick Tort depuis une trentaine d'années, qui s'efforce de montrer que Darwin a répondu lui-même à toutes les distorsions darwinistes-sociales de sa pensée en postulant un « effet réversif de l'évolution ». En résumé, avec l'avènement de la civilisation (tel que Darwin le retrace dans *La filiation de l'homme*), le processus d'évolution se signale par la sélection de traits anti-sélectifs (les instincts sociaux) qui annulent dans la société humaine les effets de la lutte pour l'existence dans la nature. Où le darwinisme social, postulant une continuité simple entre nature et culture, se voit débouté de toute pertinence. Voir sur ce point, entre autres textes, « l'anthropologie inattendue de Charles Darwin », introduction à Darwin, *La filiation de l'homme et la sélection sexuelle,* Paris, Syllepse, 2000.

nistes sociaux. C'est sur ces distinctions et les difficultés qu'elles posent que reviendra le premier chapitre de cette partie. Qu'est-ce qui fait la particularité du « darwinisme social » par rapport aux thèses de Darwin ? Si ce courant est différent de la pensée darwinienne, que retient-il d'elle pour se targuer de « darwinisme » ? Qu'apporte Kropotkine aux thèses darwiniennes par rapport à l'utilisation qu'en fait le darwinisme social ? Il s'agira donc de jouer entre trois termes : la pensée de Darwin dans ses deux ouvrages majeurs, à savoir *L'Origine des espèces* (1859) et *La filiation de l'homme et la sélection sexuelle* (1871) ; la pensée du darwinisme social en général, c'est-à-dire cette tentative d'appliquer à la société le schéma darwinien de la sélection / élimination naturelle sur fond de lutte individuelle pour l'existence. Ici il faudra notamment analyser le rôle et l'influence sur Kropotkine de celui qui est resté comme le promoteur du darwinisme social, à savoir Herbert Spencer (1820-1903) ; enfin le naturalisme de l'entraide.

L'approfondissement de ces rapports permettra de préciser le concept de nature humaine chez Kropotkine, en saisissant la particularité de son darwinisme. Il faudra aussi se demander si cette notion de nature humaine n'est pas davantage dépendante de l'influence de Lamarck (1744-1829) et de ses réflexions sur les modifications fonctionnelles héritées, plutôt que de Darwin. C'est sur cette base que l'on pourra aborder un nouveau point crucial pour la réflexion sur la nature humaine, en s'interrogeant dans un deuxième chapitre sur la place de Kropotkine par rapport à un avatar contemporain du darwinisme social : la sociobiologie, telle que l'a présentée dans les années 1970 le biologiste Edward O. Wilson (né en 1929).

En ces matières, l'enjeu tournera autour de la valeur du système naturaliste de Kropotkine. En effet, adopter une perspective continuiste sur le réel peut tout à fait conduire à l'élaboration de sociologies biologiques, où le comportement social et moral de l'homme se trouve réduit à des déterminants biologiques, qu'il s'agisse des instincts ou, dans le cas de la sociobiologie inaugurée par E.O. Wilson, des gènes. Mais l'on peut dès lors anticiper les difficultés soulevées par de telles thèses, du côté d'un réductionnisme sans complexe et de la valorisation d'une nature humaine figée, tous thèmes qui cadrent fort peu avec une vision anarchiste. De la même manière que face au darwinisme social, il faudra considérer si la pensée de Kropotkine peut être ramenée entièrement à une sociologie biologique, ou si certains éléments de facture sociobiologique se trouvent contrebalancés par des réflexions conférant à la nature humaine un sens plus large et ouvert. C'est donc bien du statut de cette vieille notion dans l'anarchisme de Kropotkine qu'il va s'agir dans les chapitres suivants.

Chapitre IV. L'évolutionnisme de Kropotkine

On l'a montré dans le chapitre II, la thèse darwinienne de la transformation des espèces par héritage de petites variations sélectionnées a réellement produit un effet révolutionnaire sur les sciences (naturelles comme sociales) de l'époque. Des matérialistes vulgaires allemands jusqu'à Marx et Engels, en passant par les classes cultivées de la Russie, la nouvelle vision de la nature proposée par Darwin est parvenue presque immédiatement à convertir les intellectuels européens ou, tout du moins pour la Russie, « occidentalistes ».

Kropotkine fait partie de ces « occidentalistes » qui, comme on l'a vu dans le chapitre initial, se forment très tôt aux idées évolutionnistes. De ce point de vue, la découverte de Darwin au début des années 1860 ne change pas nécessairement grand chose dans la manière de voir de Kropotkine. Au contraire, pourrait-on avancer, le cœur de la thèse darwinienne dans *L'Origine des espèces* demeure gênant pour celui qui est encore pleinement un explorateur et savant. C'est ainsi l'idée d'un mécanisme de sélection naturelle sur fond d'une lutte pour l'existence entre individus de la même espèce (lutte intra-spécifique) qui fait problème puisqu'elle ne cadre pas avec les observations de terrain de Kropotkine. Au fond, dès ces années 1860 se trouve en place le cadre de réflexion qui donnera la suite d'articles réunis en 1902 dans *L'Entraide :* Darwin a contribué sans nul doute à une grande avancée de la science, mais ses outils théoriques se trouvaient sous la dépendance d'un schème discutable dans son universalité et ruineux dans ses conséquences, à savoir la loi de population de Malthus (1766-1834). Or, c'est ce même « levain » malthusien qui, placé au centre du darwinisme social, contribuera à alimenter les thèses les plus antisociales justifiant la naturalité du système de domination capitaliste.

L'enjeu est donc triple dans ce chapitre : quel est le Darwin de Kropotkine, ce curieux « Darwin sans Malthus » ? Quelle est la place de Kropotkine par rapport aux héritiers proclamés de Darwin sur le terrain sociologique, à savoir les darwinistes sociaux : Kropotkine fait-il du darwinisme social à sa manière, ou développe-t-il encore autre chose ? Et s'il développe autre chose, le fait-il sur des bases encore entièrement darwiniennes, ou en recherchant une synthèse entre les mécanismes darwiniens et les mécanismes évolutifs pensés cinquante ans avant Darwin par Lamarck ?

1. Le territoire russe et l'élaboration de *L'Entraide*

1.1. Interprétation de la nature et idéologie

Lors du chapitre II du présent travail, nous avons traité le reproche classique adressé à Kropotkine, à savoir la contamination de ses observations scientifiques par ses options politiques et idéologiques. Or, il se pourrait qu'en ce qui concerne l'appréhension des thèses darwiniennes, il en soit allé exactement à l'opposé. Dans ce cas, ce n'est pas une

vision politique (en l'occurrence socialiste[1]) qui sur-détermine l'observation scientifique, mais ce sont au contraire les conditions de l'observation qui conduisent à la critique sans concession d'une idéologie et à la défense de celle qui lui est opposée. Ces conditions de l'observation scientifique, propres aux années 1862-1866 lorsque Kropotkine explore la Sibérie orientale, sont à la fois géographiques (le climat extrêmement ingrat de la Sibérie) et historiques (le statut du signifiant « Darwin » en Russie, au sein des classes cultivées). Ce sont elles qui détermineront le rapport particulier que Kropotkine nouera avec l'œuvre de Darwin, et qui présideront par là à la genèse de *L'Entraide. Un facteur de l'évolution (1902),* dont le chapitre I, « mutual aid among animals » paraîtra dès Septembre et Novembre 1890 dans la revue *Nineteenth century*.

En suivant cette genèse, on peut se référer aux observations qu'a fournies le biologiste américain Stephen Jay Gould (1941-2002) dans un article intitulé « Kropotkine n'était pas cinoque » (« Kropotkin was no crackpot »), repris dans l'ouvrage *La foire aux dinosaures.*[2] Il est symptomatique qu'au début de cet article Gould reprenne le lieu commun suivant lequel Kropotkine fait office de « gentil toqué » dans le monde de la biologie. Citant le Kropotkine des manuels de biologie, Gould confesse que la façon dont l'auteur de *L'Entraide* interprétait Darwin « coïncidait tellement avec ses idées sur la société » qu'on ne pouvait guère « voir dans ses analyses que la projection de ses attentes personnelles plutôt que l'exactitude de la science »[3]. Or, en s'intéressant de plus près à la question, et aiguillé par les recherches (sur lesquelles il faudra revenir) de l'historien des sciences Daniel P. Todes, Gould en est arrivé à modifier son point de vue. Non seulement les thèses de Kropotkine sur l'entraide comme facteur de l'évolution ne peuvent être expliquées par le seul zèle politique visant l'édification d'une société anarchiste, mais leurs conditions d'apparition modifient en outre le schéma de la sur-détermination sociale, qui s'en trouve inversé. Dans le cas de Kropotkine cherchant en Sibérie des preuves du mécanisme central de l'évolution des espèces promu par Darwin, à savoir la sélection sur fond d'une lutte individuelle pour l'existence, on se retrouve devant une réfutation de la théorie provoquée par le lieu même de l'expérience. D'où cette conclusion intéressante que souligne Gould à la fin de son article : l'infléchissement des thèses de Darwin dans le cadre d'une réflexion sur l'entraide correspondrait à l'expérience de Kropotkine « en tant que naturaliste », ce qui obligerait à concevoir « que le rapport entre l'idéologie et l'interprétation de la nature puisse être parfois renversé : le type de paysage que l'on a sous les yeux pourrait influencer la façon dont on formule ses préférences sociales. »[4] Ce renversement entre l'interprétation de la nature et l'idéologie innerve l'introduction de l'*Entraide*, où le cœur de la thèse darwinienne développée dans *L'Origine des espèces* se trouve d'emblée pris en charge et soumis à la critique.

Il convient de rappeler brièvement la genèse et le fonctionnement de ce mécanisme darwinien censé expliquer l'évolution. Dans le chapitre I de *L'Origine des espèces,* l'idée d'une sélection *naturelle* de variations *contingentes* se trouve être une hypothèse induite par Darwin suite à sa constatation des capacités de variations et sélections chez les plantes et animaux domestiques. C'est donc la pratique conjuguée de l'élevage et de l'horticulture qui, en présentant empiriquement une grande variabilité et aptitude à la sélection dans les organismes, pousse Darwin à forger l'idée d'une sélection des variations

1. Par « socialiste », on entendra ici de manière générale l'idée selon laquelle l'homme n'est pas un être insulaire, avant tout propriétaire de lui-même et ne devant entrer en rapport avec les autres que de manière incidente, afin d'en retirer un intérêt bien compris. C'est donc en ce sens une définition marxienne du socialisme.
2. Stephen Jay Gould, *La foire aux dinosaures,* Paris, Seuil, 1993, pp. 405-422.
3. Gould, ouvrage cité, p. 412.
4. Gould, ouvrage cité, p. 419.

qui fonctionnerait dans la nature. Ce sera l'objet du chapitre II du traité de 1859. Mais il faudrait alors chercher ce qui remplace dans l'ordre naturel la main de l'homme, opératrice d'une sélection artificielle des variations avantageuses. C'est dans cette application du couple sélection/variation à l'ordre de la nature que se présente le problème crucial de la thèse de Darwin, celui autour duquel la plupart des interrogations de Kropotkine vont tourner. En effet, le mécanisme naturel postulé par Darwin empruntera sa forme à une lecture déjà ancienne du savant britannique, datant de 1838 : *L'essai sur le principe de population* du révérend Malthus, paru en 1798. Les trois lois de la population présentées dans le livre I, chapitres I et II de l'*Essai* vont en effet fournir à Darwin un modèle pour penser l'opération de sélection naturelle. Sur la base d'enquêtes chiffrées, Malthus pose trois propositions liées :

a) la population est nécessairement limitée par les moyens de subsistance, qui ne peuvent être développés que selon une progression arithmétique ;

b) la population croît invariablement, selon une progression géométrique, partout où croissent les moyens de subsistance, à moins que des obstacles puissants et manifestes ne l'arrêtent ;

c) ces obstacles forcent la population à se réduire au niveau des moyens de subsistance et se rapportent à trois rubriques : la contrainte morale, le vice et le malheur (misère sociale et/ou misère naturelle-maladie, catastrophes, etc).

Ce sont d'abord les pauvres qui sont éliminés par ces obstacles, dans la mesure où ils sont également les premiers artisans de la hausse inconsidérée de la population.

C'est ce modèle économique qui fournit à Darwin une hypothèse suggestive pour élaborer le mécanisme d'une sélection naturelle. Comme il en témoigne dans son autobiographie, à la suite de sa lecture de Malthus :

> « comme j'étais bien préparé, du fait de mes observations prolongées sur les habitudes des animaux et des plantes, à apprécier la présence universelle de la lutte pour l'existence, je fus soudain frappé par l'idée que dans ces circonstances, les variations favorables auraient tendance à être préservées, et les défavorables à être anéanties. Le résultat de cela serait la formation de nouvelles espèces ». [5]

Le concept de « lutte pour l'existence », ébauché à travers la lecture de Malthus, fournira alors le contexte de l'action de la sélection naturelle, telle qu'elle sera présentée dans le chapitre III de *L'Origine des espèces.* Si l'on considère en effet que les organismes ont un taux de reproduction qui tend à rompre les équilibres naturels (reprise de l'idée malthusienne d'une progression géométrique de la population), alors des situations fréquentes de surpopulation peuvent avoir lieu. Dans ces conditions prend forme une lutte générale pour l'existence (contre les espèces différentes et contre le milieu), qui se double d'une concurrence vitale (entre organismes d'une même espèce). Il faut donc penser une régulation du taux de surpopulation, qui doit forcément passer par une scission entre des vainqueurs et des victimes. C'est ici que s'opère la jonction avec le constat de variations organiques naturelles. Dans le cadre de la lutte pour l'existence, sous l'effet de la pression de la concurrence, un mécanisme de sélection des individus les mieux adaptés se mettra en place. Il conservera les variations avantageuses à tel individu et lui permettra de les transmettre à sa descendance, favorisant ainsi sur la longue durée une transformation lente de l'espèce la plus adaptée. Corrélativement, il éliminera les individus les moins adaptés. Voici donc le mécanisme fondamentalement malthusien que reçoivent les savants russes des années 1860, et au premier chef Kropotkine :

5. Darwin, *Autobiographie,* cité dans Patrick Tort, *Darwin et le darwinisme,* Paris, PUF, 2005, p. 18.

> « comme il naît plus d'individus qu'il n'en peut vivre, il doit y avoir, dans chaque cas, lutte pour l'existence, soit avec un autre individu de la même espèce, soit avec des individus d'espèces différentes, soit avec les conditions physiques de la vie. C'est la doctrine de Malthus appliquée avec une intensité beaucoup plus considérable à tout le règne animal et à tout le règne végétal, car il n'y a là ni production artificielle d'alimentation, ni restriction apportée au mariage par la prudence. Bien que quelques espèces se multiplient aujourd'hui plus ou moins rapidement, il ne peut en être de même pour toutes, car le monde ne pourrait plus les contenir. » [6]

Or, lorsque Kropotkine commence à travailler sur ce modèle de mécanisme naturel, il se trouve en Sibérie orientale, dans une période d'exploration. Pendant qu'il observe en naturaliste et en géologue la nature sibérienne, le jeune savant, vivement impressionné par l'ampleur explicative du modèle darwinien, va s'exercer à en traquer les preuves dans le milieu qu'il découvre sous ses yeux. C'est ici que nous pouvons nous rappeler l'idée de Stephen Jay Gould : la teneur des découvertes scientifiques découle directement de la limitation propre à l'environnement d'observation. Et en l'occurrence, ces limites sont géographiques. Kropotkine s'essaie en effet à découvrir des preuves du mécanisme explicatif darwinien dans l'environnement sibérien hostile par sa froideur et sa sécheresse, là où Darwin avait répertorié de multiples faits et exemples pendant son voyage d'exploration de la faune et de la flore des Tropiques (tout comme le co-découvreur de la théorie de la transformation des espèces, Alfred Wallace (1823-1913)). Or il n'y a guère de régions aussi densément peuplées d'espèces animales et végétales que la zone des tropiques. Par conséquent, ses observations répertoriées pendant presque cinq ans, de 1831 à 1836, lors de son voyage à bord du *H.M.S Beagle,* préparaient tout à fait Darwin à recevoir une étude comme celle de Malthus. À l'inverse, habitant d'un pays largement sous-peuplé ayant en outre choisi une expédition dans une zone au climat extrêmement rude, Kropotkine ne pouvait être prêt à recevoir les conclusions d'un Malthus, et par là devait logiquement entrer dans un rapport critique au modèle darwinien pris dans son intégralité. C'est le point de départ de *L'Entraide,* et du rapport tout à fait particulier de Kropotkine à Darwin. Imaginons une aire géographique (la Sibérie orientale et la Mandchourie septentrionale) balayée fréquemment par des tempêtes de neige, par des gelées précoces, y compris en Mai et pendant l'été, puis des pluies torrentielles dues aux moussons en Août et Septembre, et de nouveau d'immenses chutes de neige en hiver rendant la terre impraticable aux ruminants ou les détruisant carrément. Que pourrait-on en déduire en ce qui concerne la lutte pour l'existence et la sélection naturelle ?

> « la rareté de la vie, la dépopulation – non la surpopulation – étant le trait distinctif de cette immense partie du globe que nous appelons Asie septentrionale, je conçus dès lors des doutes sérieux (et mes études postérieures n'ont fait que les confirmer) touchant la réalité de cette terrible compétition pour la nourriture et pour la vie au sein de chaque espèce, article de foi pour la plupart des darwinistes. J'en arrivai ainsi à douter du rôle dominant que l'on prête à cette sorte de compétition dans l'évolution de nouvelles espèces. » [7]

Deux éléments relevant de l'évidence empirique sont alors appelés en renfort de cette suspicion à propos de l'universalité de la lutte pour l'existence. Tout d'abord, à supposer que la lutte pour l'existence et le schéma sélection/élimination fonctionnent dans un cadre

6. Charles Darwin, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie,* Paris, GF Flammarion, 1992, p. 113.

7. Kropotkine, *L'Entraide. Un facteur de l'évolution,* Montréal, Écosociété, 2001, p. 26.

tel que celui de la Sibérie, il faudrait alors admettre que l'issue de la lutte ne livrerait à l'évolution, en tant qu'individus adaptés, que des organismes extrêmement affaiblis. Si l'on ajoute en effet aux rigueurs du climat le poids d'une lutte inter-individuelle, ce n'est pas une évolution progressive que l'on obtiendra mais bien plutôt une dégénérescence générale. Ce constat se trouve alors renforcé par la seconde observation de Kropotkine en rapport avec son implantation géographique. Ce qu'il a davantage observé chez les animaux en Sibérie, ce n'est pas une lutte inter-individuelle mais bien plutôt le groupement et la coopération face aux rigueurs du climat (par exemple chez des colonies de rongeurs ou lors d'une migration de chevreuils se réunissant pour échapper aux tempêtes de neige). Où l'on se rend pleinement compte du lien qui part de l'interprétation de la nature pour arriver aux options idéologiques : en Sibérie, le point de départ de l'évolution ne peut être la compétition individuelle mais bel et bien l'entraide.

Le passage cité ci-dessus le démontre, le jeune Kropotkine ne nourrit pas de préventions excessives contre la théorie de Darwin lui-même. Comme il l'indique dans l'introduction de l'*Entraide,* c'est plutôt en s'efforçant de la retrouver effective dans ses observations en Sibérie qu'il en arrive à en relativiser la portée par rapport au rôle de l'aide mutuelle dans l'évolution. Mais l'analyse rétrospective de l'ouvrage de 1902 le montre, c'est avant tout aux « darwinistes » que s'adressent les observations de Kropotkine. Il est intéressant de noter que l'auteur parle davantage des successeurs de Darwin, ou de ceux qui se sont réclamé de ses modèles explicatifs, que du savant britannique lui-même. Comme si c'était surtout le noyau malthusien de la théorie darwinienne qui posait problème, dans les utilisations qu'en feront des auteurs comme Thomas Henry Huxley (1825-1895) ou encore Herbert Spencer (1820-1903). Aussi, dès ce passage de l' « introduction » de *L'Entraide* a-t-on le sentiment que Kropotkine veut bien recevoir les modèles théoriques de Darwin, mais à la condition de les expurger de leur ascendance malthusienne.

1.2. La réception russe de Darwin : un Darwin « sans Malthus »

Que Kropotkine s'en prenne davantage à l'article de foi des darwinistes en faveur de la compétition inter-individuelle dans la nature plutôt qu'à Darwin lui-même est de nature à ouvrir le débat sur le rapport d'ascendance entre ce qu'on appellera à la suite de Spencer le « darwinisme social » et l'œuvre de Darwin lui-même. Mais en-deçà de ce débat, la façon dont Kropotkine évoque Darwin s'insère dans des conditions plus larges de réception , qui impliquent les classes cultivées de la Russie des années 1860. Or, ce qui qualifie cette phase historique de la réception de *L'Origine des espèces,* c'est la distinction qu'opèrent la plupart des savants russes, qu'ils soient progressistes ou conservateurs, entre l'esprit de la théorie de Darwin et la particularité malthusienne de son mécanisme central. Dans son ouvrage *Darwin without Malthus* (1989)[8], l'historien des sciences Daniel P. Todes établit deux idées fortes à propos de la métaphore malthusienne de la place limitée au « banquet de la vie ».

Tout d'abord, dans le contexte anglo-saxon du début du XIXe siècle, la loi de population malthusienne a rencontré trois bonnes raisons pour s'assurer un succès conséquent : *a)* elle reposait sur un argument compréhensible aisément et clairement présenté ; *b)*elle fournissait un argument efficace et drastique aux mains de la classe dirigeante britannique[9] ; *c)* elle s'avérait prophétique puisqu'à l'aube du siècle, en 1801, la population de Grande-Bretagne atteignit un pic historique.

8. Daniel Philip Todes, *Darwin without Malthus. The struggle for existence in Russian evolutionary thought,* New-York/ Oxford, Oxford University Press, 1989.

9. On peut rappeler par exemple que pour Malthus, le peuple intempérant doit s'envisager comme « la cause principale de ses souffrances », de sorte que toute aide gouvernementale ne ferait qu'empirer la situation. L'État

Dès lors, les libéraux anglais, défenseurs des intérêts politiques et économiques du capitalisme industriel ne pouvaient pas ignorer ces idées. La rencontre entre les évolutionnistes britanniques (Wallace, Huxley, Hooker et Darwin, donc) et les idées de Malthus relève donc d'une logique à la fois scientifique et culturelle, tout à fait caractéristique de la société britannique.

On peut alors se demander (c'est la deuxième idée forte de D. P. Todes) comment un schéma aussi implanté culturellement que la loi de population malthusienne aurait pu percer au sein d'une culture fondamentalement différente, la culture russe des années 1860. La réponse est bien simple : ce schéma n'a jamais percé, fut l'objet de toutes les contestations, alors même que Darwin devenait l'incarnation de l'émancipation par la science. Cette réception séparant le bon grain de l'ivraie ne laisse pas d'être étonnante si l'on admet, avec D. P. Todes, que Darwin avait intégré avec un réel enthousiasme les analyses de Malthus à sa propre théorie[10].

Dans les années 1860 en effet, « Darwin », en tant que nom propre, fonctionne comme un signifiant anti-théologique, capable d'ouvrir un large espace à la pensée positiviste et par là à la lutte politique contre l'absolutisme. C'est en ce sens que les nihilistes versent dans les sciences naturelles et adoptent dans un sens très large un mode de pensée darwinien, c'est-à-dire évolutionniste. Néanmoins, la limite de l'adoption du modèle explicatif de l'évolution de la nature réside précisément dans le « levain malthusien » de la théorie darwinienne, qui est anti-social et absolument contraire aux idéaux d'émancipation des nihilistes et populistes. Ce dilemme recevra deux solutions principales : d'un côté des auteurs comme Pisarev renonceront à toute extraction du noyau malthusien de la doctrine darwinienne et l'embrasseront dans son intégralité, en laissant de côté tout scrupule moral. On aura ici affaire à un embryon de darwinisme social ; d'un autre côté on critiquera le modèle explicatif darwinien en dénonçant sa contamination par des idées typiquement bourgeoises. Cela inaugurera une lignée populiste conservant le cadre matérialiste darwinien tout en soulignant le rôle de la coopération dans l'évolution. Un intellectuel comme Lavrov, tête pensante du cercle Tchaïkovski, pourra ainsi mettre l'accent sur l'aide mutuelle intra-spécifique dans le cadre d'une lutte pour l'existence inter-spécifique et face au milieu. Il écrira par exemple en 1873 que les insectes sociaux peuvent « lutter à mort face à tout ce qui les entoure, mais à l'intérieur de la société il n'y a pas de lutte, que ce soit entre l'individu et la société ou entre les individus de la société ; sans considération du danger et de son propre bien-être, chaque individu entre dans la bataille pour le but commun. La solidarité de ses membres est un outil dans la lutte de la société pour son existence ». Il ajoutera qu'une telle « négation de la lutte pour l'existence entre les individus est le plus puissant des moyens de prospérité pour leur groupe uni ».[11]

On pressent par là ce que Kropotkine doit aux conditions historiques de la réception de Darwin dans les milieux radicaux. D'emblée, les socialistes russes détectent dans le levain malthusien de la théorie de Darwin le germe d'une logique politique nécessaire-

n'a donc pas à prendre en charge la pauvreté par des lois sociales. Voir Thomas Malthus, *Essai sur le principe de population*, tome 2,livre IV, chapitre VI, Paris, GF Flammarion, 1992.

10. D.P. Todes signale par exemple qu'en 1850, lors de la phase de préparation de *L'Origine des espèces*, Darwin notait qu'il avait lu l'ouvrage de William Godwin sur le problème de population, paru en 1820, et d'autres ouvrages critiques à l'égard de Malthus. Sa remarque était assez claire : « je ne peux dire que ces ouvrages m'aient influencé en quelque manière ». cf Todes, *ouvrage cité,* p. 15. (nous traduisons). Un tel témoignage de l'attachement assez indéfectible de Darwin à l'égard de Malthus vient heurter nettement les thèses de Patrick Tort qui s'efforce de minorer l'importance de Malthus à l'intérieur de la théorie de Darwin. Malthus n'aurait ainsi été qu'une référence-outil, permettant par une analogie de préciser une hypothèse scientifique. En s'appuyant sur certains passages de la *Filiation de l'homme,* P. Tort en vient même parfois à poser Darwin en anti-malthusien. Il faudra revenir sur les multiples tentatives de ce spécialiste de Darwin d'exonérer son auteur fétiche de toute compromission avec les thèses libérales dures de Malthus ou des darwinistes sociaux.

11. Peter Lavrov, cité dans D.P. Todes, *Darwin without Malthus,* pp. 36-37. (nous traduisons).

ment inégalitaire, dans l'éventualité où l'on voudrait généraliser ce modèle, c'est-à-dire l'étendre aux questions sociales. L'argument de la lutte pour l'existence et le schéma de sélection/élimination promeuvent en effet une vision atomisée des individus, tout à fait caractéristique de l'économie politique anglaise, là où l'expérience russe démarre avec l' « obshchina », la communauté paysanne au sein de laquelle il y a de la place pour tout le monde. La lecture qui sépare Darwin des darwinistes, et qui passe par le rejet des catégories malthusiennes, ne constitue donc pas l'apanage de Kropotkine. Sa singularité par rapport aux autres radicaux tiendra plutôt dans son effort pour systématiser ses observations dans un évolutionnisme de l'entraide, lui-même fondement d'une théorie et d'une pratique de l'anarchie. Mais pour l'inspiration générale de cette lecture de Darwin sans Malthus, l'auteur de *L'Entraide* payera sa dette à l'égard de certains prédécesseurs dont le moindre n'est pas Karl Fedorovitch Kessler (1815-1881), initiateur véritable de l'évolutionnisme centré sur l'entraide.

1.3. Un point de départ théorique : le zoologiste Kessler

Karl Fedorovitch Kessler, professeur de zoologie à l'université de Saint Pétersbourg à partir de 1861, accède en 1868 à la présidence de la Société des naturalistes pétersbourgeois. Au-delà de son rôle éminent d'organisateur de la science russe, il tient également une place toute particulière dans la genèse de *L'Entraide*. En toute rigueur, c'est en effet lui qui doit être tenu pour le premier savant à avoir exposé d'une façon systématique l'idée selon laquelle l'aide mutuelle constitue un facteur de l'évolution autant sinon plus déterminant que la lutte pour l'existence. Kropotkine revient dans ses *Mémoires* sur sa découverte de Kessler :

> « Déjà pendant mon séjour à Clairvaux [Kropotkine y sera détenu de 1883 à 1886] je sentais la nécessité de réviser complètement la formule de la lutte pour l'existence, en elle-même et dans son application aux affaires humaines. Les essais faits dans ce sens par quelques socialistes ne m'avaient pas satisfait, lorsque je trouvai dans une conférence faite par le professeur Kessler, zoologiste russe, un commentaire excellent de la loi de la lutte pour la vie. « L'appui mutuel, disait-il dans son discours, est aussi bien une loi de la nature, que la lutte réciproque ; mais pour l'évolution *progressive* de l'espèce, la première est beaucoup plus importante que la seconde. » Ces quelques mots (…) étaient pour moi la clef de tout le problème. » [12]

Le texte dont parle Kropotkine est celui d'une conférence prononcée en Décembre 1879 [13] devant la Société des naturalistes pétersbourgeois, intitulée « Sur la loi de l'aide mutuelle ». On peut y voir l'acte de naissance du naturalisme de l'entraide que Kropotkine portera à son point le plus haut de systématisation. Avant de prononcer ce texte, Kessler s'était familiarisé depuis plus d'une quinzaine d'années avec la théorie darwinienne, qu'il acceptait dans ses grandes lignes, y compris sur la question de la sélection naturelle. Néanmoins, le rôle de la sélection naturelle restait pour lui secondaire, compréhensible certes dans le cas d'organismes exposés à un milieu stable et nourris de la même manière, mais relégué au second plan par d'autres facteurs dans le cas de variations conséquentes du milieu et de l'accès à la nourriture. Le rôle (lamarckien) de l'action directe du milieu ainsi que de l'isolement devaient être fortement soulignés.

Le domaine de recherche de Kessler conférera également le matériau de sa conférence. Spécialiste d'ichtyologie, autrement dit la branche des sciences naturelles étudiant les

12. Kropotkine, *Autour d'une vie. Mémoires,* Paris, Stock, 1901, p. 515.
13. Dans *L'Entraide,* Kropotkine datera cette conférence de Janvier 1880.

poissons, il avait été conduit à tenir ensemble deux séries d'observations divergentes. D'une part, il pouvait acquiescer au modèle darwinien en avançant que peut-être chez nul autre vivant que le poisson n'a lieu une « si terrible extermination mutuelle d'une espèce par une autre, et même des plus faibles individus d'une espèce par les individus les plus forts du même type » [14]. On retrouve ici la compétition inter et intra-spécifique, ce qui ramène à une lutte pour l'existence généralisée. Or, ce comportement se ramenait pour Kessler à une fonction organique bien particulière : l'alimentation. Mais dans le cas d'une autre fonction vitale, à savoir la fécondation, on n'assistait plus à cette lutte intégrale. Kessler, dans ses études d'ichtyologie signale ainsi comment les poissons en période de frai parcourent de très longues distances en restant en bancs. Les deux impulsions fondamentales de la nourriture et de la reproduction impliquaient donc des comportements dissemblables, déployant par là un impact différent sur l'évolution des espèces.

C'est cette appréciation nuancée du rôle de la lutte pour l'existence dans l'évolution qui préside à la conférence de 1879 sur la loi d'aide mutuelle. Kessler y montre que l'on peut conserver les acquis de Darwin à propos de la compétition intra-spécifique, mais à la condition extrêmement restrictive de ne considérer que la satisfaction du besoin vital de nourriture. Si l'on élargit le champ d'analyse, comme l'observation empirique y conduit, alors la compétition malthusienne trouve sa limite : en effet, il suffit de s'intéresser au besoin de reproduction pour voir se développer la loi d'entraide, qui se distribue dans les efforts pour se regrouper, dans le souci de la progéniture ainsi que dans l'aide mutuelle contre les prédateurs. L'idée se fait donc jour de l'existence d'un principe opposé à la lutte pour l'existence comme à la sélection par élimination. Mais dans ces conditions, on ne voit pas encore pourquoi la conférence de Kessler pourrait prendre place à l'orée d'une nouvelle forme d'évolutionnisme. Il manque au constat empirique d'un type de comportement opposé à la compétition l'analyse de sa signification pour l'évolution. C'est ici que Kessler est le plus productif et intéressant, puisqu'il va esquisser la fonction de l'entraide dans l'évolution, en des analyses sur lesquelles Kropotkine saura indéniablement s'appuyer.

Cinq affirmations doivent être enchaînées ici. Tout d'abord, les individus d'une espèce sont exposés à l'influence d'environnements différents, lesquels produisent des différences parmi eux. Certains en retirent un avantage. Or, ils ne peuvent faire fructifier cet avantage, d'un point de vue évolutif, qu'en se reproduisant. Cet acte requiert l'entraide. Par conséquent une espèce dont les membres développent de hautes relations de coopération a davantage de chances de progresser, y compris sur le plan intellectuel. L'idée finale est donc la suivante, dans les termes même de Kessler : «je ne rejette pas la lutte pour l'existence, j'affirme simplement que le développement progressif à la fois du royaume animal dans son entier et, spécialement, de l'humanité n'est pas autant facilité par la lutte mutuelle que par l'aide mutuelle ». [15]

On comprend ici à quel point la conférence de Kessler a pu s'avérer marquante pour Kropotkine, en dégageant toute une voie de travail. On y retrouve notamment l'idée qui va structurer tout le parcours de *L'Entraide,* depuis le premier chapitre sur les animaux jusqu'aux chapitres de sociologie et d'histoire, en passant par le névralgique chapitre II sur les « sauvages », dont les répercussions sur le naturalisme de Kropotkine sont d'une importance capitale. Cette idée, c'est que la pratique de l'entraide dans la nature favorise à l'intérieur du groupe le développement des capacités intellectuelles, de telle sorte que l'évolution de l'entraide est en même temps une évolution de la conscience. L'idée est cruciale puisqu'elle permet d'aborder selon un nouveau prisme la thèse continuiste de

14. Kessler, cité par D.P. Todes, ouvrage cité, p. 110. (nous traduisons).
15. Kessler, cité par D.P. Todes, ouvrage cité, p. 112 (nous traduisons).

Kropotkine, en lui intégrant une complexité qui la rendra extérieure à tout darwinisme social ou à toute sociobiologie, comme on aura l'occasion de le préciser dans le cours de ce chapitre et dans le chapitre suivant : le développement de l'animal à l'homme ne s'effectue pas sur le mode d'une rupture, mais par une complexification d'une disposition à l'entraide déjà présente. Cette complexification implique pour l'homme de pratiquer de plus en plus consciemment et de plus en plus largement (c'est-à-dire hors des bornes du groupe d'appartenance) ce qui était pratiqué d'une façon plus instinctuelle et obscure à des niveaux inférieurs de l'évolution.

Disparu en 1881, Karl Kessler n'eut pas le temps d'élaborer plus avant ses idées. On peut légitimement penser que Kropotkine sera son continuateur le plus fidèle et le plus radical à la fois. Le plus fidèle puisque *L'Entraide* reprendra le cadre argumentatif légué par la conférence du zoologiste. Trois points peuvent le caractériser : tout d'abord l'exemption pour Darwin de toute compromission avec les darwinistes sociaux. Sa thèse de la sélection naturelle sur fond de lutte pour l'existence reste simplement unilatérale. Elle n'est qu'*un* facteur de l'évolution. Ensuite le recentrage de la critique sur les darwinistes sociaux, champions de la lutte pour l'existence et de la concurrence vitale, par conséquent hérauts d'une conception unilatérale de l'évolution. Les darwinistes sociaux n'auraient ainsi pas pris en compte comment leur inspirateur avait de lui-même répondu à leur vision du monde dans *La filiation de l'homme* (1871). Enfin la proposition d'un lien entre l'aide mutuelle et l'évolution de la conscience et de l'intelligence.

Mais le continuateur fidèle sera aussi le plus radical, et c'est en cela que Kropotkine se distingue de tous les savants russes de son époque, y compris des radicaux comme Lavrov : la thèse de Kessler inspirera un évolutionnisme de l'entraide fonctionnant comme fondement d'un socialisme anarchiste volontiers confiant dans les vertus de l'insurrection.

2. Darwinisme social ou socialisme darwinien ?

2.1. L'axe directeur de *L'Entraide :* critique du darwinisme, défense de Darwin

2.1.1. L'opposition à Thomas Henry Huxley

Lorsque Kropotkine retrace les premiers temps de son projet d'écriture de ce qui deviendra en 1902 le volume complet de *L'Entraide,* se dessine une opposition structurante : en effet, si l'ouvrage se voudra critique, la cible principale ne sera pas du tout Darwin, mais bien ceux qui en son nom ont propagé des doctrines anti-sociales et délétères, à savoir les darwinistes sociaux. Au centre du projet de Kropotkine se trouve la critique d'une conception unilatérale de la lutte pour la vie, devenue l'argument majeur des intellectuels évolutionnistes britanniques. Aiguillé par les travaux de Karl Kessler, Kropotkine se rend alors compte de la difficulté de la tâche à venir :

> « je m'aperçus que la « lutte pour la vie » interprétée comme un cri de guerre de « malheur aux faibles », et élevée à la hauteur d'une « loi naturelle » consacrée par la science, avait jeté en Angleterre de si profondes racines qu'elle était presque devenue un article de foi. »

On retrouve dans cette brève déclaration beaucoup d'éléments. Tout d'abord l'implantation culturelle forte de la loi naturelle de la concurrence vitale, typique de l'Angleterre libérale et d'ascendance malthusienne. Ensuite l'interprétation sélectionniste/éliminatrice

de l'idée, assez large chez Darwin, de « lutte pour la vie ». Enfin la prétention scientifique de ce discours renforçant les inégalités non seulement dans la nature mais bien encore dans la société. Ces trois éléments dessinent le portrait de la postérité immédiate du Darwin de *L'Origine des espèces,* dont les idées auraient été annexées à un projet politique de consolidation du capitalisme industriel et du monde qu'il met en place. C'est du reste ce qui ressort de l'échange rapporté entre Kropotkine et Henry Walter Bates (1825-1892), naturaliste britannique spécialiste d'entomologie et collaborateur d'Alfred Wallace lors d'une expédition dans la forêt amazonienne en 1848. Voici, selon Kropotkine, ce que lui répondit Bates lorsqu'il lui présenta son projet d'articles :

> « Oui, il faut que vous écriviez cela. C'est cela le vrai Darwinisme. C'est une honte quand on songe à ce qu'*ils* ont fait des idées de Darwin. Écrivez votre livre et quand vous l'aurez publié, je vous écrirai une lettre dans ce sens que vous pourrez rendre publique. »[16]

L'idée est claire : à la fin des années 1880, le projet de Kropotkine vise à défendre Darwin face aux abus qui ont été présentés en son nom sous couvert de scientificité. Or ces abus ont un nom : le darwinisme social, ou la tentative de transférer le mécanisme de sélection/élimination présenté dans *L'Origine des espèces* dans le domaine social. Il y a là pour Kropotkine une malversation de taille, puisque d'une part, le livre de 1859 n'évoque pas la société humaine, et d'autre part lorsque Darwin l'évoque, c'est en 1871 avec la *Filiation de l'homme* qui présente des analyses sur l'instinct social et la coopération compris comme facteurs de l'évolution. Dans la ligne de mire de Kropotkine, par conséquent, se trouvent tous les savants britanniques qui ont surévalué le cadre de réflexion de *L'Origine des espèces,* en rabattant le concept de « lutte pour l'existence » sur celui d'une guerre à mort à l'issue de laquelle seuls les plus aptes sauraient survivre, tout en oubliant les aperçus de Darwin sur l'importance évolutionnaire de l'aide mutuelle développés dans *La filiation de l'homme.* Que ces aperçus, selon Kropotkine, n'aient pas été suffisamment développés et se soient trouvés contrebalancés dans le texte darwinien lui-même par des arguments beaucoup plus contestables à propos de la lutte pour la vie est un autre problème, sur lequel il faudra donner des éclaircissements.

Parmi les auteurs pris à parti par Kropotkine, on peut citer Herbert Spencer, véritable promoteur du « darwinisme social » et auteur en 1884 de *L'individu contre l'État,* qui avec ses thèses féroces à l'encontre de toute intervention de l'État dans le domaine de la régulation de la pauvreté peut légitimement passer pour « le manifeste économico-politique le plus achevé du darwinisme social individualiste »[17]. Mais plus encore que Spencer, critiqué pour son évolutionnisme plat rabattant les peuples primitifs (ceux qui sont appelés « sauvages » dans le texte de *L'Entraide)* au rang de bêtes féroces engagées dans une lutte de chacun contre chacun, c'est Thomas Henry Huxley qui cristallise la critique de Kropotkine. Les réponses que Kropotkine adresse à Huxley sont importantes pour deux raisons : d'abord elles contribuent à préciser le projet de *L'Entraide,* défense de la coopération comme facteur d'évolution face à une lutte pour l'existence prise au pied de la lettre ; ensuite elles permettent plus largement de faire ressortir la particularité du continuisme de Kropotkine.

Lorsque le futur auteur de l'*Entraide* va se renseigner auprès de H.W Bates mais également auprès de James Knowles, directeur de la revue *Nineteenth Century*, c'est dans un élan de réaction à un article abrupt signé par Huxley dans la même revue en Février

16. Kropotkine, *Autour d'une vie. Mémoires,* Paris, Stock, 1901, p. 516.
17. Selon une expression de Daniel Becquemont, dans l'article « Aspects du darwinisme anglo-saxon » in *Darwinisme et société (sous la direction de Patrick Tort),* Paris, PUF, 1992, p. 149.

1888. Intitulé « The struggle for existence and its bearing upon man »[18], l'article de Huxley a la particularité de présenter une conception qu'on dira « gladiatrice » de la lutte pour l'existence dans la nature. L'article de 1888 défend en effet l'idée qu'en regardant la nature d'un point de vue humain, et non pas en prétendant s'élever à un point de vue surplombant, on y verrait tout le contraire d'une belle totalité harmonieuse dans laquelle tout s'agence convenablement : une lutte sans merci pour l'existence, parfaitement amorale et semblable à ce que serait un combat de gladiateurs dans une arène. Kropotkine extrait de cet article quelques expressions suggestives afin de se donner une base de travail et de critique :

« si nous prenons Huxley, qui est considéré comme l'un des meilleurs interprètes de la théorie de

> l'évolution, ne nous apprend-il pas dans son article 'Struggle for existence and its bearing upon man' que 'jugé au point de vue moral, le monde animal est à peu près au niveau d'un combat de gladiateurs. Les créatures sont assez bien traitées et envoyées au combat ; sur quoi les plus forts, les plus vifs et les plus rusés survivent pour combattre un autre jour. Le spectateur n'a même pas à baisser le pouce, car il n'est point fait de quartier' ».[19]

La vision hobbesienne de Huxley est d'autant plus terrible que l'homme primitif est inclus sans ménagement dans le domaine animal, puisque le savant britannique lui dénie toute conscience morale. Kropotkine trouve là l'exemple même d'un darwinisme outré, dans lequel le cadre de la lutte pour l'existence est pris au pied de la lettre, de telle sorte que la nature devient un champ de bataille sans merci dans lequel la sélection opère le tri entre les aptes et les inaptes. Sur cette base on peut envisager les pires conséquences sociales, et c'est ce qui portera Kropotkine à présenter les animaux aussi bien que les hommes sous un jour peut-être « trop favorable »[20], dans l'optique de réintroduire une vision équilibrée des facteurs de l'évolution.

Néanmoins, les thèses de Huxley ne peuvent être cantonnées à cette description sans fard du fonctionnement de la nature. Une singulière complexification de ses idées aura lieu en 1893 dans sa *Romanes Lecture* intitulée *Evolution and Ethics.* Conservant l'idée foncière d'une amoralité de la nature au sein de laquelle sévit la plus âpre lutte pour l'existence, Huxley s'efforcera de lui opposer la moralité supérieure de l'humanité, prise dans une perpétuelle tension par rapport à la violence naturelle. Cette représentation foncièrement dualiste culminera dans l'opposition métaphysique d'un « procès cosmique » amoral, soutenu en outre par des lois implacables comme la loi de surpopulation, et d'un « procès éthique » cherchant à discipliner autant que possible les poussées anarchiques de la nature. Sur les bases de cette grande opposition, Huxley distribue les appartenances, en rattachant notamment l'homme primitif à la lignée animale, donc au procès cosmique anarchique. Où l'on discerne la mission civilisatrice de l'homme blanc, porteur du procès éthique.

Les thèses de Huxley dans sa *Romanes Lecture* sont peut-être encore plus intéressantes pour notre propos que celles de son article de 1888, puisqu'elles lui confèrent une position excentrique par rapport au darwinisme social cherchant à prolonger Darwin. En toute rigueur, il est impossible comme le fait Kropotkine dans l' « introduction » de *L'Entraide* de rapprocher Huxley de Spencer par exemple. Huxley propose bien une réflexion

18. T. H. Huxley, « Struggle for Existence and its Bearing upon Man », *Nineteenth Century*, vol. XXIII, London february 1888.
19. Kropotkine, *L'entraide,* édition citée, p. 42.
20. *L'entraide,* p. 34.

dualiste qui sur fond de pessimisme place néanmoins un espoir dans la capacité de l'esprit et de la morale humains à juguler le désordre naturel. Rien de tel chez Spencer qui ne pourrait y voir qu'un manquement aux règles élémentaires du continuisme entre nature et société.[21] En réalité, le propos de Huxley trouve même des résonances théologiques apocalyptiques, dans l'idée qu'il n'y a pas de rémission possible pour le monde naturel, frappé par l'abjection essentielle de la matière. Ce n'est donc pas de la nature qu'il faut attendre les germes d'une évolution vers la morale, mais de la seule réaction de ce « roseau pensant » qu'est l'homme et de la civilisation des mœurs, engagée elle-même dans une lutte éternelle contre le procès cosmique :

> « La pratique de ce qui est éthiquement meilleur - ce que l'on appelle bonté ou vertu – implique une ligne de conduite qui, à tous égards, s'oppose à celle qui mène au succès dans la lutte cosmique pour l'existence. Au lieu de l'affirmation impitoyable de soi, elle exige l'auto-limitation ; elle demande à l'individu, au lieu de bousculer ou de piétiner ses concurrents, non seulement de respecter ses semblables, mais aussi de les aider ; son influence s'exerce moins en direction de la survie du plus adapté, que de l'adaptation à la survie du plus grand nombre d'hommes possible. Elle répudie la théorie de la lutte ' gladiatrice ' pour l'existence [...] Il n'existe de relation d'aucune sorte entre le processus cosmique et les fins éthiques [...]. Soyons bien clairs, une fois pour toutes, sur le fait que le progrès éthique de la société consiste à combattre le processus cosmique, et non pas à l'imiter, ni même à s'y soustraire. »[22]

Prisonnier de sa vision gladiatrice de la lutte pour l'existence dans la nature, Huxley se retrouve contraint à postuler une rupture brutale entre l'évolution naturelle et la civilisation, représentée excellemment par la bourgeoisie britannique et non par les peuples primitifs rabattus sur une race supérieure d'animaux aux « instincts de sauvagerie ». On ne peut donc pas parler de darwinisme social en ce qu'il n'y pas ici de continuisme, par contre on peut parler d'une lecture abusive de Darwin contre laquelle Kropotkine va réagir. Au fond, ce qui se joue ici c'est l'oubli par les interprètes et successeurs de Darwin de ses notations sur l'importance évolutive des instincts sociaux, consignées dans la *Filiation de l'homme.* Et c'est en revenant vers ce Darwin-là, pour radicaliser ses intuitions, que Kropotkine va pouvoir établir une thèse qui prend doublement à revers les idées de Huxley. D'une part en effet, en indiquant la persistance de l'entraide depuis les domaines les plus bas de l'évolution animale jusqu'au niveau éminemment conscient des primitifs, puis dans le contexte de la civilisation urbaine, Kropotkine mettra à mal l'image d'une nature semblable à une arène de gladiateurs. D'autre part, la reprise du thème darwinien de l'instinct social devenant de plus en plus conscient pourra ménager un passage entre la nature et la société sans rupture effective.

En contrebalançant la vision de la nature atomisée des darwiniens par un retour aux thèses de Darwin sur l'instinct social, on pourrait donc avancer dans un premier temps que Kropotkine promeut dans *L'Entraide* un socialisme darwinien en lieu et place d'un darwinisme social. Néanmoins, en postulant une continuité entre nature et société tout en montrant par les faits que l'entraide est un facteur fondamental de l'évolution, Kropotkine n'entretient-il pas lui aussi une forme de darwinisme social ? En prenant un peu de champ

21. Dans une lettre à J.A Skilton du 29 Juin 1893 Spencer réagit en ces termes à la conférence de Huxley : « la position qu'il assume, qui veut que nous luttions contre le processus cosmique ou que nous le corrigions, implique qu'il existe en nous quelque chose qui ne soit pas un produit du processus cosmique ; il s'agit presque d'un retour aux vieilles idées théologiques qui établissaient une antithèse entre l'homme et la nature ». Cité par Antonello La Vergata, « Les bases biologiques de la solidarité », in *Darwinisme et société,* édition citée, p. 61.

22. T.H Huxley, *Evolution and Ethics,* New-York, D. Appleton and Company, 1894, pp. 81-83. (nous traduisons).

par rapport aux polémiques qui ont suscité la genèse du maître-ouvrage de l'auteur, il convient de poser cette question qui met une nouvelle fois en avant les possibles limites scientifiques du naturalisme de l'entraide.

2.1.2. Une difficulté : le poids du cadre théorique du darwinisme social

Dans la brochure consacrée à *La Morale anarchiste* (1889), Kropotkine a ces mots très clairs concernant les darwinistes sociaux, apologistes de la guerre de tous contre tous érigée en loi naturelle :

> « N'en déplaise aux vulgarisateurs de Darwin, ignorant chez lui tout ce qu'il n'avait pas emprunté à Malthus, le sentiment de solidarité est le trait prédominant de la vie de tous les animaux qui vivent en sociétés. L'aigle dévore le moineau, le loup dévore les marmottes, mais les aigles et les loups s'aident entre eux pour chasser, et les moineaux et les marmottes se solidarisent si bien contre les animaux de proie que les maladroits seuls se laissent pincer. En toute société animale, la solidarité est une loi (un fait général de la nature) de la nature, infiniment plus importante que cette lutte pour l'existence dont les bourgeois nous chantent la vertu sur tous les refrains, afin de mieux nous abrutir. »[23]

Si l'on aborde ce passage d'un strict point de vue méthodologique, on peut y trouver les éléments suivants : la distinction désormais connue entre le Darwin malthusien de *L'Origine des espèces* et le Darwin observateur des instincts sociaux dans la nature de *La filiation de l'homme ;*un cadre général d'analyse qui demeure pourtant bien darwinien (dans le sens de *L'Origine des espèces)*, en insistant sur la lutte pour l'existence, interprétée en termes de lutte contre le milieu dont font aussi partie les espèces prédatrices ; la position d'une loi de la nature (la solidarité) qui autorise l'évolution sur fond de lutte pour l'existence ; des gains individuels au terme de la mise en œuvre de la loi de la nature (solidarité accrue, seuls les inaptes maladroits se laissent prendre).

Si l'on compile ces éléments, une question peut être posée : qu'est-ce qui différencie cette vision kropotkinienne de l'évolution des visions darwinistes-sociales ? Sur ce point, l'historien des sciences André Pichot a donné une réponse suggestive et de grande portée pour le présent travail, dans son ouvrage *La société pure* (2000).[24] Analysant la matrice darwinienne des multiples discours ayant constitué la vogue du darwinisme social dans la deuxième moitié du XIXe siècle, A. Pichot ramène précisément Kropotkine dans cette orbe darwiniste sociale. En s'appuyant en partie sur la citation donnée ci-dessus, A. Pichot indique que la tentative kropotkinienne ne doit pas abuser le lecteur : ce n'est pas parce qu'elle évoque l'entraide et la solidarité qu'elle gagne en crédibilité scientifique. Bien que l'on puisse légitimement trouver plus sympathique un darwinisme social « de gauche », la tentative de Kropotkine n'aurait consisté qu'en une substitution de la loi d'entraide à la loi de sélection/élimination, laissant intact le cadre global du darwinisme social. L'objection porte loin car elle invalide, du point de vue scientifique en tout cas (mais c'est l'essentiel dans l'optique de fondation qui est celle de Kropotkine) le projet de *L'Entraide.* En outre, elle indique que la théorie de Darwin telle qu'elle se manifeste dans *L'Origine des espèces* demeure extrêmement lacunaire et élastique, de sorte que de multiples versions souvent contradictoires entre elles pourraient se réclamer de la même matrice. Ici, Kropotkine opérerait une substitution de la sélection des groupes

23. Kropotkine, *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004, pp. 40-41.
24. Voir André Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler,* Paris, Flammarion, pp. 106-108.

pratiquant l'entraide à la sélection des individus soumis à la concurrence vitale dans un contexte de surpopulation. Il l'envisage dans un sens socialiste et anarchiste, mais son modèle même pourrait être placé au service de causes beaucoup moins nobles ou sympathiques : pensons par exemple à l'idée d'un renforcement du groupe contre l'étranger dans un contexte de guerre des races. Peut-on alors sortir de cette difficulté, qui expose à l'inconséquence un auteur critique d'une doctrine dont il partage tous les présupposés méthodologiques ? En ces matières, le seul retour au « vrai Darwin » (celui de *La filiation de l'homme)* semblerait bien insuffisant pour garantir l'extériorité de Kropotkine par rapport au darwinisme social.

La thèse développée par André Pichot constitue en réalité une invitation à la nuance dans l'approche de ce que fait Kropotkine. Il faut essayer de s'y tenir, en examinant de plus près le rapport de l'auteur avec le darwinisme social. On peut ici se référer à un autre chercheur en histoire des sciences, Mike Hawkins, auteur de l'ouvrage *Social darwinism in european and american thought, 1860-1945* [25], qui a analysé les avatars de la théorie darwinienne de l'évolution, des premières réceptions de *L'Origine des espèces* jusqu'à la naissance de la sociobiologie dans le contexte postérieur à la Deuxième Guerre Mondiale. M. Hawkins part du principe suivant : sur la base de la théorie de Darwin dont le noyau incontestable demeure l'action motrice pour l'évolution de la sélection naturelle (même si d'autres facteurs, lamarckiens, tels que l'usage des organes ou l'action directe du milieu seront intégrés par la suite) s'est greffée une « vision du monde », le darwinisme. Cette vision du monde tient en quatre points auxquels vient s'ajouter un ultime postulat qui confère la coloration darwiniste « sociale » à la vision du monde :

a) les lois biologiques sont valables pour la nature organique et pour les humains ;

b) la pression de la population sur les ressources alimentaires provoque une lutte pour l'existence entre les organismes ;

c) les traits avantageux d'un organisme se répandent par hérédité ;

d) les effets cumulatifs de la sélection et de l'hérédité rendent compte, sur la longue durée, de l'émergence de nouvelles espèces et de l'élimination d'autres ;

e) argument darwiniste-social : le déterminisme biologique s'étend jusqu'à la vie humaine dans ses manifestations les plus propres : raison, religion, morale.

On trouve là un cadre scientifique qui selon M. Hawkins a la remarquable particularité de pouvoir être adaptable presque indéfiniment, à la faveur de multiples zones d'ombre dans le détail. Ce qui permet de multiples appropriations idéologiques de la vision du monde selon la façon dont on comble les blancs de la théorie initiale. On pourrait en effet se demander d'où proviennent les variations. Sont-elles innées, sont-elles acquises ? On pourrait chercher à savoir si la lutte pour l'existence prend toujours la forme d'une guerre, ou si l'on peut penser en termes de pacification progressive de la lutte à mesure que l'on monte dans l'échelle de la civilisation ? On pourrait encore se demander quelle est l'unité sélectionnée : l'individu, le groupe, la race ? On pourrait enfin considérer si l'évolution va toujours dans le sens du progrès ou s'il peut y avoir des phases de dégénérescence. Autant de questions qui en fonction des réponses données déboucheront, entre autres, sur le darwinisme social à la fois ultra-libéral et pacifiste (en ce qui concerne l'évolution des sociétés industrielles) de Herbert Spencer, sur le monisme matérialiste posant l'inégalité des races de Ernst Haeckel (1834-1919) [26], sur le rationalisme et l'apologie de la compétition de Clémence Royer (1830-1902), traductrice et auteur dès 1862 d'une

25. Voir Mike Hawkins, *Social darwinism in european and american thought, 1860-1945. Nature as a model and nature as threat,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997. L'introduction et les trois premiers chapitres posent les bases du questionnement avant des analyses plus ciblées de certains darwinistes sociaux.

26. Voir par exemple Ernst Haeckel, *Histoire de la création naturelle ou doctrine scientifique de l'évolution,* Paris, Reinwald, 1877.

préface darwiniste-sociale à l'*Origine des espèces,* sur la défense de la libre entreprise et de l'éthique de l'épargne comme traits de l'adaptation réussie par l'américain William Graham Sumner (1840-1910)[27] ou encore sur la théorie de la lutte des races de Ludwig Gumplowicz (1838-1909)[28]. Sur ce point, en tout cas, M. Hawkins rencontre la réflexion de A. Pichot : Darwin, quoi qu'il ait pu écrire dans la *Filiation de l'homme,* n'est pas du tout étranger à la propagation du darwinisme social, auquel il livre ses principaux outils conceptuels : loi naturelle fondée sur la concurrence vitale, schéma sélectif, vision guerrière de la nature.[29]

Compte tenu de cette présentation de la « vision du monde », Kropotkine peut-il être considéré comme un darwiniste social ? Ici, la résolution de la question requiert de distinguer deux niveaux d'explication. Si l'on reprend les cinq points majeurs de la vision du monde darwiniste-sociale, alors on peut avancer que *globalement,* ou *en général,* Kropotkine est en accord avec cette grille de lecture. En effet, on l'a dit suffisamment, il est clairement continuiste (ce qui répond au premier point). Il reconnaît également la possibilité d'une lutte pour l'existence sous les effets de la surpopulation (accord avec le second point), tout en précisant que les conditions stables pour observer cette lutte-là ne se trouvent presque jamais dans la nature, et surtout pas sur le terrain de ses observations, à savoir la Sibérie orientale. Kropotkine, conformément au troisième point de la vision darwiniste pense en termes de transmission héréditaire (même si *L'Entraide* ne tranche pas entre une hérédité dure et une hérédité des caractères acquis). Il reconnaît également que la sélection et l'hérédité sont des facteurs de l'évolution des espèces, et procèdent par élimination des moins habiles ce qui établit un accord de principe avec le quatrième point (reste à voir ici si cette élimination se caractérise comme la réponse à un déséquilibre fondamental de la nature, rongée par la concurrence, ou si elle relève d'un rééquilibrage qui maintient une forme d'harmonie naturelle). Enfin, on l'a vu au chapitre II à l'aide de textes méthodologiques issus de *La science moderne et l'anarchie,* Kropotkine est tout à fait prêt à admettre une extension du mode de compréhension biologique aux phénomènes typiquement humains (ce qui pourtant n'implique pas nécessairement un réductionnisme).

Sur cette base, la thèse d'André Pichot serait implacable et l'on devrait abandonner les tentatives scientifiques de Kropotkine, marquées trop fortement par l'esprit de son temps, à savoir une période où l'on pouvait faire n'importe quoi d'une théorie (le darwinisme de *L'Origine des espèces)* prêtant elle-même à être interprétée n'importe comment. Néanmoins, en cherchant dans le détail des idées, il s'avère que Kropotkine pensant les moteurs de l'évolution ainsi que leurs implications politiques et sociales se trouve excentré par rapport au darwinisme social. Si l'on reprend à nouveaux frais l'analyse de la vision du monde darwiniste, on trouverait que pour Kropotkine la sélection au sein d'une lutte intra-spécifique pour l'existence n'est pas le principal facteur de l'évolution,

27. « Les millionnaires sont les produits de la sélection naturelle, agissant sur l'ensemble du corps social pour choisir ceux qui correspondent aux exigences d'une certaine tâche » dit par exemple Sumner, cité par Michaël Lowy, « L'affinité élective entre social-darwinisme et libéralisme. L'exemple des États-Unis à la fin du XIXe siècle » in *Darwinisme et société*, ouvrage cité, p. 165.

28. Voir Ludwig Gumplowicz, *La lutte des races,* Paris, Guillaumin, 1893. Dans *La société pure,* édition citée, pp. 354-386, A. Pichot se livre à une analyse détaillée des tenants et aboutissants de la réflexion raciste de Gumplowicz, en la rattachant au terreau du darwinisme anglo-saxon. Où se fait sentir la nécessité de reprendre de près les accointances de Kropotkine avec le darwinisme social, puisqu'un auteur comme Gumplowicz peut tout à fait placer en position centrale de l'évolution des races l'altruisme au sein du groupe, même s'il le doublera d'une haine de l'étranger qui n'apparaît bien entendu pas chez Kropotkine.

29. La convergence entre les résultats de ces deux chercheurs conduit à mettre en débat l'idée-force de Patrick Tort qui consiste à séparer Darwin du darwinisme social, en imputant la responsabilité intellectuelle de ce courant au seul Spencer. Le débat sera nécessaire pour la suite du présent travail, lorsqu'il s'agira de s'intéresser au rapport entretenu par Kropotkine aux textes et métaphores de Darwin.

puisque l'entraide dans la lutte face aux rigueurs du milieu est extrêmement importante (c'est le premier constat tiré de l'étude du territoire russe). D'où les limites de l'accord entre le savant russe et le deuxième point de la vision du monde. Quant aux autres points, le décalage de Kropotkine tient tout entier à l'attention éminente qu'il porte aux variations directes que le milieu fait subir aux organismes. Or c'est là un critère davantage lamarckien que darwinien qui orientera toute la suite du travail de Kropotkine en biologie, notamment à partir d'une cruciale série d'articles écrits à partir de 1910 dans les colonnes de *Nineteenth Century*. Il en résulte qu'il pensera en termes d'hérédité des caractères acquis davantage qu'en termes d'hérédité dure (contre le troisième point). Postulant la permanence de l'entraide et un travail d'adaptation collective au milieu depuis le règne animal, il n'aura plus besoin de penser la nature sur fond d'un déséquilibre et d'une concurrence à tout crin, mais plutôt comme un équilibre et une harmonie résultante (contre le quatrième point). Dès lors l'attention aux formes évolutives d'adaptation en fonction des progrès de la conscience se dirigera vers les réalisations institutionnelles de l'humanité, depuis les primitifs jusqu'à la civilisation urbaine. Le plan de *L'Entraide* à lui seul (composé de cinq chapitres dont quatre portent sur les sociétés et l'histoire humaines, à savoir « l'entraide chez les sauvages », « l'entraide chez les barbares », « l'entraide dans la cité du Moyen-Âge », « l' entraide de nos jours ») indiquerait une posture absolument opposée au réductionnisme de la société à la nature (contre le cinquième point).

Si l'on défend cette analyse de détail des points d'accord et de désaccord entre Kropotkine et la vision darwiniste sociale, alors on peut être fondé à affirmer à la suite de Mike Hawkins que si « beaucoup de darwinistes sociaux reconnaissaient l'importance de la solidarité de groupe dans l'évolution sociale », ils la défendaient néanmoins « dans le but de souligner sa fonction dans la lutte pour la survie contre les autres groupes ». Tout cela ramène à l'idée d'association dans la lutte, notamment dans le cadre d'une guerre des races. Or, continue M. Hawkins, « en tant que communiste-anarchiste, Kropotkine rejetait l'idée d'un « code cosmique » de la compétition inévitable entre les groupes, et dans son effort pour démontrer la réalité de la solidarité et de l'aide mutuelle il proposa une vision du monde qui différait sur des détails cruciaux du darwinisme social. »[30]

Dans la suite de ce travail, à l'encontre de la lecture de A. Pichot, je soutiendrai par conséquent la thèse d'une extériorité de Kropotkine par rapport au champ du darwinisme social (extériorité dans le détail). C'est là ce qui permettra de donner une tout autre ampleur à son idée de la nature humaine, ainsi qu'à la fonction critique de cette même idée. Néanmoins, les lectures par A. Pichot et M. Hawkins de la période scientifique qui suit la parution de *L'Origine des espèces* ne laissent pas d'être suggestives. En effet, si le darwinisme social est dû en grande partie à Darwin lui-même, est-il réellement possible de revenir vers Darwin contre le darwinisme social ? C'est pourtant ce qui confère son impulsion au socialisme darwinien de Kropotkine. Quel est donc le degré d'importance pour Kropotkine des notions et métaphores darwiniennes, comment les retravaille-t-il, et quelle est *in fine* leur part réelle dans le creuset qui donnera naissance à l'évolutionnisme de l'entraide ? Ce sont ces points qu'il convient maintenant d'éclaircir.

30. Mike Hawkins, *Social darwinism in european and american thought,* édition citée, p. 179. (nous traduisons).

2.2. Kropotkine lecteur des notions et métaphores darwiniennes

2.2.1. La « métaphore » de la lutte pour l'existence

Il ne s'agira nullement dans cette section de minorer la dette contractée par Kropotkine à l'égard de l'œuvre de Darwin. Ce serait aller tout simplement contre l'évidence des textes ainsi que contre la ligne générale de l'*Entraide* qui prend le parti de Darwin contre les interprètes de la théorie de l'évolution. Mais avec le recul historique et en se plaçant du point de vue du chercheur, il apparaît que les idées suivent des logiques excédant parfois la dimension des seuls textes. Elles s'entrelacent, se superposent et produisent des thèses qui en sont les résultantes, de telle sorte que la référence évidente et explicite fait écran à d'autres références sinon implicites, du moins comparativement trop peu mises en avant. Il semble que ce soit le cas en ce qui concerne l'influence de Darwin non seulement sur *L'Entraide* mais sur l'évolutionnisme entier de Kropotkine, si on la compare à celle de Lamarck. Ainsi, il faut reprendre patiemment la question de la lecture kropotkinienne de Darwin. Deux point saillants retiennent l'attention. D'abord l'interprétation de l'idée de « lutte pour l'existence ». Ensuite l'utilisation des données de *La filiation de l'homme,* notamment du chapitre IV du livre de Darwin, sur l'évolution de l'instinct social.

L'un des reproches principaux que Kropotkine adresse aux darwinistes sociaux est de n'avoir pas vu (ou d'avoir feint de ne pas voir) que l'expression « lutte pour l'existence » est utilisée par Darwin dans un sens « métaphorique ». Cette méprise débouchera sur l'utilisation gladiatrice de l'expression par un Thomas Henry Huxley, où la métaphore se trouve niée en faveur d'une utilisation au pied de la lettre, la lutte étant assimilée à une guerre pour la survie entre individus. Darwin présentait ainsi son idée dans le chapitre III de *L'Origine des espèces*, en précisant curieusement que le terme « lutte » n'était pas le mieux choisi pour désigner ce qu'il avait en tête :

> « Je dois faire remarquer que j'emploie le terme de *lutte pour l'existence* dans le sens général et métaphorique, ce qui implique les relations mutuelles de dépendance des êtres organisés, et, ce qui est plus important, non seulement la vie de l'individu, mais son aptitude à laisser des descendants ».

Cette déclaration est suivie dans le texte du type d'analyses qui font la force et le caractère passionnant (et on comprend à quel point un naturaliste et géographe comme Kropotkine pouvait les tenir en estime) de *L'Origine des espèces,* les descriptions des liens réunissant des organismes au sein de ce qu'on appellerait aujourd'hui un « écosystème ». Ainsi de l'exemple du gui, dont l'existence dépend du pommier et de quelques autres arbres, mais à un autre bout du système des oiseaux disséminant les graines de la plante parasite. Dans ce simple cas, deux variantes de la lutte peuvent être pensées. Si le gui lutte « au figuré » contre les arbres sur lesquels il pousse, puisque en cas d'un trop grand nombre de parasites l'arbre hôte dépérit, on peut par contre avancer que :

> « plusieurs guis, poussant ensemble sur la même branche et produisant des graines, luttent l'un avec l'autre. Comme ce sont les oiseaux qui disséminent les graines du gui, son existence dépend d'eux, et l'on pourra dire au figuré que le gui lutte avec d'autres plantes portant des fruits, car il importe à chaque plante d'amener les oiseaux à manger les fruits qu'elle produit, pour en disséminer la graine. J'emploie donc, pour plus de commodité, le terme général *lutte pour l'existence,* dans ces différents sens qui se confondent les uns avec les autres »[31].

31. Charles Darwin, *L'Origine des espèces,* Paris, GF Flammarion, 1992, p. 112.

La précision finale sur les sens de l'expression « lutte pour l'existence » qui « se confondent », n'est en effet pas vraiment propice à ajouter de la clarté à la notion darwinienne. On constatera seulement avec cet exemple qu'il existe pour Darwin des cas de lutte intra-spécifique entre individus, mais qu'ils semblent se diluer dans une analyse globale des écosystèmes. Dans un tel cadre, la lutte s'apparente au souci de l'adaptation dans un milieu élargi composé d'influences directes et indirectes. D'où le glissement vers un niveau « métaphorique » du discours : à de nombreuses reprises, lorsque Darwin emploie le mot « lutte », il voudrait dire en réalité comportement adaptatif sur fond de dépendances multiples. C'est ce passage que commente Kropotkine dans le chapitre I de *L'Entraide,* faisant le départ entre interprétation métaphorique et interprétation réaliste de la « lutte pour l'existence » :

> « En premier lieu, il n'y a pas de naturaliste qui puisse douter que l'idée d'une lutte pour la vie, étendue à toute la nature organique, ne soit la plus grande généralisation de notre siècle. La vie *est* une lutte ; et dans cette lutte c'est le plus apte qui survit. Mais les réponses aux questions : *par quelles armes cette lutte est-elle le mieux soutenue ?* et *lesquels sont les plus aptes pour cette lutte ?* différent grandement suivant l'importance donnée aux deux aspects différents de la lutte : l'un direct, la lutte pour la nourriture et la sûreté d'individus séparés, et l'autre- la lutte que Darwin décrivait comme « métaphorique », lutte très souvent collective, contre les circonstances adverses ». [32]

Il n'est donc pas douteux que l'image de la « lutte » demeure centrale pour Kropotkine. À bien des égards, *L'Entraide* peut être considérée comme un traité des bénéfices de l'association dans la lutte pour l'existence. Mais lorsque Kropotkine utilisera le terme, ce sera toujours pour désigner le rapport d'adaptation des organismes aux conditions variables du milieu, et non pour désigner le cadre malthusien d'une compétition entre individus. Si l'on en revient à la critique de cette dernière idée, c'est l'exposé des « obstacles naturels à la surmultiplication » auquel se livre l'auteur dans le chapitre I qui la vide de toute pertinence. Dans les conditions sibériennes, on l'a signalé, la notion même de lutte pour l'existence, comprise comme une compétition entre individus, n'a pas lieu d'être. Les organismes soumis à la rigueur du climat ne sont pas dotés de la vigueur nécessaire pour combattre. En outre, signale Kropotkine, le schéma malthusien d'une situation de surpopulation déterminant les conditions d'une lutte entre individus suppose un milieu stable, avec une nourriture constante, une aire géographique délimitée et des habitudes de vie invariables. Dans ce cadre seulement l'apparition de variations pourrait mettre en branle un processus impitoyable de sélection et d'élimination. Or il est clair que les animaux migrent, les territoires se modifient, les conditions de vie biologiques et l'approvisionnement se trouvent soumis à des modifications : tous ces éléments mettant en évidence l'adaptation continue des vivants à leur milieu, la vision malthusienne trouve ici sa limite. Elle perd énormément en capacité explicative si on lui oppose l'influence modificatrice des milieux. « Dans de tels cas, avance Kropotkine, il n'y aura pas d'extermination, même pas la compétition, puisque la nouvelle adaptation vient *diminuer la compétition, si jamais celle-ci a existé ».* [33]

Selon Kropotkine, Darwin lui-même accordait au critère lamarckien de l'action modificatrice des milieux des vertus explicatives. Le rapport au milieu, l'usage ou non-usage des organes ainsi que les habitudes contractées par l'organisme jouent un rôle certain dans *L'Origine des espèces,* notamment pour rendre compte de l'apparition des variations. Néanmoins, il reste tout aussi certain que le schéma sélectif hérité de Malthus innerve la

32. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, p. 102.
33. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, p. 107.

totalité de l'ouvrage, la sélection naturelle sur fond d'une compétition inter-individuelle plaçant à son service l'action modificatrice des milieux. D'où une première ambiguïté chez Darwin, que le texte kropotkinien relève sans pour autant vraiment insister. Évoquant le modèle de compétition hérité de Malthus, Kropotkine concède ainsi qu' « il est possible qu'au début Darwin se soit représenté de cette façon l'apparition de nouvelles variétés ; au moins l'emploi fréquent du terme « extermination » donne cette impression ». Dans la foulée est présentée une nuance de ce propos. Darwin en effet, et aussi bien Wallace, « connaissaient trop bien la nature pour ne pas s'apercevoir que cette marche des choses n'est pas la seule possible, et qu'elle n'est nullement nécessaire » [34]. Assertion qui amène Kropotkine à considérer dans l'ensemble comme « métaphorique » la référence à la lutte, ou encore dans les termes même de Darwin la référence à l' « extermination ».

Ici se rejoue le motif initial de la réception russe d'un Darwin sans Malthus. Considérer dans l'ensemble que la lutte a un sens métaphorique chez Darwin, c'est aussi contribuer à détacher cette notion de son ascendance malthusienne. En effet, c'est bien le modèle économique des difficultés engendrées par la surpopulation qui, une fois importé dans le domaine biologique, définit le cadre opératoire de la sélection naturelle. La concurrence, ou compétition pour les ressources, constitue donc l'apport véritable de Darwin à une théorie de l'évolution que Lamarck, pour ne citer que lui, avait déjà présentée mais à l'aide de notions et modèles tout à fait différents. Sans cette importation théorique, en effet, comment rendre compte par exemple de la métaphore des coins, qui donne de la nature l'image d'un champ de guerre :

> « le visage de la nature peut être comparé à une surface friable, où se pressent dix mille coins acérés, poussés par des coups incessants, l'un des coins, puis un autre, s'enfonçant parfois avec une plus grande force. » [35]

Il serait par ailleurs difficile d'appréhender sans l'arrière-plan malthusien la réflexion conclusive du chapitre III de *L'Origine des espèces,* où Darwin indique que la seule consolation à la lutte universelle pour l'existence réside dans la « certitude que la guerre n'est pas incessante dans la nature, que la peur y est inconnue, que la mort est généralement prompte, et que ce sont les êtres vigoureux, sains et heureux qui survivent. » [36] Tout ceci ramène vers les analyses de D. P. Todes : tenir la lutte pour l'existence pour une « métaphore » relève aussi de l'incompréhension face à tout un arsenal notionnel et rhétorique mûri en accord avec l'essor du capitalisme industriel britannique. On peut dès lors se demander, ainsi que le fait Kropotkine, à quoi renvoie dans la réalité l'idée d'une sélection naturelle de petites variations utiles sur fond d'une concurrence inter-individuelle. Or, sur ce point, Darwin lui-même avait présenté ses propres failles, puisque s'il évoque maintes fois le modèle de la sélection sur fond de concurrence, jamais n'apparaît un cas concret avéré de cette même sélection. Le modèle est bien décrit, pas sa mise en œuvre concrète. Point que Kropotkine relève avec acuité :

> « Si nous nous reportons au paragraphe intitulé : « la lutte pour la vie est d'autant plus âpre qu'elle a lieu entre des individus et des variétés de la même espèce » [Kropotkine fait ici référence à un paragraphe du Chapitre III de *L'Origine des espèces*], nous n'y rencontrons pas cette abondance de preuves et d'exemples que nous avons l'habitude de trouver dans les écrits de Darwin. La lutte entre les individus de même espèce n'est confirmée, dans ce paragraphe, par aucun exemple : elle est admise comme un axiome ». [37]

34. *L'Entraide,* p. 106.
35. Darwin, *L'Origine des espèces,* p. 116
36. *L'Origine des espèces,* p. 128.
37. *L'entraide,* p. 103.

La notion de sélection dans le cadre d'une lutte pour l'existence et d'une concurrence vitale, si elle fonctionne très bien comme modèle, trouve ses limites dans ses applications concrètes. D'où la tendance à la considérer comme une métaphore, selon la suggestion de Darwin lui-même. Cette première imprécision dans le discours darwinien autorise donc Kropotkine à mettre l'accent sur un autre facteur de l'évolution : l'entraide, dont il a davantage de preuves empiriques et qui correspond mieux à divers facteurs auxquels sont exposés les organismes vivants : migrations, élargissement du territoire, changements d'habitudes dus à des modifications géographiques. Les notions développées par Darwin dans *La Filiation de l'homme* fournissent alors à l'auteur de *L'Entraide* les outils pour fonder scientifiquement l'importance évolutionnaire de l'entraide, tout en continuant de s'opposer à une interprétation réaliste de la lutte pour la vie, celle que fournissent les darwinistes sociaux.

Mais là encore, dans le cadre de *La filiation de l'homme* de nombreuses ambiguïtés demeurent, tant pour le discours darwinien sur l'avènement de l'humain et de la civilisation que pour les lectures autorisées de Darwin que l'on pourrait être tenté en première approximation de rapporter à l'inspiration de Kropotkine.

2.2.2. Évolution de l'instinct social : l' « effet réversif de l'évolution » en question

C'est dans *La filiation de l'homme et la sélection sexuelle,* paru en 1871, que Darwin effectue le pas qui mène d'une étude de la sélection dans la nature à une étude de ses modalités dans le domaine social et humain. Comme on l'a signalé, ce pas avait été allègrement franchi par bon nombres d'auteurs dans les douze années séparant les deux ouvrages du savant britannique, et au premier chef par Clémence Royer dans sa préface de 1862 à sa propre traduction de l'*Origine des espèces.* À la suite d'une diatribe contre la religion et les autorités ecclésiastiques, Royer poussait l'analyse de la nature vers l'analyse sociale, en présentant la loi de sélection/élimination héritée de Malthus. Elle écrivait alors ceci :

> « Mais aussi la loi d'élection naturelle appliquée à l'humanité fait voir, avec surprise, avec douleur, combien jusqu'ici ont été fausses nos lois politiques et civiles, de même que notre morale religieuse. Il suffit d'en faire ressortir ici l'un des moindres vices : c'est l'exagération de cette pitié, de cette charité, de cette fraternité, où notre ère chrétienne a toujours cherché l'idéal de vertu sociale ; c'est l'exagération du dévouement lui-même, quand il consiste à sacrifier toujours et en tout ce qui est fort à ce qui est faible, les bons aux mauvais, les êtres bien doués d'esprit et de corps aux êtres vicieux et malingres. Que résulte-t-il de cette protection exclusive et inintelligente accordée aux faibles, aux infirmes, aux incurables, aux méchants eux-mêmes, à tous les disgraciés de la nature ? C'est que les maux dont ils sont atteints tendent à se perpétuer et à se multiplier indéfiniment ; c'est que le mal augmente au lieu de diminuer, et qu'il tend à s'accroître aux dépens du bien. »[38]

C'est sans nul doute contre des textes de ce type, explicitement dirigés contre les idéaux et politiques sociales, que Kropotkine réagit dans *L'Entraide,* en dénonçant l'utilisation guerrière et démesurément sélective du slogan de la « lutte pour la vie ». Et il le fait en revenant vers le Darwin de 1871 qui analyse les origines d'une morale naturelle

38. Clémence Royer, préface à Darwin, *L'Origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés,* Paris, Guillaumin, 1862, p. LVI.

et l'évolution des instincts sociaux culminant dans la civilisation. Dès lors, l'objet même de la sélection s'en trouve modifié. Ce seront moins en effet des variations utiles dans un contexte de concurrence qui seront sélectionnées, mais bien davantage des comportements moraux favorisant le développement de groupes entiers face aux circonstances de l'existence. Or ces comportements placent au premier plan la sympathie, appelée à se généraliser toujours plus au-delà des limites du groupe en suivant le développement des capacités intellectuelles. L'esquisse d'un accroissement des facultés conscientes est très importante, car c'est elle qui va faire l'originalité de la thèse de Kropotkine. Il faut expliquer où ce dernier pense la trouver dans le texte darwinien, tout en comparant les deux modèles évolutionnaires par là présentés.

Dans le chapitre IV de la *Filiation de l'homme,* Darwin aborde les sentiments moraux de l'humanité en les traitant comme des développements de tendances profondément enfouies remontant vers un passé animal, enracinées dans le sentiment de piété filiale et excédant cette dimension à mesure que l'on s'approche de la civilisation. Darwin indique ainsi un progrès de la morale vers de plus en plus de complétude : les instincts sociaux donnent dans un premier temps à l'homme « quelque sentiment de sympathie » envers ses semblables. Mais à mesure que ses capacités intellectuelles lui permettent d'envisager les conséquences lointaines de ses actions, de se tourner vers le bonheur durable de ses semblables, la moralité de l'homme s'affine jusqu'à s'étendre « aux hommes de toutes les races, aux simples d'esprit, aux infirmes, et à d'autres membres inutiles de la société, et enfin aux animaux inférieurs ».[39] Une telle affirmation sur le développement naturel de la morale qui conduit à la prise en charge des faibles et des malades prend bien évidemment le contre-pied total des assertions d'une Clémence Royer, et l'on comprend que Kropotkine y ait vu un outil critique fourni par Darwin lui-même contre les distorsions de sa théorie biologique.

Dans ce cadre, c'est l'opération même de la sélection naturelle qui subit une modification de la plus haute importance. En effet, puisque dans *L'Origine des espèces* la sélection opère sur des variations utiles dans un contexte concurrentiel entre les individus, tout comportement de sympathie, plus ou moins élargi, devrait placer son porteur dans une situation de vulnérabilité. Or, avance Darwin, au lieu de s'éteindre sous les coups de l'inexorable loi sélective, les dispositions morales se sont même élargies jusqu'à une fraternité entre les groupes humains. C'est donc que la sélection naturelle subit, dans le cours même de l'évolution, un infléchissement dans son mode opératoire. Toujours dans le chapitre IV, Darwin rend compte de ce déplacement :

> « Le sentiment de plaisir tiré de la vie en société est probablement une extension des sentiments d'affection parentale ou filiale, puisque l'instinct social semble se développer chez les jeunes qui restent longtemps avec leurs parents ; et cette extension peut être attribuée en particulier à l'habitude, mais principalement à la Sélection naturelle. Chez les animaux qui tiraient des bénéfices de cette vie en étroite association, les individus qui prenaient le plus grand plaisir à cette vie sociale échappaient le mieux à divers dangers ; tandis que ceux qui étaient les moins attachés à leurs camarades, et qui vivaient seuls, périssaient en grand nombre »[40].

En première approximation, on a l'impression que tout l'effort de *L'Entraide* gît dans ce passage de Darwin. En effet, ce qui devient un objet de sélection dans cette « lutte pour la vie » que Kropotkine, on l'a vu, n'abandonne pas mais qu'il traite comme une notion

39. Charles Darwin, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe,* Paris, Syllepse, 2000, p. 212.
40. *La filiation de l'homme,* édition citée, p. 192.

métaphorique, change totalement. Ce n'est plus ce qui confère un avantage individuel dans une compétition intra-spécifique qui s'offre à la sélection. C'est ce qui confère un avantage global à un groupe dans sa lutte générale pour l'existence, c'est-à-dire son effort incessant d'adaptation au milieu, lequel comprend les circonstances géographiques et la présence de prédateurs. De cet avantage global profitent les individus qui jouent le jeu de la coopération : ils en retirent un progrès de leurs capacités intellectuelles. Au tout début du chapitre sur « l'entraide chez les animaux », Kropotkine résume ces idées et leur rend hommage. Darwin a ainsi montré comment dès les sociétés animales :

> « la *lutte* est remplacée par la *coopération*, et comment cette substitution aboutit au développement de facultés intellectuelles et morales qui assurent à l'espèce les meilleures conditions de survie. Il déclare qu'en pareil cas les plus aptes ne sont pas les plus forts physiquement, ni les plus adroits, mais ceux qui apprennent à s'unir de façon à se soutenir mutuellement, les forts comme les faibles, pour la prospérité de la communauté »[41].

En première approximation toujours, le maître-ouvrage de Kropotkine s'inscrit pleinement dans l'héritage de *La filiation de l'homme,* en allant jusqu'à indiquer le retournement de la matrice darwiniste sociale impliqué par les analyses de 1871. En effet, on assisterait à une curieuse limitation, par le processus sélectif lui-même, de son action naturelle. Selon Kropotkine, Darwin indique dans *La filiation de l'homme* que la sélection (toujours liée dans le modèle de *L'Origine des espèces* à une élimination) en vient à sélectionner son contraire, à savoir la coopération. Raison de plus pour considérer que le sens étroit et malthusien de la lutte pour la vie peut être mis de côté au profit du sens large et métaphorique qui inclut l'évolution d'une morale de l'aide mutuelle. De l'élimination des concurrents, on passerait donc à l'élimination de la concurrence en tant que comportement adaptatif. Ce qui permet à Kropotkine de conclure le chapitre I de *L'Entraide* de la façon suivante :

> « Fort heureusement la compétition n'est pas la règle dans le monde animal ni dans l'humanité. Elle est limitée chez les animaux à des périodes exceptionnelles, et la sélection naturelle trouve de bien meilleures occasions pour opérer. Des conditions meilleures sont créées par *l'élimination de la concurrence* au moyen de l'entraide et du soutien mutuel. Dans la grande lutte pour la vie – pour la plus grande plénitude et la plus grande intensité de vie, avec la moindre perte d'énergie – la sélection naturelle cherche toujours les moyens d'éviter la compétition autant que possible ».[42]

Un tel passage indique tout d'abord l'acuité de la lecture kropotkinienne de Darwin, qui tient compte des modifications entre une œuvre et l'autre tout en s'efforçant d'établir une forme de continuité. Sur ce plan-là, déjà, sa lecture manifeste une finesse qui n'est pas l'apanage des lectures darwinistes sociales. Mais, sur la foi de tels passages et compte tenu de la proximité des thèses énoncées par l'un et l'autre savants, on pourrait aller plus loin en avançant que *L'Entraide* n'est au fond qu'un calque de la réflexion de Darwin dans *La filiation de l'homme.* Kropotkine exemplifierait alors ce retournement de la sélection naturelle contre elle-même dans le processus d'évolution, par lequel elle sélectionne et met en avant des comportements et habitudes non sélectifs. *L'Entraide* serait alors un traité montrant dans la sélection darwinienne non seulement un mécanisme expliquant l'évolution, mais encore un mécanisme lui-même en évolution, de telle sorte que puisse être sélectionnée *in fine* l'élimination de la concurrence. L'examen de cette interprétation

41. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, p. 40.
42. [note manquante]

mérite d'être approfondi quelque peu, puisqu'il renvoie directement à la notion forgée par Patrick Tort d' « effet réversif de l'évolution »[43], censée rendre compte de l'apport incomparable de *La filiation de l'homme* ainsi que de son incommensurable différence par rapport à tout darwinisme social[44].

Pour Patrick Tort, l'insigne originalité de Darwin, qui le distingue de tous les auteurs ayant utilisé l'intervalle de douze ans entre *L'Origine des espèces* et *La filiation de l'homme* pour propager une forme ou une autre de darwinisme social, réside dans ses idées sur l'extension de la sympathie accompagnant le mouvement vers la civilisation. En s'appuyant sur des passages tels que celui cité ci-dessus concernant l'histoire naturelle des dispositions morales et leur élargissement conscient dans l'humanité, Patrick Tort disculpe entièrement Darwin de toute compromission avec les deux pires interprétations du maître, selon lui : d'une part la théorie spencérienne de la « survie des plus aptes », qui selon P. Tort est à proprement parler le seul et vrai darwinisme social ; d'autre part l'eugénisme de Francis Galton (1822-1911), théorie de la sélection interventionniste exposée pour la première fois en 1870 dans l'ouvrage *Hereditary Genius.* Selon P. Tort, ce que montrent les textes où Darwin indique que la sélection naturelle

42 *L'Entraide,* p. 117.

43 Un lien entre Kropotkine et la thèse de Patrick Tort a été suggéré, dans une perspective critique de la notion d' « effet réversif de l'évolution », par Gérald Fournier. Voir donc Gérald Fournier, « Patrick tort et l'usage dialectique de Darwin », HAL : hal-00440241,

version 1. Consulté pour la dernière fois le 8 Juin 2012.

s'exerce, avec l'homme, sur les instincts moraux et les traits qui en découlent, c'est un sens subtil de la dialectique. Avec le progrès des capacités intellectuelles et morales de l'homme adviendrait donc un retournement dans l'évolution de la nature : les dispositions à la bienfaisance, une sympathie élargie au-delà du groupe d'appartenance viennent faire échec au mécanisme principal de la sélection des plus aptes, laquelle a pour corollaire l'élimination des plus faibles. On retrouve ici l'essence malthusienne du modèle sélectif, soudain déboutée par le passage à la civilisation. De sorte que sans saut ni rupture on passe de la nature à la culture, dans un cadre de réflexion qui demeure matérialiste et moniste. P. Tort illustre ce passage sans rupture par l'image du ruban de Moëbius, dont la torsion ne révèle jamais qu'une seule face : autrement dit c'est toujours la sélection qui est à l'œuvre dans l'avancée de la civilisation, mais elle se porte alors sur des traits moraux anti-sélectifs. La sélection/élimination se soumet alors à sa propre loi, elle s'élimine en quelque sorte en tant que telle en suivant sa propre logique.

L'aspect séduisant de la notion d' « effet réversif de l'évolution » pour qui étudie Kropotkine, c'est qu'elle semble aussi bien condenser la lecture de Darwin effectuée par l'anarchiste russe dans *L'Entraide.* Patrick Tort lisant Darwin aurait-il par la même occasion donné le meilleur commentaire de la tentative d'un auteur qu'il ne cite pourtant jamais ? Supposons en effet que l'on suive l'idée développée par P. Tort et l'on verrait par exemple assez bien comment s'opposer à Thomas Henry Huxley qui était, on l'a vu, la première cible de Kropotkine dans *L'Entraide.* D'une part, si la sélection se porte déjà à un niveau très bas de l'évolution sur les instincts sociaux, alors il devient possible de remettre en question la thèse gladiatrice de l'article de 1888 sur « la lutte pour l'existence

43. [note manquante]

44. Entre autres textes de Patrick Tort, on pourra citer « l'anthropologie inattendue de Charles Darwin », son introduction à *La filiation de l'homme,* Paris, Syllepse, 2000 ; le petit ouvrage *Darwin et le darwinisme,* Paris, PUF, « collection Que sais-je ? » 2005, ou encore un ouvrage plus récent : *L'effet Darwin : sélection naturelle et naissance de la civilisation,* Paris, Seuil, « collection science ouverte », 2008.

et son influence sur l'homme ». D'autre part, si l'on avance une explication continuiste du passage entre nature et culture tout en ménageant un « effet de rupture », on peut rendre compte de l'action de la moralité humaine sans sortir d'une perspective biologique et matérialiste, autrement dit sans s'en remettre à un résidu de raisonnement théologique sur l'émergence de l'esprit. Et voici de ce côté la *Romanes lecture* de 1893 délégitimée.

Néanmoins, le modèle explicatif fourni par P. Tort se heurte en bien des cas à la réalité des textes de Darwin et aux interprétations que l'on peut en faire. Et sur ce point, il faut souligner que Kropotkine présente une lecture plus nuancée, et dans l'ensemble plus lucide de Darwin, ce qui permettra d'envisager à nouveaux frais sa position face aux ambiguïtés de la pensée darwinienne. Deux points semblent particulièrement saillants dans l'optique du présent travail. Il y a d'abord le critère qui selon P. Tort rend compte du passage au revers de la sélection : la défense par Darwin de l'aide aux plus faibles dans les sociétés civilisées, dans le chapitre V de *La filiation de l'homme.* Il y a ensuite la question de la place des peuples primitifs dans le processus de moralisation, sur laquelle Patrick Tort laisse dans l'ombre de troublants passages. En ces matières, compte tenu de l'impossibilité de tout citer, il faut tout de même garder à l'esprit les oscillations perpétuelles du texte darwinien.

Voici ce que dit Darwin à propos de l'aide aux plus faibles dans les sociétés civilisées :

> « Nous ne saurions refréner notre sympathie, même sous la pression d'une raison implacable, sans détérioration dans la plus noble partie de notre nature. Le chirurgien peut se durcir en pratiquant une opération, car il sait qu'il est en train d'agir pour le bien de son patient ; mais si nous devions intentionnellement négliger ceux qui sont faibles et sans secours, ce ne pourrait être qu'en vue d'un bénéfice imprévisible, lié à un mal présent qui nous submerge. Nous devons par conséquent supporter les effets indubitablement mauvais de la survie des faibles et de la propagation de leur nature ». [45]

Commentant ce passage (et glissant sur la dernière phrase qui indique une forme de concession à contre-cœur de la part de Darwin) P. Tort y trouve tout ce qui placerait Darwin à l'opposé des thèses eugénistes de son cousin Galton. La sélection naturelle ayant sélectionné les instincts les plus profondément sympathiques, il est impossible à tout humain véritable de refuser son secours aux faibles. Où la civilisation apparaît effectivement comme un frein au processus éliminatoire de la sélection naturelle. Kropotkine, à l'inverse, nous invite à nous reporter quelques lignes au-dessus du passage cité. Dès lors, le jugement pourrait être totalement inversé, ce que l'auteur de *L'Entraide* décrit avec une grande lucidité. Dans les chapitres IV et V de *La filiation de l'homme,* dit-il :

« parmi des faits réfutant l'étroite conception malthusienne de la lutte, le vieux levain malthusien reparaît,

> par exemple dans les remarques de Darwin sur les prétendus inconvénients à maintenir ' les faibles d'esprit et de corps ' dans nos sociétés civilisées. Comme si des milliers de poètes, de savants, d'inventeurs, de réformateurs, faibles de corps ou infirmes, ainsi que d'autres milliers de soi-disant 'fous ' ou 'enthousiastes, faibles d'esprit ' n'étaient pas les armes les plus précieuses dont l'humanité ait fait usage dans sa lutte pour l'existence – armes intellectuelles et morales, comme Darwin lui-même l'a montré dans ces mêmes chapitres de *Descent of man ».* [46]

45. Darwin, *La filiation de l'homme,* édition citée, pp.222-223
46. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, p. 41.

On retrouve ici l'opposition structurante entre usage réaliste (malthusien) de la lutte pour l'existence et usage métaphorique. C'est cette opposition qui inspire à Kropotkine une certaine indulgence à l'égard de Darwin. Comme si ce dernier, prisonnier d'une vision du monde propre à la bourgeoisie britannique de l'époque industrielle n'avait pas pu poursuivre sur la voie de ses intuitions sur l'évolution de la morale. Cette interprétation permet de confirmer l'idée entrevue plus haut lors du traitement des métaphores de *L'Origine des espèces :* Kropotkine relit Darwin et déplace dans le même temps son questionnement. À partir du rôle évolutionnaire de l'entraide, il construit une pensée non strictement darwinienne, ce qui complexifie son rapport à Darwin. À l'inverse, P. Tort fait comme si le Darwin de *La filiation de l'homme* n'était déjà plus malthusien, voire carrément anti-malthusien. Le passage situé quelques lignes avant celui sur lequel P. Tort s'appuie abondamment n'est pourtant pas des plus altruistes. Il faut le mettre en vis-à-vis avec les remarques de Kropotkine déjà citées :

> « Chez les sauvages, les faibles de corps ou d'esprit sont bientôt éliminés ; et ceux qui survivent affichent généralement un état de santé vigoureux. Nous autres hommes civilisés, au contraire, faisons tout notre possible pour mettre un frein au processus de l'élimination ; nous construisons des asiles pour les idiots, les estropiés et les malades ; nous instituons des lois sur les pauvres ; et nos médecins déploient toute leur habileté pour conserver la vie de chacun jusqu'au dernier moment. […] Ainsi, les membres faibles des sociétés civilisées propagent leur nature. Il n'est personne qui, s'étant occupé de la reproduction des animaux domestiques, doutera que cela doive être hautement nuisible pour la race de l'homme. Il est surprenant de voir avec quelle rapidité un manque de soins, ou des soins mal adressés, conduisent à la dégénérescence d'une race domestique ; mais excepté dans le cas de l'homme lui-même, presque personne n'est si ignorant qu'il permette à ses pires animaux de se reproduire. »[47]

Il est difficile, en constatant l'enchaînement des deux passages cités, de ne pas valider les observations de Kropotkine sur l'alternance d'idées contradictoires chez Darwin. Sur ces quelques lignes, par contre, on ne trouve rien chez Patrick Tort. Or, si ce passage n'est pas ostensiblement eugéniste, sa formulation ne laisse pas pour autant penser que l' « effet réversif de l'évolution » soit un processus extrêmement bienvenu pour Darwin. De telle sorte qu'à la limite on pourrait s'accommoder des faibles et des simples d'esprit selon des voies bien moins morales.

En réalité, quand Patrick Tort cherche des preuves de la défense par Darwin d'un « effet réversif », la lecture des textes qu'il propose pourrait tout aussi bien être prise dans le sens contraire. Tout cela parce que l'effet réversif contribue à requalifier des termes entachés d'une dimension malthusienne : par exemple celui de « compétition ». Kropotkine le montre abondamment, le noyau malthusien de la thèse de la sélection naturelle implique une situation de compétition éliminatoire pour les ressources. Or, avec l'effet réversif, la compétition se change en une émulation morale. C'est ce qui ressort de ce passage, encore une fois assez long pour être compris dans son ensemble, de la fin de *La filiation de l'homme,* interprété par P. Tort comme une profession de foi anti-eugéniste :

> « L'homme, comme tout autre animal, a sans nul doute progressé jusqu'à sa haute condition actuelle grâce à une lutte pour l'existence qui est la conséquence de sa multiplication rapide ; et s'il doit s'élever encore plus, il est à craindre qu'il ne doive rester soumis à une lutte sévère. Autrement il sombrerait dans l'indolence, et les hommes les mieux doués ne réussiraient pas mieux

47. *La filiation de l'homme,* p. 222.

> dans le combat de la vie que ceux qui le sont moins. Par conséquent, notre taux naturel de croissance, même s'il conduit à de nombreux et évidents malheurs, ne doit d'aucune manière être grandement diminué. Il devrait y avoir compétition ouverte pour tous les hommes ; et l'on ne devrait pas empêcher, par des lois ou des coutumes, les plus capables de réussir mieux et d'élever le plus grand nombre de descendants. »[48]

Sur la foi des dernières lignes de cet extrait, P. Tort avance l'idée d'un anti-eugénisme de Darwin. Toute sélection artificielle organisée par l'État serait néfaste à l'émulation, qu'on pourrait appeler républicaine, et qui pousse les meilleurs à se dépasser. Chacun devrait pouvoir faire valoir ses atouts dans une compétition assimilée ici à un contexte motivant. Le « levain » malthusien est-il pour autant éliminé ? Darwin n'évoque-t-il pas en effet une lutte sur fond de multiplication rapide de la population, de telle sorte qu'au fond la compétition ne serait que faussement ouverte : on retrouverait à la fin les mêmes inégalités de départ ? De cela, aucune mention chez Patrick Tort. Il est vrai que l'on pourrait tout aussi bien interpréter cet extrait « anti-eugéniste » comme un argument libéral typique permettant de justifier les pires inégalités sur fond d'égalité des chances et de valorisation individuelle des talents, ce qui se rapprocherait dangereusement de la vision libertarienne de Spencer[49]. Il convient donc plutôt d'accentuer l'opposition avec l'eugénisme de Galton, considéré comme une déviation monstrueuse de la théorie de *L'Origine des espèces*.

Par conséquent, il semble que si des similitudes sont pensables de prime abord entre les thèses de Kropotkine et l'idée d'un « effet réversif de l'évolution », la poursuite de ce rapprochement résiste mal à l'épreuve de la relecture de Darwin. D'un côté Kropotkine avoue son embarras en pointant les inconséquences de Darwin et ses oscillations entre thèses malthusiennes et thèses valorisant l'entraide comme facteur d'évolution. D'un autre côté Patrick Tort fait jouer la notion d' « effet réversif » pour escamoter tous les passages malthusiens de l'ouvrage de 1871 au profit d'une supposée anthropologie de Darwin, orientée vers l'étude des dispositions altruistes de l'homme.

Or il se pourrait que sur ce point également ce que dit Darwin de l'homme soit sujet à caution et permette de creuser la distance entre les thèses de *La filiation* et l'effort de Kropotkine. La question des peuples primitifs est ici nodale, puisqu'elle va marquer la singularité de Kropotkine dans l'édification de son évolutionnisme de l'entraide. Dans *La filiation,* Darwin évoque les habitudes morales des primitifs, au niveau desquels la sélection commencerait selon P. Tort à sélectionner des traits anti-sélectifs. Dès lors Darwin, anti-esclavagiste notoire, pourrait de fait être reconnu également comme anti-colonialiste et anti-raciste, puisque les dispositions présentes chez les primitifs prendraient de l'ampleur avec les civilisés, la sympathie s'élargissant jusqu'à embrasser l'étranger. Que dit Darwin, une nouvelle fois, dans les textes ? Dans le chapitre IV de *La filiation,* il souligne la capacité du « sauvage » à se sacrifier pour le bien du groupe, met en avant son courage et son endurance, qualités qui laissent par la suite dans les plus hauts degrés de civilisation une impression unanimement favorable, puisqu'elles soulignent le lien entre l'individu et la communauté. Mais dans le même temps il pointe son absence fondamen-

48. Darwin, *La filiation de l'homme,* édition citée, p. 739

49. Spencer, figure-repoussoir dans les analyses de Patrick Tort, peut être tenu pour un précurseur des thèses libertariennes sur la justice sociale, que ce soit dans *L'individu contre l'État* (1884) ou *Justice* (1893). Sur le principe d'une égalité dans la participation aux règles du jeu social, chaque individu doit pouvoir valoriser ses talents et capacités, qui sont sa propriété la plus absolue. Les bénéfices obtenus sont alors légitimes et n'ont pas à être corrigés ou équilibrés dans une redistribution pilotée par une instance surplombant les contrats que les individus passent entre eux. Il y aura là une source d'inspiration pour Robert Nozick dans *Anarchie, État et Utopie* (1974).

tale de maîtrise de soi par manque d'éducation et d'une « religion devenue héréditaire », son intempérance, son manque de raisonnement sur les vertus relatives à soi-même, en bref sa « faible moralité ». Si l'on suit cette description, ce n'est donc qu'à un degré plus haut de l'évolution, au-delà de cette phase de demi-sommeil de la moralité primitive, que se manifesteront véritablement les signes de l' « effet réversif de l'évolution ». On a ainsi l'impression que l'invention morale et les institutions qui la soutiennent ne commencent pas vraiment dans les sociétés primitives. C'est sur ce point que Kropotkine se situe au plus loin de Darwin et de toute thèse sur une sélection progressive de traits anti-sélectifs. Toute son analyse des primitifs, en effet (analyse sur laquelle il faudra revenir en détail dans la suite de ce chapitre ainsi que le suivant) se situe au plus loin des thèses convenues sur l' « immoralité des sauvages » et de l'idée selon laquelle ils manqueraient de maîtrise de soi ainsi que d'un savoir des vertus relatives à soi-même. Dire cela c'est supposer que les primitifs sont essentiellement soumis à des impulsions passagères, qu'ils ne se tiennent en groupe que par la force d'une moralité sommaire de l'utilité pour la tribu, et qu'ils sont incapables de progresser moralement sans une autorité qui les guide. Or Kropotkine analysera dans le chapitre II de *L'Entraide* les dispositions morales subtiles de différents peuples primitifs, leur organisation de l'échange, les mécanismes de neutralisation de l'apparition d'une verticalité étatique et leur mode d'institution de la société sans jamais excuser moralement leur habitudes les plus choquantes (abandon des parents, infanticide) mais en s'efforçant de les comprendre culturellement[50]. Il en ressortira que dès le monde primitif, l'entraide atteint une forme subtile et se déploie en des ramifications institutionnelles complexes. Analysant le système de parenté des primitifs, Kropotkine pourra alors avancer :

> « un sauvage qui est capable de vivre sous une telle organisation et de se soumettre librement à des règles qui heurtent constamment ses désirs personnels n'est certainement pas une bête dépourvue de principes éthiques et ne connaissant point de frein à ses passions »[51]

Il faut mettre cette déclaration en regard d'un paragraphe de Darwin sur lequel P. Tort ne s'attarde jamais mais qui se dissimule pourtant mal au lecteur puisqu'il conclut l'ouvrage de 1871 et parle de lui-même :

> « Celui qui a vu un sauvage sur sa terre natale n'éprouvera guère de honte s'il est forcé de reconnaître que le sang de quelque créature plus humble coule dans ses veines. Pour ma part je préférerais descendre de ce petit singe héroïque qui brava son ennemi redouté afin de sauver la vie de son gardien, ou de ce vieux babouin qui, descendant des montagnes, arracha triomphalement son jeune compagnon à une meute de chiens étonnés – plutôt que d'un sauvage qui prend plaisir à torturer ses ennemis, qui offre des sacrifices sanglants, qui pratique l'infanticide sans remords, qui traite ses femmes comme des esclaves, qui ignore la décence, et qui est habité par les superstitions les plus grossières ».[52]

50. Darwin, dans le chapitre V de *La filiation de l'homme,* prend en exemple la coutume du peuple Dayak consistant à couper la tête de l'ennemi et à la faire sécher. Il s'en formalise, à bon droit, comme d'une pratique abjecte, permise dans un « état grossier de civilisation » où l'on peut faire subir aux membres d'autres tribus ce que l'on s'abstient de faire à l'intérieur de la sienne propre. Il est symptomatique que Kropotkine reprenne l'exemple des Dayaks et de leurs habitudes immorales, mais en leur donnant une interprétation culturaliste. La chasse aux têtes des Dayaks n'est pas le fait d'une passion personnelle, elle répond à une obligation morale imposée par la tribu. Ce niveau d'interprétation n'est pas atteint par Darwin.

51. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, p. 131.

52. Darwin, *La filiation de l'homme,* édition citée, p. 740.

Point n'est besoin par conséquent chez Kropotkine de supposer un effet de rupture dans l'évolution qui interviendrait avec l'avènement de la civilisation. Il s'agit en fait ici de bien savoir ce qu'on entend par « civilisation ». Si l'on entend par là préférentiellement l'Angleterre victorienne bourgeoise et impérialiste, opposée comme le laisse supposer le passage conclusif de Darwin, aux peuples sauvages belliqueux, sadiques, immoraux, prisonniers de superstitions grossières (qu'on aurait donc du mal à appeler « civilisés ») alors l'idée d' « effet réversif de l'évolution » semble nécessaire pour rendre compte du retournement de la compétition guerrière en émulation libérale. Mais l'évolutionnisme de l'entraide n'a pas besoin d'un tel effet de retournement puisqu'il ne postule pas de gouffre entre de grossiers primitifs et la civilisation des mœurs européenne. La manière dont Kropotkine lit Darwin en radicalisant ses intuitions révèle que pour lui l'entraide est d'ores et déjà pratiquée au niveau animal et qu'elle entre dès l'apparition des sociétés primitives dans un processus de réalisation de plus en plus conscient et raffiné, un processus de civilisation par où les humains s'adapteront continûment à leur milieu et le structureront par des formes institutionnelles complexes (ce qui inaugure la lecture du chapitre II et suivants de *L'Entraide*).

2.3. L'évolutionnisme de l'entraide ou Darwin complété

Au terme de ce parcours, l'analyse du rapport complexe de Kropotkine avec Darwin permet d'avancer une caractérisation de l'évolutionnisme de l'entraide. Il ne s'agira pas d'un darwinisme social, dans la mesure où ce dernier demeure tributaire des données malthusiennes que Kropotkine rejette, à savoir la compétition sur fond d'un déséquilibre entre l'augmentation de la population et les ressources disponibles. On s'orientera alors bien davantage vers un socialisme darwinien, largement influencé par les aperçus de Darwin dans les chapitres IV et V de *La filiation de l'homme.* La défense de la sociabilité et de la solidarité comme conditions de vie et de développement pour chacun au sein d'un groupe donné s'appuient sur les bases scientifiques darwiniennes de la lutte générale pour l'existence et de l'opération de la sélection naturelle, dont l'objet se trouve modifié : non plus des variations avantageuses dans un contexte compétitif, mais l'adaptation à l'adversité par la pratique de l'entraide.

C'est dans cette mesure que Kropotkine peut proposer une nouvelle réponse à la double question d'ascendance spencérienne qu'il pose dans le chapitre I de *L'Entraide :* « par quelles armes » la lutte pour la vie est-elle le mieux soutenue ? Et « lesquels sont les plus aptes pour cette lutte ? »[53] L'aide mutuelle intra-spécifique sera ainsi promue au rang d'arme principale dans la lutte pour la vie. Néanmoins, si le principe est mis en place, les modalités de son déploiement peuvent encore être précisées. En effet, il reste un point aveugle dans la réflexion de Kropotkine. L'aide mutuelle est considérée comme un facteur de l'évolution, et s'oppose, en tant que facteur explicatif, à la compétition. Mais, comme on le voit ci-dessus par les questions générales posées dans *L'Entraide,* Kropotkine n'abandonne ni l'idée d'une efficace de la sélection dans la nature qui déterminerait des individus aptes à la lutte pour l'existence, ni par conséquent cette même pensée de la lutte. Or, on pourrait tout à fait penser une situation où la sélection opère sur les dispositions à l'entraide dans un cadre de lutte pour l'existence déterminé par une augmentation de la population. Dans cette situation-là, clairement malthusienne, l'entraide pourrait être un substitut à la compétition dans la mesure où elle implique un coût moindre pour l'individu. De telles explications du rôle de l'entraide dans l'évolution, qui demeurent pensables, ne sont jamais esquissées par Kropotkine. On peut y voir l'effet

53. Kropotkine, *L'Entraide,* p. 102.

de deux raisons : tout d'abord, il y a dans cette hypothèse d'une entraide dans un cadre malthusien une irruption du calcul économique à même la nature. L'entraide y devient la stratégie du moindre coût dans une situation qui demeure compétitive. Ensuite, et c'est la raison principale que l'on a détaillée plus haut, Kropotkine fait travailler la pensée de Darwin en la dissociant autant que possible de sa gangue malthusienne. La possibilité d'une entraide dans un cadre malthusien, où certains individus se reproduisent plus que d'autres, lui semble impensable. Pour Kropotkine, le cadre malthusien conduit directement les vivants à combattre leurs congénères pour leur ôter leur nourriture quotidienne.

Il faut le répéter, par conséquent : c'est bien contre le « levain malthusien » des thèses de Darwin que Kropotkine combat, mais ce combat même aboutit à déplacer et compléter la pensée de Darwin. Dès lors, l'expression de « socialisme darwinien » pour qualifier la tentative de Kropotkine serait encore insuffisante. D'autres éléments entrent en jeu pour affiner la vision kropotkinienne de l'évolution. À ce titre, l'une des meilleures façons de combattre le cadre de pensée malthusien consiste à montrer que les animaux rendent impossibles les conditions de surpopulation, grâce à leurs adaptations toujours renouvelées au milieu. L'idée d'adaptation au milieu introduit un élément complémentaire à la théorie de Darwin, et elle perce dès *L'Entraide*. Il n'y aurait donc pas seulement aide mutuelle à l'intérieur d'une espèce dans le cadre de la lutte pour l'existence (ce qui est la thèse majeure de Kropotkine), mais on assiste également à des formes de coopération par l'aménagement du milieu dans ce même cadre de lutte globale pour l'existence. Dès lors les plus aptes seraient ceux qui parviendraient à s'adapter à leur milieu de manière à se prémunir des conséquences éliminatoires d'une situation de surpopulation. L'un des rares exemples de *L'Entraide* sur cette extension de la solidarité aux relations d'aménagement entre l'individu et l'environnement est par cela même important. Il concerne les migrations d'écureuils. Kropotkine écrit ceci à leur propos :

> « Les écureuils, par exemple, quand il y a disette de cônes dans les forêts de mélèzes, se transportent dans des forêts de sapins, et ce changement de nourriture a sur eux certains effets physiologiques bien connus. Si ce changement d'habitude ne dure pas, si l'année suivante les cônes se trouvent de nouveau en abondance dans les sombres forêts de mélèzes, il est évident qu'aucune nouvelle variété d'écureuils ne sera produite par cette cause. Mais si une partie du grand espace occupé par les écureuils subit un changement de conditions physiques – si le climat, par exemple, devient plus doux ou s'il y a dessèchement local (deux causes qui produiraient un accroissement des forêts de sapins par rapport aux forêts de mélèzes), et si quelque autre circonstance vient à pousser les écureuils à demeurer à la limite de la région desséchée, nous aurons alors une nouvelle espèce commençante, sans qu'il se soit rien passé qui méritât le nom d'extermination parmi les écureuils. »[54]

Darwin ne négligeait pas l'influence du milieu dans l'apparition des variations. Mais ce critère se trouvait subordonné à l'action de la sélection dans un cadre malthusien de compétition inter-individuelle. Kropotkine, lui, introduit dans ce passage l'approche lamarckienne des « circonstances » qui modifient le développement complexe des individus et produisent une diversité d'espèces, dans la mesure où ces circonstances parviennent sur la durée à cristalliser des habitudes comportementales. Darwin est ici complété par des idées lamarckiennes (et on le verra, également spencériennes), lesquelles fournissent de nouveaux arguments pour saper la thèse de la compétition inter-individuelle dans la lutte pour l'existence. Dès lors l'idée de sélection des plus aptes change complètement

54. *L'Entraide,* p. 108.

d'aspect. Kropotkine peut répondre aux deux questions « qui sont les plus aptes » et « par quelles armes s'en sortent-ils » sans utiliser la version éliminatoire de l'action de la sélection naturelle. Dans l'exemple cité, la variété d'écureuils qui disparaîtrait serait celle qui aurait été la moins réactive aux changements environnementaux, sans qu'elle ait été l'objet d'une extermination sur fond de rivalité.

Kropotkine procède ainsi dans ce passage à une incursion importante en direction d'une synthèse entre Darwin et Lamarck. Comment répartir le rôle de chacun de ces savants dans le discours kropotkinien ? On l'a vu, Darwin s'élève au rang de caution scientifique pour les naturalistes russes des années 1860. On retient de lui l'idée anti-théologique de transformation des espèces. Kropotkine, plus précisément, lui emprunte le cadre général (métaphorique) de la lutte pour l'existence ainsi que les aperçus sur l'entraide dans la *Filiation de l'homme*. Mais si le Darwin de Kropotkine est un Darwin sans Malthus, et si dans le même temps il est singulièrement difficile de dissocier le modèle de sélection naturelle avancé dans *L'Origine des espèces* de son ancrage malthusien, alors le rapport de Kropotkine à Darwin doit être enrichi et complété afin d'expliquer mieux le cours progressif de l'évolution. C'est le rôle que vont jouer Lamarck et un lamarckien comme Spencer afin de corriger les bases malthusiennes des thèses de Darwin tout en élargissant l'idée d'entraide vers celle de synergie entre le vivant et son milieu. Emprunter à Lamarck permet en effet de ne plus envisager la concurrence comme un moteur de l'évolution et de penser la nature comme un système équilibré. C'est ce qui ressort de l'exemple des écureuils : les variétés se renouvellent sur fond d'adaptation aux vicissitudes de l'environnement, sans que l'on assiste à une compétition féroce pour les ressources.

Cette hypothèse d'un Darwin complété par des éléments lamarckiens se vérifie encore plus tôt dans le travail de Kropotkine, si l'on se réfère à ce qui est présenté dans l'article de 1887 « The scientific basis of anarchy », paru dans *Nineteenth Century*. Ainsi l'un des grands acquis de la philosophie de l'évolution, dit Kropotkine qui citera dans la suite de l'article Spencer, est d'avoir montré « l'admirable adaptabilité des organismes à leurs conditions de vie » et le développement résultant de facultés capables de rendre « plus complètes à la fois les adaptations des agrégats à leur environnement et celles de toutes les parties constituantes de ces agrégats aux besoins de la coopération libre »[55]. Cette interaction entre les organismes et leur environnement permet alors de définir la lutte pour l'existence dans les termes de la plus large adaptation de tous les individus de l'espèce aux meilleures conditions de survie. Le groupe, par exemple, s'adapte aux circonstances dictées par le milieu, et à l'intérieur du groupe les individus s'adaptent à cette nouvelle donne en s'entraidant.

Ces compléments très importants apportés à la lecture de Darwin contribuent *in fine* à la spécificité de l'évolutionnisme de l'entraide. Sur ce point, la réception de l'œuvre de Kropotkine dans les milieux anarchistes espagnols de la charnière entre le XIXe siècle et le XXe siècle peut s'avérer riche d'enseignements, puisque les anarchistes continueront d'utiliser le signifiant « Darwin » comme un gage de fondation scientifique de l'anarchie tout en embrassant avec ferveur les principes lamarckiens de l'évolutionnisme de Kropotkine. Une part de l'essaimage des idées de Kropotkine s'effectue en effet sous l'égide véritable de Lamarck, les notions centrales de Darwin en ressortant fondamentalement changées. En 1909, le militant espagnol Anselmo Lorenzo (1841-1914) peut ainsi écrire à propos de la « lutte générale pour l'existence » :

55. Kropotkine, (1887), « The scientific basis of anarchy », *The Nineteenth century*, vol. XXI, nº CXX, 238-252, p. 243. (Nous traduisons). On notera dans ces extraits le vocabulaire du tout et de la partie emprunté à la philosophie de Spencer, avec le terme symptomatique d' « agrégat ».

> « Ce qu'il y a d'expérimental, de certain, de rationnel, c'est que tout être vivant conserve son existence en accommodant sa manière d'être au milieu dans lequel il se trouve, que ce soit en cherchant un milieu plus favorable, en s'adaptant à ce qui l'avantage et qui est à sa portée, ou en rejetant, s'il en est capable, ce qui lui nuit ; mais cela, ce n'est pas lutter ». [56]

Pour les penseurs et militants influencés par Kropotkine, cette redéfinition de l'idée de lutte pour l'existence est appelée par le thème lamarckien de l'adaptation directe et incessante au milieu. Il en résulte une tout autre vision de la nature, non plus assimilée à une surface friable au sein de laquelle se presseraient des coins acérés, mais à une forme d'harmonie qu'il appartient au vivant de rétablir continuellement.

Il y a donc potentiellement plus dans l'*Entraide* qu'une relecture de Darwin jouant *La filiation de l'homme* contre le malthusianisme du modèle de la sélection naturelle élaboré dans *L'Origine des espèces.* Y apparaît également, d'une façon encore furtive en 1890 [57] (dans l'exemple des migrations d'écureuils) une vision lamarckienne de l'évolution. C'est à la fin de sa carrière scientifique, de 1910 à 1919, que Kropotkine parachèvera sa réflexion en tentant une synthèse lamarcko-darwinienne dans une série d'articles de biologie écrits pour *Nineteenth Century.* Il faudra y revenir dans la dernière section de ce chapitre. Mais dans l'intervalle, Kropotkine aura également payé sa dette scientifique à l'égard de celui qui est tenu, on l'a rappelé, pour l'auteur emblématique du darwinisme social, à savoir Herbert Spencer. Le rôle de Spencer est en effet incontournable pour apprécier la teneur de l'évolutionnisme kropotkinien.

3. Éloge et critique de l'évolutionnisme spencérien

3.1. Un évolutionnisme complexe : Spencer parangon du darwinisme social ?

En 1880, l'anarchiste Émile Gautier, futur impliqué aux côtés de Kropotkine dans le procès des soixante-six à Lyon en 1883, signe un court essai intitulé *Le darwinisme social.* Il forge cette expression, vraisemblablement pour la première fois dans l'histoire intellectuelle, pour caractériser ce courant d'idées utilisant la théorie darwinienne de la sélection naturelle pour justifier le statu quo social et l'exploitation de l'homme par l'homme. Gautier combattra vigoureusement les « fauteurs d'inégalité sociale » demandant à la science de Darwin « la justification de leur prédominance et de leurs prélibations » [58]. Il leur opposera la capacité de l'homme, être conscient ayant émergé au sein de la nature et capable de l'aménager, à réagir sur la nature en contrôlant ses lois. C'est donc une sorte de fatalisme scientiste directement hérité des prévisions apocalyptiques de Malthus que prendra à parti le militant anarchiste, en soumettant essentiellement à la critique les positions de Ernst Haëckel, inlassable propagandiste de la théorie de la descendance par sélection, aussi bien dans le cadre de la nature que dans le cadre social. Ainsi pensé et dénoncé, le darwinisme social doit être avant tout lié à une vision sociale justifiant l'inégalité comme un fait, et par là le déclassement de tous les « infirmes », catégorie englobant les individus inaptes à soutenir la compétition pour l'existence, peu importe pour quelle raison.

56. Anselmo Lorenzo, (¿1909 ?) *El pueblo,* Valencia, pp.23-24, cité dans Alvaro Girón Sierra, *Evolucionismo y anarquismo en España. 1882- 1914,* Madrid, CISC, 1996, p. 168. (nous traduisons)

57. Le chapitre de *L'Entraide* sur « l'entraide chez les animaux », où Kropotkine relit expressément Darwin, a en effet été écrit en 1890, dans *Nineteenth Century* de Septembre et Novembre.

58. Émile Gautier, *Le darwinisme social,* Paris, Derveaux éditeur, 1880, p. 2.

L'œuvre d'Herbert Spencer (1820-1903), aujourd'hui globalement délaissée, se trouve en général résumée sous cette même appellation de « darwinisme social ». Rétrospectivement, on y voit une philosophie du progrès économique et moral, exportant avec une singulière rudesse la notion darwinienne de sélection naturelle dans le monde social. On a mentionné également plus haut que l'identification entre Spencer et le darwinisme social était une stratégie argumentative des défenseurs de Darwin : les thèses sélectionnistes de Spencer sur l'organisation sociale en feraient le seul et vrai promoteur du darwinisme social, là où Darwin relevait dans *La filiation de l'homme* le processus anti-sélectif de la civilisation. En ce qui concerne l'analyse de l'œuvre de Kropotkine, cette assimilation de Spencer et du darwinisme social est d'importance, puisque si tel devait être le cas, il faudrait faire de Spencer la cible majeure de *L'Entraide,* aux côtés de Huxley. On peut certes le penser, mais il y a aussi de bonnes raisons d'affiner les rapports entre Kropotkine et Spencer, qui ne sont pas du tout des rapports d'opposition stricte. En réalité, Spencer n'est pas la véritable cible du maître-ouvrage de Kropotkine, alors que Huxley, qui l'est, ne peut être tenu pour un darwiniste social comme on l'a rappelé plus haut. Il convient alors de revenir sur ce qu'on entend par darwinisme social lorsqu'on parle de Spencer. Une analyse de la progression des idées de Spencer devrait conduire à nuancer singulièrement cette attribution de paternité du darwinisme social. Pour notre propos, il paraît également important de s'attarder quelque peu en détails sur la pensée systématique de l'auteur britannique. Cet exposé permettra en effet de mieux déterminer les tenants et aboutissants de la lecture kropotkinienne de l'œuvre de Spencer, indispensable pour comprendre l'évolutionnisme de notre auteur.

En toute logique, le « darwinisme » social ne pourrait émerger qu'à partir de l'œuvre de Darwin et de son modèle malthusien de la sélection naturelle. Historiquement, le darwinisme social devrait donc débuter sa carrière à partir des années 1860. Or Spencer livre un premier long traité de philosophie politique dès 1851, avec *Social Statics,* soit huit années avant la parution de *L'Origine des espèces.* Spencer s'y livre à des analyses dont l'esprit demeurera dans toute son œuvre à venir, en utilisant déjà des principes qui détermineront par la suite la « vision du monde » darwinienne, pour reprendre les termes de Mike Hawkins. Le plus évident de ces principes est celui de la continuité entre le domaine naturel et le domaine humain, tous deux soumis à la même loi. Dès *Social Statics* par conséquent, Spencer pense que le social se trouve dans le prolongement direct du naturel de sorte qu'il n'y a aucune raison pour déclarer invalides les principes présidant au développement des êtres naturels lorsqu'on arrive à l'étude de l'organisation sociale. Le principe majeur mis en avant dans l'ouvrage est celui du processus d'adaptation de tout vivant à son environnement, les diverses fonctions requises présidant au développement d'organes appropriés. Ces organes, quant à eux, croissent ou décroissent en fonction de l'usage que l'être vivant peut en faire. On reconnaît là les notions élaborées par Lamarck dans sa *Philosophie zoologique* afin de rendre compte de la complexité et de la diversification des espèces vivantes. Dans ces conditions, il semble bien difficile de considérer Spencer comme le père du darwinisme social puisque ses grandes idées sur l'organisation sociale se trouvent présentées dans un état déjà assez mûr dans un ouvrage usant de concepts lamarckiens. En effet, dans *Social Statics,* l'étude de la justice sociale et de la morale se trouve ramenée aux conditions d'adaptation du vivant. Dans le chapitre II de la première partie de l'ouvrage, Spencer indique que le mal, dans tout domaine, provient du manque de congruence entre un organisme et son milieu, ou plus précisément entre ses facultés et son milieu. À l'inverse, tendanciellement le mal se résorbe dans la mesure où tout vivant poursuit une adaptation à son milieu en modifiant ses habitudes vitales. Reste alors à appliquer cette idée au fonctionnement de la société, et l'on trouvera une

première mouture antérieure à *L'Origine des espèces* de ce qui sera par la suite classé comme darwinisme social.

Ici, le problème de l'adaptation se formule de la façon suivante : l'état social, dans lequel les hommes sont amenés à nouer des relations complexes et nombreuses, requiert une adaptation. Cette dernière sera déterminée par la capacité de rechercher des satisfactions personnelles sans empiéter sur l'égale possibilité des autres de le faire. On retrouve alors l'articulation entre une base scientifique lamarckienne et un projet politique libéral, qui promeut le principe d'égale liberté afin de garantir à chacun la maîtrise absolue de ses préférences tant qu'il ne nuit pas à autrui. En suivant le progrès de la civilisation, l'adaptation des hommes à leur société s'approchera de la perfection, les cas de non-adaptation devenant de plus en plus rares. Comment cet état d'équilibre sera-t-il atteint ? Ce que nous enseigne la loi naturelle sert de point de repère pour répondre à la question. Sur ce point, Spencer fait dès 1851 la démonstration du continuisme qui sera tant reproché par la suite au darwinisme social :

> « Le progrès, par conséquent, n'est pas un accident, mais une nécessité. Loin d'être artificielle, la civilisation est une partie de la nature ; elle est toute d'une pièce avec le développement de l'embryon et le développement d'une fleur. Les modifications que l'humanité a subies, et qui continuent d'avoir lieu, résultent d'une loi qui sous-tend la nature organique dans son entier »[59].

De la même manière qu'un être vivant subit des changements organiques en fonction des épreuves auxquelles l'expose son milieu, le milieu social met à l'épreuve le vivant humain, sommé de s'adapter sous peine d'endurer la souffrance. En ce sens la société est à l'image de la nature : elle trouve son équilibre en se débarrassant tendanciellement des individus inadaptés. Le modèle d'équilibration naturelle peut alors être utilisé pour valider les options libérales de l'auteur. En ce sens, le chapitre XXV de l'ouvrage traitant des lois sur les pauvres fournit une anticipation des thématiques sélectionnistes du darwinisme social sans recourir à l'idée d'une sélection naturelle. Le thème lamarckien de l'adaptation organique au milieu progressant vers un point d'équilibre est suffisant pour fonder une argumentation libérale typique de la bourgeoisie industrielle britannique du XIXe siècle. Le centre de l'argumentation de Spencer réside en effet dans une critique de l'État social intervenant pour atténuer la souffrance des pauvres. En agissant de la sorte, l'État élargit indûment ses prérogatives et s'affaiblit également dans ce qui devrait être son domaine propre et précis : celui de la garantie de l'effectivité du principe de non-nuisance, et par là du principe d'égale liberté. Toute intervention charitable de l'État représente un cas avéré de non-adaptation aux exigences vitales de la société. Pour Spencer, aucun individu ne devrait se voir expliquer qui se trouve digne ou indigne de charité. Lorsque l'État intervient en ces matières, cela débouche sur un approfondissement du mal qu'il était censé résorber.

À l'inverse, il convient de faire confiance aux processus de rééquilibrage naturels qui poursuivent leur action dans la société, en laissant les relations économiques produire leurs effets sans intervention surplombante. Dans un passage froidement réaliste, aux accents malthusiens, Spencer s'appuie ainsi sur l'analyse des adaptations ayant lieu dans la nature afin de critiquer l'aide officielle accordée aux pauvres. La loi naturelle, par exemple, fait en sorte que le vieux ruminant soit dévoré par une bête de proie avant que son existence ne se change en un lourd fardeau, jusqu'à mourir de faim. De la sorte, place est faite à une jeune génération capable de vivre une vie pleinement satisfaisante, et de surcroît les clans de prédateurs obtiennent une réelle satisfaction par ce rééquilibrage.

59. Herbert Spencer, *Social Statics*, London, Chapman & Hall, 1851, p. 65. (nous traduisons)

La civilisation s'inscrivant dans la continuité de la nature, le processus d'adaptation aux modifications du milieu se manifeste sous le même aspect bienveillant et prévoyant [60] :

> « le bien-être de l'humanité, et son développement jusqu'à son ultime perfection, sont tous deux assurés par cette même discipline bienveillante mais sévère, à laquelle est soumise la nature animée dans son ensemble. Une discipline impitoyable, une loi qui mène au bonheur et jamais ne dévie afin d'éviter une souffrance partielle et temporaire. La pauvreté de l'incapable, la détresse qui touche l'imprudent, le dénuement du paresseux et ces écrasements du faible par le fort, qui laissent de si nombreuses personnes dans les bas-fonds et la misère, sont les décrets d'une immense et prévoyante bienveillance. » [61]

Autrement dit, l'artisan qui sur fond d'une égale liberté n'est pas doué de l'habileté suffisante pour prospérer, ou encore l'ouvrier tombant malade et se faisant subtiliser sa place par un camarade en meilleure santé doivent nécessairement récolter les fruits de leur inadaptation : un déclassement social sans rémission. Le raisonnement à la fois économique et providentialiste de Spencer fonctionne dans ce cas de la façon suivante : il vaut mieux que de tels individus rencontrent une mort précoce afin que de nouvelles générations mieux adaptées aux réquisits de l'ordre social voient le jour. Organiser par le canal de l'action étatique la survie des inadaptés ne pourrait que freiner le progrès de la civilisation.

Point n'est besoin de préciser que de telles idées libérales seront combattues frontalement par Kropotkine dans l'*Entraide*. Des auteurs pleinement darwiniens comme Clémence Royer ou Ernst Haeckel [62] les reprendront presque mot pour mot. Elles forment le cœur des thèses sélectionnistes du darwinisme social. Mais dans le même temps, l'histoire contraint à avancer qu'au moment où Spencer les formule dans *Social Statics,* ces idées ne peuvent être estampillées comme du darwinisme social. C'est Lamarck qui donne à Spencer son cadre de réflexion scientifique, et il n'y a aucune trace d'un mécanisme tel que la sélection naturelle dans l'ouvrage de 1851. On y trouve par contre l'idée un peu différente d'un processus d'équilibration de la société par rejet des êtres insuffisamment adaptés. Que du point de vue des conséquences l'effet soit à peu près le même est une chose, mais la rigueur oblige à découpler Spencer et le darwinisme social, d'abord pour une simple question de chronologie.

Ensuite, si la postérité a retenu en Spencer l'apôtre du darwinisme social, il convient de restituer la stature de l'auteur de *Social Statics* à l'intérieur de son époque. La place de Spencer au XIXe siècle est immense, sa réputation internationale, et pratiquement

60. On retrouve à ce propos le thème providentiel malthusien. Que les pauvres souffrent de misère, de maladies et de vices divers n'est pas un argument contre la sagesse et la bonté divines. C'est bien plutôt un indice de la suprême intelligence providentielle, qui avertit par là les humains des résultats désastreux de leur inconséquence et les appelle à la responsabilité morale. Dans le livre IV de son *Essai sur le principe de population,* Malthus avance que puisque « la pauvreté sale et sordide, ainsi que l'indolence et l'inactivité, sont extrêmement défavorables au bonheur et à la vertu, il paraît que c'est une dispensation sage et bienveillante, que celle par suite de laquelle une loi de la nature attache à cet état la maladie et la mort. C'est une balise au-devant d'un écueil. ». Voir Malthus, *Essai sur le principe de population,* Paris, Flammarion, 1992, p. 199.

61. Spencer, *Social Statics,* édition citée, pp. 322-323.(nous traduisons)

62. Voici ce qu'énonce Haeckel dans *Les preuves du transformisme,* à propos des application sociales de la théorie darwinienne : « il n'est point de doctrine scientifique qui proclame plus hautement que la théorie de la descendance que l'égalité des individus à laquelle tend le socialisme est une impossibilité. » Plus loin il insiste sur le « fait » darwinien : « la cruelle et impitoyable « lutte pour l'existence » qui sévit partout dans la nature animée, et doit naturellement sévir, cette éternelle et inexorable concurrence de tout ce qui vit, est un fait indéniable. Seul, le petit nombre élu des plus forts ou des plus aptes est en état de soutenir victorieusement cette concurrence : la grande majorité des concurrents malheureux doit nécessairement périr. ». cf Ernst Haeckel, *Les preuves du transformisme. Réponses à Virchow,* Paris, Germer-Baillière, 1879, pp. 110-112. On a évoqué plus haut la préface de Clémence Royer à sa traduction de *L'Origine des espèces,* en 1862.

aucun penseur, qu'il s'occupe de sciences naturelles, de sciences sociales ou de métaphysique n'a pu éviter sinon de se confronter aux idées du philosophe britannique, du moins de subir directement ou indirectement leur influence[63]. La tentative qui a contribué à la renommée de Spencer dans le monde scientifique de son temps consiste dans un système de « philosophie synthétique », au sein duquel tous les domaines de la réalité seraient unifiés autour d'un principe présidant à leur enchaînement dans le sens d'une évolution progressive. La loi constituant l'armature du système synthétique est ce que Spencer appelle la loi d'évolution, dont la genèse revient à la découverte par le savant britannique de la loi de développement d'Ersnt Von Baer (1792-1876). Dans ses travaux d'embryologie, ce dernier avait établi notamment la préséance du général sur le particulier dans le développement des êtres vivants. Spencer va reprendre cette loi et lui conférer l'ampleur d'une règle cosmologique, capable d'unifier tous les champs de la réalité, et par là d'ordonner un système des sciences. D'après son *Autobiographie,* c'est dans la suite immédiate de *Social Statics,* dès 1852, que Spencer reprend la loi de Von Baer qu'il énonce de la manière suivante : « le développement de tout organisme consiste en un changement de l'homogène à l'hétérogène ». Cette loi du développement sera mise immédiatement à l'œuvre dans une série d'essais des années 1850, avant de constituer la base du premier ouvrage du système de philosophie synthétique, les *Premiers principes,* parus en 1862. Elle permettait en effet de se donner une perspective unifiée sur le réel :

> « outre qu'elle était brève, elle n'était pas nécessairement limitée au monde organique, quoiqu'elle fut par lui [Von Baer] reconnue seulement comme la loi de l'évolution de chaque organisme individuel. Ajoutée à ma réserve d'idées générales, cette idée ne resta pas longtemps latente. Je l'étendis bientôt à certains phénomènes de l'ordre super-organique ».[64]

On dispose là de ce qui garantira le rayonnement de Spencer au XIXe siècle : l'idée d'un cadre évolutionniste englobant les phénomènes organiques mais aussi sociaux, appelés « super-organiques » par l'auteur. Pour le Spencer du système synthétique de philosophie, chaque être organisé évolue selon une différenciation croissante et une homogénéité décroissante. La loi d'évolution ainsi constituée parcourt tout le règne naturel, des éléments physiques jusqu'aux sociétés en passant par les organismes vivants. Pour unifier d'une manière ultime son système, il faudra également que Spencer emprunte l'idée d'une persistance de la force dans la nature, redevable sur ce point à Julius Robert Mayer (1814-1878) ainsi que le principe de la conservation de la matière énoncé par Lavoisier (1743-1794). Au fil de l'évolution, depuis l'inorganique jusqu'aux sociétés, la matière se redistribue donc selon un mouvement de différenciation croissante. Mais chaque être se différenciant de ce qui l'entoure, il se consolide par là et gagne en densité et définition, ce qu'on appellera l' « intégration ». Ces deux mouvements de différenciation et d'intégration président à la présentation définitive de la loi d'évolution énoncée dans le chapitre XVI des *Premiers principes :*

63. Que l'on pense ici, entre autres, à des auteurs aussi divers que Bergson (1859-1941) qui situe sa thèse de l'évolution créatrice dans un débat avec Spencer, Nietzsche (1844-1900) à propos de l'évolution de la morale, Guyau (1854-1888) à propos de la généralisation de l'altruisme, l'économiste américain Henry George (1839-1897) qui avait tenté aux États-Unis une réforme agraire et une redistribution des terres inspirée de certains passages « socialisants » de *Social statics*, Durkheim (1858-1917) qui en dépit de critiques sur les généralités du système spencérien semblera subir l'influence de l'organicisme de l'auteur des *Principes de sociologie* lorsqu'il pensera la division du travail social, August Weismann (1834-1914) qui polémiquera avec Spencer au moment de défendre sa thèse de l'hérédité-substance au nom du pur darwinisme, et bien entendu Kropotkine.

64. Herbert Spencer, *Autobiographie,* Paris, PUF, 1987, pp. 258-259

> « l'évolution est le changement d'une homogénéité indéfinie et incohérente en une hétérogénéité définie et cohérente qui accompagne la dissipation du mouvement et l'intégration de la matière ». [65]

En postulant l'universalité de la loi de l'évolution, Spencer postulait alors corrélativement l'unité de la méthode d'explication de la nature. D'où la mise en place d'un système des sciences, classées de façon à faire ressortir la continuité entre le domaine de la biologie et les domaines de la psychologie et de la sociologie, clé de voûte de ce qui se manifestera dans les années 1860-1880 comme le darwinisme social. Dans sa *Classification des sciences* [66], Spencer organise un système des sciences qui déjoue l'ordre sériel proposé par Auguste Comte pour lui substituer une répartition par divergence entre sciences qui traitent des phénomènes étudiés et sciences qui traitent des formes sous lesquelles les phénomènes apparaissent. Cette bipartition entre sciences concrètes et sciences abstraites sera elle-même subdivisée, du côté de l'étude des phénomènes, entre les sciences les étudiant dans leur ensemble et dans leurs éléments. Il en résultera un arbre présentant trois branches finales : les sciences abstraites (logique et mathématique) ; les sciences abstraite-concrètes (mécanique, physique, chimie) ; les sciences concrètes (astronomie, géologie, biologie, psychologie, sociologie). Dans la branche concrète de la classification, l'astronomie, la géologie, la biologie, la psychologie (évacuée par Comte du système des sciences) et la sociologie seront alors comprises dans leur unité, soumises à la même loi d'évolution – passage de l'homogène à l'hétérogène – et définies comme sciences des « agrégats ». En effet, elles traitent à chaque fois de touts unifiés, qu'il s'agisse d'ensembles ou d'individus, et chaque agrégat traité par une science se trouve contenu dans l'agrégat traité par la science qui la précède. Ainsi le système solaire contient-il la Terre, qui contient les agrégats organiques, qui contiennent les phénomènes psychologiques d'où dérivent les formations sociales.

Ces rapports d'imbrication entre tout et partie ainsi que l'unité englobant les sciences concrètes permettront d'utiliser de nombreuses analogies pour passer de la science inférieure à la science supérieure. De cette façon, notamment, la société pourra être considérée comme un organisme social et analysée en termes de rapport entre un tout et ses parties elle-mêmes considérées comme des totalités. C'est ce registre analogique qui sera mis à contribution dans la sociologie de Spencer, orientée vers la justification des présupposés du libéralisme économique. Et c'est aussi par là que Darwin se trouve annexé par le système des sciences.

En 1858, Spencer avait eu connaissance des exposés de Darwin et Wallace devant la Société linéenne à propos de la sélection naturelle. C'est en 1864, dans ses *Principes de biologie,* second monument du système de philosophie synthétique, que Spencer intègre le concept de sélection naturelle afin de compléter l'exposé des mécanismes de l'évolution. En effet, devant la découverte de Darwin, les idées lamarckiennes d'adaptation aux circonstances du milieu ainsi que d'usage et non-usage des organes apparaissent insuffisantes à Spencer, ou du moins méritent d'êtres complétées. Tout agrégat biologique, dans un milieu donné, tend vers un point d'équilibration sous l'effet des forces externes auxquelles il est soumis, qui agissent directement sur ses propres forces internes. C'est le phénomène d'adaptation. Mais parfois les facteurs externes n'agissent pas directement sur l'individu, ils le font indirectement, sur l'espèce et sur la longue durée : c'est ici que la sélection naturelle entre en jeu, pour rendre compte de l'élimination des individus les

65. Spencer, *Les Premiers principes,* traduit sur la sixième édition anglaise, Paris, Alfred Costes, 1920, p. 355.
66. Spencer, *Classification des sciences,* traduit de l'anglais sur la troisième édition, Paris, Germer-Baillière, 1872. Voir plus précisément le chapitre « Pourquoi je me sépare d'Auguste Comte » pp.95-136.

moins capables et du développement des plus capables, autrement dit pour expliquer l'apparition de nouveaux équilibres entre les organismes et leur environnement.

Le schéma de sélection/élimination se trouve donc intégré à la biologie spencérienne afin d'exprimer les adaptations progressives des individus à leur milieu, qui peuvent ensuite se fixer dans la race. Le schéma darwinien sert alors le progrès de l'évolution, sur la longue durée. C'est le phénomène d' « équilibration indirecte », relayant le phénomène d' « équilibration directe » que Spencer exposait dès *Social Statics.* Spencer le définit de la façon suivante dans le tome premier des *Principes de biologie :*

> « Il ne peut pas ne pas arriver que les individus dont les fonctions sont le plus loin de l'équilibre avec les agrégats modifiés des forces externes, ne soient ceux qui meurent ; et que ceux-là ne survivent dont les fonctions arrivent à se mettre à peu près en équilibre avec l'agrégat modifié des forces externes. Mais la survie des plus aptes implique la multiplication des plus aptes. En dehors des plus aptes résultant de cette multiplication, l'équilibre mobile sera, comme auparavant, détruit partout où il ne pourra opposer à la nouvelle force incidente qu'une force inférieure. Par la destruction continuelle des individus qui sont les moins capables de conserver leur équilibre en présence de cette nouvelle force incidente, il doit enfin se produire un type modifié complètement en équilibre avec les conditions modifiées. »[67]

Voici donc Darwin enrôlé en caution d'une évolution progressive, orientée vers la survivance des « plus aptes ».[68] Nul doute ici que la thèse darwinienne ait pu représenter pour Spencer une caution scientifique à des thèses idéologiques sur la supériorité économique et sociale du libéralisme. C'est d'ailleurs ce que l'auteur avoue dans son *Autobiographie,* en retraçant son enthousiasme à la lecture de l'œuvre de Darwin. « Croyant aussi » énonce Spencer, qu'une conduite « droite, tant individuelle que sociale, dépend de l'acceptation du point de vue évolutionniste appliqué à l'esprit et à la société », l'auteur plaçait ses espoirs dans l'application de la sélection naturelle « aux méthodes éducatives, aux opinions politiques et aux idées des hommes sur la vie humaine ».[69] Peut-on dire alors que le darwinisme social naît dans cette partie des *Principes de biologie* consacrée à l' « évolution de la vie » , la thèse de Darwin servant à montrer non seulement la conservation du type organique moyen mais encore le progrès général de l'espèce par la survie des meilleurs et l'élimination des plus faibles, ce qui fixerait par analogie le cadre évolutif de tout organisme social sain ?

Cette hypothèse est bien entendu recevable et exacte dans ses grandes lignes, néanmoins il convient de garder à l'esprit qu'à l'intérieur des *Principes de biologie* la thèse de la sélection naturelle se trouve intégrée dans le cadre beaucoup plus vaste de la loi d'évolution, dont elle ne fournit qu'un des mécanismes progressifs, à côté de l'adaptation directe et des habitudes organiques. Spencer, lorsqu'il évoque Darwin, l'englobe dans une pensée de l'évolution comme suite d'équilibrations, en subordonnant les avancées de Darwin à un cadre explicatif qui demeure dans l'ensemble lamarckien. Ainsi, après avoir indiqué la pertinence gnoséologique de l'équilibration indirecte, Spencer souligne que Darwin a trop peu mis en avant, dans *L'Origine des espèces,* « une quantité considérable de phénomènes morphologiques explicables comme résultats de modifications

67. Spencer, *Principes de biologie,* Paris, Alcan, 1893, pp.538-539.

68. Cette expression ayant été en effet frappée par Spencer, elle fournit un alibi crédible aux défenseurs de Darwin, afin de le dédouaner de toute compromission avec le darwinisme social. Mais l'affaire se complique si l'on sait que Darwin, à partir de la cinquième édition de *L'Origine des espèces,* a introduit dans son œuvre cette même expression.

69. Spencer, *Autobiographie,* Paris, PUF, 1987, p. 286.

fonctionnellement acquises, transmises et accrues, et qui ne sont pas explicables comme résultats de la sélection naturelle. »[70] Il ne faut donc pas oublier, comme le souligne Daniel Becquemont, que la sélection naturelle de Darwin n'est pour Spencer qu'un cas particulier et incomplet (puisqu'il omet les critères d'adaptation lamarckiens) « de lois générales d'équilibration qui elles-mêmes entrent dans le cadre des principes de la philosophie synthétique ».[71] D'où une nouvelle difficulté pour parler pleinement et directement de darwinisme social chez Spencer.

En dépit de cette intégration des thèses de Darwin dans un cadre qui les dépasse, de sorte que la pensée biologique de Spencer se présente comme un essai de synthèse entre Lamarck et Darwin, il semble que l'idée d'une évolution progressive par la survie des plus aptes doive conduire aux thèses sociales les plus sélectionnistes. En effet, si d'une part l'organisation des sciences concrètes rend possible la continuité entre biologie, psychologie et sociologie, et si d'autre part l'évolution biologique se définit comme un progrès sur fond d'adaptation des meilleurs et de déclassement des plus faibles, alors il semble bien que le progrès de la société elle-même doive passer par la plus farouche sélection, laissée libre de trier entre les adaptés et les inadaptés. Dans ces conditions naîtrait un « darwinisme social », tel que le critique Émile Gautier dans son pamphlet de 1880.

Si les thèses libérales dures sur la libre compétition appartiennent au discours de Spencer dès *Social Statics* et demeurent une constante de sa pensée sociale jusqu'à *L'individu contre l'État (1884)* ou encore *Justice (1893),* il faut également exposer certaines idées morales susceptibles de rendre compte de l'enthousiasme de certains socialistes (dont Kropotkine) pour la pensée de l'auteur britannique. En effet, comment ce supposé farouche représentant du « darwinisme social » a-t-il pu, sans contradiction, agréer autant à des auteurs tels que Kropotkine ou encore Jean-Marie Guyau, qui lui réservera des analyses conséquentes dans son esquisse pour une *Morale sans obligation ni sanction* (1884) ?

Il faut ici rendre compte de la bipartition qui organise la sociologie chez Spencer. L'évolution des sociétés est vouée selon lui à s'effectuer en deux phases : l'état social militaire d'abord, puis l'état industriel. Dans l'état militaire, l'organisme social voit toutes ses fonctions extérieures mobilisées pour la défense et l'agression, sous le pouvoir directif de l'État. Les fonctions internes – échanges économiques, vie sociale – sont tenues en ordre par la centralisation étatique, qui fait coopérer de force les différentes parties de la société tout entière tendue vers l'effort de guerre. Or, selon Spencer, le passage de l'état militaire à l'état industriel libère de plus en plus les fonctions intérieures de la domination étatique, de telle sorte que leur dynamisme se soustrait de plus en plus à toute impulsion de la part de l'État. Dès lors, le régime politique et économique changeant, les dispositions morales s'adapteront à ces nouvelles conditions. En se donnant pour horizon l'avènement d'une société pacifiée, on pourra concevoir une diminution croissante des inadaptations (sous la forme de misère, de paresse, d'inactivité) et un progrès de la coopération entre agents économiques, en-deçà de toute intervention de l'État. Dans sa vision progressiste, la sociologie spencérienne passe alors elle-même au revers de la sélection sociale : plus l'adaptation des individus à une société libérale s'approche de la perfection, plus se manifestent des actes de coopération et non de rétention égoïste. La coopération économique spontanée, sur le modèle de la main invisible d'Adam Smith, peut alors faire place à la coopération volontaire, où le souci du bien d'autrui s'énonce comme le prolongement du souci de soi.

70. Spencer, *Principes de biologie,* édition citée, p. 545.
71. Daniel Becquemont, « Aspects du darwinisme anglo-saxon », in *Darwinisme et société,* (P. Tort éd), Paris, PUF, 1992, p. 146.

À ce propos, les *Data of Ethics* de 1879 donnent des aperçus intéressants. En première approximation, loin d'être darwiniste sociale, la morale coïncidant avec l'avènement des sociétés industrielles semblerait véritablement socialiste. L'adaptation morale s'approche ainsi de son point de perfection par l'entraide :

> « Si des citoyens unis se rendent plus facile les uns aux autres l'adaptation des moyens aux fins – soit indirectement par une coopération industrielle, soit directement par une assistance volontaire – leur conduite s'élève à un degré plus haut encore d'évolution, puisque tout ce qui facilite pour chacun l'adaptation des actes aux fins augmente la somme des adaptations faites et sert à rendre plus complète la vie de tous ». [72]

Il est toujours possible de montrer qu'en ces matières la disposition à rendre service ne relève pas d'un désintéressement pur, reste dirigée par la recherche savamment dosée d'un intérêt privé satisfait en favorisant son contraire. Il faudra y revenir lorsqu'on abordera la morale de Kropotkine et ses particularités par rapport notamment à l'utilitarisme. Mais, précisément, Spencer livre ici une réflexion morale de type utilitariste tout à fait valable, en recherchant le point de conciliation entre intérêt égoïste et intérêt pour autrui. Dans la perspective d'un état industriel pleinement pacifié, plusieurs types de conduite morale seront ainsi appelés à disparaître. En effet, les inadaptations (situations de misère sociale et morale, peur de l'agression) allant en décroissant, les conduites d'égoïsme pur (rétention, appropriation sauvage) auront de moins en moins l'occasion de se développer. La coopération forcée, obligatoire, propre à l'état militaire cédera la place à un esprit de coopération spontanée, les recherches du bien propre s'harmonisant dans l'état industriel pour produire des bienfaits profitables à tous. Dans un dernier temps, en suivant le progrès des adaptations individuelles à l'état industriel, il ne suffira plus de simplement respecter les contrats sur le mode de la réciprocité stricte, mais il faudra y ajouter un enthousiasme proprement moral pour faire en sorte qu'autrui soit renforcé dans ses satisfactions, son bien étant une partie du nôtre. Le développement de la sympathie se fera de plus en plus habituel, au-delà de tout sentiment d'obligation, afin de relier les actions altruistes à une forme d'égoïsme supérieur, autrement dit d'atteindre au maximum de satisfaction personnelle via la contribution à la satisfaction de tous. Dans un passage qui annonce Guyau, Spencer évoque cette évolution de la morale dans l'état industriel :

> « il est donc évident qu'avec une adaptation complète à l'état social, cet élément de la conscience sociale exprimée par le mot d'obligation disparaîtra. Les actions d'ordre élevé nécessaires pour le développement harmonieux de la vie seront aussi ordinaires et faciles que les actes inférieurs auxquels nous portent de simples désirs. Dans le temps, la place et la proportion qui leur sont propres, les sentiments moraux guideront les hommes d'une manière tout aussi spontanée et exacte que le font maintenant les sensations ». [73]

Dans ces conditions, la féroce lutte pour l'existence dans une société de compétition semble promise à une extinction progressive qui permettra aux dispositions morales à la sympathie d'organiser les rapports sociaux. De telle sorte que par un passage à la limite, Spencer peut avancer dans les chapitres finaux de ses *Data of Ethics* qu'au sein d'une société libérale pacifiée les individus entreront davantage en compétition pour l'altruisme que pour l'égoïsme : dans un premier temps, chacun veillera à ne pas prendre plus que

72. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste,* Paris, Germer Baillière, 1880, p. 15.
73. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste,* édition citée, p. 111.

sa part de satisfactions altruistes, avant de veiller dans un deuxième temps à ce que chacun puisse éprouver le plus possible de plaisirs altruistes. Tout cela dans la mesure où l'égoïsme pur (vol, acte d'agression ou de rétention) ainsi que l'altruisme pur (symptôme d'une nécessité de la charité dans des situations de misère, donc d'inadaptation sociale) auront été éliminés au profit d'une conciliation des tendances morales au service d'une forme supérieure d'égoïsme, atteinte par un subtil dosage d'actions altruistes [74]. « Sous sa forme dernière, dit Spencer, l'altruisme consistera dans la jouissance d'un plaisir résultant de la sympathie que nous avons pour les plaisirs d'autrui que produit l'exercice heureux de leurs activités de toutes sortes ». Ce plaisir sympathique, qui « ne coûte rien à celui qui l'éprouve », s'ajoutera « par surcroît à ses plaisirs égoïstes » [75], pour assurer cette forme supérieure d'égoïsme propre à l'état industriel pacifié.

Ce sont ces positions morales qui permettront à un Spencer attaqué par son ancien ami Thomas Henry Huxley à la suite de la publication de *L'individu contre l'État* de se défendre de toute apologie de la « sauvagerie irraisonnée » et de « l'individualisme fanatique », en bref de tout ce que l'on reproche ordinairement au darwinisme social. Spencer répondra ainsi en 1893 à Huxley :

> « Depuis presque cinquante ans j'ai soutenu que les maux résultant de la lutte pour l'existence peuvent être compensés par l'aide suscitée par la sympathie privée. Tout le monde pourra juger si cette opinion est correctement caractérisée par l'expression de sauvagerie irraisonnée » [76]

La philosophie de Herbert Spencer s'impose donc comme une philosophie complexe. Par de nombreux côtés, elle peut se ranger aux côtés des théories sélectionnistes du darwinisme social, puisqu'elle postule une continuité entre le domaine naturel et le domaine social, annexe la thèse de la sélection naturelle pour la faire servir à une explication du progrès par la survie des plus aptes et l'élimination des plus faibles, tout en refusant tout correctif étatique à l'action des lois naturelles. Mais d'un autre côté, la caution darwinienne n'est pas l'aspect central de la réflexion de Spencer qui s'inscrit dans un cadre beaucoup plus large, où Lamarck et Von Baer notamment jouent un rôle plus important que Darwin afin de soutenir un système synthétique des sciences. La réflexion sociologique de Spencer, dernier moment du système, présente quant à elle une curieuse évolution vers l'extinction progressive de la lutte inter-individuelle pour l'existence, remplacée par une coopération de plus en plus volontaire laissant s'exprimer la sympathie dans une société libérale pacifiée.

Ces derniers aspects compensant la férocité du prétendu darwinisme social de Spencer en font un auteur tout à fait présentable pour Kropotkine, lequel n'hésitera jamais à exprimer sa dette à l'égard du philosophe britannique.

---

74. Comme on l'a déjà signalé, un tel raisonnement demeure essentiellement redevable à l'axiomatique de l'intérêt, de telle sorte que l'esprit véritable du don y semble exclu. Mais du point de vue d'une apologie de la société capitaliste, ces réflexions sont plutôt originales et rendent la figure de Spencer complexe. D'autres apologistes du capitalisme n'octroieront pas une place aussi conséquente à l'altruisme. Ainsi de Ayn Rand qui dans *La vertu d'égoïsme* (1964) stipule que l'aide accordée à autrui ne figure pas parmi les réquisits d'une conduite morale. Chacun peut accorder son aide dans la seule mesure où il le désire, et davantage à titre d'exception que de règle. Le but moral de l'homme restant l'accomplissement de son propre bonheur.

75. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste,* édition citée, p. 218.

76. Spencer, cité par Pierre Musso, in « Introduction » à *L'individu contre l'État,*Houilles, Manucius, 2008, p. 22.

3.2. L'héritage spencérien chez Kropotkine

Kropotkine fait partie de ces savants du XIXe siècle qui ont subi l'influence du Spencer auteur d'un système de philosophie synthétique. On a tracé dans le deuxième chapitre du présent travail la filiation entre les encyclopédistes du XVIII^{e}siècle et la tentative systématique de Kropotkine. Mais parmi les contemporains de l'anarchiste russe, c'est très certainement Spencer qui fournit la plus grande impulsion en direction de l'édification d'une philosophie synthétique. Dans un texte sur « Herbert Spencer : sa philosophie », placé en appendice de l'édition française (1913) de la *Science moderne et l'anarchie,* Kropotkine avoue ainsi que l'œuvre de Spencer représente, après celle de Comte, « l'œuvre philosophique principale du XIX^{e}siècle ». [77] Mais là où Comte restait « faible » en tant que naturaliste, puisqu'il demeurait partisan de Cuvier (1769-1832), récusant la variabilité des espèces, Spencer offrait la symbiose d'une perspective systémique et évolutionniste. C'est en ce sens que l'on peut affirmer que l'évolutionnisme spencérien est une référence scientifique incontournable pour Kropotkine. Ce dernier y trouvera d'ailleurs cette synthèse entre Lamarck et Darwin qu'il essaiera lui-même de défendre dans ses articles pour *Nineteenth Century* entre 1910 et 1919, sur lesquels il faudra revenir dans la dernière section du présent chapitre.

De fait, l'héritage de la philosophie synthétique spencérienne rend tout à fait évidente pour Kropotkine la continuité entre les sciences concrètes. On décèle là l'utilisation de Spencer dans le cadre plus strict de la fondation de l'anarchisme kropotkinien. Au-delà de l'admiration à l'égard du système de philosophie synthétique, le rapport de Kropotkine avec la philosophie de Spencer est également celui d'un chercheur s'essayant à puiser dans le vivier des analyses spencériennes des aperçus utiles à l'élaboration d'une philosophie anarchiste. L'analogie organique pour penser la société fait partie de ces idées d'ascendance spencérienne que l'on retrouvera constamment chez Kropotkine. L'usage le plus net en sera fait lorsque Kropotkine abordera l'économie politique, pour la caractériser comme « physiologie de la société ». Sur ce point, l'héritage spencérien fournira l'occasion d'une divergence méthodologique capitale par rapport au matérialisme historique et dialectique. En certains points bien circonscrits de l'œuvre de Kropotkine, la sociologie des « agrégats » permettra même d'assurer une fondation non plus seulement biologique mais bien géologique à l'entraide. En effet, si l'on se rappelle la classification spencérienne, la géologie précède la biologie dans la branche des sciences concrètes, sciences des agrégats. Garder à l'esprit cet ordre promu par Spencer rend possible la compréhension d'une déclaration de Kropotkine telle que celle-ci, dans la brochure sur *La Morale anarchiste :*

> « « Pourquoi n'importe quelle morale serait-elle obligatoire ? » On cherche alors à se rendre compte de ce sentiment moral que l'on rencontre à chaque pas, sans l'avoir encore expliqué, et que l'on n'expliquera jamais tant qu'on le croira un privilège de la nature humaine, tant qu'on ne descendra pas jusqu'aux animaux, aux plantes, aux rochers pour le comprendre ». [78]

Il est à première vue difficile de ne pas taxer Kropotkine d'une sorte de délire panthéiste dans sa tentative de chercher la naturalité du sentiment de solidarité jusque dans les « rochers ». À vrai dire, Kropotkine avait été précédé dans ce type d'exagération apparente par le naturaliste et homme d'État français Jean-Louis de Lanessan (1843-1919), dans une conférence sur « la lutte pour l'existence et l'association pour la lutte », datant de 1881. Kropotkine lui rend hommage dans l'introduction de *L'Entraide.* C'est que dans

77. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 367.
78. Kropotkine, *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 10.

son texte, Lanessan utilise déjà l'expression de « lutte pour l'existence » dans le sens métaphorique qui sera prisé par Kropotkine. En précurseur également, il aborde l'idée d'association ou de solidarité[79] dans la lutte, dans le cadre d'une analyse préfigurant la notion d' « écosystème ». Dans cette mesure, on peut avancer que même un minéral se trouve en état de lutte : avec la mer, selon qu'elle est calme ou déchaînée, avec la pluie, des galets, le lichen, les plantes qui peuvent y pousser, les oiseaux pouvant y trouver abri pour la nidification. Les animaux marins peuvent à leur tour mettre à l'épreuve le rocher isolé en creusant en lui des abris. Face à toutes ces forces extérieures, le rocher lui-même possède une arme : son association, ou plutôt, pour ne pas user de trop d'anthropomorphismes, son groupement avec d'autres rochers. La solidarité se manifeste dès ce niveau de la nature, dans le cadre d'une lutte pour l'existence élargie :

> « traduisant ces faits en langage scientifique, nous disons que la roche a « lutté pour son existence » contre la mer, contre la pluie, contre les animaux qui ont creusé ses flancs, contre les lichens qui ont rongé sa surface, contre la foudre qui l'a fendue et les arbustes qui ont élargi ses fissures. Tous ces agents sont des ennemis de la roche, ennemis resté vainqueurs dans le « combat pour son existence » que pendant des années, peut-être des siècles, elle a soutenu contre eux ».[80]

Ce genre d'idées aventureuses, chez Lanessan comme chez Kropotkine, ne peuvent être rationalisées que si l'on dispose d'un cadre scientifique rendant possible l'étude du minéral comme d'un agrégat, sur un plan à peu près similaire à celui d'un être vivant. Or c'est précisément ce que permet l'organisation des sciences de Spencer. Puisque sous l'égide de la loi de distribution de la matière la circulation s'effectue sans rupture entre l'astronomie, la géologie, la biologie, la psychologie puis la sociologie, toutes sciences des totalités, alors il devient possible de parler sous caution scientifique d'une disposition « organique » dans une roche ou un cristal. Il suffira que des parties conspirantes s'ordonnent en une totalité. La roche sera considérée comme une modalité de concentration minimale de l'être, appelé à se distribuer selon des modalités de plus en plus complexes.

Le rapport analogique entre biologie et société, on vient de le rappeler, sera utilisé plus abondamment par Kropotkine. Mais il requiert également des éclaircissements, tant le fonctionnement de l'analogie semble se heurter à la réalité des positions sociales non seulement de Spencer, mais encore de Kropotkine lui-même. La principale difficulté grevant la tentative sociologique de Spencer a été soulignée par Huxley[81] dans ses réactions à la publication de *L'individu contre l'État.* Si Spencer veut penser la société comme un organisme, alors il faut assumer d'y voir un centre de direction, à l'instar d'un système nerveux central, auquel se subordonnent les parties constituantes. Or, dans ses études sociologiques du régime industriel, Spencer, en libéral conséquent, fait l'apologie du désengagement de l'État, prônant en règle générale le droit d'ignorer l'État. Pour Huxley, tenir ensemble l'analogie organique et la défense d'une société du laissez-faire contre l'État relève non seulement de l'incohérence, mais plus encore de l'inconscience, Spencer ne proposant rien d'autre qu'un « nihilisme administratif » : une société, tout comme un

79. Gouverneur général d'Indochine en 1891, puis ministre de la marine de 1899 à 1902, Lanessan fut une figure du Parti Radical. Compte tenu de ce que nous avons établi au chapitre II à propos des accointances entre le naturalisme de l'entraide et le solidarisme de la IIIe République, il est assez logique de le trouver parmi ces penseurs de la solidarité naturelle, recommandant son extension dans le milieu social.

80. Jean-Louis de Lanessan, « la lutte pour l'existence et l'association pour la lutte » in *La morale naturelle,* Paris, Alcan, 1908, p. 191.

81. Dans ses ouvrages sur Spencer, Patrick Tort reproduit en général la même critique, censée pointer les incohérences du système de Spencer et sa sur-détermination idéologique.

organisme, dépérit sans centre directeur. L'objection est d'importance et il faudra envisager comment Spencer y a répondu, mais on doit d'abord mentionner qu'elle touche tout autant la lecture que Kropotkine fait de la sociologie de Spencer.

Dans son texte sur la philosophie de Spencer, Kropotkine n'hésite pas à déclarer *Social Statics* la meilleure œuvre de Spencer, écrite quand « il n'avait pas encore le respect étroit pour la propriété bourgeoise et le mépris pour les vaincus dans la lutte pour l'existence que l'on constate dans ses ouvrages postérieurs »[82]. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la lecture de Kropotkine a été dans ce cas bien sélective : le paragraphe consacré à la loi sur les pauvres, diverses remarques sur le droit naturel de chacun à mériter ce pour quoi il a travaillé constituent des arguments libéraux aux antipodes du communisme anarchiste de Kropotkine. Ce dernier signale que dans *Social Statics* Spencer va jusqu'à se prononcer pour la nationalisation du sol, de telle sorte que s'y manifeste le « souffle du communisme ». Or, si on lit de plus près le chapitre IX, « the right to use the earth », on constate que Spencer s'y oppose à tout monopole sur le sol au nom de la loi fondamentale d'égale liberté. En réalité, l'appropriation privative de principe bloque la possibilité pour les individus d'affirmer leur liberté et de manifester leurs capacités d'entreprise, puisqu'elle fausse dès le départ la situation d'égale liberté. Les possesseurs monopolistes du sol, que cela résulte de la rapine, de l'héritage ou de l'usucapion, détruisent de fait le principe de toute bonne société libérale. Parvient-on à une ébauche de communisme sur la base de cette critique du monopole de la possession du sol ? Ce n'est pas certain, puisqu'à partir d'une situation d'égale liberté on pourrait tout aussi bien défendre l'idée d'une appropriation à la mesure des capacités extériorisées dans la matière travaillée. Mais cette appropriation serait prémunie contre tout gaspillage et limitée par une clause assurant aux autres une part conséquente de la terre offerte par principe à tous. On se retrouverait alors avec un modèle semblable à celui de Locke dans le *Second traité du gouvernement civil,* tout à fait conciliable avec une organisation sociale libérale. La fin du chapitre de *Social Statics* consacré à cette question pourrait se rapprocher d'une solution lockéenne : « nous voyons, dit Spencer, que le droit de chaque individu à utiliser la terre, simplement limité par le droit identique de ses camarades, est immédiatement déductible de la loi d'égale liberté. Nous voyons que le maintien de ce droit proscrit nécessairement la propriété privée du sol. » Si la situation de départ n'est pas faussée par une déséquilibre monopolistique, alors chacun pourrait utiliser la terre à la mesure de ses capacités : ce n'est pas nécessairement un argument communiste.

En dépit donc de ces étonnants oublis, ce qui a très certainement retenu d'abord l'attention de Kropotkine dans l'ouvrage de Spencer, ce sont les passages sur le droit d'ignorer l'État, ainsi qu'une critique acerbe des interventions et impositions étatiques dans la vie ordinaire des individus. L'idée selon laquelle l'État est foncièrement inadapté à la vie sociale ainsi qu'à la liberté, et qu'il est la première cause d'inadaptations ne pouvait manquer d'agréer à l'anarchiste Kropotkine. La critique de la grande superstition politique dans le droit « divin » des parlements mais aussi du socialisme d'État, consignée dans *L'individu contre l'État*, poussera alors Kropotkine à faire de Spencer un précurseur de l'anarchisme et l'un des pourvoyeurs de ses bases scientifiques. Dans l'article « Scientific basis of anarchy », Kropotkine n'hésite pas à octroyer une place de choix au philosophe britannique, dans la proximité de Proudhon ou de Bakounine. La vision proudhonienne d'une substitution des forces économiques organisées au pouvoir politique de l'État, développée dans *L'idée générale de la révolution au XIX*e *siècle,* pourrait sans trop de difficultés être rapprochée d'un credo libéral, moyennant l'élision de plusieurs

82. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 366.

notions centrales chez Proudhon[83]. Quant au fédéralisme bakouninien et sa critique de la bureaucratie, on peut les retrouver dans certaines observations de Spencer sur la vanité des volontés de changement social institutionnel. Néanmoins, ces rapprochements semblent forcés, ce que Kropotkine reconnaît d'ailleurs lui-même dans une note de bas de page de son article[84], puisque Spencer conserve la référence toute libérale à un État négatif, chargé de faire respecter les règles contractuelles et le principe de non-nuisance à l'intérieur d'une société libérale.

Or, c'est précisément par ce point que Spencer lui-même se lancera dans la réponse à l'accusation de « nihilisme administratif » lancée contre lui par Huxley. C'est dans l'essai « l'administration ramenée à sa fonction spéciale » que Spencer se confronte à l'objection de l'incohérence d'une vision organique du social servant de justification à des thèses anarchistes. Spencer met d'abord en évidence que les sociétés, si elles peuvent être pensées à la façon d'organismes, reproduisent la différence fondamentale de toute science des « agrégats » : la différence entre le tout et la partie. Ainsi, avance Spencer :

> « dans l'organisme individuel il n'y a qu'un centre où il y ait de la conscience, où le plaisir et la peine puissent être sentis ; mais dans l'organisme social, il y a autant de ces centres que d'individus, tandis que l'ensemble n'est capable ni de plaisir ni de peine ; cette différence suffit pour changer du tout au tout le but à poursuivre. N'oublions pas cette ligne de démarcation ».[85]

Les parties intérieures des agrégats sociaux jouent ainsi un rôle crucial et passent elles-mêmes par un processus d'évolution. Ainsi, dans les matières sociologiques, il convient de ne jamais perdre de vue la bipartition entre sociétés militaires et sociétés industrielles. Si l'on se réfère aux premières, alors la place de l'État est prépondérante : il mobilise et subordonne les parties intérieures de l'organisme social afin que les parties extérieures puissent répondre favorablement aux exigences violentes du milieu (menaces d'agression, guerres). Dans le cas des sociétés militaires, il serait par suite incongru d'évoquer un quelconque « nihilisme administratif » dans la mesure où l'État y joue un rôle majeur : autrement dit, « armée et flottes veulent un commandement despotique », l'industrie se mettant au diapason des exigences externes. La donne change lorsqu'on se réfère aux sociétés industrielles qui, comme on l'a vu, devraient évoluer vers un état de pacification au sein duquel les parties intérieures entrent dans des relations de coopération de plus en plus volontaire, en-deçà de toute intrusion du pouvoir de l'État qui s'amenuise à mesure que l'effort de guerre cesse. Les organes internes de l'organisme industriel entrent en rapport direct ou par le biais d'organes relais, sans qu'un centre directeur impulse le mouvement :

---

83. Une lecture libérale de Proudhon a été récemment fournie par la présentation d'un recueil de textes, *Liberté, partout et toujours*, (textes choisis, ordonnés et présentés par Vincent Valentin), Paris, Les belles lettres, 2009. Intégrer Proudhon à l'intérieur d'une collection ayant présenté des textes de Hayek, Von Mises ou Rand ne va pas sans quelques inflexions. Ici, le recueil insiste davantage sur le Proudhon critique de l'étatisme que sur le Proudhon violemment anticapitaliste, utilisant la notion-clé de « force collective ».

84. Peut-être conscient d'être allé un peu vite en besogne, et expliquant en quoi Spencer demeure partisan d'un État minimal, Kropotkine justifie son propos de la façon suivante : « Même s'il [Spencer] s'efforce d'établir une distinction entre les fonctions régulatrices négatives (désirables) et les fonctions régulatrices positives (indésirables) du gouvernement, nous savons qu'on ne peut établir aucune distinction de ce type dans la vie politique, et que les premières fonctions mènent nécessairement aux secondes. Mais nous devons faire une différence entre le système de philosophie et son interprète. Tout ce que nous pouvons dire est que Herbert Spencer ne souscrit pas à toutes les conclusions qui doivent être tirées de son système philosophique. » « Scientific basis of anarchy », *Nineteenth century,* February 1887, p. 244. (Nous traduisons). Cette distinction entre le système et son interprétation sera cruciale au moment de déterminer la place attribuée à Spencer dans la tendance anarchiste de l'évolutionnisme de l'époque de Kropotkine.

85. Spencer, « L'administration ramenée à sa fonction spéciale » in *Essais de politique,* Paris, Germer Baillière, 1879, p. 184.

> « Entre les grands centres de production et de distribution, il y a tout un appareil qui les fait communiquer et qui les excite ou les retient selon les circonstances. D'heure en heure, des dépêches s'échangent entre les grandes villes de la province, comme entre elles et Londres ; d'heure en heure, on fait les prix, on envoie des ordres ici et là, et les capitaux sont appelés de place en place, selon l'importance des besoins. Et la machine marche sans qu'aucun ministère la surveille, sans le commandement d'un de ces pouvoirs centraux qui combinent les actes des organes extérieurs. » [86]

Nul doute qu'une telle description du dynamisme des échanges économiques s'organisant en un réseau décentralisé ait convenu aux penseurs anarchistes. Dans cette mesure, en effet, Spencer pourrait être rapproché de Proudhon, par exemple, et taxé par les étatistes de « nihiliste administratif ». Mais c'est sans compter avec l'idée par laquelle Spencer déjoue toute accusation et pense garantir la cohérence de son analogie : l'État ne se trouve pas aboli dans l'état industriel, il se trouve au contraire renforcé par la limitation à son domaine d'attribution propre, à savoir l'imposition du respect des contrats passés entre les agents économiques. On retrouve alors la thèse libérale d'un État négatif, réduit aux fonctions régaliennes de justice, police et armée. L'État a pour mission de veiller à ce que l'organisme social maintienne un dynamisme, mais il ne saurait en être l'initiateur. Spencer l'avoue lui-même : il ne saurait être considéré comme un anarchiste et ne se trouve en aucun cas prêt à se passer du rôle négatif de l'État. On pourra le dire minarchiste (partisan d'un État minimal), mais pas anarchiste, de sorte qu'il n'y a jamais vraiment de « laissez-faire ». Ce qui fait s'effondrer l'objection de Huxley, pour qui un organisme animé du « laissez-faire » courrait immédiatement à sa perte. Spencer conclut ainsi :

> « si je tenais pour la doctrine de M. Proudhon, qui prenait lui-même le nom d' 'anarchiste ', et si, pour être conséquent alors, j'adoptais en ce qui touche aux organes et fonctions du corps social la théorie qu'on vient de voir, je serais tombé dans la contradiction indiquée, évidemment, et je n'aurais rien à répondre. Mais, comme mon idée n'est pas celle de M. Proudhon, comme je tiens que l'action du gouvernement dans ses limites justes est non seulement légitime, mais indispensable, je ne vois pas en quoi peut me toucher une question où il est sous-entendu que je désire la légitimité et l'importance de cette action. Bien loin de rejeter ce rôle de modérateur que joue le gouvernement à l'égard des individus, des corps, des classes, j'ai soutenu que dans l'avenir cette même action devrait s'exercer d'une façon beaucoup plus efficace et plus étendue qu'aujourd'hui. » [87]

Il faut donc faire jouer le rapport entre le tout et les parties. Si ces dernières sont elles-mêmes des totalités, alors elles peuvent entrer en rapport sans subir l'influence d'un centre directeur. Mais considérées dans leur ensemble, redevenues parties d'un tout, elles ont besoin d'un appareil actif qui fournisse la condition minimale de leur action en tant que totalités coopérantes. En bref, la digestion et la circulation peuvent s'effectuer dans un organisme sans action positive d'un centre nerveux central. Il devrait pouvoir en aller de même dans une société industrielle, les fonctions de production et de distribution se soustrayant à toute action positive de l'État, et n'étant contrôlées que par des modérateurs veillant à la bonne exécution des contrats.

86. Spencer, ouvrage cité, p. 187.
87. Spencer, ouvrage cité, pp. 191-192.

Il est clair qu'une telle volonté de maintenir la cohérence des analogies entre organisme et société devait servir à Kropotkine pour établir des bases scientifiques de l'anarchie. Mais comme on l'a rappelé en citant l'article « Scientific basis of anarchy », la lecture kropotkinienne de Spencer n'est pas exempte de torsions interprétatives, à nouveau révélatrices du rapport d'imbrication entre science et idéologie.

3.3. Vérité objective et apparence subjective du système de Spencer : la lecture de Kropotkine

On l'a vu avec son appréciation de *Social Statics*, la lecture de Spencer à laquelle se livre Kropotkine pourrait avoir été lacunaire, en fonction de ce qu'il cherchait dans les œuvres du philosophe britannique. Il y a donc trouvé une farouche défense de l'individu contre l'État, un anti-militarisme ainsi qu'une théorie morale de la coopération sans obligation sur laquelle il s'étendra dans le chapitre de *L'Éthique* consacré à Spencer. Plus largement, le système de philosophie synthétique, de part en part « non chrétien », ne pouvait manquer d'agréer à Kropotkine. Néanmoins, Spencer demeure un libéral britannique bon teint, plaçant tout son espoir social dans les vertus sélectives des échanges industriels, partisan d'une justice sociale méritocratique à l'opposé du mode de pensée socialiste. Il faut donc poser la question : comment un apologiste aussi clair de la société capitaliste a-t-il pu être tenu par Kropotkine comme un jalon important dans l'extension d'idées relevant de l'anarchisme ?

Dans l'article « Herbert Spencer : sa philosophie », Kropotkine s'exerce à une lecture découplant deux éléments : d'une part le système de Spencer en sa vérité ; d'autre part les options idéologiques subjectives de l'auteur, greffées sur son système. À partir de ce dédoublement, il devient possible de mettre en évidence les points d'achoppement de la pensée spencérienne. Le système scientifique de Spencer est dans sa quasi-totalité recevable. Mais, dit Kropotkine, « lorsqu'il arrive à la Sociologie et à la Morale sociale (l'éthique), cela devient différent. »[88] En réalité, Spencer serait resté prisonnier de préjugés bourgeois, lesquels auraient fonctionné comme des filtres sur-déterminant ses analyses scientifiques. Ainsi à propos de la justice sociale, où l'idée de mérite, « pouvoir de se supporter soi-même » est avancée par Spencer non pas seulement comme une croyance sociale mais encore comme une loi de la nature. Il est particulièrement intéressant ici de noter comment Kropotkine retourne contre Spencer l'argument critique qu'il a lui-même si souvent essuyé : tenter de justifier des croyances sociales en invoquant l'autorité de la science.

De la même manière, l'ethnocentrisme de Spencer peut s'expliquer de deux façons. Du point de vue du système de l'évolution, puisque Spencer lui assigne une direction progressiste, il devient logique que sa peinture des peuples primitifs soit la plupart du temps grossière et saturée de clichés. Si l'évolution des sociétés se dirige vers le progrès, et si le progrès consiste dans le développement de l'hétérogénéité, la cohérence du système recommande que les sociétés primitives soient considérées comme essentiellement homogènes. Si le primitif se trouve à la jonction entre l'animal et l'homme, il ne faut pas espérer le voir développer des attitudes morales et sociales propres au progrès des sociétés industrielles. *Les principes de psychologie* fournissent sur ce point tout un descriptif de la mentalité primitive : rigide, pauvre, incapable de saisir des régularités dans le réel, crédule, la psychologie primitive selon Spencer est aux antipodes de ce qu'en décrira Kropotkine dans le chapitre II de *L'Entraide.* En dépit de cette divergence de fond,

88. Kropotkine, « Herbert Spencer : sa philosophie » in *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 380.

Kropotkine rend compte de ces errements spencériens en s'en remettant à des critères subjectifs, comme le fait que Spencer « n'a pas voyagé » et qu'il partageait dès lors un chauvinisme typiquement britannique.

Le dédoublement entre vérité objective et apparence subjective du système de Spencer se manifeste peut-être le mieux lorsque Kropotkine reprend les thèses de Spencer à propos des lois sur les pauvres. En apparence, il y a là les arguments les plus cyniques mettant la science au service de la justification des pires inégalités. Or Kropotkine force la lecture pour faire émerger une sorte de vérité objective : Spencer attaquant la loi sur les pauvres cherche surtout à lutter pour la liberté de l'individu face à toute imposition étatique, en exhortant chacun à faire pleinement usage de ses forces. « Cherchez le vrai motif de son respect de la propriété, dit Kropotkine, qui sera toujours, comme chez Proudhon, la haine de l'État et la crainte du couvent et de la caserne. » Il est vrai qu'en lisant Spencer de cette manière, les fruits peuvent être rapidement récoltés pour l'anarchisme. Si la défense de la libre entreprise sur fond d'égale liberté n'est pas tant libérale et bourgeoise que proudhonienne, il suffit d'ajouter les données de la morale évolutionniste sur la coopération progressive dans une société industrielle pour se retrouver avec un système de libre entente où chacun pourra veiller à sa pleine « individuation ». Autrement dit, on aboutirait au système communiste-anarchiste prôné par Kropotkine lui-même.

Cette hypothèse de lecture semble se vérifier dans la mesure où Kropotkine critique les anarchistes individualistes tels que Benjamin Tucker (1854-1939) qui auraient accepté la « lettre » du système de Spencer et non son « esprit ». Mais peut-être aurait-il mieux valu considérer proprement la lettre du système de Spencer, comme l'ont fait les anarchistes individualistes, pour bien mesurer la teneur morale et sociale de ce système. Des auteurs comme Tucker, en effet, sont des lecteurs de Stirner et du Proudhon défenseur de la propriété contre les empiétements de l'État, et se situent, moyennant quelques annexions et coupes significatives dans leurs thèses de la part de leurs successeurs, dans une filiation qui mènera au XX^{e}siècle à des libertariens comme Murray Rothbard (1926-1995) ou David Friedman (né en 1945). Ces derniers penseurs peuvent être tenus pour des anarchistes par leur opposition stricte à l'État, mais se révèlent surtout des apologistes convaincus du capitalisme, seul système capable de rendre justice aux efforts de l'individu pour mettre en valeur les talents et capacités dont il a par nature la propriété. À bien lire Spencer, y compris dans ses réflexions sur le bon dosage d'altruisme dans une société coopérative, il semble que sa filiation s'oriente plutôt de ce côté que de celui du communisme anarchiste.

C'est ce que Kropotkine ne veut pas voir, en instaurant une différence entre le texte et son interprétation. Le bon interprète serait celui qui discerne la pente logique d'une pensée. Le cadre de la philosophie de Spencer est bon, sa vision de l'évolution sociale basée sur une coopération croissante et de plus en plus libre prometteuse. Il suffirait alors de les débarrasser de leur vernis bourgeois britannique pour les restituer à leur vérité fondamentale : la vision d'une société de coopération libre décidément sans État. Au fond, Kropotkine rejoue ici vis-à-vis de Spencer l'attitude de Marx par rapport à Hegel dans la postface du *Capital.* La méthode de la philosophie synthétique est correcte, l'évolution qu'elle promet souhaitable, mais il faut les «remettre sur pied », c'est-à-dire gommer point par point tout ce qui relève du préjugé libéral bourgeois : mépris des pauvres, mépris de la vie primitive, maintien d'un État dans un rôle négatif, maintien d'une justice sociale méritocratique.

Ce n'est que dans ces conditions, passé par ce filtre interprétatif, que l'évolutionnisme spencérien pourra être considéré comme une base scientifique du communisme anarchiste, et soutenir ainsi l'évolutionnisme de l'entraide. Avec une certaine intrépidité, Kropotkine peut donc conclure :

> « Du moment que l'on cherche à construire une philosophie synthétique de l'univers, y compris la vie des sociétés, on arrive nécessairement – non seulement à la négation d'une force qui gouvernerait l'univers ; non seulement à la négation de l'âme immortelle ou d'une force vitale spéciale ; mais on arrive aussi à renverser cet autre fétiche, l'État, – le gouvernement de l'homme par l'homme. On arrive, en ce qui concerne l'avenir des sociétés civilisées – à prévoir l'Anarchie. Dans ce sens, Herbert Spencer a certainement contribué à ce que la philosophie du siècle dans lequel nous venons d'entrer, devînt anarchiste. » [89]

En tant que soutien de l'évolutionnisme de l'entraide, la biologie de Spencer a joué un rôle encore plus précis, puisqu'elle a présenté un essai de synthèse entre Lamarck et Darwin vers lequel Kropotkine est revenu dans la dernière phase de son travail scientifique, de 1910 à 1919. Cette phase de travail constitue la dernière pièce de son édifice de naturaliste, déjà composé de l'influence des naturalistes russes des années 1860, de Darwin et de Spencer.

4. Au-delà de *L'Entraide :* le « lamarckisme » de Kropotkine dans les articles de Nineteenth Century (1910-1919)

4.1. Une vision de la nature comme équilibre : l'héritage darwinien contrebalancé

Le succès et la renommée de *L'Entraide* peuvent conduire à y voir le dernier mot de Kropotkine en tant que naturaliste. Pour établir à quel point la vision sélectionniste du darwinisme social est erronée, on s'en remet aux analyses sur l'aide mutuelle intra-spécifique dans le cadre d'une lutte générale pour l'existence. Néanmoins, en rester là serait ne pas rendre justice à tout un pan de l'œuvre de Kropotkine s'étendant de 1910 à 1919 dans une série d'articles scientifiques pointus livrés au *Nineteenth century,* qui approfondissent la question des mécanismes de l'évolution en s'attaquant notamment à la prédominance du modèle de la sélection naturelle [90].

On se souvient que dans *L'Entraide* Kropotkine ne donne qu'un véritable exemple développé d'échappement par les animaux aux rigueurs de la sélection naturelle, lorsqu'il étudie le cas des migrations d'écureuils nouant une relation symbiotique avec leur milieu. Comme on l'a mentionné, un tel exemple pourrait, dès *L'Entraide,* modifier considérablement le sens de la lutte pour l'existence, en la ramenant vers une forme d'adaptation par contraction d'habitudes de coopération et d'aménagement du milieu. On peut établir que les articles écrits à partir de 1910 contribuent à approfondir cette voie de réflexion, de telle sorte que Kropotkine se rapproche clairement de Lamarck par rapport à Darwin, afin de repenser les rôles respectifs de la lutte pour l'existence et de la sélection naturelle dans l'évolution. Ces articles constituent donc une sorte de chaînon manquant, qu'il conviendrait d'insérer entre le chapitre I de *L'Entraide,* sur les animaux, et le chapitre II sur les « sauvages ».

Dans l'article inaugural de Janvier 1910, intitulé « la théorie de l'évolution et l'entraide », Kropotkine situe d'emblée les enjeux scientifiques du débat par un léger détour

89. Kropotkine, ouvrage cité, p. 388.

90. Je m'appuierai pour l'analyse de ces sept articles sur l'étude d'Alvaro Girón Sierra introduisant à leur édition espagnole : Piotr Kropotkin, *La selección natural y el apoyo mutuo,* Madrid, CSIC, 2009, pp. 7-39.

historique. Lorsque Darwin a présenté son mécanisme de la sélection naturelle, nous dit Kropotkine, il insistait sur sa différence d'avec Lamarck, comme pour accréditer l'idée d'un surcroît de scientificité de son côté. En effet, une observation superficielle pourrait laisser penser que les critères lamarckiens de modification des habitudes en fonction du changement dans le milieu font appel à une forme d'intentionnalité du vivant, une conscience de ses besoins et des actions capables de les satisfaire, laquelle réintroduirait la finalité dans la nature[91]. À l'inverse, le mécanisme de sélection naturelle était chargé de restituer à la nature son caractère aveugle, conformément à toute science expérimentale. Mais en réalité Darwin s'est vu contraint de revenir vers les explications lamarckiennes, en prenant en compte de nombreux facteurs de variations organiques qu'il avait délaissés en introduisant la notion de sélection naturelle. C'est ce qu'il admet dans sa correspondance, que Kropotkine cite abondamment et place en rapport avec des notes personnelles de Darwin datant de 1837, donc avant la lecture cruciale de Malthus, dans lesquelles Darwin conçoit les apparitions d'espèces nouvelles sur un mode lamarckien.

Le but de Kropotkine dans cet article et les suivants sera donc double : d'abord redéfinir une pensée darwinienne complexe, dont il faut saisir les retours en arrière et concessions à la pensée de Lamarck ; ensuite argumenter en direction d'une synthèse Lamarck-Darwin susceptible de démobiliser les tenants purs et durs de la sélection naturelle, dont August Weismann sera le héraut. Le premier objectif, établir une synthèse entre Lamarck et Darwin, passe par un travail de recontextualisation de la notion de sélection à l'intérieur de la pensée de Darwin. Ce dernier, même s'il n'ignorait pas l'influence directe du milieu sur les modifications des organismes, en faisait surtout une cause probable parmi d'autres de l'apparition de variations. Il revenait ensuite à la sélection naturelle de trier parmi ces variations hasardeuses, et c'était par ce moyen que l'on pouvait saisir comment les espèces se transforment, une variation se stabilisant sous l'action de la sélection. Il y a là une opposition de principe à l'hypothèse de variations non plus hasardeuses mais déterminées, produites en fonction de l'adaptation à des conditions extérieures, orientant dès lors à elles seules une transformation des espèces. Dès lors, conclut Kropotkine, dans *L'Origine des espèces,* « l'action directe [du milieu] se limitait à être une « servante » qui offre au choix de sa « maîtresse », la sélection naturelle, un matériau purement accidentel et sans direction déterminée. »[92]

Aussi Darwin va-t-il être progressivement amené à prendre en compte trois éléments concurrençant sa théorie de la sélection de variations hasardeuses : d'abord l'impact de l'isolement sur les organismes ; ensuite la nécessité que les variations, pour être retenues, s'accumulent dans un sens déterminé ; ce qui implique enfin de prendre en compte l'impact direct du milieu sur les êtres vivants. À chaque fois, ce sera le modèle concurrentiel de lutte inter-individuelle qui sera pris en défaut. L'argument malthusien de lutte pour la vie dans le cadre d'une surpopulation est alors rendu progressivement inopérant, jusqu'à ce que le rapport entre sélection naturelle et action du milieu change de sens et tourne à la faveur du second critère. Dans une lettre au naturaliste Moritz Wagner (1813-1887) citée par Kropotkine, Darwin confesse ainsi que l' « erreur majeure » commise lors de la rédaction de *L'Origine des espèces* fut de « ne pas concéder suffisamment de poids à l'action directe du milieu, c'est-à-dire, à l'alimentation, au climat, etc, indépendamment de la sélection naturelle »[93]. Les variations acquises de cette manière et favorisées par

91. Cette idée est en réalité fausse. Lamarck ne pense pas le vivant en dehors du modèle mécaniste, ce qui n'entrave en rien la pensée de la complexification et de l'évolution des espèces.

92. Kropotkin, (January 1910), « The theory of evolution and mutual aid », The Nineteenth Century and after, vol. LXVII, Nº CCCXCV, 86-107 p. 94 (Nous traduisons).

93. Kropotkin, article cité, p.103. (Nous traduisons).

exemple par l'isolement n'étaient pas réellement prises au sérieux par le savant britannique.

Tout l'enjeu du rapport historique rédigé par Kropotkine, où il montre comment Darwin revient petit à petit sur cette thèse initiale, est de valider la thèse lamarckienne de l'action adaptative au milieu pour inscrire dans son cadre le rôle prépondérant de l'entraide, et cela à deux niveaux : le premier où les individus s'entraident à l'intérieur d'une espèce ; le second où les organismes répondent à leur milieu et s'associent pour l'aménager, action qui les change en retour. Cette nouvelle révision de Darwin, après celle survenue dans *L'Entraide,* permet à Kropotkine de présenter l'enjeu politique de ces débats scientifiques :

> « L'hypothèse qui place dans la lutte pour la vie la cause de la variation accumulée cesse d'être nécessaire, une fois que nous disposons avec l'action directe du milieu de la cause réelle qui produit les mêmes effets. En réalité, si l'on prouvait que pour une raison physiologique quelconque le froid des hivers subarctiques rend le pelage d'un animal, qu'il soit sauvage ou domestique, d'un ton plus clair et finalement blanc, alors il n'y aurait nulle nécessité de supposer que c'est la dure compétition entre chaque individu séparé, pour l'alimentation ou pour se camoufler face à l'ennemi (ou à l'affût de la proie) qui fait qu'avec le temps prévale la couleur blanche. Et cette raison-là est la réalité. » [94]

Dans le vocabulaire ici utilisé, l'expression cruciale à retenir est celle de « variation accumulée ». En réalité, c'est cette idée qui opposera au début du XXe siècle les darwiniens et les « néo-lamarckiens ». L'idée de variation cumulée, obtenue à partir de l'adaptation fonctionnelle de l'individu, lequel transmet à l'espèce son caractère acquis, renvoie à la « deuxième loi » de Lamarck dans sa *Philosophie zoologique,* selon laquelle :

> « Tout ce que la nature a fait acquérir ou perdre aux individus par l'influence des circonstances où leur race se trouve depuis longtemps exposée, et, par conséquent, par l'influence de l'emploi prédominant de tel organe, ou par celle d'un défaut constant d'usage de telle partie ; elle le conserve par la génération aux nouveaux individus qui en proviennent, pourvu que ces changements acquis soient communs aux deux sexes, ou à ceux qui ont produit ces nouveaux individus. » [95]

Tout au long de ses articles, Kropotkine va insister abondamment sur ce point. Dans le cadre d'analyse légué par Lamarck, les variations des organismes soumis à l'action de l'environnement sont cumulatives et déterminées. Dans l'article de Novembre et Décembre 1910 sur « la réponse des animaux à leur environnement », Kropotkine analyse à ce propos le cas des variations régressives chez les animaux cavernicoles. La perte rapide de la vue permet de mettre en exergue le critère lamarckien du non-usage d'un organe, tandis que le critère corrélatif de l'usage peut servir à expliquer le développement lui aussi rapide des organes du toucher et de l'odorat. Penser avec les outils de Lamarck permet de définir une direction déterminée pour les variations, lesquelles cessant d'être hasardeuses impliquent de minorer l'action de la sélection naturelle. C'est la conclusion à laquelle parviendra Kropotkine au thème de son parcours, dans l'article de Janvier 1919 sur « l'action directe du milieu et l'évolution », où il montre que Darwin lui-même dans la sixième édition de *L'Origine des espèces* ainsi que dans son travail sur *La variation des animaux et des plantes à l'état domestique* (1868) finit par admettre « qu'en certaines

94. Kropotkine, article cité, p. 107.
95. Jean-Baptiste de Lamarck, *Philosophie zoologique,* Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 217.

occasions, une variation « définie » et « cumulative », sous l'influence du milieu, pourrait être si puissante en ce qui concerne la production de nouvelles variétés et espèces adaptées à un nouveau milieu, que le rôle de la sélection naturelle serait extrêmement secondaire en de tels cas ». [96]

Si les variations ne sont pas accidentelles, elles doivent être considérées comme des formes d'adaptation à des conditions de vie nouvelles. Dès lors le changement de milieu et la réponse qui lui est faite (ce qui renvoie à des phénomènes symbiotiques d'accord avec le milieu) doivent être considérés comme des facteurs premiers d'évolution, par opposition à la sélection naturelle opérant sur des variations hasardeuses. C'est par conséquent une tout autre vision de la nature qui est proposée : non plus un champ de bataille où s'effectue la sélection de variations utiles et l'élimination des porteurs de variations inutiles, mais plutôt une scène équilibrée où ceux qui n'ont pas pu s'adapter assez rapidement aux variations des circonstances disparaissent sans pourtant avoir été victimes d'une compétition directe. Combinée à cette critique de la vision compétitrice de la nature, c'est aussi la justification d'une philosophie du progrès dans l'évolution qui va reposer sur la thèse des variations déterminées. Comme le souligne Alvaro Girón Sierra dans son « introduction historique » au volume espagnol des articles de Kropotkine, la synthèse Lamarck-Darwin, « en éliminant l'idée malthusienne de la nécessité d'une compétition sanglante entre les individus d'une même espèce, déplace l'obstacle qui empêche de fonder une nouvelle éthique basée sur une conception naturaliste de l'univers. » [97] Où l'on retrouve la dimension politique de l'approche scientifique chez Kropotkine.

4.2. L'hérédité des caractères acquis et la vision socialiste

Le travail de Kropotkine sur la « réponse des animaux à leur environnement », ainsi que celui sur « l'action directe du milieu sur les plantes », datant tous deux de 1910, participent de cette volonté de synthèse lamarcko-darwinienne mettant en évidence le caractère déterminé et non hasardeux des variations. Mais à ce stade de la réflexion, l'importante question évolutionniste demeure : comment ces variations sont-elles transmises ? Faut-il supposer qu'il existe une cause première de ces variations, qui les aurait faites reposer dans une substance héréditaire, ou doit-on à nouveau s'en remettre à une transmission liée aux modifications subies en fonction du seul milieu ?

La question est cruciale en ce qu'elle touche au second grand enjeu des articles biologiques de Kropotkine pour la revue *Nineteenth Century,* à savoir la lutte contre la théorie unique de la sélection naturelle soutenue par le biologiste August Weismann. Ce dernier, en défendant une forme d'hérédité dure, ou substantielle, minorant l'impact évolutionnaire du milieu, fut au début du XXe siècle le principal artisan de la perte de prestige scientifique de ce que lui-même appelait, en référence à Lamarck, l' « hérédité des caractères acquis ». Or c'est bien cette dernière thèse que Kropotkine défendra bec et ongles, y compris à l'époque des premiers pas de la génétique. L'attachement du révolutionnaire russe à cette thèse permet de jeter de nouvelles lumières sur la construction d'un évolutionnisme de l'entraide. On peut le détailler en revenant brièvement vers Lamarck.

La théorie du vivant de Lamarck est une théorie de la complexité croissante des êtres vivants, qui se trouvent à un certain moment soumis à des variations de circonstances dans l'environnement. C'est cet impact des circonstances qui favorise la diversité des

96. Kropotkin, (January 1919), « Direct action of environment and evolution », The Nineteenth Century and after, p. 410.

97. Alvaro Girón Sierra, « Introducción histórica » in *Piotr Kropotkin. La selección natural y el apoyo mutuo,* Madrid, CISC, 2009, p. 27. (Nous traduisons)

espèces, leur éclatement en diverses branches. Pour les animaux, c'est la réponse à l'action de l'environnement qui est importante. Selon le principe « la fonction fait l'organe », les animaux développent leur organisation physiologique ou renforcent certains organes déjà existant en contractant des habitudes adaptées aux variations du milieu. Mais cette progression individuelle entre en continuité avec la progression de l'espèce par l'hérédité des caractères modifiés ou forgés à l'épreuve de l'environnement. C'est ici que la tendance individuelle à la complexification organique, qui est la base de l'évolution du vivant selon Lamarck, se manifeste à travers les générations, permettant alors de parler de transformisme. L'originalité de Lamarck est donc d'avoir intégré à la nature le facteur temps, qui seul permet de concevoir des modifications et des complexifications des formes vivantes par transmission d'habitudes lentement forgées dans un environnement lui-même variable. Comme l'exprime André Pichot dans son *Histoire de la notion de vie :*

> « La philosophie lamarckienne se caractérise ainsi par l'introduction du temps en biologie ; elle en fait une dimension essentielle du phénomène vivant. Avant Lamarck, il y avait bien eu quelques précurseurs parlant de la transformation du monde vivant, du passage d'une espèce à une autre ; mais jamais il n'y avait eu une théorisation et une systématisation de cette question. C'est à Lamarck (cinquante ans avant Darwin) que revient le mérite de cette théorisation de la biologie, théorisation qui introduit la temporalité comme élément fondamental ».[98]

En plaçant ses études de biologie sous l'égide de Lamarck, et en rappelant que Darwin lui-même était revenu dans les dix années suivant la parution de *L'Origine des espèces* vers une théorie de l'hérédité des caractères acquis, Kropotkine envisage également l'introduction de l'histoire dans la nature. Ces aperçus combinés avec ceux de *L'Entraide* produisent alors l'idée suivante : ce qui est transmis dans la nature, ou ce qui est « sélectionné » (dans le sens révisé des articles de Kropotkine) ce sont non seulement des variations individuelles mais encore des configurations d'attitudes adaptées à certains contextes. Les organismes se complexifient en fonction de leur adaptation concertée avec le milieu, en fonction par conséquent de ce qu'ils font du milieu changeant qui les pousse à réagir. L'hypothèse d'une entraide qui dépasse le niveau inter-individuel pour s'élargir en direction de la confection de milieux adaptés à des nouvelles dispositions des organismes dans la lutte pour l'existence, permet de penser la transmission d'habitudes de coopération. C'est donc à la formation d'une histoire naturelle de l'entraide que l'on assisterait à partir de cette lecture kropotkinienne de Lamarck. Et l'on aurait là un des meilleurs appuis scientifiques à un démontage du « vieux levain malthusien » de la théorie de la sélection naturelle : ce qui préside à l'évolution des vivants, ce n'est pas la sélection d'individus atomisés, favorisés dans la lutte pour la vie par élimination de leurs concurrents ; ce qui préside à l'évolution, c'est l'adaptation de totalités organiques (les individus s'entraidant) en relation active avec une totalité plus large, le milieu. Pour le dire autrement, c'est une vision sociale au sens large qui se substitue à une vision individualiste. Dans son ultime article de Janvier 1919 à propos de « l'action directe du milieu et l'évolution », Kropotkine dévoile la vision sociale sous-jacente à sa défense d'une synthèse lamarcko-darwinienne :

> « Malheureusement, la diffusion des enseignements de Darwin, parlant au nom de la science, a connu du succès pour ce qui est d'éliminer cette profonde idée philosophique de la conception naturaliste de l'univers qui fonctionnait durant le XIXe siècle. On a réussi à convaincre les hommes de ce que le dernier mot

98. André Pichot, *Histoire de la notion de vie,* Paris, Gallimard, 1993, p. 685.

de la science était l'impitoyable lutte individuelle pour la vie. Néanmoins, la prééminence que l'on commence désormais à accorder à l'action directe du milieu sur l'évolution des espèces, éliminant l'idée malthusienne de la nécessité d'une compétition au couteau entre les individus d'une même espèce afin de produire des transformations en de nouvelles espèces, ouvre la voie à une compréhension totalement différente de la lutte pour la vie et de la nature dans son ensemble. »[99]

Nul doute que la voie ouverte par la compréhension lamarcko-darwinienne de la nature avait déjà été parcourue par les chapitres de *L'Entraide* succédant au chapitre I sur les animaux. En établissant une histoire naturelle de l'entraide, Kropotkine donne en effet à penser comment les configurations d'attitudes coopératrices se transmettent jusqu'à l'homme d'une manière de plus en plus consciente et variée. Il en résulte l'étude des institutions d'entraide et de leurs variations dans l'histoire en fonction de l'évolution des milieux de coopération. C'est sur cette base que l'on pourra mieux comprendre le développement et la dissolution de la tribu primitive, des guildes du Moyen-Âge, de la ville de la Renaissance ou du syndicat moderne, qui sont autant de contextes de coopération où se rejouent les habitudes héritées d'aide mutuelle.

À ce titre, c'est bien une nature en évolution, s'orientant vers la complexification, que pense Kropotkine grâce à Lamarck. Or, on l'a rappelé, s'il pense avec Lamarck et un Darwin à nouveau révisé, Kropotkine pense aussi contre Weismann au long des dix années de réflexion précise sur le sujet de l'hérédité. Il faut revenir en dernier lieu sur cette opposition à Weismann, qui fournit beaucoup d'enseignements sur les principes méthodologiques de Kropotkine, en permettant de les voir à l'œuvre.

4.3. L'opposition à Weismann, ou la défense épistémologique des traditions d'entraide

Dans son introduction à la correspondance de Kropotkine avec Marie Goldsmith, Michaël Confino situe bien les enjeux du débat du début du XXe siècle entre lamarckiens et darwiniens purs : « dans la perspective lamarckienne l'évolution est cumulative ; pour les darwinistes elle est répétitive, et elle peut se poursuivre sur des milliers de générations sans le moindre progrès. »[100] C'est en effet autour de la dimension déterminée ou hasardeuse des variations, ainsi que de l'aspect évolutif ou conservateur de l'hérédité que s'articule le débat scientifique de Kropotkine dans ses articles pour *Nineteenth Century*. La cible de son discours est alors August Weismann et à travers lui tous ceux qui au nom du seul et vrai darwinisme décrétaient l'impossibilité d'une hérédité des caractères acquis. Après avoir défini brièvement la théorie centrale de Weismann, celle de la « continuité du plasma germinatif », il faudra revenir sur la ligne d'attaque de Kropotkine à l'égard des weismanniens, riche d'enseignements quant à la méthode de l'anarchiste russe et à ses objectifs de naturaliste.

C'est l'article de Mars 1912, intitulé « l'hérédité des caractères acquis : difficultés théoriques », qui présente en détail la thèse weismannienne. Weismann défend l'idée d'une hérédité qu'on appellera dure, par opposition à la transmission héréditaire de caractères acquis à partir de l'adaptation au milieu. Il assoit sa thèse sur la permanence et la continuité des caractères héréditaires contenus dans la structure moléculaire d'une substance qu'il appelle le « plasma germinatif ». Or, les cellules du plasma germinatif se trouvent

99. Kropotkine, (January 1919), « Direct action of environment and evolution », The Nineteenth Century and after, p. 427 (Nous traduisons).
100. Michaël Confino, « introduction » à *Anarchistes en exil,* Paris, Institut d'études slaves, 1995, pp. 32-33.

séparées d'une façon étanche des autres cellules du corps, de telle sorte qu'aucune modification physiologique, due par exemple à l'influence du milieu, ne saurait modifier le contenu de l'information héréditaire. En effet, Weismann, s'il envisage la possibilité d'une « sympathie secrète » entre les cellules du corps et les cellules germinatives, pose toujours la question de la mise à l'épreuve expérimentale d'une telle hypothèse. On peut bien penser par exemple que les cicatrices des parents se transmettent au même endroit chez leurs enfants, mais cela suppose qu'il existe une porosité entre les cellules germinatives et la peau, hypothèse extrêmement difficile à expérimenter. En réalité, une hérédité de caractères acquis paraît inconcevable :

> « il faut bien se persuader que la compréhension des phénomènes de l'hérédité n'est possible qu'en admettant la notion fondamentale de la continuité du plasma germinatif. Il faut comprendre encore que dans ce domaine les expériences sont douteuses, et que c'est par un groupement et une mise en ordre attentifs des faits positifs que l'on arrivera à voir si, et dans quelle mesure, cette continuité du plasma germinatif se peut concilier avec l'hypothèse d'une transmission des particularités acquises, du corps aux germes. Pour le moment, le fait de cette transmission n'est point encore établi, et il n'a pas, non plus été démontré qu'il est absolument nécessaire qu'elle existe. »[101]

En rejetant ainsi dans le domaine des hypothèses hautement spéculatives l'idée de l'hérédité des caractères acquis, Weismann pensait sauvegarder le pur darwinisme en s'attaquant à tous les partisans d'une biologie lamarckienne. Pour Weismann, la notion lamarckienne d'adaptation au milieu conservait une dimension finaliste, de sorte qu'il était nécessaire de revenir à une explication mécaniste de l'évolution. Il est intéressant de noter ici combien le Darwin de Weismann diffère de celui de Kropotkine. Là où le savant russe insiste sur les éléments lamarckiens chez Darwin, Weismann rétablit une sorte de pureté darwinienne, de telle sorte que c'est par rapport à Weismann que l'on parlera d'une tentative de synthèse Lamarck-Darwin, en la baptisant aussi « pré-weismanienne ». La difficulté, dans un cadre qui se présente comme darwinien, est alors d'inclure la variation à l'intérieur d'une hérédité qui semble fixe, étant donné la continuité du plasma germinatif.

L'apparition de nouveaux traits, garants d'une évolution, sera assurée par le mécanisme de la « panmixie ». Les plasmas germinatifs des parents se mêlent lors de la fécondation, et se redistribuent ensuite à l'image d'un jeu de cartes battues. Dès lors apparaissent des variations non déterminées, hasardeuses, au sein desquelles la sélection naturelle, rendue à sa fonction première, va pouvoir opérer un tri. C'est dans cette mesure que Weismann peut lutter contre les lamarckiens au nom du pur darwinisme : la sélection naturelle réapparaît dans l'évolution dans sa forme originaire, s'exerçant comme un mécanisme opérant sur des variations absolument aléatoires. On retrouve ici les effets sélectionnistes du darwinisme originel : parmi les variétés de formes issues de la combinaison sexuelle, certaines, si elles devaient se perpétuer finiraient par affaiblir la race en raison de leur imperfection. La sélection naturelle, en éliminant ces variations imparfaites et en retenant les meilleures, assure la permanence du type moyen.

On voit ainsi en quoi la théorie de Weismann pouvait apparaître à Kropotkine comme une potentielle régression, en revenant à placer la sélection naturelle au centre de l'évolution, considérée ainsi comme processus d'élimination des déficiences. C'est bien le fait de remettre la seule sélection naturelle au centre du débat qui faisait problème pour les

101. August Weismann, *De l'hérédité,* cité dans André Pichot, *Histoire de la notion de vie,* Paris, Gallimard, 1993, p. 883.

lamarckiens, comme l'indique une polémique entre Weismann et Spencer, lequel, on l'a vu, accordait dans ses *Principes de biologie* l '« équilibration indirecte » darwinienne à l' « équilibration directe » lamarckienne. En 1893 Spencer rédige en effet un article intitulé « The inadequacy of natural selection » paru dans le n° 63 de *Contemporary review*. Weismann lui répond dans le numéro suivant par le texte « The All-sufficiency of Natural selection. A reply to Herbert Spencer ». Point n'est besoin de traduire les intentions de Weismann. Les critères lamarckiens pour expliquer la transmission héréditaire sont absolument inutiles à une compréhension de l'évolution, qui peut tout à fait s'appuyer sur la seule sélection naturelle. En outre, le recours à la sélection de variations aléatoires est scientifique, là où l'adaptation lamarckienne renvoie à un discours finaliste non-scientifique. Pour Weismann, la discussion s'achève ici : le darwinisme dans sa pureté affirme sa puissance. La biologie ira alors dans le sens de Weismann en enrichissant la thèse de la permanence du plasma germinatif par les découvertes de la génétique (génétique de Morgan à partir de 1910).

La lutte de Kropotkine contre les thèses de Weismann s'effectue sur plusieurs fronts. Contre la théorie de la « panmixie », Kropotkine fait référence dans l'article sur « l'hérédité des caractères acquis. Difficultés théoriques » à la thèse darwinienne de la « pangenèse » développée en 1868 dans *La variation des plantes et des animaux à l'état domestique.* Darwin y défend l'hypothèse selon laquelle les cellules d'un vivant sont autoréplicantes, laissant dans les cellules reproductrices des cellules minuscules, appelées « gémules ». Ainsi les cellules reproductrices contiennent-elles des répliques de tous les groupes cellulaires du corps. Lors de la reproduction, les cellules reproductrices transmettent les gémules, lesquelles portent à la fois les traits généraux de la race et les modifications subies par les parents. Cette tentative de conciliation darwinienne avec une hérédité des caractères acquis est totalement passée sous silence par Weismann, qui au nom même de Darwin pose l'étanchéité entre les cellules du plasma germinatif et les cellules du corps. Or il y a là pour Kropotkine une hypothèse par trop spéculative, qui distord toute vision scientifique du vivant. Il faudrait par exemple remettre en question l'autonomie du vivant, son existence en tant que totalité unifiée se développant et se complexifiant au contact des circonstances de l'environnement. Cette grande idée lamarckienne, qui soutient comme on l'a vu un naturalisme des traditions d'entraide, tombe si l'on postule la présence de données éternelles, inaltérables, dans la structure moléculaire des cellules germinales du vivant. C'est pourquoi Kropotkine va utiliser autant d'exemples que Weismann pour démontrer que l'indépendance du plasma germinatif est une hypothèse non scientifique. Il évoquera ainsi le doigt du milieu d'un cheval, transformé sur le long terme, au fil des générations, en sabot. Si l'on essaie de considérer les causes qui ont assuré à ce doigt sa prééminence sur les autres, qui ont fini par s'atrophier, on se trouve conduit à envisager un mécanisme physiologique lamackien : le milieu a contraint à une utilisation accentuée de ce doigt, ses tissus en ont été stimulés ; la nutrition de ces tissus a augmenté ; ce qui a occasionné la croissance de l'organe. Weismann, pour penser le même cas, prendra la voie opposée : il étudiera d'abord la modification des déterminants dans le plasma germinatif, puis l'issue de la sélection de ces déterminants, avant d'en constater les résultats sous la forme de modifications corporelles. Mais, pour Kropotkine, si l'on voulait valider la thèse de Weismann, il faudrait être capable d'étudier expérimentalement la lutte des déterminants et la sélection germinale. Or à l'époque de Kropotkine une telle possibilité n'était pas disponible. D'où le principal point d'achoppement de la science weismanienne : sa dimension spéculative.

Dans sa polémique contre les idées de Weismann, Kropotkine met en réalité à l'œuvre les principes méthodologiques forgés dans la fréquentation des textes des matérialistes vulgaires : un solide sens empirique, une vision matérialiste et la lutte contre l'idée de «

force vitale ». Il est alors symptomatique que le préjugé de Weismann à l'égard des lamarckiens, à savoir qu'ils demeureraient finalistes, soit retourné par Kropotkine à l'égard de Weismann lui-même. L'idée d'une indépendance du plasma germinatif par rapport au cytoplasme paraît extrêmement aventureuse à Kropotkine, pour au moins trois raisons. En effet, comment étudier expérimentalement le mode opératoire de la sélection sur les variations issues de la combinatoire sexuelle ? Comment accepter de penser un organisme ne formant plus une totalité mais se changeant en simple porteur de l'information héréditaire ? Comment penser enfin un organisme dont les caractéristiques seraient absolument indépendantes des adaptations au milieu et donc de l'histoire ? Aucune de ces interrogations ne trouve selon Kropotkine de réponse satisfaisante chez Weismann, et dans cette mesure la thèse de l'indépendance du germo-plasme devient une sorte de résurgence téléologique incompréhensible. C'est ce que Kropotkine exprime nettement dans un article de Novembre 1916 traitant de « la variation héritée chez les animaux ». S'appuyant sur de nombreuses expérimentations prouvant que les cellules germinatives se trouvent reliées par des fils plasmatiques aux cellules corporelles, de sorte que les modifications dues au milieu permettent de constater des modifications analogues dans les cellules germinales, par exemple chez les œufs de certains insectes, Kropotkine conclut :

> « ces faits montrent combien peu scientifique est l'affirmation ou même la supposition que les cellules germinales ne puissent se voir affectées de modifications qui ont lieu dans les cellules du corps parce que, nous autres, avec notre ignorance complète à propos de tous les types de processus qui existent, nous ne pouvons pas voir comment peut voir lieu cette action. Maintenant que nous savons comment les cellules du corps se trouvent connectées entre elles par le biais de fils de protoplasme intercellulaire et de cellules errantes, nous devrions dire au contraire, que nous ne pouvons imaginer comment un plasma germinatif, qui croît spécifiquement dans des périodes déterminées et se trouve nourri par les cellules du corps, peut perdurer sans être influencé par les processus qui ont lieu dans les organes du corps. » [102]

Si les cellules du plasma germinatif portent les caractères et dispositions de l'être vivant indépendamment des modifications corporelles qui peuvent lui arriver, alors l'idée weismanienne annule l'histoire du vivant pour introduire l'éternité, en fixant une direction préétablie à l'évolution. Du point de vue matérialiste de Kropotkine, cette thèse est non seulement impossible mais encore dangereuse. Elle s'accorde en effet avec toutes les résurgences antimatérialistes et antiscientifiques du début du XXe siècle, dont la philosophie bergsonienne de l'élan vital est pour Kropotkine l'un des exemples les plus criants. [103]

Il y a par conséquent derrière la critique kropotkinienne de Weismann un enjeu à la fois épistémologique mais aussi politique. On peut en effet envisager dans quelle voie pourra être utilisée la thèse de l'immortalité du plasma germinatif, une fois secondée par les découvertes de la génétique (différence du phénotype et du génotype chez Wilhelm Johannsen (1857-1927), théorie chromosomique de l'hérédité chez Thomas Hunt Morgan (1866-1945)). Dans son ouvrage *Aux origines des théories raciales. De la Bible à*

102. Kropotkin (November 1915) « « Inherited variation in animals », *The Nineteenth Century and After*, vol. LXXVIII p. 1144. (Nous traduisons).

103. Dans son introduction historique au recueil d'articles de Kropotkine, Alvaro Girón Sierra cite une lettre de Kropotkine à Luigi Bertoni, en date du 5 Septembre 1913 ainsi qu'un article des *Temps nouveaux* sur « la croisade contre la science de M. Bergson », dans lequel Kropotkine définit la philosophie de l'élan vital comme un amalgame du *Fiat* divin avec les théories de l'hérédité-substance de Weismann. Voir *Piotr Kropotkin, La selección natural y el apoyo mutuo,* ouvrage cité, p. 36.

Darwin, André Pichot éclaire ce point, en replaçant les thèses de Weismann dans l'orbe du darwinisme anglo-saxon :

> « Le plasma germinatif va quasiment devenir l'essence de la race (ou de l'espèce) s'incarnant provisoirement dans tel ou tel individu, mais se perpétuant inchangée à travers les générations. Ici encore, cela s'accordait tout à fait avec le darwinisme anglo-saxon. Celui-ci était non seulement centré sur la sélection naturelle, mais [...] il avait dérivé avec Galton vers des applications eugénistes et racistes. D'une part, la non-hérédité des caractères acquis renforçait la vision purement sélectionniste, et permettait de présenter l'eugénisme comme le seul moyen d'éviter la dégénérescence de l'humanité. D'autre part, le caractère séparé du plasma germinatif en a très vite fait le socle des qualités raciales, dont il fallait conserver la pureté (notamment contre le métissage). La sauvegarde de ce plasma a alors été un leitmotiv dans les théories racistes et eugénistes très répandues à cette époque [...] Il prend quasiment la place que tenait l'âme dans l'ancienne biologie. Comme elle, il représente l'essence de la race ; comme elle, il est quasiment immortel puisqu'il traverse inchangé les générations successives. De là vient une sorte de sacralisation et de mystique de ce plasma. Cette mystique court-circuite l'individu et devient une mystique de la race. » [104]

Ce sont très certainement ce genre de prolongements politiques des thèses de Weismann que Kropotkine anticipe dans ses articles et combat farouchement au nom d'une synthèse lamarcko-darwinienne qui maintient la croyance dans une histoire de la nature, laquelle sera comprise, on l'a mentionné, comme une histoire des habitudes d'entraide (qui deviendront dans l'ordre humain des traditions d'entraide). D'un point de vue rétrospectif, il semble assez clair que Kropotkine est un perdant de l'histoire des sciences, puisque le compromis qu'il appelait de ses vœux sera enterré avec l'avènement de la génétique, le « génome » succédant au « plasma germinatif » weismannien. Mais il reste intéressant de constater qu'il fit preuve d'une suspicion marquée à l'égard des premières formulations et applications de la génétique. On sait par exemple qu'il fit une communication au premier congrès international sur l'eugénisme, à Londres en 1912, à propos de la « stérilisation des inadaptés » où il se demandait ironiquement qui il fallait stériliser : les femmes des classes ouvrières qui allaitent leur enfant ou celles des classes supérieures qui négligeant de le faire démontraient leur inadaptation à la maternité ? [105] Michaël Confino rappelle quant à lui comment Kropotkine ramenait en ces matières le débat vers la question sociale :

> « Kropotkine déclarait que la science eugénique n'existe que de nom, et que, par conséquent, ce serait une pratique barbare que de punir les « non-adaptés » au nom d'une improbable science future. Tout en admettant la nécessité d'étudier les aspects héréditaires de l'hygiène publique, il soulignait qu'en évitant systématiquement l'examen de l'influence du milieu sur la santé et les éléments héréditaires de cette influence, le Congrès créait une image absolument fausse de la génétique et de l'eugénie. ' Il est impossible de combattre la dégénérescence, alors qu'un tiers de la population de Londres vit au-dessous de la ligne de pauvreté ' ». [106]

---

104. André Pichot, *Aux origines des théories raciales. De la Bible à Darwin,* Paris, Flammarion, 2008, p. 263.
105. Voir Alvaro Girón Sierra, « Introducción histórica » in *Piotr Kropotkin. La selección natural y el apoyo mutuo,* ouvrage cité, p. 38. (Nous traduisons)
106. Voir Michaël Confino, *Anarchistes en exil,* ouvrage cité, p. 431.

Dans ces conditions, on mesure l'enjeu de l'opposition à Weismann, qui comme souvent chez Kropotkine est indissolublement scientifique et politique. Au fond, la défaite épistémologique de l'auteur de *L'Entraide* s'avère très instructive. En critiquant jusqu'à la fin de sa carrière Weismann, c'est à fonder toujours plus précisément un évolutionnisme de l'entraide orienté vers le progrès social qu'a travaillé Kropotkine. Il s'est toujours agi de maintenir la confiance en la capacité de la nature humaine à se changer sur le long terme en aménageant des contextes variés de coopération. Et c'est ce que permettait de soutenir scientifiquement la thèse de l'hérédité des caractères acquis. L'évolutionnisme de l'entraide, s'il est évidemment indissociable de la relecture du Darwin de la *Filiation de l'homme*, se présente peut-être davantage comme un « lamarckisme » (l'expression date de 1900, principalement sous le coup de l'influence de Weismann) déterminé à combattre sur tous les fronts les diverses moutures du darwinisme social sélectionniste visant à naturaliser les inégalités.

Dans le cadre lamarckien, c'est aussi une tout autre vision de la nature humaine qui est présentée, ouverte à l'évolution et à l'histoire, et capable de se remodeler à la mesure de l'invention institutionnelle, comme le démontrent les chapitres anthropologiques et historiques de *L'Entraide*. C'est sur cette base, également, que pourront être déjoués les rapprochements parfois établis entre la pensée de Kropotkine et la sociobiologie du dernier tiers du XXe siècle.

Chapitre V. Kropotkine, pionnier de la sociobiologie ?

Les analyses développées dans le chapitre précédent l'ont montré, préciser ce qu'il en est véritablement du naturalisme de Kropotkine est une tâche ardue dans la mesure où elle implique sans cesse de débrouiller les éléments qui le rattachent à certains courants de pensée de son époque, tels le darwinisme social, et ceux qui l'en distinguent. Bien entendu, Kropotkine ne saute pas par-dessus les limites de son temps, néanmoins c'est très certainement aller vite en besogne que de s'appuyer sur ce constat pour minorer son naturalisme et les déplacements qu'il fait subir à la pensée darwinienne. À ce propos, on l'a vu, l'argument crucial contre Kropotkine est celui de la substitution d'un comportement validé positivement (l'appui mutuel) à un comportement évalué négativement (la compétition éliminatoire) à l'intérieur d'un même cadre évolutionniste darwinien. Cette critique (qui est celle d'André Pichot dans *La société pure)* porte loin politiquement puisqu'elle suggère que Kropotkine partageait le même cadre de pensée que ses ennemis politiques, les tenants du libéralisme le plus débridé. La force de ce dernier argument a motivé l'analyse des discours situés en amont de la théorie kropotkinienne de l'entraide, autrement dit ceux qui ont constitué son terreau.

Mais l'on peut expérimenter de nouveau le côté déstabilisant de l'argument en question si l'on se prend à analyser les discours situés en aval de la théorie kropotkinienne, et au premier rang de ceux-ci la sociobiologie, portée dans les années 1970 par les thèses de deux auteurs majeurs : Edward Osborne Wilson (né en 1929) avec son livre *Sociobiology – The New Synthesis* (1975) et Richard Dawkins (né en 1941) et son travail *The Selfish Gene* (1976). En première approximation, on peut caractériser cette dernière comme une forme de sociologie biologique, qui ramène l'ensemble des comportements sociaux animaux, y compris ceux de l'homme, à des déterminants biologiques. Le rapport de filiation entre les vues de Kropotkine dans *L'Entraide* et la sociobiologie a été institutionnalisé dès 1978 dans la somme publiée par Arthur L. Caplan, *The Sociobiology Debate,* qui retrace en grande partie les débats à la fois passionnés et véhéments qui ont suivi la parution de l'œuvre de E.O. Wilson. Toutefois, bien avant d'en venir à ces débats (sur lesquels il faudra également nous appuyer), A. Caplan a pris soin de dédier des sections de son large recueil à des pionniers et à des auteurs plus contemporains de E. O. Wilson ayant développé des thèses dans une ligne similaire[1]. Et l'on découvre dans la section I que parmi les « précurseurs historiques de la sociobiologie », A. Caplan fait figurer Kropotkine, duquel il reproduit la conclusion de *L'Entraide,* aux côtés du Darwin de *L'origine des espèces* (dont il reproduit un passage sur la division sexuelle du travail chez les fourmis), du Spencer des *Data of Ethics* ainsi que de Huxley dans son étude *Evolution and Ethics*.

1. Voir Arthur L. Caplan ed, *The Sociobiology Debate. Readings on ethical and scientific issues,* New-York, Harper & Row Publishers, 1978. La deuxième section qui présente des textes sur le comportement animal et la moralité fait quant à elle la part belle aux éthologues Konrad Lorenz (1903-1989) et Niko Tinbergen (1907-1988) et à leurs thèses sur l'agressivité et le rapport au territoire. Il sera important de garder en tête ces références antérieures à la sociobiologie, pour mesurer le statut politique d'une science des dispositions innées et la place de Kropotkine à l'égard d'une telle science.

Dans un autre contexte, plus informel puisqu'il s'agit de remarques au fil d'entretiens, Noam Chomsky (né en 1928) a lui aussi établi cette filiation. Dans un entretien effectué par écrit avec Jean Bricmont à partir de 2001, N. Chomsky s'explique sur la nécessité d'une conception de la nature humaine pour soutenir le processus de changement social. Les thèses de Kropotkine sont extrêmement précieuses en ce sens, dans la mesure où elles viennent contrer les thèses darwinistes sociales et leur interprétation ad hoc de la nature humaine, adaptée à la réalité du marché libre et non faussé. En réalité, Kropotkine partage une vision sociale de la nature humaine avec les références mêmes de la pensée libérale, Hume et Smith. Ainsi que l'écrit N. Chomsky :

> « Les héros de nos champions du « TINA »[2] – Adam Smith et David Hume, par exemple – considéraient la sympathie comme étant un principe de base de la nature humaine et le fondement des rapports humains décents. […] Le fondateur de ce qu'on appelle aujourd'hui la « sociobiologie » ou « psychologie évolutive » – Pierre Kropotkine, spécialiste de l'histoire naturelle et anarchiste – a tiré de ses recherches sur les animaux ainsi que sur la vie et la société humaine, la conclusion que « l'aide mutuelle » était un facteur primordial dans l'évolution, et que celle-ci tendait naturellement vers l'anarchisme communiste (voir son livre *L'aide mutuelle*). Bien sûr, Kropotkine n'est pas reconnu comme le fondateur de la sociobiologie et on ne le mentionne guère que pour le rejeter, puisque ses spéculations quasi darwiniennes mènent à des conclusions indésirables. »[3]

La fin de la remarque de N. Chomsky mérite commentaire, en ce qu'elle pose aussi les enjeux du présent chapitre. D'une part, le linguiste n'hésite pas à poser Kropotkine en « fondateur » de la sociobiologie (ce qui a été aussi la démarche d'Arthur L. Caplan). Mais d'autre part, cette position pionnière n'aurait pas été reconnue en raison du positionnement politique que Kropotkine déduisait de ses spéculations biologiques (N. Chomsky a-t-il en tête les déplacements que Kropotkine fait subir à la théorie de Darwin pour qualifier ses spéculations de « *quasi*-darwiniennes » ?) : le communisme anarchiste. Où l'on revient à la question de la sur-détermination sociale des énoncés scientifiques. Dès lors, deux remarques interprétant la réflexion de N. Chomsky peuvent être faites : d'abord, si Kropotkine n'a pas en général (à l'exception notable du recueil de A. Caplan) été reconnu comme un fondateur de la sociobiologie, il faudrait ramener cette dernière au seul E.O. Wilson, qui a cherché à institutionnaliser la discipline. Avant E. O. Wilson, c'est dans la tradition de l'éthologie, avec Lorenz, Tinbergen ou encore des vulgarisateurs comme Robert Ardrey (1908-1980), Desmond Morris (né en 1928), Lionel Tiger (né en 1938) et Robin Fox (né en 1934)[4] que l'on trouverait des sources du mode de raisonnement sociobiologique. Au fond, c'est bien vers les spéculations darwiniennes que l'on finit par revenir. Ensuite, si Kropotkine se trouve exclu de cette filiation, c'est très certainement parce

2. TINA, ou « There Is No Alternative » (sous-entendu, « au capitalisme »), renvoie à la devise politique de Margaret Thatcher.

3. Noam Chomsky, in Chomsky N. / Bricmont J. , *Raison contre pouvoir. Le pari de Pascal,* Paris, L'herne, 2009, pp. 67-68. Il est intéressant de voir cette continuité établie entre les idées des philosophes des Lumières écossaises et Kropotkine, puisque la thèse de la sympathie réapparaît dans l'édification des degrés de la morale selon Kropotkine.

4. Selon une formule de Stephen Jay Gould dans *Darwin et les grandes énigmes de la vie,* Paris, Seuil, 1997, les deux auteurs peuvent être considérés comme les fers de lance de la « pop éthologie » au XXe siècle. Les thèmes de leurs best-sellers anticipent largement les préoccupations et la manière de la sociobiologie de Wilson. Voir de Ardrey *The Territorial Imperative,* London, Collins, 1967, et de Morris, *The Naked Ape,* London, Jonathan Cape, 1967. Lionel Tiger et Robin Fox sont quant à eux les auteurs du livre *The Imperial Animal,* New-York, Holt, Rinehart and Winston, 1971. Ils y défendent notamment l'idée d'une essence prédatrice de la nature humaine altérée par le sous-produit tardif de l'évolution qu'est la civilisation, via un processus de sélection des êtres ainsi domestiqués.

que l'ensemble de ces auteurs fourniront d'une manière ou d'une autre des arguments d'ordre biologique au « TINA », autrement dit la justification naturaliste des comportements permettant la reproduction anthropologique d'un système capitaliste débarrassé de tout compromis social, dans le contexte de la décennie 1980 avec Margaret Thatcher et Ronald Reagan au pouvoir en Angleterre et aux États-Unis.

C'est là ce que l'on peut induire de la remarque de N. Chomsky, et c'est du coup ce qui ne laisse pas de surprendre dans le rapprochement effectué entre Kropotkine et la sociobiologie. En effet, soit on admet que le terme « sociobiologie » ne doit s'appliquer qu'en propre aux idées de Kropotkine, qui en serait le fondateur, mais à ce moment-là cela revient simplement à décrypter le naturalisme de notre auteur, sans se rapporter à E.O. Wilson et ses continuateurs. Soit on se résout à suivre l'histoire des textes et l'on part du principe que *Sociobiology* est bien l'œuvre de E. O. Wilson, qui a voulu par là créer non seulement une nouvelle science, mais, on le verra, un discours d'unification du champ scientifique, par-delà le clivage entre sciences de la nature et sciences de l'homme. Et si l'on suit cette deuxième voie, comme nous allons le faire, le rapport de Kropotkine avec la sociobiologie ainsi caractérisée pose de très lourds problèmes. Compte tenu des attaques qui se sont abattues d'une manière récurrente sur la sociobiologie, l'accusant tour à tour de justifier le sexisme, le racisme, le militarisme ou l'individualisme compétiteur[5], faire de Kropotkine un pionnier de cette discipline implique de répondre aux questions suivantes : d'abord, que faire du naturalisme de notre auteur s'il se rapproche, par sa méthode, de la sociobiologie ? Ensuite comment interpréter la constance du thème de l'entraide dans son discours, si la sociobiologie justifie de façon clairement darwinienne la survie individuelle dans un contexte de compétition ? Que faire enfin de la notion même de nature humaine, centrale chez Kropotkine, compte tenu de la conception assez inquiétante que la sociobiologie se fait de cette nature humaine (autant pour les traits qui la composent que pour les perspectives d'évolution qu'elle lui ménage) ?

1. Darwinisme, sociobiologie, évolutionnisme de l'entraide : trois approches biologiques de la société

1.1. La notion de société animale

Dans son ouvrage *On Human Nature,* publié en 1978, E. O. Wilson définit de la manière suivante l'entreprise sociobiologique : « l'étude systématique des fondements biologiques de toutes les formes de comportement social, dans tous les types d'organismes, y compris l'homme. »[6] Ainsi définie, la sociobiologie retrouve la thèse d'une continuité entre nature et société, ce qui se traduirait sur le plan méthodologique par une continuité entre biologie et sociologie, d'où la volonté d'E.O Wilson d'établir une « Nouvelle Synthèse » épistémologique. À ce titre, il paraît évident qu'elle partage un cadre d'analyse similaire à celui de Kropotkine. Parler de sociobiologie, cela peut être alors parler

5. À titre d'illustration de la réputation sulfureuse de la sociobiologie, voici ce que Normand Baillargeon rapporte, dans un article de son blog intitulé « introduction à l'éthique », posté le 6 Juin 2009, à propos de son principal promoteur Edward O. Wilson : « en 1978, lors d'une réunion de l'American Association for the Advancement of Science durant laquelle E.O . Wilson donne une conférence sur la sociobiologie, cette discipline alors encore toute récente dont il est le créateur (…) une dizaine de membres de l'International Comitee Against Racism s'avance sur la scène en scandant : «Racist Wilson, you can't hide ; we charge you with genocide !» [Wilson le raciste : tu ne peux pas te cacher ; nous t'accusons de génocide]. Une femme s'approche alors du conférencier et lui déverse de l'eau sur sa tête ». Source : nbaillargeon.blogspot.com, consulté la dernière fois le 9 Juin 2012.

6. Edward O. Wilson, *On Human Nature,* Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 16.

d'une biologie ayant intégré la dimension sociale, de telle sorte que les analyses produites à propos du comportement des vivants non-humains se trouvent d'ores et déjà lestées d'une signification importante pour des analyses proprement sociologiques (analysant le fonctionnement des sociétés humaines). Kropotkine se situe-t-il à l'origine d'une telle sociologie biologique ? On peut répondre à la façon d'un compromis : s'il n'est pas un précurseur de ce type de raisonnement, il en partage néanmoins les grandes lignes et va jusqu'à reconnaître sa dette envers l'un des vrais pionniers de la sociologie biologique : son contemporain le philosophe français Alfred Espinas (1844-1922), auteur en 1877 du traité fondateur *Des sociétés animales.*

C'est dans l'introduction de *L'Entraide* que Kropotkine mentionne le travail d'Espinas sur les sociétés animales, qui dans les années 1870 permit d'envisager l' « origine préhumaine des instincts moraux »[7]. Il lui rend un nouvel hommage dans le premier chapitre sur « L'entraide parmi les animaux » en indiquant que le livre d'Espinas « contient déjà tout ce qui a été écrit depuis sur l'aide mutuelle et beaucoup d'autres bonnes choses »[8]. En somme, *L'Entraide* pourrait être considérée comme un développement et un élargissement de ces idées dans une perspective évolutionniste, où l'aide mutuelle devient aussi un facteur de l'évolution de l'animal humain[9]. Mais le cœur du travail d'Espinas demeure très important pour notre perspective, puisque l'auteur manie de bout en bout l'idée de « société animale », en en faisant non pas une simple conception verbale mais bien une réalité concrète. C'est ici que l'ouvrage d'Espinas est important : en s'appuyant sur les systèmes philosophiques de Comte et de Spencer, Espinas en vient à définir la société comme un concours permanent que se prêtent pour une action des êtres vivants séparés. La vie sociale apparaît s'il y a convergence de buts et de fonctions. On reconnaît là la science spencérienne des « agrégats », qui autorise des déplacements entre les sciences concrètes, et préférentiellement entre la biologie et la sociologie. Dans l'ouvrage, Espinas procède à une typologie des sociétés animales, en les répartissant d'abord en deux groupes, puis en subdivisant le deuxième groupe en trois sous-catégories. On pourra d'abord parler de « sociétés accidentelles » : dès qu'on quitte les niveaux du parasitisme et du commensalisme (qui n'implique pas de réciprocité mais un rapport de perte à profit) on y assiste au concours et à la réciprocité entre les vivants. Cette coordination est accidentelle en tant qu'elle dépend d'un facteur extérieur précis qui mobilise une alliance utilitaire temporaire : par exemple, dit Espinas, entre les geais, les merles et les pies poussant spontanément un cri commun à la vue d'une renard en chasse. C'est lorsque les membres d'une association ne pourront plus perdurer sans une aide mutuelle que l'on passera à ce qu'Espinas appelle les « sociétés normales ». Ici, l'union prend un caractère indissoluble, de sorte qu'une vie unitaire se dégage par le concours de plusieurs individus de la même espèce. Dès lors, ces sociétés pourront être classées en trois types qui s'enchaînent biologiquement : celles qui s'appuient sur le fondement de la nutrition, celles qui s'appuient sur le fondement de la reproduction, et enfin les sociétés de relation, qui portent à un plus haut degré de complexité et de conscience les modes d'association précédents. On arrive ici proprement à la peuplade.

C'est en étudiant les sociétés « normales » qu'Espinas procédera à des analyses qui inspireront Kropotkine et qui annoncent une veine sociobiologique. Le philosophe français s'intéresse en effet dans le chapitre II de la section sur les sociétés de reproduction au cas des hyménoptères, ce qui a une résonance particulière si l'on sait qu'E.O. Wilson

7. Kropotkine, *L'Entraide,* Montréal, Écosociété, 2001, p. 30.
8. Ibid, p. 45.
9. Avec Espinas, Kropotkine cite la conférence un peu plus tardive de Lanessan sur « La lutte pour l'existence et l'association dans la lutte », que nous avons évoquée au chapitre précédent, ainsi que l'ouvrage de Büchner sur *La vie psychique des bêtes,* évoqué dans le présent travail au chapitre II.

est avant tout un entomologiste dont les travaux sur les sociétés animales avaient été reconnus avant la parution de *Sociobiology,* dans un ouvrage intitulé *Insect Societies* (1971). Mais avant de se lancer dans le détail de ses analyses, Espinas s'efforce méthodiquement de prendre en charge la question fondamentale, qui est aussi bien l'objection majeure que l'on pourrait adresser à son travail : parler de « société » animale, n'est-ce pas étendre démesurément la signification du terme, jusqu'à la diluer dans des généralisations hors de propos ? En réalité, l'objection n'apparaît selon Espinas que si elle est prononcée d'un point de vue que nous dirions aujourd'hui durkheimien. En effet, si l'on établit que l'objet de la sociologie consiste en une société consciente d'elle-même, admettant l'existence de faits sociaux indépendants de la conscience individuelle de ses membres et transmettant son héritage par tradition, alors il n'y a vraiment que la société humaine qui puisse être appelée proprement « société ». Mais là n'est pas la perspective d'Espinas, qui est continuiste. Dès lors, si l'on établit qu'une conscience collective n'a pas besoin d'être clairement exprimée et qu'elle peut exister en se cherchant, en état de germination en quelque sorte, alors les « sociétés » animales deviennent dignes d'une attention sociologique. C'est ici qu'Espinas ouvre la voie à une sociologie animale : pour lui, les rudiments sociaux ne sont pas des objets pré-sociologiques, ils possèdent de plein droit le statut d'objets sociologiques.

On peut rattacher cette démarche d'élargissement de l'objet de la sociologie à deux influences. Espinas se place en effet dès l'introduction de son traité dans la double filiation de Spencer et de Comte. Du premier il retient notamment la science des « agrégats », qui permet par exemple d'élargir la notion d'organisme jusqu'à la géologie et de produire des analogies unifiant les sciences concrètes. La loi d'évolution spencérienne soutient donc l'élargissement de la notion de société. Comme on l'a vu au chapitre précédent, chez Spencer l'être sous l'aspect de la matière et du mouvement se distribue selon des modalités multiples. La société humaine apparaît dans ce cadre comme un tout complexe et fortement intégré, un grand « organisme », mais un cristal, un arbre ou un animal sont tout aussi organiques qu'une société. Ils le sont au même titre, mais simplement pas au même degré.

Espinas va ensuite retenir chez Comte l'articulation particulière entre biologie et sociologie, qui permet selon lui d'accorder une place toute particulière aux sociétés animales. Le déploiement du système des sciences chez Comte se présente lui-même selon une analogie biologique, celle de la croissance d'un germe[10]. Cela confère une fonction éminente à la biologie, qui contient les rudiments de la sociologie, laquelle la conduit vers son achèvement scientifique. Si l'on reprend à ce propos les analyses du troisième chapitre de l' « Introduction fondamentale » du *Système de politique positive* (1851), Comte montre que la biologie remplit pour les lois sociologiques une double fonction de contrôle pour leur découverte et de préambule pour leur enseignement. Bien que la sociologie demeure supérieurement unificatrice des autres sciences, de telle sorte par exemple qu'elle seule peut rendre compte des plus hautes facultés de l'animalité, la biologie possède une fonction préparatoire indéniable puisque l'on trouve en germe au niveau animal les lois dynamiques de l'humanité. On n'aura par conséquent jamais de réductionnisme chez Comte : l'analogie de la croissance du germe interdit toute explication du supérieur par l'inférieur. Par contre le supérieur (ici la sociologie qui place le point de vue humain au centre) déploie et confère leur achèvement aux éléments inférieurs, de telle sorte qu'une transition privilégiée peut être ménagée entre le biologique et le sociologique.

10. C'est un point que Georges Canguilhem a souligné dans le troisième article consacré à Comte dans ses *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* Paris, Vrin, 2002, pp. 81-98.

Le double usage qu'Espinas va faire de la théorie comtienne annonce nettement Kropotkine : d'abord, l'antériorité de la biologie par rapport à la sociologie permet d'établir une gradation au sein de laquelle prend place la notion de « société animale ». Légitimation épistémologique que l'auteur exprime de la façon suivante :

> « Les sociétés animales, dit-il, forment le lien entre les sommités de la sociologie et la biologie proprement dite, celle-ci offrant à l'état de faibles linéaments les phénomènes que l'animalité d'abord, puis l'humanité, nous montrent sous une forme plus accusée. » [11]

Ensuite, fidèle à l'idée comtienne selon laquelle c'est à la sociologie que la biologie doit demander la théorie des plus hautes fonctions de l'intelligence, Espinas va exprimer l'idée d'un gain progressif de conscience, de spontanéité d'action et de moralité accompagnant la complexification des sociétés normales. Ce modèle d'élargissement croissant de la conscience ajoute une réelle finesse au modèle présenté dans *Des sociétés animales*, qui échappe par là à l'accusation de réductionnisme outré. L'organisation sociale, certes étayée sur les nécessités de la nutrition et de la reproduction, parvient à s'effectuer selon d'autres liens, relevant de la conscience et de la réciprocité des représentations mentales. Par conséquent, s'il y a bien un ancrage évident de la sociologie dans la biologie, la sociologie conserve son objet spécifique dans l'étude des phénomènes de conscience qui organisent une société. En des termes qu'aurait pu employer Kropotkine, Espinas exprime clairement ce point dans sa conclusion générale :

> « En passant d'un ordre à l'autre, le consensus organique devient solidarité, l'unité organique figurée dans l'espace devient conscience invisible, la continuité devient tradition, la spontanéité du mouvement devient invention d'idées, la spécialisation des fonctions reprend le nom de division du travail, la coordination des éléments se change en sympathie, leur subordination en respect et en dévouement, la détermination elle-même des phénomènes devient décision et libre choix. » [12]

Il semble bien qu'Espinas formule ici la définition du continuisme complexe dont on a vu qu'il pouvait tout à fait servir à décrire le naturalisme de Kropotkine. Les préoccupations sont en tout cas très proches et l'enracinement théorique identique, du côté des tentatives de philosophie synthétique que Kropotkine louait dans *La science moderne et l'anarchie*. On le verra également, c'est autour du dernier point, sur le gain progressif de conscience dans les sociétés « normales » que se dénoueront beaucoup des difficultés du rapprochement de Kropotkine et de la sociobiologie.

Reste que la notion de société animale, prise indépendamment de la perspective évolutionnaire que lui assigne Espinas, ne laisse pas de poser une grande difficulté d'ordre méthodologique, qui touche tout autant Kropotkine que la sociobiologie. Dans une optique comtienne semblable à celle d'Espinas, c'est à la sociologie de conférer sa complétude scientifique à la biologie. Mais si tel est le cas, l'extension épistémologique de la sociologie se trouve légitimée. Or, cette extension va se traduire par un vocabulaire et des métaphores tout à fait particuliers, provenant de la sociologie et transposés dans le domaine biologique. Pour Espinas, l'utilisation de tels outils langagiers témoignera simplement d'une tendance à unir sous une même forme supérieure des faits biologiques. Néanmoins, avec le recul, nombre d'observateurs tels que M. Sahlins, A. Pichot ou encore J. Ruelland [13] y verront l'une des plus grandes failles scientifiques des sociologies

11. Alfred Espinas, *Des sociétés animales*, Paris, Germer Baillière, 1878, p. 219.
12. Espinas, ouvrage cité, pp. 528-529.
13. Nous avons déjà évoqué la critique par A. Pichot, dans *La société pure*, de ce tour de passe-passe entre le social et le naturel. M. Sahlins l'avait devancé dans sa *Critique de la sociobiologie* (1976 pour l'édition anglaise).

biologiques, chez Espinas comme chez E.O Wilson ou R. Dawkins. Il semble alors prévisible que Kropotkine n'échappe pas non plus à ce même jugement.

Le terrain sur lequel peut alors s'exercer la critique du vocabulaire et des métaphores des sociologies biologiques est tout trouvé avec les analyses des hyménoptères. Elles constituent une partie conséquente du livre d'Espinas, et on les retrouve abondamment chez Kropotkine dans *L'Entraide* et la brochure *La Morale anarchiste,* et bien entendu chez l'entomologiste E.O. Wilson. Dans l'introduction de son ouvrage de 1877, Espinas concède le flou sémantique créé par l'utilisation de termes relevant de la sociologie pour rendre compte de phénomènes biologiques. Les naturalistes, avance-t-il, ont appelés « çà et là certaines agglomérations d'animaux colonies, républiques ou royaumes ». Mais ces appellations n'ont guère contribué à la précision scientifique puisque dans le même temps les politiques se saisissaient du vocabulaire des naturalistes pour, dans l'autre sens, faire des corps sociaux « ici des ruches, là des fourmilières, ailleurs des polypiers ou même des arbres. »[14] L'auteur semble donc se défier du jeu de va-et-vient entre domaine social et domaine naturel, permettant toutes les analogies (correspondance termes à termes de deux réalités situées dans des champs opposés) et favorisant l'usage des métaphores (glissements de sens). Tient-il sa perspective ? Rien n'est moins sûr à la lecture de ses compte-rendus des « sociétés » de fourmis et d'abeilles. En réalité le vocabulaire employé signale un flottement : d'un côté l'auteur se refuse pour des raisons précises à importer les termes « royaume », « monarchie » ou « république » afin de qualifier par exemple une fourmilière. Il y faudrait en effet des groupements de plusieurs familles et une forme de gouvernement. Mais les critères sociologiques d'un tel refus n'empêchent pas, d'un autre côté, l'utilisation de termes comme « ouvrières » ou « éleveuses », tout aussi chargés d'un sens social. Ainsi, que l'on parle d'une fourmi « reine » qui « assujettit » les ouvrières est pour Espinas « de la plus entière inexactitude au point de vue sociologique. Seule la poésie peut s'en accommoder. »[15] Mais dans le même temps l'auteur continue d'utiliser d'autres termes comme « ouvrières » justement, « division du travail », « sentinelles » (à propos des guêpes) et bien entendu le terme de « société » dans l'acception élargie que l'on a précisée.

La généralisation d'un tel vocabulaire sociologique est une suite nécessaire de la transition ménagée entre biologie et sociologie. La principale difficulté à laquelle conduit un tel usage est alors la cécité face à ce qui relève proprement de l'institution humaine, de l'inventivité sociale. Autrement dit, c'est la question des effets politiques d'un réductionnisme selon lequel toute la société humaine se trouve déjà *in nuce* dans les groupements animaux (et plus précisément les groupements d'hyménoptères) qui est ici en jeu. Selon une formule de Bookchin dans *The Ecology of Freedom,* il faudrait en ces matières avancer que des « actes » (de coercition d'un individu animal sur un autre) ne constituent pas des « institutions » (telles que la hiérarchie ou l'exploitation), autrement dit que des « épisodes » ne constituent en rien une « histoire ».[16] Or, c'est précisément cette différence fondamentale que brouille la technique argumentative d'Espinas. Il est important de la détailler parce qu'elle grèvera également les textes des sociobiologistes et n'est pas absente des textes de Kropotkine. Les modèles sociologiques d'interprétation du comportement biologique, dont Espinas se présente comme le fleuron, procèdent à une utilisation en deux temps des concepts sociologiques. Dans un premier temps, ils annexent des concepts sociologiques courants afin de les exporter dans la nature. Ces

---

Jacques G. Ruelland a largement repris ce dossier critique dans sa synthèse *L'empire des gènes. Histoire de la sociobiologie* (2004). Nous nous appuierons largement sur ces deux ouvrages dans les analyses qui suivent.

14. Espinas, ouvrage cité,p. 7.
15. Ouvrage cité, p. 349.
16. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom,* Palo Alto, Cheshire books, 1982, p. 29.

concepts naturalisés se trouvent mobilisés dans un second temps pour expliquer le social, en fournissant à l'explication la caution de l'éternité et de l'implacable vérité (selon la formule « c'est dans la nature »). Dans sa généalogie critique de la sociobiologie, *L'empire des gènes,* Jacques G. Ruelland a raffiné ce modèle en le subdivisant en deux. Voici sa définition précise de la méthode d'Espinas, dont il faudra se souvenir pour analyser le travail de Kropotkine mais aussi des sociobiologistes :

> « Le raisonnement d'Espinas peut être décomposé en quatre phases : 1) Espinas emprunte le vocabulaire de la connaissance populaire des rapports sociaux humains ; 2) il applique ce vocabulaire à l'analyse des rapports que les animaux entretiennent entre eux ; 3) reconnaissant le caractère fondamentalement biologique (ou instinctif) de ces rapports, il identifie à ces rapports ceux que les humains entretiennent entre eux ; 4) à partir de la connaissance du fondement biologique des comportements humains, Espinas crée une nouvelle sociologie, une sociologie biologique. »[17]

Les travers du vocabulaire et des transferts incessants du domaine sociologique au domaine biologique renvoient à la critique fondamentale adressée au naturalisme : il ne serait qu'une théorie *ad hoc* utilisée afin de parer du sceau de la nécessité des présupposés sociaux subjectifs et contingents. D'où la remise en cause de sa scientificité.

Dans la filiation qui conduit d'Espinas à la sociobiologie, Kropotkine est-il justiciable des mêmes critiques ? Comme on l'a vu, il a lu de près Espinas ainsi que les travaux d'entomologistes comme Auguste Forel (1848-1931). Et force est de constater que l'on retrouve ça et là, de manière dispersée dans ses textes, les mêmes travers. Dans *L'Entraide,* il parle ainsi de l' « égoïsme » de la fourmi refusant de nourrir une camarade[18]. L'anthropomorphisme est ensuite outré lorsqu'il avance que les « fourmis et termites ont répudié la loi de Hobbes sur la guerre », ou que leur courage s'explique par leur pratique de l'entraide leur ayant permis de prendre possession des nids de guêpe « après une bataille pendant laquelle beaucoup des fourmis périrent pour le salut commun »[19]. De tels passages sont néanmoins contrebalancés par beaucoup d'analyses correctes du point de vue scientifique, s'appuyant sur la méthode inductive. Dans l'ensemble par conséquent, les transferts de vocabulaire sont assez limités dans *L'Entraide.* Le passage le plus long relevant de la personnification de la nature intervient à la fin du premier chapitre :

> « « Pas de compétition ! La compétition est toujours nuisible à l'espèce et il y a de nombreux moyens de l'éviter ! » Telle est la *tendance* de la nature, non pas toujours pleinement réalisée, mais toujours présente. C'est le mot d'ordre que nous donnent le buisson, la forêt, la rivière, l'océan. « Unissez-vous ! Pratiquez l'entraide ! C'est le moyen le plus sûr pour donner à chacun et à tous la plus grande sécurité, la meilleure garantie d'existence et de progrès physique, intellectuel et moral. » Voilà ce que la nature nous enseigne et c'est ce qu'ont fait ceux des animaux qui ont atteint la plus haute position dans leurs classes respectives. »[20]

Cette prosopopée qui rappelle Rousseau, ce qui est un fait assez rare dans la pensée de Kropotkine, a été souvent citée[21] pour illustrer la volonté de Kropotkine de lutter

17. Jacques G. Ruelland, *L'empire des gènes,* Lyon, ENS-éditions, 2004, p. 180.
18. Kropotkine, *L'Entraide,* Montréal, Écosociété, 2001, p. 52.
19. Kropotkine, ouvrage cité, pp. 53-55.
20. Kropotkine, ouvrage cité, p. 118.
21. Pour Graham Purchase, par exemple, Kropotkine « exagère délibérément » dans ce passage l'importance de l'entraide, « d'une manière tout à fait semblable à la célébration de la primauté du conflit par Huxley ». Voir

pied à pied contre l'unilatéralité de la vision darwiniste-sociale, quitte à *remplacer* la compétition par l'entraide considérée dès lors comme le *seul* facteur de l'évolution. On trouve ici une nette exagération de la proprension à prendre la nature comme un modèle. Il est assez clair que cet appel à l'entraide, d'une facture romantique, ne constitue pas la plus pertinente argumentation de Kropotkine. Le recours à l'émotion est ici privilégié par rapport à l'enquête rationnelle, en empruntant des procédés de personnification qui ne peuvent pas être tenus pour neutres, surtout à l'aune de leur reprise dans les textes des sociobiologistes.

Cette tendance de Kropotkine se trouve en fait exemplifiée dans sa brochure *La Morale anarchiste,* publiée en 1889. C'est sans nul doute ici que les glissements de vocabulaire sensibles chez Espinas se retrouvent banalisés, et c'est également dans certains passages de la brochure que l'on se trouve au plus près d'une manière sociobiologique. Évoquant l'entraide pour la subsistance chez les fourmis, Kropotkine use d'un premier anthropomorphisme : « demandez aux fourmis, dit-il, s'il serait bien de refuser la nourriture aux autres fourmis de la même fourmilière quand on a eu sa part. Elles vous répondront, par des actes qu'il est impossible de ne pas comprendre, que ce serait très mal. »[22] Mais ce qui est le plus notable, c'est la gradation qui suit ce premier exemple. En effet, Kropotkine aligne la même réflexion anthropomorphique pour évoquer les moineaux, les marmottes et finalement le membre de la société Tchouktche (peuple de la Sibérie orientale) :

> « Ou bien, demandez aux moineaux qui habitent votre jardin s'il est bien de ne pas avertir toute la petite société que vous avez jeté quelques miettes de pain dans le jardin, afin que tous puissent participer au repas. […] Demandez encore aux marmottes si c'est bien de refuser l'accès de son magasin souterrain aux autres marmottes de la même colonie, et elles vous répondront que c'est très mal, en faisant toutes sortes de chicanes à l'avare. […] Demandez enfin à l'homme primitif, au Tchouktche, par exemple, si c'est bien de prendre à manger dans la tente d'un des membres de le tribu en son absence. Et il vous répondra que si l'homme pouvait lui-même se procurer sa nourriture, c'eût été très mal. »[23]

La projection anthropomorphique ainsi qu'une gradation sans complexité, sans effet de rupture entre l'animal et l'homme, caractérisent ce passage. Lorsque Kropotkine le conclut en indiquant combien tout cela montre que « les conceptions du bien et du mal sont identiques chez l'homme et chez les animaux », on se trouve devant une approche réductionniste, prête à annuler la spécificité humaine en la rabattant sur le comportement animal. Afin d'expliquer ce défaut de finesse scientifique, on pourra peut-être avancer que le contexte de réception d'une brochure destinée à un public non spécialisé et en bonne partie ouvrier requiert des efforts de vulgarisation que ne recommandent pas les articles scientifiques. On pourra avancer l'idée du soutien apporté par l'éloquence à l'anarchisme de l'entraide, il n'en demeure pas moins que Kropotkine a écrit ce passage et qu'il se rapproche, comme nul autre texte sans doute dans son œuvre, d'une manière sociobiologique.

G. Purchase, *Evolution and Revolution,* Petersham, Jura Media, 1996, p. 46. Pour Antonello La Vergata, dans un article intitulé « Les bases biologiques de la solidarité », ce passage cristallise une tendance marquée des naturalistes russes à partir des 1860, consistant à critiquer le naturalisme du darwinisme social en inversant simplement la polarité des jugements moraux. Kropotkine ne serait ainsi que l'aboutissement radical d'une tendance à opposer termes à termes la coopération à la lutte violente pour l'existence. La prosopopée de *L'Entraide* traduirait alors une croyance ferme en la moralité de la nature. Voir A. La Vergata, article cité, in *Darwinisme et société,* dir. P. Tort, Paris, P.U.F, 1992.

22. Kropotkine, *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 30.
23. Kropotkine, ouvrage cité, p. 31.

Sur cette question des sociétés animales et des transferts que l'on peut effectuer entre biologie et sociologie au mépris de toute probité scientifique, la sociobiologie offre de nombreuses illustrations. Il n'est que de constater le plan de l'ouvrage *Sociobiology - The New Synthesis* de E.O Wilson pour se rendre compte de la postérité du cadre d'analyse légué par Espinas. L'ouvrage, composé de vingt-sept chapitres, en consacre en effet vingt-six à l'étude détaillée du comportement social parmi tous les groupes d'animaux. C'est dans le dernier chapitre que l'on passe soudain des animaux non-humains à l'homme, ou selon le titre du chapitre, « de la sociobiologie à la sociologie ». Dans ces conditions, la gradation paraît naturelle et le transfert des analyses portant sur les non-humains autorisé. D'où les spéculations que l'on retrouve sur la naturalité de l' « esclavage », de la « division du travail », du « rituel ». Se trouverait alors justifiée, en réponse à ces spéculations, la critique de la rhétorique naturaliste que l'on a vue à l'œuvre chez Espinas. À ce propos, même lorsqu'il s'efforce d'échapper à l'accusation de glissement entre sociétés humaines et sociétés animales, E. O. Wilson se rend prisonnier d'autres comparaisons elles-mêmes confuses. Ainsi du passage suivant, cité par Jacques Ruelland :

> « Les gens me demandent souvent si je vois des qualités humaines dans les colonies de fourmis […]. Les insectes et les êtres humains sont séparés par plus de 600 millions d'années d'évolution, mais un ancêtre commun exista sous la forme d'un des premiers organismes multicellulaires. Existe-t-il quelque réminiscence de continuité psychologique à travers cet immense golfe phylogénétique ? […] J'ouvre une colonie de fourmis comme le dos d'une montre suisse. Je suis enchanté par la complexité de ses pièces et sa précision claire et régulière. Mais je ne vois jamais la colonie comme quelque chose de plus qu'une machine organique […] La colonie de mégachiles [hyménoptères creusant dans le bois ou la terre des terriers tapissés de feuilles] est un superorganisme. La reine trône dans les chambres centrales, vibrant chantier où naissent toutes les ouvrières et la nouvelle reine. Mais celle-ci n'est en aucun cas chef ou dépositaire d'un quelconque plan organisationnel. Aucun centre de commandement ne dirige la colonie. Le principal plan social est émietté dans les cerveaux de toutes les ouvrières, dont les programmes séparés s'ajustent pour former un tout équilibré. Chaque fourmi remplit automatiquement certaines tâches et non d'autres, selon sa taille et son âge. Le cerveau du superorganisme est la société entière ; les ouvrières sont analogues à ses cellules nerveuses. »[24]

À lire le début de cette longue citation, on pourrait penser que E.O Wilson se défie de toute comparaison hâtive entre sociétés humaines et sociétés animales. Il semblerait hautement hasardeux de s'appuyer sur le fonctionnement d'une colonie de fourmis pour éclaircir les rapports au sein d'une société humaine. Cela posé, E.O. Wilson n'en avance pas moins qu'un « ancêtre commun » pourrait exister entre les hommes et les fourmis. Le terrain pour une nouvelle forme d'analogie étant trouvé, E.O. Wilson s'appuie alors sur le vocabulaire de la cybernétique pour le transposer dans la nature. La colonie devient un superorganisme dont la régulation est assurée sous la forme d'une coopération spontanée qui ajuste les « programmes » incorporés dans les cerveaux de toutes les « ouvrières ». La colonie que l'on ouvrirait telle une montre suisse ressemblerait alors à un cerveau général pré-programmé, dont les fonctions ne seraient pas centralisées mais disséminées en de multiples lieux. L'homologie suggérée par E. O. Wilson s'insinue alors de la manière suivante dans l'esprit du lecteur : on retrouve dans un premier temps l'image

24. E. O. Wilson, *Biophilia. The human bond with other species,* cité dans J. Ruelland, *L'empire des gènes,* édition citée, pp. 53-54.

développée dans le champ des sciences cognitives du cerveau humain-ordinateur, traitant de l'information en de multiples circuits jamais centralisés en un point directeur. Ce cerveau humain se trouve dans un second temps comparé à la fourmilière, dont la coopération interne relève pour E. O. Wilson d'un agencement entre des « programmes » séparés. Ces prémisses ouvrent logiquement sur la conclusion : si le cerveau humain est semblable à un ordinateur, et si la fourmilière est semblable à une unité programmée, alors il doit bien y avoir une homologie entre l'homme et les fourmis, confirmée par le fait qu'ils possèdent un ancêtre commun. Comme le montre J. Ruelland, la dénégation première de E. O. Wilson (le rapport entre sociétés de fourmis et sociétés humaines est forcé et non pertinent) « perd toute crédibilité du fait qu'il nie postuler une homologie entre l'homme et la fourmi en se servant d'une autre homologie qui permet de réhabiliter l'objet même de sa dénégation »[25]. C'est dire la prégnance des modèles sociologiques d'interprétation du comportement biologique, qui constituent un des plus grands écueils de la sociobiologie.

En résumé, il semble clair que le rôle influent joué par Alfred Espinas et sa notion de « société animale » dans l'histoire des sociologies biologiques doive conduire à placer Kropotkine puis les sociobiologistes des années 1970 dans une filiation commune. En toute rigueur, il faut admettre que notre auteur n'échappe pas plus qu'Espinas à quelques pièges de vocabulaire dont la portée est loin d'être seulement sémantique. Le transfert dans la nature de termes issus de la connaissance spontanée du social peut en effet considérablement minorer la pertinence scientifique du naturalisme en nourrissant un réductionnisme fondé sur de simples analogies. En ce sens, qui ne lui fait pas vraiment honneur, Kropotkine peut en effet être considéré comme un pionnier de la sociobiologie des années 1970-1980. En dépit de ses dénégations, on a vu que E. O. Wilson n'évitait pas de semblables travers, rafraîchissant simplement les analogies entre sociétés animales (particulièrement les groupements d'hyménoptères) et sociétés humaines à l'aide du savoir scientifique de l'après-guerre. Si, sur ce plan-là, l'hypothèse d'une filiation peut être présentée, il reste encore à la soumettre à d'autres tests, en se tournant vers ce qui paraît un autre terreau commun à l'œuvre kropotkinienne et à la sociobiologie : la théorie darwinienne.

1.2. Sociobiologie et théorie darwinienne

Si Kropotkine peut être tenu pour un précurseur de la sociobiologie relativement à son acceptation de l'idée de « société animale » et du type de vocabulaire qu'elle recommande d'utiliser, il pourrait encore l'être, et d'une manière plus décisive, en fonction de son ancrage darwinien. Il y a là en effet une matrice commune d'où émanent les spéculations de la sociobiologie. Les travaux de E. O. Wilson et de R. Dawkins se rattachent en effet à une version moderne du darwinisme, combiné avec la génétique mendélienne : la « synthèse néo-darwinienne » ainsi baptisée en 1942 par le biologiste Julian Huxley (1887-1975), petit fils de Thomas Henry Huxley avec lequel Kropotkine ferraille dans *L'Entraide*.

Le philosophe Michael Ruse (né en 1940), tout à fait favorable à la sociobiologie, résume ainsi le fondement scientifique de la discipline appelée par E. O. Wilson à constituer elle-même une « nouvelle synthèse » : compte tenu du fait que la sociobiologie, de l'aveu de Wilson, se pose comme une branche de la biologie de l'évolution telle qu'elle a été redéfinie par la synthèse néo-darwinienne, elle trouve ses outils d'analyse dans la génétique des populations. Dans le cadre de cette dernière discipline, les gènes, que E. O. Wilson définit comme les unités fondamentales de l'hérédité, sont étudiés dans leur distribution

25. Jacques Ruelland, ouvrage cité, p. 55.

à l'intérieur d'un groupe d'organismes et dans leurs relations à travers les générations. Dans une population assez large et inter-féconde, s'il n'y a pas de forces perturbatrices, le taux de gènes d'une génération sur l'autre reste à peu près constant. C'est dans le cas de l'action de telles forces qu'une évolution peut se produire : mouvements d'immigration et d'émigration, mutations d'un gène à l'autre, et surtout détermination par certains gènes de traits phénotypiques procurant un avantage reproductif à des individus, permettant aux gènes en question d'être sélectionnés pour la prochaine génération. Le sociobiologiste reprend à son compte ces outils d'analyse des processus évolutionnaires, déjà utilisés par des disciplines comme la paléontologie ou la biogéographie. Selon l'exposé qu'en donne M. Ruse, « il ou elle souhaite ajouter une nouvelle sous-discipline à la théorie de l'évolution : celle qui traiterait du comportement social animal. Ce qui signifie que nous devrions trouver présupposées dans les travaux des sociobiologistes les vérités de base de la génétique des populations, et je pense qu'il est juste de dire que non seulement nous trouvons cela, mais que réciproquement dans le travail des sociobiologistes (et celui de leurs critiques) nous n'avons aucunement l'impression que la génétique des populations devrait être dépassée ou ignorée. »[26] En somme, la génétique des populations, pilier de la biologie de l'évolution issue de la « synthèse néo-darwinienne », est acceptée comme un « paradigme » scientifique incontestable par la sociobiologie.

Cet enracinement dans les postulats de la génétique des populations, elle-même passage obligé du néo-darwinisme, est crucial car il situe la sociobiologie dans l'héritage du darwinisme. Dès lors, dans la mesure où la sociobiologie cherche à élargir son domaine d'application à l'analyse du comportement humain, des stades primitifs jusqu'à la civilisation industrielle, il ne serait pas hors de propos d'y voir une résurgence du darwinisme social de la fin du XIX^{e}siècle, augmenté de tout le savoir de la génétique. En ce sens, c'est bien le terreau des analyses de Kropotkine que l'on retrouverait quelques soixante dix ans plus tard dans les élaborations de la sociobiologie. Cette filiation a été notamment soutenue par deux chercheurs que nous avons rencontrés dans le chapitre précédent, à savoir Mike Hawkins et André Pichot. Dans la postface de son ouvrage *Social darwinism in european and american thought,* dont la période d'étude est censée se clore en 1945, le premier évoque le cas de la sociobiologie en posant d'une manière très nette qu'elle représente un avatar du darwinisme social, maintenant à peu près tous les tenants de cette vision du monde par-delà la théorie synthétique de l'évolution. Pour M. Hawkins, les sociobiologistes s'accordent en effet parfaitement aux cinq points qui définissent la vision du monde darwiniste-sociale[27]. Un seul exemple serait symptomatique de la même tendance à transposer les acquis de la biologie évolutionniste dans le domaine social et culturel : la thèse de E. O. Wilson sur le tabou de l'inceste, exposée dans *On Human Nature* (1978). Au-delà de l'interprétation lévi-straussienne, on peut en effet selon E. O. Wilson rendre compte de l'institution de l'interdiction de l'inceste par la loi de l'adaptation génétique. Cette loi qui recouvre l'augmentation de la survie personnelle, l'augmentation de la reproduction personnelle et enfin l'augmentation de la survie et de la reproduction chez les proches parents partageant les mêmes gènes en vertu d'une commune descendance pourrait expliquer en dernière instance l'interdit de l'inceste de la façon suivante :

26. Michael Ruse, « Sociobiology : a philosophical analysis » in Arthur Caplan ed, *The Sociobiology Debate. Readings on ethical and scientific issues,* New-York, Harper & Row, 1978, pp. 357-358. (Nous traduisons).

27. Rappelons ces cinq points déjà analysés au chapitre précédent : a) validité des lois biologiques pour le domaine humain ; b) validité de l'argument malthusien et donc du cadre de la lutte pour l'existence ; c)transmission héréditaire des traits avantageux d'un organisme : d) émergence de nouvelles espèces et disparition d'autres explicable par les effets cumulatifs de la sélection et de l'hérédité ; e) extension du déterminisme biologique jusqu'à la société humaine. C'est ce dernier point qui caractérise en propre le darwinisme social.

> « la cause ultime que suggère l'hypothèse biologique est la perte d'adaptation génétique qui résulte de l'inceste. C'est un fait que les enfants issus de l'inceste laissent moins de descendants. L'hypothèse biologique établit que les individus qui sont prédisposés génétiquement à l'exogamie et à l'évitement de l'inceste lèguent davantage de gènes à la génération suivante. La sélection naturelle s'est probablement inscrite dans cette voie pendant des milliers de générations, et c'est pour cette raison que les êtres humains évitent intuitivement l'inceste grâce à la règle simple et automatique de l'exogamie. » [28]

Pour rendre compte de l'invention sociale et des règles culturelles, on ne sort donc pas du schème de la sélection, on le raffine simplement en ramenant l'unité de sélection non pas vers l'individu mais bien vers le gène. En ce sens, une formulation de E. O. Wilson dans *On Human Nature* définit bien cette nouvelle mouture du darwinisme social : quoi que l'on puisse reconnaître comme interaction entre le culturel et le biologique, en dernière instance ce sont bien les gènes qui « tiennent la culture en laisse » [29]. Ainsi la sociobiologie n'aurait fait que remplir les blancs de la théorie darwinienne, dont nous avons vu au chapitre précédent que les indéterminations avaient pu susciter de multiples annexions. E. O. Wilson inaugure sa propre réinterprétation du darwinisme social en substituant le gène à l'individu en tant qu'unité de sélection, en optant par conséquent pour une hérédité dure qui présuppose une fixité de la nature humaine. Pour André Pichot, dans *La société pure,* cette filiation avec le darwinisme social constitue un aspect réel de la sociobiologie (même si ce n'est ni le seul ni le plus important selon lui [30]), et c'est cette ascendance que l'on peut lire derrière le vœu de E. O. Wilson d'établir une « Nouvelle synthèse », où

> « Il s'agit d'expliquer la société à partir d'une base biologique, et ainsi de l'articuler à la « synthèse moderne » (c'est-à-dire à la « théorie synthétique » inventée à la fin des années 30 pour allier la génétique et l'évolutionnisme). Ce que veut faire Wilson, c'est une nouvelle synthèse comprenant cette « théorie synthétique » (génétique et évolutionnisme) et la sociologie, le tout sous le signe d'un darwinisme à la fois biologique et social. » [31]

Dans la mesure où la sociobiologie se détache de cet arrière-plan scientifique, il devient moins évident de faire de Kropotkine un de ses pionniers. D'une part bien entendu parce que l'on ne dispose vraisemblablement pas de textes sinon favorables du moins envisageant la possibilité d'une synthèse entre évolutionnisme et génétique naissante, que ce soit dans *L'Entraide,* dans les articles écrits à partir de 1910 pour *Nineteenth Century* ou dans la correspondance avec Marie Goldsmith. Pour exemple, Kropotkine ne contestait pas les résultats obtenus par Gregor Mendel (1822-1884) dans ses expériences d'hybridation, mais comme le signale Alvaro Girón, il voyait davantage « l'hérédité mendélienne comme un cas particulier de l'hérédité, que comme une théorie qui pouvait expliquer le processus de la génération dans sa totalité. » De la même manière avec Hugo De Vries

28. Edward O. Wilson, *On Human Nature,* Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 40.
29. E. O. Wilson, *On Human Nature,* édition citée, p. 175.
30. Penser la sociobiologie uniquement comme une sociologie biologique (relevant donc strictement du darwinisme social) contribue selon A. Pichot à ne pas voir qu'elle est aussi et surtout une biologie sociale. Pour A. Pichot, il est encore plus décisif de souligner dans le discours sociobiologique l'importation de catégories sociales et économiques dans la biologie, puisque c'est par là que l'on montrera à quel point les analyses de E.O. Wilson et R. Dawkins font bon marché de l'individu pour mettre l'accent sur la perpétuation d'un *patrimoine* génétique, assuré à partir des bons *investissements* reproductifs. On rejoint ici une mystique du gène prompte à sacrifier l'individu au profit du patrimoine génétique, ce qui permet à A. Pichot d'établir des rapprochements, au moins sur le plan théorique, entre la sociobiologie et certains biologistes nazis tels Otmar von Verschuer.
31. André Pichot, *La société pure,* Paris, Flammarion, 2000, p. 121.

(1848-1935) qui avait redécouvert les travaux de Mendel. La théorie des mutations n'apparaissait pas décisive à Kropotkine dans la mesure où il considérait que « loin d'être congénitales », les mutations « n'étaient qu'une catégorie de caractères acquis sous l'influence d'un changement dans la nutrition et hérités par la suite »[32]. En réalité, comme les attaques répétées contre Weismann le prouvent, Kropotkine est demeuré un tenant indécrottable d'une synthèse entre Lamarck et Darwin, autrement dit entre l' « hérédité des caractères acquis » et la « sélection naturelle ». D'autre part, ce même enracinement lamarckien rend discutable la filiation entre Kropotkine et la sociobiologie via le darwinisme : nous avons essayé de le montrer au chapitre précédent, le naturalisme de notre auteur est réellement autre chose qu'un darwinisme social.

C'est très certainement cet ancrage dans les théories de Lamarck qui fournirait le point de départ d'une critique kropotkinienne de la sociobiologie, enfermée dans son approche génétique de l'évolution.

1.3. Particularité de la sociobiologie : l'approche génétique

1.3.1. Le mécanisme de l'adaptation génétique

La substitution de l'individu par le gène en tant qu'unité de sélection constitue la caractéristique majeure de la sociobiologie. C'est ce qui lui confère sa place singulière parmi les diverses formes de sociologies biologiques. C'est aussi ce postulat qui guide toutes les spéculations de la sociobiologie, qu'elle traite des non-primates ou des primates, autour de la notion centrale d' « adaptation génétique » (*genetic fitness).* Sur ce point, le schéma de E. O. Wilson que nous avons rappelé plus haut est clair : les gènes jouent le rôle d'opérateur de la sélection naturelle, et l'on peut résumer leur action selon un modèle causaliste. Par conséquent, si les gènes prédisposent les individus à adopter un certain trait comportemental, et si ce trait procure une adaptation accrue, alors les gènes seront reproduits plus largement à la génération suivante. Cela implique à terme la généralisation dans l'espèce du comportement social génétiquement profitable.

Ainsi exprimé, le modèle peut fonctionner pour une règle culturelle comme le tabou de l'inceste. Mais il peut également servir à expliquer et par là justifier biologiquement des traits, comportements ou préférences sociaux et culturels comme l'activité guerrière ou la division sexuelle du travail. C'est l'exercice auquel se livre E. O. Wilson dans les chapitres cinq et six de *On Human Nature,* consacrés respectivement à l' « agression » et au « sexe ». Dans le cas de la guerre, l'activité se trouve pilotée par les gènes dans la mesure où les individus qui s'y risquent sont des meneurs qui cherchent à faire ainsi prévaloir leur pool génétique et celui de leurs proches. L'adaptation génétique recommande dès lors de régler les conflits sur la base d'une scission territoriale entre « nous » et « eux ». Dans le cas de la répartition des tâches en fonction du sexe, il est selon E. O. Wilson important d'un point de vue adaptatif qu'il existe deux sexes, puisque cela s'accorde au travail d'élevage de la progéniture. Le sexe féminin ayant une capacité reproductive moins grande, il investit davantage dans sa progéniture. Le sexe masculin ayant quant à lui une grande capacité de fécondation investit moins dans le soin de la progéniture et peut se permettre un comportement aventureux.

Il devient clair avec ces exemples que la thèse de l'adaptation génétique constitue la clé de la méthode sociobiologique, puisqu'elle permet de ramener tout ce qui semble dû à l'institution sociale et culturelle à l'intérieur du domaine étendu de la génétique des

32. Alvaro Girón Sierra, « Introducción histórica », in Piotr Kropotkin, *La selección natural y el apoyo mutuo,* Madrid, CISC, 2009, p. 30.

populations. Ce sont de telles analyses qui ont motivé l'accusation de déterminisme biologique, assénée après la parution de *Sociobiology* dès la fin de l'année 1975 par le « Sociobiology study group of science for the people », mené par Elisabeth Allen et comptant dans ses rangs deux éminents collègues de Wilson, Richard Lewontin (né en 1929) et Stephen Jay Gould (1941-2002). Le déterminisme biologique s'associe alors, comme dans les exemples ci-dessus, à la justification des structures sociales en place (celles des années 1975-1985, qui marquent la période de floraison de la sociobiologie), en fonction du syllogisme suivant : ce qui existe est adaptatif, ce qui est adaptatif est bon, donc ce qui existe est bon.

En réalité, la manière dont les sociobiologistes manipulent la notion de gène ne laisse pas d'être hautement problématique. E. O. Wilson le définit comme « l'unité fondamentale de l'hérédité ». La définition est évasive. En effet, qu'entendre par là ? S'agit-il de considérer le gène comme une chose agissante ? S'agit-il de dire que l'information héréditaire se décompose en tant de gènes appelés à déterminer tant de traits phénotypiques ? Si tel était le cas, il faudrait se préparer à voir étudiés par exemple des gènes spécifiques de l'agression, du machisme, de l'hétérosexualité, de l'homosexualité ou encore du conformisme. C'est bien souvent vers de telles analyses que s'oriente la sociobiologie, comme le montre *On Human Nature* de E. O. Wilson. Or ces analyses supposent une activité du gène qui entre en contradiction avec ce qu'en disait par exemple le biologiste Wilhelm Ludvig Johannsen (1857-1927), auteur de la distinction entre génotype et phénotype en 1911. Johannsen était prudent à propos de l'utilisation que l'on pouvait faire de la notion de « gène » : il ne souhaitait pas qu'on en fasse une entité matérielle qui contiendrait en germe les caractéristiques de l'individu fait, et corrélativement il n'acceptait pas l'idée qu'un gène puisse être individuellement responsable d'un caractère héréditaire particulier. En réalité, l'action d'un gène ne peut être conçue que combinée à celle d'autres gènes. Il est donc approximatif sur le plan biologique de s'appuyer sur l'action des gènes, en les considérant comme des porteurs actifs d'information héréditaire. Mais plus encore, la tendance des sociobiologistes à considérer le gène comme une entité matérielle, autrement dit à le réifier, s'avère extrêmement problématique sur un plan épistémologique général. On a parfois l'impression que tout le monde émotionnel, social, économique et culturel peut se condenser dans l'action de l'entité qu'est le gène. Cette dernière tendance, claire chez E. O. Wilson, trouve son dernier développement dans le best-seller de R. Dawkins *The Selfish Gene.* R. Dawkins y explore toutes les stratégies par lesquelles le gène programmant la survie de l'organisme veille en réalité à sa propre perpétuation. L'éloquente formule qui assimile l'organisme vivant à une « machine à survie » dit tout de cette réification du gène, être qui place les organismes entiers à son propre service !

Par ce procédé de réification c'est tout un ensemble de glissements de sens et de métaphores qui se trouvent justifiés, posant de conséquentes difficultés méthodologiques et épistémologiques. Comme l'indique Jacques Ruelland, le statut conféré au gène dans la sociobiologie place l'observateur en face d'un discours scientifique à la fois inédit et extrêmement problématique :

> « à partir du moment où elle décrit le comportement des gènes comme le comportement d'une entité autonome, elle ne décrit plus, en fait, le comportement social humain (ou même animal) comme celui de l'humain (ou de l'animal), mais comme la conséquence de l'action propre des gènes sur l'humain ou l'animal ; elle n'est donc pas « la recherche du fondement biologique des comportements humains » mais la « recherche des causes du comportement des gènes ». En cherchant à décrire le comportement du gène, la sociobiologie se transforme

en fait en ce que nous appelons ici une « géno-éthologie », complètement étrangère à la macro-éthologie ou à la sociobiologie humaine proprement dite. » [33]

C'est aux difficultés inhérentes à cette « géno-éthologie » qu'il faut s'intéresser pour terminer cette section.

1.3.2. Problèmes méthodologiques

La première grande difficulté liée à la réification du gène dans la sociobiologie tient aux modes de réflexion qu'elle encourage. Le fait de traiter le gène comme une entité matérielle pousse à une analogie avec le comportement volontaire et calculateur d'un être conscient. C'est d'autant plus le cas lorsque les sociobiologistes importent les concepts ordinaires de l'économie pour traiter de l'action des gènes dans la culture. Le procédé est évident chez Richard Dawkins dans son ouvrage sur l'égoïsme du gène. Ici, R. Dawkins s'appuie sur les travaux cruciaux de Robert Trivers à propos de l'évolution de « l'altruisme réciproque » (1971) et de William Hamilton à propos du sacrifice altruiste, rationalisé en terme de calcul de parenté génétique (1964). [34] Il en résulte l'image d'un gène ressemblant à un sujet rationnel, semblable à l'*homo economicus* du modèle libéral classique, doué d'un sens froid des réalités l'amenant à entreprendre les actions susceptibles de maximiser ses intérêts. Sensible aux objections que l'on pourrait adresser à sa manière de conduire son discours, R. Dawkins n'en continue pas moins à exhausser le gène au rang d'être vivant doué de raison, utilisant les corps comme de simples véhicules de son action. « Si nous nous permettons de parler des gènes comme s'ils avaient des buts conscients, dit R. Dawkins, en nous appuyant sur le fait qu'il nous serait toujours possible, si nous le voulions, de revenir à des termes plus appropriés, nous pouvons nous poser la question suivante : qu'est-ce qu'un seul gène essaie de faire ? Il essaie de se multiplier dans le pool génique. » [35]

La difficulté, c'est que R. Dawkins ne revient jamais vraiment vers des termes « plus appropriés ». Cela peut très certainement être compris comme un artifice d'écriture destiné à rendre le propos vivant et accessible, mais il y a semble-t-il autre chose. La légèreté avec laquelle est traitée la question autorise les transferts d'un domaine à un autre, en fusionnant le biologique et le social. On retrouverait ici les travers déjà mis en évidence dans la tradition de pensée remontant à Espinas. Cela semble clair chez R. Dawkins lorsqu'il envisage un cas particulier d'égoïsme du gène dans la formation de groupements d'insectes, spécifiquement les fourmis. Après avoir élucidé le rapport noué entre les « ouvrières » et les reines en termes d'investissement génétique, l'auteur conclut par un passage truffé d'analogies :

> « J'ai utilisé l'analogie de l'exploitation pour expliquer ce que les ouvrières hyménoptères font à leur mère. Cette exploitation est due au gène de l'exploitation. Les ouvrières utilisent leur mère comme un moyen plus efficace de fabriquer des copies de leurs propres gènes qu'elles ne pourraient le faire elles-mêmes. Les gènes sortent des chaînes de production sous forme de paquets appelés individus reproducteurs. » [36]

33. Jacques G. Ruelland, *L'empire des gènes,* Lyon, E.N.S éditions, 2004, p. 100.
34. Voir Robert Trivers, *« The evolution of reciprocal altruism »,* Quaterly review of biology, 46, 1971, pp.35-36, et William D. Hamilton, *« The genetical theory of social behaviour »,* Journal of Theoretical biology, vol.7, 1964, p.32. Ces deux travaux traitant de l'aveu de Wilson du « problème central de la sociobiologie », à savoir la conduite altruiste, il conviendra de leur réserver de plus conséquentes analyses dans la suite de ce chapitre.
35. Richard Dawkins, *Le gène égoïste,* Paris, Odile Jacob, 2003, p. 127.
36. R. Dawkins, *Le gène égoïste,* édition citée, 1993, p. 245.

Il est difficile ici de ne pas anticiper les conséquences pratiques d'un tel vocabulaire. On apprend en effet par l'étude des insectes sociaux, comme si de rien n'était, qu'il existe un « gène de l'exploitation ». On a également l'impression que les conditions de production contingentes de la société industrielle reposent de toute éternité dans une base génétique que l'on saisit à l'œuvre dans le microcosme des hyménoptères. On a enfin du mal à reconnaître ce qui est naturel et ce qui relève de la création sociale, de sorte qu'au fond l'un pourrait tout à fait être l'autre sans que l'on puisse émettre d'objections majeures. Tout cela étant unifié en dernière instance par l'action de l'entité englobante que devient le gène. On s'approche ici d'un réductionnisme assez outrancier, qui dilue sa teneur dans la vivacité et l'innocuité apparente des glissements de sens et des correspondances systématiques entre des domaines de réalité divers.

Ici, l'entreprise sociobiologique articule son discours autour de procédés littéraires et non scientifiques. S'ils peuvent être admis en tant que suggestions, amorces, hypothèses à retravailler sur des bases inductives, ils ne peuvent être utilisés sans autre précision comme s'ils étaient par eux-mêmes scientifiques. Sur ce point, c'est donc à un réel brouillage que se livre R. Dawkins : l'identité de l'homme et de l'animal, alors qu'elle devrait être thématisée, est posée comme acquise par le vocabulaire même que l'on utilise. Alors que ce vocabulaire autorise tous les glissements, comme la justification naturaliste de l'exploitation ou du calcul utilitariste, il est présenté au lecteur comme partie prenante d'un discours scientifique simplement vulgarisé. Cela conduit au scientisme, où l'on se sert de la science comme source de légitimation d'un discours articulé en réalité autour de procédés non scientifiques. C'est très certainement dans la psychologie évolutionniste, discipline récente qui constitue un avatar de la sociobiologie en ce qu'elle s'intéresse directement cette fois à l'espèce humaine, que l'on trouve de clairs exemples de cette démarche. Par exemple dans le livre populaire de Robert Wright, *L'animal moral* (1994), explicitement dédié à des éclairages sur la « vie quotidienne », qui ne recule devant aucun anthropomorphisme pour rendre compte de la base génétique des relations ordinaires (et singulièrement stéréotypées) entre hommes et femmes. [37]

En procédant de cette manière la sociobiologie octroie une caution scientifique à un discours présentant l'omnipotence du gène. Il finit par paraître normal que les corps ne soient que des « machines à survie », simples porteurs de la reproduction des gènes. Encore une fois, la métaphore utilisée par R. Dawkins est d'importance. Elle indique une pente réelle de la sociobiologie : glisser vers un niveau explicatif hors de contrôle, celui de l'adaptation génétique, et résorber en lui à la fois les comportements humains (sur un plan descriptif) et les sciences diverses qui prennent en charge l'étude de ces comportements (sur un plan épistémologique). « Il s'agit là, dit Jacques Ruelland, d'une entreprise de contrôle de l'être humain qui dépasse largement le cadre d'une explication scientifique du comportement social humain. » [38] C'est également cette tentation d'une réification du gène qui en fait l'agent directeur de tout comportement individuel ainsi que le pivot de tout discours scientifique sur le comportement humain en général qui apparaît la plus

37. Afin d'évaluer le sérieux de l'engagement d'un « mâle », R. Wright recommande ainsi à la femme « d'effectuer un examen minutieux et anticipé des sentiments que l'homme prétend lui porter, *et d'en avertir ses gènes* » (je souligne). Un peu plus loin, à propos de la paternité biologique entretenue non d'une façon consciente mais d'une manière inconsciente chez les mâles, l'auteur décrit le processus suivant : « *un gène qui dit, ou, du moins, qui murmure :* « sois gentil avec ces enfants si tu as eu des rapports sexuels avec leur mère » fera mieux qu'un gène qui dit : « Vole donc la nourriture de ces enfants, même si tu as eu des rapports avec leur mère quelques mois avant leur naissance ». (je souligne). Voir Robert Wright, *L'animal moral*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 107-117. On pourrait avancer qu'il n'y a ici que des « façons de parler », appropriées à un ouvrage de vulgarisation scientifique. Je propose plutôt l'idée que ces façons de parler participent d'un flou scientifique permettant de justifier l'ordre social et culturel établi en le naturalisant.

38. J. Ruelland, ouvrage cité, p. 12.

dangereuse à André Pichot. Il décèle chez E. O. Wilson et R. Dawkins une « mystique du gène » [39], qui cherche à se reproduire de génération en génération en utilisant les vies individuelles. Il est intéressant pour notre propos que A. Pichot établisse que sous certaines conditions la « mystique » réintroduite par les sociobiologistes se rapproche de la thèse weismanienne de l'éternité du plasma germinatif. L'idée extrêmement réductionniste de gènes pilotant l'évolution des organismes en servant en réalité leur propre reproduction aurait été en effet totalement étrangère à Kropotkine, tout autant que la thèse de l'hérédité dure weismanienne. Il y aurait vu une tentative ruineuse de défaire l'autonomie des organismes et leur capacité à interagir avec leur environnement pour créer les conditions de leur développement. En ces matières, on commence donc à concevoir l'écart qui sépare Kropotkine de toute entreprise de type sociobiologique.

La dernière étape à laquelle conduit la « mystique » du gène relève de l'organisation systématique des sciences. L'enracinement de la sociobiologie dans la génétique des populations la conduit à une entreprise de réduction biologique de tous les discours des sciences humaines. Le dernier chapitre de *Sociobiology,* intitulé « Man : from sociobiology to sociology », annonce d'emblée cette volonté, considérée par E. O. Wilson comme le point de départ d'un progrès du savoir humain. Au fond, le sociobiologiste devrait adopter le point de vue de Sirius sur l'humain, et voici ce qu'il en conclurait :

> « Considérons maintenant l'homme avec l'esprit de libre enquête de l'histoire naturelle, comme si nous étions des zoologues venus d'une autre planète pour compléter le catalogue des espèces sociales vivant sur Terre. Selon cette vision macroscopique, les humanités et les sciences sociales se réduisent à des branches spécialisées de la biologie ; l'histoire, la biographie, la fiction sont les protocoles de recherche de l'éthologie humaine ; et l'anthropologie et la sociologie constituent ensemble la sociobiologie d'une espèce unique de primates. » [40]

La perspective adoptée ici par E. O. Wilson rend difficile d'émettre un autre jugement que celui de réductionnisme. Dès lors, les données fournies par l'histoire, la sociologie, l'anthropologie ou encore la géographie – sciences que l'on retrouve toutes pratiquées pour elles-mêmes par Kropotkine – n'ont plus d'autre fonction qu'illustrer la permanence des processus d'adaptation génétique. Mais tout dépend alors de ce que l'on place derrière l'idée « d'adaptation génétique ». Un auteur comme Gould a très tôt établi cette analyse du vingt-septième chapitre de l'ouvrage de E. O. Wilson, par la voix du « Sociology study group of science for the people » et en personne également. Selon Gould, E. O. Wilson argue d'abord de quelques critères observables à propos d'un comportement dans une population donnée, comme son universalité, sa stabilité et sa vertu adaptative, afin de le ramener vers une base génétique. Ceci permet dans un second temps, via la notion d'adaptation génétique, d'introduire une validation naturaliste du préjugé social qui normalise l'égoïsme, la concurrence et la manipulation d'autrui. Or rien n'indique que la réduction génétique soit la solution idéale et objective (celle qui se dessine naturellement du point de vue de Sirius) aux questions que soulève le comportement social humain. Gould prend à ce propos l'exemple de certains peuples eskimos, chez lesquels les unités sociales s'alignent sur les communautés familiales. Si les ressources alimentaires viennent à baisser, une migration devient nécessaire, et les aïeux choisissent de rester en retrait plutôt que de mettre en danger la survie de la famille entière en ralentissant son mouvement. Un partisan de la sociobiologie dira que les grand-parents dans

39. A. Pichot, *La société pure,* édition citée, p. 129.
40. E.O. Wilson, *Sociobiology-The New Synthesis,* Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 547. (nous traduisons)

ce cas possèdent des gènes altruistes : en s'offrant en sacrifice ils permettent au groupe de survivre et par là à leur patrimoine génétique de perdurer via leurs proches. À l'inverse, des aïeux dépourvus de gènes altruistes feraient à coup sûr périr leur famille. On le verra, l'explication sociobiologique a recours ici au schéma de la sélection de parentèle (*kin selection)* avancé par William Hamilton, schéma qui retrouve derrière l'acte sacrificiel de l'individu une forme de calcul égoïste du gène, via la survie des proches parents. Le problème, avance néanmoins Gould, c'est que l'on n'est pas contraint de recourir à l'idée d'adaptation génétique pour rendre compte d'un tel comportement. On pourrait tout à fait avancer qu'il n'existe pas de gènes altruistes et pas de grandes différences génétiques entre les populations eskimos. On aboutirait alors à une explication de ce type :

> « Le sacrifice des grands-parents est un trait culturel adaptatif mais non génétique. Les familles qui n'ont pas de tradition de sacrifice ne survivent pas durant beaucoup de générations. Dans les autres familles, le sacrifice est célébré par des chansons et des histoires ; les aïeux qui s'effacent deviennent les plus grands héros du clan. Les enfants sont socialement liés dès leurs premiers souvenirs à la gloire et à l'honneur que constitue un tel sacrifice. »[41]

Le scénario alternatif proposé par Gould est riche de pistes pour contrer le réductionnisme sociobiologique. Ces pistes rencontrent selon nous le cadre de pensée de Kropotkine. En un sens, bien entendu, l'interprétation de Gould est culturaliste, relevant typiquement de l'anthropologie, avec son insistance sur la tradition, l'héritage et la socialisation. Mais Gould évoque aussi la dimension adaptative d'un comportement qui puisse échapper à une explication purement biologique. On ne perd semble-t-il pas trop le sens de cet exemple si l'on pose que le choix du sacrifice relève d'une disposition à l'entraide dans le cadre d'une réponse adaptée à une pression de l'environnement. Cette disposition stabilisée se transmet alors, et l'on assiste à la formation d'une tradition d'habitudes d'entraide. Cette grille d'analyse kropotkinienne semble fonctionner ici, en se détournant de toute propension réductionniste. Il resterait alors à préciser les rapports qui peuvent se nouer entre un « instinct social » d'entraide et les contextes sociaux et culturels dans lesquels il est amené à se manifester : c'est ce que Kropotkine mettra en œuvre pendant la plus grande partie de *L'Entraide,* dès ses analyses sur les peuples « sauvages ». Mais l'on peut déjà envisager qu'une pensée de l'interaction entre données biologiques et données sociales et culturelles est non seulement possible mais encore féconde. Gould, par exemple, ne dit pas que toute la gamme des comportements humains est due uniquement à un conditionnement culturel. En leur spécificité humaine, il serait plus sage d'admettre que ces comportements contiennent une composante génétique. Mais ce constat encourage plutôt la recherche d'une combinaison entre données biologiques (et dans le cas présent génétiques) et inventions culturelles. Or, c'est bien cette recherche que E. O. Wilson semble ne pas cautionner, au nom même du progrès de la science et du débat public ! Voici ce qu'il écrit en Mars 1976, en réponse aux attaques du « Sociobiology study group of science for the people » :

> « Toutes les propositions politiques, radicales ou autres, devraient être sérieusement examinées et débattues. Mais quelle que soit la direction que nous choisissons à l'avenir, le progrès social ne peut qu'être augmenté, et non freiné, par l'étude profonde des contraintes génétiques de la nature humaine, qui remplacera avantageusement le folklore et la rumeur par un savoir testable. Il n'y a

41. Stephen Jay Gould (May 1976), « Biological potential vs. Biological determinism », *Natural history magazine.* Repris dans A. Caplan ed, *The sociobiology Debate,* édition citée, p. 348.

rien à gagner à nier de façon dogmatique l'existence de ces contraintes ou à essayer de décourager la discussion publique à leur propos. Le savoir humainement acquis et largement partagé, lié aux besoins humains et affranchi de toute censure politique, est la seule vraie science populaire. »[42]

La véritable question consisterait en réalité à déterminer jusqu'où poursuivre l'enquête à propos de ces contraintes génétiques. Il ne s'agit pas de dire qu'elles n'existent pas, il s'agit de se défier d'une science qui les considère comme une base absolue inaugurant la réduction de tout le champ des sciences sociales à des considérations d'ordre biologique. En voulant faire de la sociobiologie une « anti-discipline » pour les sciences sociales, E. O. Wilson contribue à « cannibaliser » (selon une expression de J. Ruelland) le champ scientifique[43]. À l'inverse de ce qu'on voyait par exemple chez Comte et chez son disciple Espinas, où la biologie fournit les germes que la sociologie est appelée à porter à leur plein développement, de sorte que l'on passe de l'étude de ce qui se fait encore mécaniquement et instinctivement dans l'ordre animal à l'étude de ce qui devient de plus en plus en conscient dans l'ordre humain, chez E. O. Wilson c'est la biologie qui fournit le sens ultime de la sociologie. En ce sens, la perspective sociobiologique est bien aux antipodes de la vision kropotkinienne de l'articulation entre biologie et sciences sociales, qui se rattache à la tradition d'Espinas et de Comte. C'est aussi ce qui permet à la notion de nature humaine chez Kropotkine d'éviter les fixations et les déterminismes durs qui en grèvent la définition chez les sociobiologistes.

À ce point de notre analyse, s'il faut procéder à l'étude d'une filiation entre Kropotkine et la sociobiologie, c'est plutôt désormais pour caractériser par contraste la complexité du naturalisme de l'entraide.

2. La nature humaine selon la sociobiologie

2.1. La question de l'altruisme

Du point de vue néo-darwinien qui est celui de la sociobiologie, l'existence de comportements sociaux altruistes, pouvant aller jusqu'au sacrifice individuel, ne laisse pas d'être extrêmement surprenante et problématique. Le cas ultime de l'altruisme pur, ce que E. O. Wilson appelle le « hard-core altruism », où l'individu en arrive à se sacrifier pour le groupe, demeure une énigme darwinienne. Selon cette logique, où c'est au niveau individuel que des processus de sélection ont lieu, le comportement altruiste contreviendrait

42. E. O. Wilson (March 1976), « Academic vigilantism and the political significance of sociobiology », *BioScience* 26, n°3. Repris dans A. Caplan ed, ouvrage cité, p. 302.

43. E. O. Wilson se réfère à Comte pour présenter son propre projet scientifique. Mais là où Comte admettait une complémentarité entre biologie et sociologie, les deux sciences fournissant des éclairages divers, selon un champ spécifique, sur le devenir de l'être humain dans son milieu, E. O. Wilson tend toujours à résorber le sociologique dans le biologique. La notion d' « antidiscipline » exprime en fait cette conviction d'une biologie capable d'énoncer la vérité du comportement humain traité préférentiellement par les sciences humaines. C'est cette perspective ultime d'unification épistémologique que soutient E. O. Wilson dans *On human nature :* « J'ai supposé que la biologie, et en particulier la neurobiologie et la sociobiologie serviront d'antidiscipline aux sciences sociales. J'irai maintenant plus loin en pensant que le matérialisme scientifique, incarné par la biologie, représentera, après un réexamen de l'esprit et des bases du comportement social, une sorte d'antidiscipline pour les humanités. Il n'y aura pas de révolution comme celle que souhaitait Auguste Comte, pas de création soudaine d'une culture grossièrement scientifique. Le passage sera graduel. Pour pouvoir aborder les productions essentielles des humanités, y compris les idéologies et les croyances religieuses, la science elle-même devra s'améliorer et s'adapter en partie aux spécificités de la biologie humaine ». Voir E. O. Wilson, *On human nature,* édition citée, p. 212. (Nous traduisons).

intégralement au mécanisme même d'évolution des êtres vivants : un trait qui ne procure aucun avantage à l'individu qui le porte ne peut être appelé à se propager. Dès lors, l'un des apports les plus conséquents de la sociobiologie au cadre théorique darwinien consistera à débrouiller cette question de l'altruisme pour lui redonner une explication évolutionniste. Selon E. O. Wilson, il s'agit du « problème théorique central de la sociobiologie ». On décèle bien pourquoi : si les sociobiologistes parviennent à démontrer que l'altruisme n'est pas une anomalie comportementale mais relève des mêmes mécanismes d'adaptation génétique qui régulent les autres comportements sociaux, alors cette naturalisation de la générosité constituerait la promesse d'un ordre social pacifié, où le penchant à l'agression se trouverait neutralisé. À ce titre, sur le terrain du débat scientifique et politique, les démonstrations de la fonction évolutionnaire de l'altruisme permettraient de battre en brèche les critiques accusant la sociobiologie de défendre l'individualisme concurrentiel. L'enjeu est en effet crucial, d'autant plus que c'est bien un discours sur ce que peut la nature humaine qui se trouve par là présenté. Si l'altruisme peut être interprété avec les outils de la génétique des populations comme un facteur de l'évolution, il semble bien que l'on retrouve alors sous un nouveau jour l'idée de Kropotkine dans *L'Entraide,* s'appuyant lui-même sur le Darwin de la *Filiation de l'homme*.

Les analyses sociobiologiques de l'altruisme fournissent en apparence une bonne raison de placer Kropotkine au seuil d'une tradition de pensée qui mène jusqu'à E. O. Wilson, R. Dawkins, William Hamilton et surtout Robert Trivers, analyste de l'évolution de l'altruisme « réciproque ». Encore une fois, seul l'examen plus précis de ces modèles permettra de situer réellement le naturalisme de Kropotkine par rapport aux tentatives des sociobiologistes. D'où l'étude des deux réponses majeures au défi de l'explication darwinienne de l'altruisme : d'une part la thèse de la « sélection de parentèle » avancée dès 1964 par William Hamilton (1936-2000) ; d'autre part la thèse de « l'altruisme réciproque » avancée en 1971 par Robert Trivers (né en 1943).

2.1.1. La sélection de parentèle

Dans le chapitre de *On Human Nature* consacré à l'altruisme, E. O. Wilson aborde la question de ce qu'on appellera l' « altruisme fort » (*hard-core altruism)* en revenant vers des exemples de sa spécialité, à savoir les abeilles et les termites. Lorsqu'une « ouvrière » attaque un intrus dans la ruche, son dard se plante dans la peau. Lorsqu'elle s'écarte à la suite de son attaque, le dard reste planté de sorte qu'il provoque l'extraction de la glande qui sécrète le venin et de la plus grande partie des viscères. L'abeille meurt rapidement, mais son attaque a été plus efficace que si elle avait retiré son dard immédiatement. La raison de cette efficacité est double : d'une part la glande sécrétant le venin continue de le verser dans la plaie ouverte ; d'autre part le dard encastré dans la plaie produit une odeur qui incite les autres membres de la ruche à se diriger au même endroit pour lancer des « attaques kamikazes ».[44] La conclusion est claire : du point de vue de la survie du groupe, le sacrifice de la première abeille occasionne une perte largement compensée par le maintien de la force totale des ouvrières. Dans la mesure où l'on trouve entre vingt et quatre-vingt mille abeilles sœurs issues des œufs de leur mère, le sacrifice d'une seule est facilement compensé, et dans ce cas il n'y a pas de perte génétique. En ce qui concerne les termites, E. O. Wilson attire l'attention sur une variété africaine de « soldats » ayant la capacité d'émettre une substance gluante emprisonnant et figeant à la fois leurs ennemis et eux-mêmes. E. O. Wilson précise que les contractions du mur glandulaire abdominal qui contient le fluide paralysant sont parfois si fortes que l'abdomen explose, envoyant le

44. E. O. Wilson, *On Human Nature,* édition citée, p. 158.

fluide défensif dans toutes les directions. D'où l'analogie avec des « bombes ambulantes », qui se sacrifient au nom du groupe.

De tels modèles qui valent pour les insectes sociaux peuvent-ils être globalement applicables – moyennant quelques rectifications de détail – aux mammifères et tout particulièrement à ce mammifère culturel qu'est l'homme ? On pourrait avancer que l'utilisation systématique d'un vocabulaire anthropomorphique (« kamikaze », « soldat », « bombes ambulantes ») encourage des analogies entre le comportement des insectes sociaux et le comportement des soldats japonais pendant la Deuxième Guerre Mondiale, par exemple. Mais au-delà de ces analogies dont on a détaillé plus haut l'aspect pernicieux, E. O. Wilson va tenter de justifier l'importance de ce type d'altruisme chez l'humain en empruntant au modèle de la « sélection de parentèle » élaboré par William Hamilton en 1964 dans son article « The genetical evolution of social behaviour ». Les enseignements de Hamilton seront également abondamment repris par R. Dawkins dans sa théorie du « gène égoïste ». En effet, c'est là l'aspect séduisant de la thèse de Hamilton et ce qui a élevé son article au rang d'avancée pionnière, l'idée de *kin selection* contribue à une réconciliation de l'égoïsme et de l'altruisme sur un plan évolutionniste. L'idée peut être énoncée comme suit : le comportement altruiste fort est en fait déterminé par l'égoïsme du gène, qui dose son propre sacrifice par la considération avisée de la survie du patrimoine génétique commun (le « pool génique ») répandu dans le groupe. De la sorte, même le sacrifice continue d'être payant, non plus au niveau de l'individu, mais au niveau du gène dont les répliques chez les parents sont appelées à survivre et à se propager dans les générations suivantes. Le montage ingénieux de Hamilton permet au bout de compte de restituer le cadre néo-darwinien marqué par l'influence de la génétique des populations.

Mais au-delà de l'idée générale qui semble captivante c'est le détail de l'argument, avec ses formalisations mathématiques, qui incite à une lecture à la fois prudente et critique. Puisque l'on évoque un « pool génique » commun entre parents, dont la perpétuation sera assurée par des actes altruistes eux-mêmes déterminés par l'égoïsme du gène, il faudrait savoir à partir de quel seuil un acte altruiste devient véritablement payant. En effet, le pourcentage de gènes possédés en commun n'est pas identique selon la relation de parenté : parents/ enfants, frères/ sœurs, cousins entre eux, neveux/ oncles, etc. Puisque le modèle de Hamilton soutient la possibilité d'une perpétuation de l'égoïsme du gène via l'altruisme à l'intérieur de la parentèle, il en découle que le choix des parents et la fréquence des actes altruistes vont devoir entrer en ligne de compte pour que la cohérence du modèle demeure intacte. En somme, il faudra conserver les justes proportions de parenté génétique afin de déterminer la teneur de l'acte altruiste. D'où la nécessité de calculer, autrement dit d'avoir une approche économique de l'altruisme. Le problème, bien entendu, reste le même : qui calcule ? Selon le modèle de Hamilton il est clair que cela s'effectue au niveau du gène. Le risque est alors évident de retomber dans les pièges des analogies que l'on a circonscrits plus haut.

C'est ce qui se produit sans réserve dans *The Selfish Gene,* où R. Dawkins traite d'une manière absolument banale et évidente la thèse de Hamilton et ce qu'elle induit à propos d'un calcul du gène. Si l'on considère quelques relations de parenté, la répartition génétique se produit comme suit : de vrais jumeaux ont une parenté génétique de 1, soit la totalité de leurs gènes en commun ; des frères et sœurs, et des parents et enfants ont une parenté de 1/2 ; des neveux et des oncles, des petits-enfants et des grands-parents, des demi-frères et demi-soeurs ont une parenté de 1/4 ; un cousin germain a un degré de parenté moindre (1/8), et ainsi de suite. Une fois cette grille posée, on peut anticiper que le comportement altruiste s'attachera à évaluer le nombre d'individus à aider en fonction de leur proximité génétique, afin de toujours déboucher sur un avantage adaptatif pour le patrimoine génétique commun. Pour un enfant par exemple, la règle de base sera ainsi

de s'attacher à sauver par un acte altruiste au moins plus de deux parents ou frères et sœurs, et ainsi de suite en fonction de l'éloignement génétique. Ce que Hamilton résume ainsi dans son article :

> « dans le monde de nos organismes modèles, dont le comportement est strictement déterminé par le génotype, nous nous attendons à voir que personne n'est disposé à sacrifier sa vie pour une seule personne, mais que chacun la sacrifiera si par ce moyen il peut sauver plus de deux frères, ou quatre demi-frères, ou huit cousins germains… ». [45]

Ici, le langage du calcul économique peut pénétrer largement à même le niveau génétique. C'est du reste l'un des effets des multiples modélisations mathématiques de l'idée de Hamilton. En réalité, l'altruisme tel que le définit Hamilton est conditionné par des nécessités de rendement économique. Le voici dépendant du calcul suivant : $B/C \geq I/r$, où B est le bénéfice reçu par l'individu aidé, C le coût de l'acte altruiste, r le lien de parenté ou la proportion de gènes communs.

Cette règle de base sera reprise par R. Dawkins avec les glissements de sens et la sémantique qui lui est propre, mais qu'il convient à nouveau de citer dans la mesure où elle est symptomatique d'une des extrêmes difficultés de la conception sociobiologique de l'altruisme. Explicitant plaisamment la formule de Hamilton, voici le langage qu'utilise R. Dawkins :

> « Pour étendre l'analogie actuarielle, on peut considérer les individus comme étant des souscripteurs d'assurance-vie. On peut espérer qu'un individu investisse ou risque une certaine proportion de ses propres avoirs sur la vie d'un autre individu. Il prend en compte son degré de parenté avec l'autre et calcule également si l'individu est un « bon risque » en termes d'espérance de vie par rapport à celui de l'assureur. Il faudrait être plus strict et parler « d'espérance de reproduction » plutôt que d' « espérance de vie », ou, pour être encore plus précis, de « capacité générale à faire bénéficier ses propres gènes de l'espérance future ». Ainsi, de manière à ce que le comportement altruiste évolue, le risque net encouru par l'altruiste doit être moins important que le bénéfice net retiré par le bénéficiaire multiplié par le degré de parenté. Les risques et les bénéfices doivent être calculés de la manière complexe actuarielle que j'ai esquissée. » [46]

Prenant en charge l'objection selon laquelle personne n'a réellement le temps de faire ce type de calcul dans l'immédiateté de l'action, R. Dawkins l'accepte tout en indiquant « qu'il n'est pas nécessaire de supposer que les machines à survie effectuent consciemment ces sommes dans leur tête ». Au fond, ajoute R. Dawkins, un « animal peut aussi être préprogrammé pour se comporter *comme s'il* avait effectué des calculs compliqués. ». En somme, avec la théorie de l'altruisme fort telle que la traite R. Dawkins, la rationalité économique entre dans nos gènes, puisque tout y est affaire d' « investissement », de calculs de « coût » et de « bénéfice », voire d' « assurance-vie ».

Que penser, dans ces conditions, du traitement sociobiologique de l'altruisme fort d'un point de vue kropotkinien ? Le principal problème, qui recommande selon nous d'établir une distance ferme entre les travaux de Kropotkine et les modèles d'explication de l'altruisme par Hamilton (vulgarisés ensuite par R. Dawkins), c'est le recours à l'idée selon laquelle être altruiste paie, ou encore qu'il est intéressant d'être désintéressé, de telle

45. William Hamilton (1964), *« The genetical evolution of social behaviour »,* The journal of theoretical biology 7, pp. 1-16. Repris dans A. Caplan ed, *The sociobiology debate,* édition citée, p. 208. (Nous traduisons).
46. R. Dawkins, *Le gène égoïste,* édition citée, pp. 136-137.

sorte qu'au principe de l'acte altruiste réside un calcul d'intérêts. Deux raisons fortes dans les textes de Kropotkine conduisent à remettre en question cette idée. Tout d'abord, s'il devait y avoir calcul d'intérêts au départ de tout acte altruiste, alors les groupements d'animaux jusqu'à l'animal humain ne devraient se forger que d'une façon mécanique, par une combinaison de forces isolées et égoïstes. Or lorsqu'il s'intéresse à l'entraide au sein de groupements Kropotkine n'a de cesse de souligner la tendance spontanée à l'altruisme et le plaisir gratuit de vivre en société[47]. Cela résulte directement de l'idée de gradation en direction d'une conscience de plus en plus vaste produisant des rapports sociaux de plus en plus intenses et complets, à mesure que l'on monte dans l'échelle des vivants. Évoquant le cas des rongeurs, Kropotkine indique que contrairement aux groupements d'insectes sociaux l'association y est « cultivée pour les bénéfices de l'entraide, ou pour les plaisirs qu'elle procure ».[48] D'où un sens de la gratuité, de l'acte sans raison autre que l'intensité qu'il procure. D'où aussi, par le recours à l'idée de gradation de la conscience chez les vertébrés supérieurs, la possibilité de critiquer l'analogie à laquelle pousse un E. O. Wilson lorsqu'il compare les abeilles à des « kamikazes » et les termites à des « bombes ambulantes ». Il est impossible de calquer le modèle de sacrifice pour le groupe tel qu'il semble se faire jour chez les insectes et de l'appliquer à la société humaine. D'autres critères entrent en jeu, tels que l'évolution de la conscience et la capacité de nouer des relations diversifiées contribuant à davantage d' « intensité de vie ». Ce sont eux qui permettent à Kropotkine de relier l'altruisme au désintéressement : la sociabilité n'apparaît pas comme un subtil dosage biologique de l'égoïsme, mais comme un bien à cultiver pour lui-même, et d'autant plus passionnément que l'on monte dans l'échelle des vivants animaux :

> « La sociabilité – c'est-à-dire le besoin de l'animal de s'associer avec son semblable -, l'amour de la société pour la société même et pour la « joie de vivre » sont des faits qui commencent seulement à recevoir des zoologistes l'attention qu'ils méritent. Nous savons à présent que tous les animaux, depuis les fourmis jusqu'aux oiseaux et aux mammifères les plus élevés, aiment jouer, lutter, courir l'un après l'autre, essayer de s'attraper l'un l'autre, se taquiner, etc. Et tandis que beaucoup de jeux sont pour ainsi dire une école où les jeunes apprennent la manière de se conduire dans la vie, d'autres, outre leurs buts utilitaires, sont comme les danses et les chants, de simples manifestations d'un excès de forces. C'est la « joie de vivre », le désir de communiquer d'une façon quelconque avec d'autres individus de la même espèce ou même d'une autre espèce ; ce sont des manifestations de la sociabilité, au sens propre du mot, trait distinctif de tout le règne animal. »[49]

L'importance accordée par Kropotkine au « jeu » ainsi qu'au plaisir est à souligner. Comme l'indique Johan Huizinga (1872-1945) dans *Homo Ludens*, le jeu est toujours du côté du supplément que l'on ne peut rationaliser. Si les animaux jouent, c'est qu'ils sont plus que des mécanismes. Si les humains jouent et se « prennent au jeu », c'est qu'ils peuvent être autres que des êtres rationnels, car il y a une irrationalité du jeu. C'est la raison pour laquelle on pourrait avancer « un premier trait fondamental du jeu : celui-ci

47. Comme on l'a vu au chapitre précédent, ceci n'empêche pas le souci de l'autre individu ou le plaisir de la vie en société de prendre forme sur fond de la « lutte métaphorique pour l'existence » qu'évoque Kropotkine. Si l'on voulait à tout prix réduire le discours de *L'Entraide* à une forme sophistiquée d'utilitarisme, c'est certainement par là que l'on pourrait y parvenir. Mais il faudrait alors se demander ce qu'il y a de critiquable à ce que la « joie de vivre » et de donner conjoigne intérêt personnel et intérêt des autres en participant à la survie collective. Où l'entreprise démystificatrice semble trouver ses limites.

48. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, p. 95.

49. Ibid, pp. 95-96.

est libre, celui-ci est liberté »[50]. Quant au plaisir, il peut certes rejoindre l'idée d'intérêt, mais sous une forme bien différente de l'utilitarisme vulgaire du rapport coût/ profit. On pourrait ici penser à cette « joie de donner » dont parle Marcel Mauss (1872-1950) dans ses conclusions de morale de *L'Essai sur le don :* qu'elle existe - autrement dit, que l'on trouve un intérêt au don - n'invalide pas la gratuité de l'acte généreux, elle permet plutôt un enchâssement supérieur des plaisirs de la coopération et du bien-être global par là renforcé. C'est aussi ce que veut dire Kropotkine dans la citation ci-dessus : dans son analyse du souci de l'autre comme facteur d'évolution, rien ne lui est plus étranger qu'une réduction en termes de calculs d'intérêts. Toute la théorie de l'entraide tourne autour de l'esprit du don, comme cela apparaîtra nettement dans *L'Éthique* où l'auteur exposera les gradations de la morale. À l'inverse, lorsque R. Dawkins parle de « risque », c'est toujours d'un risque « calculé », soigneusement tenu entre les bornes de la rationalité économique.

Le deuxième point qui établit la distance entre les théories de l'altruisme fort et le naturalisme de l'entraide relève plutôt de l'histoire des idées. À bien la considérer, la thèse de la détermination des actes d'altruisme fort par un calcul égoïste du gène cadre tout à fait avec l'idée selon laquelle le sentiment social n'est qu'une mystification au service d'intérêts individuels isolés. À ce titre, les sociobiologistes ne feraient que réactiver sous des notions modernes complexes une vision morale plus ancienne avançant la fausseté des vertus humaines, masques multiples du seul intérêt bien compris : celle des moralistes français du XVIIe siècle comme La Rochefoucauld (1613-1680), Nicole (1625-1695) ou encore Jacques Esprit (1611-1677)[51]. Or Kropotkine se situe aux antipodes de toute thèse sur la permanence de l'intérêt bien compris qui fournirait la matrice de toutes les supposées vertus désintéressées. C'est à une tout autre tradition que Kropotkine emprunte afin de développer les implications morales de son naturalisme de l'entraide : les théories du sentimentalisme moral et notamment la théorie de la sympathie développée par Adam Smith (1723-1790) dans sa *Théorie des sentiments moraux.* La disposition à la sympathie, qui opère un transfert indirect dans les émotions d'autrui, n'a pu se développer qu'en fonction des relations sociales, et ses conséquences sont claires du côté de l'égalité qu'elle établit entre les individus. Nous aurons le temps d'y revenir lorsqu'il faudra se confronter aux sources de la morale de Kropotkine, mais nous pouvons déjà avancer que ce qui fait le prix de la morale sentimentaliste de Smith ce sont les relations de miroir qu'elle décrit entre les individus. D'une part le bien est toujours ce qu'un sujet estime tel parce qu'une sensation de plaisir l'atteint lorsqu'il considère l'objet de l'approbation. D'autre part une action bonne du point de vue de l'acteur ne l'est que s'il peut se porter imaginairement à la place qu'un spectateur aurait sur lui, pour se voir avec les yeux de ce dernier. Cette origine spéculaire des approbations ou des désapprobations renforce l'idée de l'enracinement de l'acte moral dans une sociabilité immédiate des in-

50. Johan Huizinga, *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu,* Paris, Gallimard, 1951, p. 26.

51. Dans son traité sur *La fausseté des vertus humaines,* Jacques Esprit énonce par exemple que « tous les hommes sont des marchands », qui « exposent tous quelque chose en vente ». (Tome premier, chapitre XXVII). Dans le chapitre suivant, Esprit présente cette analyse éloquente : « L'on admire ces excellents comédiens qui savent si bien diversifier le ton de leur voix, leur geste et leur action, qu'ils font tout à la fois deux différents personnages. Mais l'on serait bien plus surpris si l'on avait découvert que l'intérêt joue lui seul ce nombre infini de personnages qu'on voit sur le théâtre du monde ; que c'est lui qui joue le juge corrompu et le magistrat plein d'intégrité, le modeste et le magnifique, l'avare, et le libéral ; et qui se montrant sous la figure d'un homme qui demande conseil, paraît en même temps sous celle d'un bon ami qui le donne ». Jacques Esprit, *De la fausseté des vertus humaines,*Tome premier, chapitre XXVIII, édition originale de 1678, p. 594. Disponible sur le site de la B.N.F à l'adresse [http ://gallica.bnf.fr/ark :/12148/bpt6k648549/f627.image]. Il serait tentant de remplacer dans la citation de Jacques esprit « l'intérêt » par « le gène égoïste », et l'on ne serait vraisemblablement pas loin de l'utilitarisme diffus de la sociobiologie.

dividus. D'où les implications suivantes par rapport à toute thèse morale à connotation utilitariste :

> « À la vue de la souffrance d'autrui, nous pouvons éprouver cette souffrance nous-mêmes ; nous donnons à ce sentiment le nom de *compassion ;* souvent, il nous pousse à nous précipiter au secours de celui qui souffre ou qui a été lésé. De même, à la vue de la joie des autres, nous ressentons un sentiment joyeux. Nous éprouvons un mécontentement, un sentiment de malaise, lorsque nous voyons qu'on fait du mal à quelqu'un ; au contraire, nous éprouvons un sentiment de gratitude lorsque nous voyons faire le bien. Telle est la nature de notre organisme ; elle découle de la vie sociale et nullement des réflexions sur le caractère nuisible ou utile de tel ou tel acte pour l'évolution sociale, comme le croient les utilitaristes, et Hume avec eux. »[52]

L'ancrage de Kropotkine dans les théories sentimentalistes incite à retenir la dimension de spontanéité dans le rapport social. D'autant plus en ce qui concerne nos proches, que l'on connaît mieux, l'altruisme se ramènerait à une sympathie fondamentale, un mouvement premier relevant de l'irréfléchi, qui ne passe pas par les canaux du calcul rationnel pour déterminer à l'action. C'est ici que Kropotkine commence à donner des éléments pour établir une critique systématique de la sociobiologie. Ce qui est d'emblée critiquable dans le modèle de Hamilton, c'est qu'en le traduisant pratiquement on se retrouve avec une société dans laquelle tout le monde ment objectivement (au niveau de la structure génétique de l'évolution) même si l'on peut noter des professions de générosité au plan subjectif (celui de l'action consciente en société). Cette critique de la vision sociobiologique de la société comme duperie acceptée a été développée par l'anthropologue Marshall Sahlins dans *The use and abuse of biology. An anthropological critique of sociobiology* (1976), traduit en français sous le titre *Critique de la sociobiologie*. M. Sahlins s'appuie sur une citation de Richard D. Alexander (né en 1930) pour illustrer cette scission de la conduite sociale en deux niveaux : l'un purement superficiel, relatif à la conscience immédiate, où l'on peut se satisfaire d'actes moraux et altruistes ; l'autre objectivement déterminé, accessible à la science sociobiologique, où l'adaptation génétique fonctionne à plein en réduisant tout altruisme à un calcul avisé :

> « Du point de vue de l'histoire de l'évolution […] le comportement humain vise à assurer la reproduction maximale du porteur. Il est probable que la sélection a joué de manière à interdire que l'intelligence de telles motivations égoïstes ne devienne part intégrante de la conscience humaine, ou empêcher du moins qu'elle soit aisément admise. »[53]

On pourrait se demander où réside la différence entre des individus qui se pensent altruistes alors qu'ils sont guidés par un égoïsme inconscient (génétique en l'occurrence)

---

52. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, pp. 248-249. On pourrait revenir dans la citation de Kropotkine sur la mention finale de Hume, dont l'utilitarisme est nuancé, et qui se place en réalité à la racine des théories du sentiment moral. Ces clarifications adviendront dans la dernière partie du présent travail, dans le chapitre traitant de la morale évolutionniste.

53. R.D Alexander (1975), « The search for a general theory of behaviour », Behavioural Science 20, pp. 77-100, cité par Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques,* Paris, Gallimard, 1980, p. 57. La critique de M. Sahlins est bien entendu effectuée d'un point de vue culturaliste, qui défend l'idée d'une coupure symbolique entre nature et culture. Même si Kropotkine, comme on s'efforce de le montrer, défend un continuisme complexe qui reconnaît l'originalité du fait culturel, il n'en reste pas moins que son évolutionnisme et son naturalisme restent extérieurs à la perspective de M. Sahlins. Cette réserve établie, j'utiliserai néanmoins les thèses de M. Sahlins en les rapprochant parfois de celles de Kropotkine sur des points précis et importants comme la naturalisation des préjugés sociaux.

et des individus spontanément altruistes expérimentant l'intensité de leurs rapports sociaux. Si du point de vue de la conscience immédiate la situation est la même, pourquoi se formaliser ? Les conséquences pratiques respectives des deux positions créent pourtant une différence : si dans le dernier cas on suppose une tendance sociale originaire à agir moralement, on pourra tabler sur une forme d'autonomie des groupes et une généralisation de plus en plus accentuée des comportements altruistes. Si dans le premier cas, par contre, on suppose un égoïsme fondamental de l'homme, il ne faudra pas oublier de mettre en place les dispositifs institutionnels capables de faire vivre ensemble les individus lorsqu'ils devront établir des liens avec d'autres personnes que leurs proches. Dans ce dernier cas de figure, en effet, aucun lien de parenté ne les retiendrait *a priori* dans les limites de la morale. Ce qui préfigure une solution hobbesienne de constitution d'un État fort assignant à des égoïstes rationnels une zone de liberté négative.

La littérature sociobiologique dispose néanmoins sur ce point d'une thèse forte qui permet d'excéder le cadre du rapport de parenté génétique tout en maintenant la pertinence évolutionnaire de l'altruisme. Ce raffinement de la théorie sociobiologique est dû à Robert Trivers et à son idée d'évolution de l' « altruisme réciproque ».

2.1.2. L'altruisme réciproque

L'article de Robert Trivers « The evolution of reciprocal altruism » est tenu pour une contribution majeure à la réflexion sociobiologique d'une part et au néo-darwinisme d'autre part. Dans le premier cas, il a permis de rendre compte des liens moraux qui peuvent être établis avec des non parents, jugulant ainsi les possibles guerres entre groupes, clans voire races impliquées à terme par la seule présence d'un altruisme de groupe (le « hard-core altruism »). Dans le second cas il a permis de mettre en évidence une vision darwinienne hétérodoxe où les mécanismes porteurs de l'évolution ne seraient plus la concurrence et l'élimination mais bien la réciprocité, autrement dit l'aide mutuelle. Exprimé ainsi, l'argument de R. Trivers ressemble à un calque de *L'Entraide.* Ce rapprochement a notamment été établi par les primatologues Jessica Flack et Frans de Waal (né en 1948) dans un article sur les fondements biologiques de la morale intitulé « 'Any animal whatever' Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes »[54]. À l'image de Kropotkine, les auteurs partent de la théorie éthique dualiste de T.H Huxley dans *Evolution and ethics* pour la saper progressivement à l'aide de matériaux issus de la primatologie. À propos des bases biologiques de la moralité ils établissent alors une filiation entre Kropotkine et R. Trivers. Ainsi, il faut admettre que le principe de base des idées de Kropotkine « était pertinent. Presque soixante-dix ans plus tard, dans un article intitulé 'L'évolution de l'altruisme réciproque', Trivers raffina les concepts que Kropotkine avait avancés et expliqua comment la co-opération et, plus important encore, un système de réciprocité (appelé par Trivers 'altruisme réciproque') avaient pu évoluer. »[55]

Pourtant, ni R.Trivers lui-même ni les sociobiologistes qui se sont approprié ses résultats n'ont octroyé une place éminente à Kropotkine. À ce propos, on peut réellement exprimer une surprise comparable à celle du commentateur Brian Morris lorsqu'il pose qu'il « est plutôt ironique de voir combien de sociobiologistes récents peuvent écrire de textes sur l'évolution de la coopération [...] sans même mentionner Kropotkine. »[56] Il y a peut-être ici l'écho du diagnostic de N. Chomsky sur l'incompatibilité des conclusions

54. Jessica C. Flack & Frans B. M De Waal, (2000) « 'Any animal whatever' Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes », Journal of consciousness studies, 7, n°1-2, p. 1-29. (Nous traduisons)

55. Jessica C. Flack & Frans B.M De Waal, article cité, p. 4.

56. Brian Morris, *Kropotkin. The politics of community,* New-York, Humanity Books, 2004, p. 148. (Nous traduisons).

politiques de Kropotkine avec la doxa en vigueur chez les sociobiologistes. En réalité, c'est par le hasard de conversations avec des collègues de l'ancien bloc soviétique que R. Trivers a appris les coïncidences apparentes entre sa thèse et celle de Kropotkine, qu'il a avoué n'avoir jamais lu, pas plus que les anthropologues travaillant sur la question de la réciprocité. R. Trivers mentionne également dans certains entretiens qu'il n'avait pas anticipé tout de suite la portée sociale et politique de sa thèse, travaillant à une fondation biologique de l'équité. C'est selon lui avec une certaine joie qu'il s'est rendu à l'idée que sa thèse pouvait se placer dans le camp adverse aux tenants de la naturalité de l'exploitation et du droit du plus fort. [57]

Reste à déterminer plus précisément ce que l'on doit entendre par « altruisme réciproque » selon R. Trivers, et s'il s'agit en effet d'une refonte des idées de Kropotkine dans un cadre néo-darwinien. R. Trivers commence sa réflexion en prenant le relais de Hamilton. Alors que ce dernier a rendu compte de l'altruisme à l'intérieur d'un groupe selon le mécanisme de la sélection de parentèle, il s'agit d'aller plus loin et de se confronter à un nouveau défi : comment l'altruisme peut-il être intégré à une réflexion darwinienne lorsqu'il se rapporte à des individus éloignés de toute parenté ? R. Trivers met en place un modèle à partir d'un exemple classique en morale, celui du sauvetage de l'homme qui se noie. « Un être humain qui en sauve un autre, qui n'est pas un proche parent et qui est sur le point de se noyer, est un exemple d'altruisme » [58] On suppose un cas isolé, où les chances se distribuent de la façon suivante : un homme qui se noie a ½ chance de mourir si personne ne se jette à l'eau pour le sauver ; l'homme qui se jette à l'eau pour le sauver a 1/20 chances de se noyer dans sa tentative ; quand son sauveteur se noie, l'homme à la mer se noie aussi systématiquement ; quand son sauveteur survit, l'homme à la mer survit systématiquement ; le coût énergétique du sauvetage est minime par rapport aux probabilités de survie. R. Trivers traite le problème de la façon suivante, selon deux applications du modèle. D'un côté, si le cas reste isolé, s'il n'y a qu'une occurrence de sauvetage, il demeure risqué de se jeter à l'eau et il ne semble donc pas indiqué de prendre la peine de sauver le noyé. Mais d'un autre côté, si l'on envisage la répétition des occurrences sur un temps assez long permettant au sauveteur d'obtenir l'assurance d'une réciprocité future dans des circonstances similaires, alors les deux protagonistes ont intérêt à se conduire d'une façon altruiste car ils en verront leur bénéfice augmenté.

Si l'on élargit désormais le modèle au fonctionnement d'une société, on constate qu'il a tendance à favoriser un contexte qui élimine les tricheurs, les « free riders ». En effet, les tricheurs pourraient prospérer si les actes altruistes étaient dispensés au hasard parmi la population. Dans ce cas, aucune compensation ne serait versée à l'altruiste de la part de celui qui bénéficie de son effort Mais la stratégie de réciprocité ne pousse pas à un tel aveuglement. En réalité, ce qui caractérise cette stratégie c'est que les altruistes dispensent leurs actes en fonction précise des tendances altruistes des possibles destinataires. Si on l'envisage, comme le fait R. Trivers, à travers les catégories de la rationalité économique, un acte altruiste se définit par un coût personnel inférieur au bénéfice qu'en retire le destinataire. Pour que ces comportements altruistes se généralisent et puissent être sélectionnés, il faut alors trois conditions : a) que la durée de vie des individus soit longue afin que les situations de réciprocité soient fréquentes ; b) que

57. Toutes ces réactions de R. Trivers, issues d'articles sur lui ou d'entretiens, sont disponibles dans la section « modern science and mutual aid » d'un article électronique sur Kropotkine intitulé « Mutual Aid : an introduction and evaluation » disponible sur le site *Anarchist writers* à l'adresse suivante [http ://anarchism.pageabode.com/anarcho/mutual-aid-an-introduction-and-evaluation]. Consulté pour la dernière fois le 09 Juin 2012.

58. R. Trivers (March 1971), « The evolution of reciprocal altruism », *The quarterly review of biology 46,* repris dans A. Caplan ed., *The Sociobiology Debate,* édition citée, p. 214. (nous traduisons).

le taux de dispersion des individus d'une espèce soit assez faible pour que des relations consistantes avec le même ensemble de partenaires puissent avoir lieu ; c) que l'interdépendance des membres d'une espèce soit renforcée de telle sorte que des situations propices à l'altruisme adviennent, et qu'une symétrie puisse prendre forme. Par conséquent, pour revenir à l'exemple de départ, à supposer que la population entière soit tôt ou tard exposée à des risques tels que la noyade, alors les deux individus qui auront chacun leur tour exposé leur vie pour sauver celle de l'autre seront sélectionnés par rapport à ceux qui auront choisi de se débrouiller seuls. En termes néo-darwiniens, les conditions seront alors requises pour que leur potentiel génétique survive et se propage.

L'analyse de R. Trivers propose donc une généralisation de l'altruisme sous conditions de réciprocité : il y aura retour, ce qui établit des formes d'association sur le long terme entre certains êtres vivants qui entrent dans une co-évolution par échange de services. Deux exemples, en eux-mêmes discutables[59], viennent illustrer ce thème chez les sociobiologistes. Tout d'abord l'exemple du poisson nettoyeur qui vit dans une forme de symbiose avec son hôte, lequel serait fort mal avisé de l'engloutir. Ensuite le cas tout à fait particulier du don de sang chez les chauve-souris vampires analysé par le biologiste Gerald Wilkinson[60]. La chauve-souris vampire peut parfois rester une nuit entière sans parvenir à se nourrir. Si cette situation venait à se répéter, elle se trouverait en danger de mort. La chauve-souris affamée gratte alors le ventre de sa congénère pour lui signifier son état de faim avancé, puis lui lèche le visage. La chauve-souris sollicitée régurgite alors du sang à la demandeuse.

L'analyse de R. Trivers est séduisante, qui expose la portée évolutionnaire de l'aide mutuelle dans les conditions d'une répétition de situations où l'altruisme peut se mettre en œuvre de part et d'autre. Elle tranche en apparence avec certaines idées issues du darwinisme social, lequel constitue pourtant, on l'a vu, une racine de la sociobiologie. Peut-on dire pour autant que R. Trivers a reformulé le principe de *L'Entraide* de Kropotkine dans le cadre de la génétique des populations ? Il semble que ce jugement, s'il n'est pas entièrement erroné, soit du moins largement lacunaire, au point de ne pas saisir la spécificité de ce que Kropotkine entend et par l' « entraide » et par l' « altruisme ». En effet, comme nous le verrons plus en détails lors de l'analyse de la morale de Kropotkine, la signification du terme « entraide » n'est pas nécessairement bien fixée chez Kropotkine, de sorte qu'il entend par là un facteur général de l'évolution mais aussi un niveau bien circonscrit du comportement moral. Lorsqu'il évoque ce point dans *L'Éthique,* Kropotkine souligne bien que la réciprocité comptable, le « donnant-donnant » que formalisera Robert Axelrod (né en 1943) dans ses travaux sur l'évolution de la coopération[61], ne forment que la première couche du comportement moral. C'est une base nécessaire, qui a certes joué un rôle progressif dans l'évolution en jugulant les rapports de dominance entre les êtres, en les ouvrant à la sociabilité et au progrès de l'intelligence, mais elle n'encourage pas

59. Les deux exemples font problème pour les spécialistes de ces questions : dans le premier cas, il est clair que la réciprocité est immédiate, sans délai entre le poisson nettoyeur et son hôte. Ceci contredit une des conditions fondamentales de l'analyse de R. Trivers, à savoir le développement de la réciprocité sur le long terme ; dans le second cas, l'altruisme chez les chauve-souris est mixte : il tient à la fois du modèle de R. Trivers et de celui de Hamilton, dans la mesure où l'on a pu montrer que 30% des dons s'effectuent entre non-parents quand 70% concernent la mère et sa progéniture.

60. Voir Gerald Wilkinson (1984), « Reciprocal food sharing in the vampire bat », Nature, 308, 181-184.

61. Il est remarquable que R. Trivers se réfère au cours de son article aux travaux économiques autour du dilemme du prisonnier répété pour illustrer la portée de l'altruisme réciproque sur le long terme. Les stratégies en jeu dans la résolution de ce dilemme répété seront formalisées par R. Axelrod, qui mettra en place un tournoi d'ordinateurs pour déterminer la stratégie la plus pertinente. Il s'avérera que la stratégie retenue sera bien le « donnant-donnant » (« *tit-for-tat* »). Il faudra revenir dans le chapitre IX sur les implications des thèses de R. Axelrod pour une morale du don comme celle de Kropotkine.

au supplément véritable de l'altruisme, qui oriente d'une façon beaucoup plus décisive l'évolution des sociétés :

> « à mesure que les rapports d'égalité et de justice prennent racine dans les sociétés humaines, le terrain se trouve préparé pour le développement et l'extension ultérieure de rapports plus affinés. Grâce à ces rapports, l'homme s'habitue à ce point à comprendre et à sentir le retentissement de ses actes sur la société tout entière qu'il évite de léser les autres, même lorsqu'il lui faut renoncer à satisfaire son désir ; il arrive à identifier à ce point ses propres sentiments avec ceux d'autrui qu'il se montre prêt à donner ses forces pour lui, sans rien attendre en échange. Ces sortes de sentiments et d'habitude non égoïstes, qu'on désigne ordinairement par les noms assez inexacts *d'altruisme* et *d'abnégation*, méritent seuls, à mon avis, le nom de morale, bien que la plupart des auteurs les aient confondus jusqu'à présent, sous le nom d'altruisme, avec le simple sentiment de justice. » [62]

La mise au point est essentielle, en ce qu'elle éclaire par avance sur ce qu'il faut penser de tout rapprochement hâtif entre la thèse sociobiologique de « l'altruisme réciproque » et le naturalisme de l'entraide de Kropotkine. Si l'on entend par « altruisme » le simple souci de rendre à chacun son dû selon une logique comptable, on se prive de la reconnaissance de l'altruisme véritable (lequel porte lui-même mal son nom) qui s'apparente à la joie personnelle de créer et de donner aux autres : ce sont les « rapports plus affinés » dont parle l'auteur. On retrouve ici le souci de la gratuité, du sans raison et du sans retour qui selon Kropotkine doit caractériser le comportement humain développé vers sa plénitude par l'intensité des relations sociales. On anticipe également par là les manifestations concrètes de ce degré supérieur du comportement humain, dans l'acte insurrectionnel et l'énergie révolutionnaire à l'œuvre. Or c'est précisément ce degré d' « altruisme » (si l'on veut continuer à employer le terme) que l'altruisme réciproque de la sociobiologie de R. Trivers rend totalement chimérique. En réalité, ce qui affleure sous la dénomination d' « altruisme réciproque », ce n'est rien d'autre que la logique contractuelle de la réciprocité. Ainsi, on a pu interpréter la thèse de R. Trivers comme une défense évolutionniste de l'idée d'équité, mais on pourrait aussi bien l'interpréter comme une nouvelle tentative de naturaliser les catégories ordinaires de l'économie politique, soit précisément le procédé que Kropotkine s'est efforcé de critiquer dans toute son œuvre. Encore une fois, la distance serait grande entre Kropotkine et ceux dont il est censé être le précurseur.

Peut-être le meilleur indicateur de cette lecture de R. Trivers par le prisme de l'économie politique est-il le compte-rendu que fait E.O Wilson de l'altruisme « faible » (*soft-core altruism)* dans son ouvrage *On Human Nature.* En ces matières, l'auteur n'hésite pas à faire preuve d'une brutale franchise lorsqu'il en vient à la façon dont la culture colore cette structure biologique de l'évolution de l'espèce humaine :

> « On peut s'attendre à ce que la disposition à l'altruisme faible ait évolué en premier lieu par la sélection d'individus et qu'elle ait été ensuite influencée profondément par les vicissitudes de l'évolution de la culture. Ses véhicules psychologiques sont le mensonge, le faux-semblant, la tromperie, ce qui inclut la tromperie à l'égard de soi-même, car l'acteur le plus convainquant est celui qui croit que son interprétation est vraie ». [63]

À l'image de ce qui se passe pour la sélection de parentèle, l'altruisme réciproque finit par se réduire dans l'esprit du promoteur de la sociobiologie à une stratégie de l'égoïsme,

62. Kropotkine, *L'Éthique,* édition citée, p. 47.
63. E. O. Wilson, *On Human Nature,* édition citée, p. 162. (Nous traduisons).

dans la mesure où il semble donné que l'humain fait toujours semblant de se soucier des autres pour les amener à exaucer ses désirs. Mais c'est précisément ce qui pour E.O. Wilson s'avère politiquement porteur d'espoir, dans la mesure où un état social pacifié pourrait émerger de la neutralisation des égoïsmes réciproques. Une nouvelle fois, l'écart paraît maximal entre Kropotkine et la sociobiologie. Par la voix de E.O.Wilson, celle-ci finit par retrouver le modèle classique du contrat social, de Hobbes à Rousseau : des individus isolés se contraignent rationnellement à limiter réciproquement leur liberté afin de garantir leur conservation personnelle. La différence, de taille, tient à ce que E. O. Wilson ancre cette vision restrictive de la liberté (où la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres) dans la nature là où Hobbes par exemple en faisait le résultat d'une décision humaine. Dans l'optique de E. O. Wilson « l'égoïsme véritable, s'il obéit aux autres contraintes de la biologie des mammifères, est la clé d'un contrat social s'approchant de plus en plus de la perfection. »[64]

Il n'est que de constater la manière dont Kropotkine traite l'exemple de base de R. Trivers, celui de l'homme qui se noie, pour accuser la différence qui le sépare des thèses sociobiologiques sur l'altruisme. Dans une brochure de 1892 pour le journal *La révolte,* intitulée « L'anarchie dans l'évolution socialiste », Kropotkine envisage quatre manières de se rapporter à ce cas, qui définissent autant de tempéraments moraux. Face à un enfant qui se noie, quatre hommes sur la berge font face à la situation : l'un d'eux ne bouge pas, c'est le partisan du « chacun pour soi » de la bourgeoisie (mais l'on remarque que cela peut aussi être le protagoniste du modèle de R. Trivers dans le cas d'une occurrence isolée) ; le second réfléchit en fonction de la récompense qu'il obtiendra au Ciel pour un tel acte : c'est l'homme corrompu par la superstition religieuse ; vient ensuite l'utilitariste benthamien qui calcule l'étendue, la durée et l'intensité du sauvetage et s'y résout en comparaison de plaisirs de moindre envergure. On est alors dans le cas d'un « terrible égoïsme » (et l'on constate à quel point cette solution utilitariste est proche du mode de réflexion sociobiologique sur le même problème). Vient enfin le partisan de la morale anarchiste, dont le comportement suffira à marquer la distance par rapport à l'utilitarisme diffus de la sociobiologie :

> « Dès son enfance, dit Kropotkine, il a été élevé à se sentir *un* avec tout le reste de l'humanité. Dès l'enfance, il a toujours pensé que les hommes sont solidaires. Il s'est habitué à souffrir quand d'autres souffrent à côté de lui et à se sentir heureux quand tout le monde est heureux ! Dès qu'il a entendu le cri déchirant de la mère, il a sauté à l'eau sans réfléchir, par instinct, pour sauver l'enfant. Et lorsque la mère le remercie, il lui répond : « Mais de quoi donc, chère dame ! Je suis si heureux de vous voir heureuse. J'ai agi tout naturellement, je ne pouvais faire autrement. »[65]

La conduite altruiste ne relève plus ici d'un « investissement » rationnel ou d'une assurance que le bénéfice procuré puisse faire retour ultérieurement dans une situation symétrique. Elle relève de ce concept-clé chez Kropotkine : l'instinct social, qui s'il confère un fondement biologique à la morale demeure néanmoins bien différent dans sa teneur de tout « gène égoïste » (selon la terminologie propre à R. Dawkins, qui entend par là, comme on l'a vu, un gène qui favorise les comportements altruistes des individus qui en sont les véhicules, dans le but de la survie du pool génique apparenté). Du coup, la conception de la société change fondamentalement : l'individu n'aide pas l'autre pour former société sur la base d'une réciprocité des égoïsmes. Son comportement altruiste se détache plutôt de l'arrière-plan qui est la commune appartenance sociale des individus,

64. E. O. Wilson, ouvrage cité, p. 164. (Nous traduisons).
65. Kropotkine, « L'anarchie dans l'évolution socialiste », Paris, Au bureau de la Révolte, 1892, p. 24.

l'habitude de se sentir « un » avec les autres hommes. La société n'est pas un résultat, elle est une condition préalable de l'évolution humaine, comme le condense la formule frappante de *L'Entraide :* « La société n'a pas été créée par l'homme, elle est antérieure à l'homme. »[66] Se trouvent dès lors évincées la logique du contrat social et son corollaire : la limitation réciproque des libertés. Non seulement l'altruisme selon Kropotkine ne fait que confirmer la nature éminemment sociale de l'homme, mais il ouvre encore l'individu à la pleine réalisation de soi par l'accord et le soutien entre les libertés.[67]

La critique de la question de l'altruisme telle que l'aborde la sociobiologie contribue donc à créer un écart conséquent entre les thèses de Kropotkine et ce que peuvent écrire des auteurs comme E. O. Wilson ou R. Dawkins à partir des travaux de Hamilton et de R. Trivers. Sur les plans moral et politique, aucune de leurs analyses de la fonction évolutionnaire de l'altruisme n'apparaît dénuée des préjugés contre lesquels toute la pensée de Kropotkine fait front. Il se pourrait bien en réalité que les thèses sociobiologiques sur l'altruisme ne représentent en dernière instance qu'une naturalisation de l'axiomatique de l'intérêt.

2.1.3. Une axiomatique de l'intérêt naturalisée

Si l'on jette un regard synthétique sur les diverses explications du comportement altruiste dans la sociobiologie, un élément se détache par sa récurrence : le vocabulaire ordinaire de l'économie politique y prévaut et permet de débrouiller à chaque fois la contradiction apparente de l'acte altruiste en contexte darwinien. En effet, le modèle de Hamilton introduit le thème d'un « calcul » de la capacité de « maximisation » de l'acte altruiste, en fonction du degré de parenté génétique du destinataire. Le schéma introduit par analogie à même l'action du gène est celui de la balance entre les coûts et les bénéfices. Dans le cas de l' « altruisme réciproque » de R. Trivers, si l'acte altruiste ne semble pas procurer d'avantage à celui qui le manifeste, cette apparente inadéquation avec le cadre darwinien se trouve compensée en termes de « bénéfice net ». La relation de réciprocité contractée produit un bénéfice net pour les protagonistes, par rapport à ceux qui dans un groupe ne contracteront pas de telles relations.

Dans les deux cas, la même conclusion semble s'imposer à l'observateur : l'organisme, ou plutôt le gène censé piloter la conduite de l'organisme, se trouve considéré comme un entrepreneur doté d'un projet de maximisation de ses bénéfices. C'est lui qui finit par diriger l'évolution, en utilisant la sélection afin qu'elle lui permette de mener à bien son projet, en faisant en sorte que chaque changement organique soit adapté de la meilleure façon à la balance coûts/ profits. Ce modèle économique de l'analyse de l'évolution génétique trouve, on l'a mentionné, son exposé le plus commun chez R. Dawkins avec sa théorie du « gène égoïste ». En plus du vocabulaire déjà utilisé, R. Dawkins y recourt également à une notion forgée par R.Trivers en 1972 : l' « investissement parental ». L'investissement parental désigne toute l'énergie dépensée par un parent à l'égard d'un de ses enfants, augmentant par là les chances de survie et la prospérité génétique de l'enfant au prix pour le parent de sa capacité d'investissement sur d'autres enfants. Appliqué d'abord au cas des oiseaux, le modèle s'étend d'une manière prévisible aux humains. Ce

66. Kropotkine, *L'Entraide*, édition citée, p. 95.

67. Il faudra retrouver ce thème important de la liberté selon la pensée anarchiste, sur la généalogie de laquelle on trouve beaucoup de divergences, par exemple entre un Rudolf Rocker et Bakounine, le premier la définissant dans la continuité de la tradition libérale là où le second avait semblé lui donner un contenu autonome par rapport au libéralisme. Kropotkine continue ici dans le sillage de Bakounine, pour qui la liberté personnelle est augmentée par et augmente tout autant celle des autres à l'infini. On a ici une définition typiquement anarchiste de la liberté, qui n'emprunte pas à l'idée de liberté négative de la tradition libérale.

modèle permet alors de rendre compte de la sélection sexuelle. Dans la mesure où la fécondité des mâles leur autorise plusieurs partenaires femelles tandis que ces dernières, souvent porteuses de la totalité de l'investissement parental voient leur capacité à élever des enfants réduite, les femelles deviennent une ressource productive rare. Tout se passe alors comme si le gène contrôlait à la fois le degré d'investissement parental et la répartition des rôles sexuels. Sur ce point l'explication que donne R. Dawkins du phénomène biologique de la ménopause est tout à fait représentative des dérives économicistes de la sociobiologie. Selon R. Dawkins, l'arrêt brutal de la fertilité chez une femme, opposée à sa réduction progressive chez l'homme, constitue l'indicateur d'une adaptation génétique. À mesure que les femmes vieillissent, elles deviennent en effet de moins en moins efficaces pour élever des enfants. Ce qui signifie que le petit d'une mère âgée a moins de chances de survie que le petit d'une mère jeune. Mais comme une mère âgée détient une parenté génétique encore assez forte avec ses petits-enfants, il peut s'avérer profitable de préserver les petits-enfants plutôt que d'éventuels enfants à l'espérance de vie plus faible. D'où une stratégie d'investissement compensatoire ratifiée par les gènes et se manifestant par la ménopause. En œuvrant à la stérilité de la femme après quarante ans, les gènes garantissent le déplacement de l'investissement d'une femme âgée en direction de ses petits-enfants, et la prospérité de son pool génique. Il vaut la peine de considérer la conclusion qu'en tire R. Dawkins pour le rapport entre les sexes, où l'on voit que le raisonnement de type économique peut aussi donner des arguments pour pérenniser les stratifications sociales :

> « La raison pour laquelle la fertilité des hommes diminue petit à petit et non brusquement est probablement que les hommes n'investissent pas autant que les femmes sur chaque enfant. Étant donné qu'il peut toujours faire des enfants à de jeunes femmes, il sera toujours profitable, même à un homme très âgé, d'investir sur des enfants plutôt que sur des petits-enfants. »[68]

Le développement sur l'investissement parental n'en continue pas moins en faisant intervenir un nouveau thème économique. Si l'on se place en effet au niveau de la progéniture, il est possible d'envisager une compétition entre la progéniture pour s'attacher les faveurs des parents. R. Dawkins développe alors de nombreux cas de chantage entre les enfants et leurs parents, comme par exemple avec le cri du bébé coucou attirant les prédateurs vers le nid de ses parents adoptifs[69]. R. Dawkins n'hésite pas à avancer que les gènes du cri du bébé coucou se sont répandus dans le pool génique puisqu'ils permettaient à leurs porteurs de recevoir une nourriture plus conséquente, les parents adoptifs se trouvant contraints de donner davantage de nourriture aux coucous sous peine de voir leur propre progéniture décimée par l'attaque d'un prédateur. D'où une concurrence à deux niveaux : d'une part entre les bébés coucous crieurs et les parents adoptifs, sous la forme d'un chantage contraignant les parents à donner aux petits sous peine de perdre leur patrimoine génétique ; d'autre part entre les coucous crieurs et les coucous s'abstenant de crier. Même si en apparence les premiers s'exposent à une attaque de prédateur,

68. R. Dawkins, *Le gène égoïste,* édition citée, p. 176. Une nouvelle fois, c'est dans la psychologie évolutionniste populaire de Robert Wright que l'on trouvera la banalisation de ce thème de l'investissement parental, appliqué aux rapports de séduction entre hommes et femmes. Et une nouvelle fois, ce seront les pires clichés de la femme vénale recherchant le « bon parti », de la fausse épouse modèle entretenue par son mari ou de l'homme frivole ne comptant ni ses conquêtes ni ses enfants « bâtards » qui seront validés sous les oripeaux scientifiques de la notion d'investissement parental. Voir Robert Wright, *L'animal moral,* Paris, Gallimard, 2005, pp.93-122.

69. L'exemple ne se comprend qu'à partir du fait suivant : les femelles coucous pondent un œuf dans différents nids et en laissent ensuite la charge à des parents « adoptifs » inconscients de la manœuvre.

ils conservent un avantage génétique en ce qu'il sont assurés par rapport aux seconds de recevoir une ration supplémentaire de nourriture.

Cet exemple achève le développement des analogies économiques dans la sociobiologie en faisant de l'exploitation sociale une stratégie génétique. On touche alors à un problème plus général qui ne relève plus de la science mais bien de la politique : la naturalisation de l'axiomatique de l'intérêt, par quoi l'on entendra le modèle systématique d'explication des motivations et comportements dans les termes de l'économie politique. La sociobiologie ne ferait alors que reprendre sous les oripeaux de la génétique des populations le schéma basique du darwinisme social si constamment dénoncé par Kropotkine : la projection dans la nature de traits sociaux et économiques de la société présente, en l'occurrence capitaliste, permettant de retrouver ces traits comme des évidences naturelles pour penser en retour le comportement humain et l'évolution des sociétés. C'est donc bien aux manipulations frauduleuses de l'idée de nature que l'on a affaire ici, au cœur de ce que Marshall Sahlins a appelé une « dialectique populaire de la nature et de la culture ». Il vaut la peine de revenir quelque temps vers l'auteur de *The Use and Abuse of Biology* dans la mesure où sa perspective replace la sociobiologie dans une filiation beaucoup plus large que le seul darwinisme, en remontant jusqu'aux spéculations de Hobbes sur l'état de nature. La sociobiologie n'est pour M. Sahlins qu'un avatar de ces multiples plis de la nature et de la culture, qui ouvrent sur des réappropriations successives au cours de l'histoire de la philosophie. Ainsi

> « Adam Smith élabore une version sociale de Thomas Hobbes, Charles Darwin une version naturalisée d'Adam Smith ; sur ce, William Graham Sumner réinvente Darwin dans la société, et Edward O. Wilson réinvente Sumner dans la nature ». [70]

Il n'est pas anodin que M. Sahlins établisse une filiation entre Sumner et E.O. Wilson. On a eu l'occasion de le mentionner dans le chapitre précédent, Sumner (1840-1910) fournit une version entrepreneuriale extrêmement brutale du darwinisme social à l'époque de Kropotkine. C'est exactement contre ce type de sociologies darwiniennes que *L'Entraide* a été conçue. L'idée que E. O. Wilson réinvente la sociologie de Sumner dans la nature est alors remarquable en ce qu'elle souligne la fonction politique indéniable (qu'elle soit consciente ou pas importe peu, avance M. Sahlins) de la sociobiologie dans la justification du seul et vrai système économique : le capitalisme et sa logique contractuelle en guise de lien social (autrement dit, le « TINA » de Margaret Thatcher). Les concepts ordinaires de l'économie politique transférés dans le cadre d'une biologie de l'évolution elle-même fondée sur la génétique des populations produisent un improbable « capitalisme génétique ». Ce qui est une manière de ratifier à un niveau échappant au contrôle conscient les dispositions anthropologiques recommandées par le capitalisme : rationalité, calcul, exploitation de l'autre, annexion des relations sociales à une logique de maximisation de l'intérêt.

Néanmoins, comme le montre M. Sahlins, ce n'est là que le développement contemporain d'un procédé discursif bien enraciné dans la tradition occidentale depuis Hobbes. On pourrait alors tout à fait appréhender la fonction politique de la sociobiologie avec la grille de lecture fournie par Crawford B. MacPherson (1911-1987) dans sa *Théorie politique de l'individualisme possessif* (1962). Appliquant ses analyses notamment à la théorie hobbesienne de l'émergence de l'État et à la théorie lockéenne de l'appropriation individuelle par le travail, MacPherson s'efforçait de montrer comment les deux auteurs britanniques projetaient dans la nature les mécanismes de la société concurrentielle naissante de leur

70. Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques,* Paris, Gallimard, 1980, p. 164.

temps, pour les retrouver augmentés de la sanction du « droit naturel ». Chez Hobbes, l'existence d'une égalité des individus devant la loi du marché peut tout à fait se combiner avec l'émergence de la souveraineté appelée à faire respecter les contrats. Cette combinaison historiquement déterminée, où l'État encourage et encadre la conclusion de rapports contractuels, Hobbes l'élargit à la dimension de toute société et se donne par là les moyens de penser le passage du fait de l'égalité de tous les hommes entre eux, considérés comme autant de machines orientées par le désir et disposant d'un égal droit de nature à viser leur propre conservation, à l'obligation morale et politique. [71]

Chez Locke, dans le *Second traité du gouvernement civil,* les traits sociaux de la société libérale se retrouvent exportés dans un état de nature qui fait de la propriété de soi le premier principe, orientant l'appropriation extérieure par le travail. Ce premier principe fait éclater dans son développement les garde-fous que Locke avait lui-mêmes présentés contre l'appropriation illimitée, à partir du moment où l'invention et l'usage de la monnaie interviennent dans l'état de nature. De la sorte deux fondements de l'individualisme possessif se trouvent naturalisés :

a) le droit de s'approprier plus de terres que de raison puis de céder les surplus produits contre de l'argent ;

b) le droit d'utiliser la force de travail d'autrui si ce dernier se trouve contraint à la vendre pour survivre dans un contexte d'accaparement préalable des terres.

Dans les deux modèles, hobbesien et lockéen, apparaît *in fine* la validation de l'idée selon laquelle la société humaine se trouve constituée par une série de rapports de marché, la liberté de chacun y étant limitée par un État assurant le respect des obligations et des règles nécessaires à la prospérité de tous. Une validation analogue apparaît dans la sociobiologie, et l'on verra que les espoirs politiques de E. O. Wilson ou R. Dawkins sont tout à fait cohérents avec une défense d'un État veillant avant tout au respect scrupuleux des contrats entre agents économiques. En réalité, le lien entre le vieux fond hobbesien et les élaborations nouvelles de la sociobiologie serait ici effectué par les travaux d'éthologie populaire d'Ardrey, Morris, R. Fox et L. Tiger présentant le thème de la nature prédatrice et violente de l'animal humain jugulée sans cesse par les institutions politiques. Selon M. Sahlins, on aurait une succession de figures complémentaires : l ' « homo economicus » de la société capitaliste en développement (XVII-XVIII^{e}siècles), puis l' « homo bellicosus », dans la filiation du singe bagarreur popularisé par Ardrey et enfin le retour avec la sociobiologie au type économique « programmé par la propension naturelle à l'auto-maximisation de l'A.D.N, advienne aux autres que pourra. » [72] En somme, résume M. Sahlins :

> « mon objet, en reprenant le commentaire de Macpherson au sujet de Hobbes, était simplement de donner à entendre que la plupart des éléments, et des étapes, de la théorie biologique de la sélection naturelle – de la réussite différentielle à la lutte concurrentielle pour la reproduction du patrimoine, ainsi que le transfert des pouvoirs – étaient déjà présents dans *Le Léviathan.* » [73]

71. Comme le dit Macpherson : « le développement de la société de marché à l'époque de Hobbes fournit les deux conditions nécessaires à une déduction de l'obligation politique à partir des faits de la vie réelle qui faisaient défaut jusque-là. D'abord, il crée, ou est manifestement en train de créer, une égalité devant la loi du marché qui est suffisamment contraignante pour pouvoir servir de fondement à une obligation politique s'imposant à tous. […] D'autre part, le développement du marché a substitué, ou est manifestement en train de le faire, à l'ordre hiérarchique antérieur l'ordre objectif du marché, qui n'exige ni inégalité des droits, ni inégalité des rangs. Ce déclin de l'ordre hiérarchique remplit donc, pour la première fois dans l'histoire, l'une au moins des conditions qui rendent politiquement inattaquable la déduction de l'obligation à partir de données de fait. » Voir C. B Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif,* Paris, Gallimard, 2004, p. 156.

72. M. Sahlins, ouvrage cité, p. 175.

73. M. Sahlins, id.

Si l'on donne crédit à l'analyse de M. Sahlins, il est clair qu'elle met en possession d'outils efficaces pour déterminer ce que Kropotkine lui-même aurait pu déceler dans les procédés méthodologiques de la sociobiologie, s'il avait pu faire face à ce type de discours. Tout autant que Marx dans sa lettre du 18 juin 1862 à Engels, qui relevait que le modèle sélectionniste darwinien inspiré de Malthus tenait de la guerre hobbesienne de tous contre tous, Kropotkine a livré on l'a vu un combat sans merci contre le malthusianisme de la théorie darwinienne, autrement dit contre la fixation dans la nature de principes sociologiques inégalitaires. Or lui aussi est revenu vers la matrice hobbesienne des discours darwiniste-sociaux. Le long passage suivant, issu de *L'Entraide,* offre toute la clarté possible sur la conscience critique de Kropotkine à l'égard des usages idéologiques de la nature et du rôle pionnier joué par Hobbes en ces matières. Relevant que l'hypothèse d'une essence isolée et belliqueuse de l'homme reste fort improbable compte tenu de la permanence de l'entraide dans la nature, Kropotkine concède que

> « cependant, il y a toujours eu des écrivains pour juger l'humanité avec pessimisme. Ils la connaissaient plus ou moins superficiellement dans les limites de leur propre expérience ; ils savaient de l'histoire ce qu'en disent les annalistes, toujours plus attentifs aux guerres, à la cruauté, à l'oppression, et guère plus : et ils en concluaient que l'humanité n'est autre chose qu'une agrégation flottante d'individus, toujours prêts à combattre l'un contre l'autre et empêchés de le faire uniquement par l'intervention de quelque autorité. Ce fut l'attitude qu'adopta Hobbes ; et tandis que quelques-uns de ses successeurs du XVIII[e]siècle s'efforçaient de prouver qu'à aucune époque de son existence, pas même dans sa condition la plus primitive, l'humanité n'a vécu dans un état de guerre perpétuelle, que les hommes ont été sociables « même à l'état de nature », et que ce fut l'ignorance plutôt que les mauvais penchants naturels de l'homme qui poussa l'humanité aux horreurs des premières époques historiques, l'école de Hobbes affirmait au contraire, que le prétendu « état de nature » n'était autre chose qu'une guerre permanente entre individus, accidentellement réunis pêle-mêle par le simple caprice de leur existence bestiale. Il est vrai que la science a fait des progrès depuis Hobbes […]. Mais la philosophie de Hobbes a cependant encore de nombreux admirateurs ; et nous avons eu dernièrement toute une école d'écrivains qui, appliquant la terminologie de Darwin bien plus que ses idées fondamentales, en ont tiré des arguments en faveur des opinions de Hobbes sur l'homme primitif et ont même réussi à leur donner une apparence scientifique. Huxley, comme on sait, prit la tête de cette école. » [74]

Le discours de Kropotkine est ici clair et décisif. On y trouve en somme tout ce qui nourrira quelques soixante-dix ans après une bonne partie de la critique de M. Sahlins à l'égard de la sociobiologie. À l'époque de Kropotkine, c'est le darwinisme social qui retrouve le terreau hobbesien pour l'utiliser comme justification du capitalisme. Ainsi, quand Kropotkine lutte contre le Huxley de « Struggle for existence and its bearing upon man » (qui n'est pas, on le rappelle, le Huxley de *Evolution and Ethics*) c'est au fond contre la vision hobbesienne et son procédé de transfert des rapports marchands de concurrence généralisée dans la nature qu'il prend position. Le passage ci-dessus semble donc valider pour notre analyse l'idée de la sociobiologie comme avatar du darwinisme social, lui empruntant ses procédés discursifs et sa vision globale de la nature humaine. De ce point de vue, la critique virulente de Kropotkine adressée en son temps fournit encore un outil

74. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, pp. 120-121.

pertinent de démontage du discours de E. O. Wilson ou R. Dawkins. À l'intérieur de ce cadre d'analyse où la nature se trouve sans cesse sur-déterminée socialement, c'est en dernier lieu à la vision de la nature humaine proposée qu'il convient de s'intéresser. La comparaison entre la nature humaine selon la sociobiologie et la nature humaine selon le naturalisme de l'entraide devrait achever de minorer l'hypothèse d'une filiation forte entre Kropotkine et la sociobiologie.

2.2. Nature humaine close contre nature humaine ouverte

2.2.1. La justification de traits hiérarchiques et anti-sociaux dans la sociobiologie

Dans le dernier chapitre de *Sociobiology,* E. O. Wilson avance une première mouture de ce qui constituera dans *On Human Nature* un discours général sur la nature humaine. Il défend alors la validité des hypothèses de la sociobiologie pour l'analyse des sociétés humaines en s'opposant de façon marquée aux thèses que l'on pourrait appeler « environnementalistes ». Face à l'idée selon laquelle les institutions culturelles modifient en de très larges proportions l'aspect des groupements humains, de telle sorte que s'il existe encore une nature humaine elle s'avère pour le moins éminemment plastique, comme semble le montrer l'immense diversité des cultures à travers le monde, E. O. Wilson fait l'hypothèse suivante :

> « il n'est pas valide d'arguer de l'absence d'un trait comportemental dans une ou plusieurs sociétés comme d'une preuve conclusive du fait que ce trait est dû à l'environnement et ne relève d'aucune disposition génétique dans l'homme. Le contraire même pourrait être vrai. » [75]

La fin de la remarque est intéressante, tournée au conditionnel : le contraire de l'environnementalisme « pourrait être vrai ». À une thèse qui pose que les gènes ont cédé la direction de l'évolution humaine à cette entité entièrement nouvelle et non biologique qu'est la culture, E. O. Wilson oppose la possibilité que les gènes continuent à maintenir une certaine influence au moins en ce qui concerne les qualités comportementales qui sous-tendent les variations entre les cultures. À ce stade de la réflexion de E. O. Wilson, l'explication génétique des comportements sociaux demeure une hypothèse intéressante et probablement fructueuse. On devrait souligner, pour être tout à fait précis, qu'il ne semble s'agir dans cette remarque que d'une explication « en partie » génétique, ce qui laisse ouverte la voie d'une conciliation entre les apports de théories « innéistes » et les contributions de théories « environnementalistes » du comportement humain. Si l'on prend comme exemple simple que l'humain n'a pas de disposition génétique pour la photosynthèse ou la capacité de voler, il semble difficile de ne pas valider l'idée d'un certain contrôle génétique des comportements humains, qui les maintient entre certaines bornes. La sociobiologie pourrait alors contribuer aux progrès des sciences humaines, en déterminant les comportements humains comme un sous-ensemble d'une certaine gamme de comportements propres aux êtres vivants.

Néanmoins, toute la difficulté consiste à déterminer ce que E. O. Wilson fait vraiment de cette hypothèse scientifique, dans la suite du chapitre 27 de *Sociobiology* tout autant que dans *Human nature*. La lecture des textes et des types de comportements analysés par E. O. Wilson rend problématique le statut de la conjecture (« il se pourrait que le contraire soit vrai »), qui semble se déplacer vers le fait établi et irréfutable. C'est ce

75. E. O. Wilson, *Sociobiology-The New Synthesis,* Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 550.

glissement vers une théorie fixe de la nature humaine qui a attiré le plus de critiques à la sociobiologie en général et à E. O. Wilson en particulier, sur les plans épistémologique et politique. Il est d'autant plus intéressant que E. O. Wilson lui-même ait constamment entrepris de démontrer la pertinence politique de sa théorie de la nature humaine, au nom de l'innéisme. Il convient de revenir quelque peu sur cette défense politique de l'innéisme chez E. O. Wilson avant de voir si son credo peut résister à l'épreuve des critiques.

Dans un article de Mars 1976 paru dans *Bioscience,* E. O. Wilson répond aux critiques qui se sont abattues sur son ouvrage *Sociobiology.* Ces critiques formulées par un groupe d'intellectuels « de gauche », le « Sociobiology study group of science for the people » visaient essentiellement le déterminisme de la sociobiologie et sa vision *ad hoc* de la nature humaine, entièrement adaptée aux réquisits de la société américaine des années 1970 : patriarcale, militaire et capitaliste. E. O. Wilson rétorque à ces critiques en soulignant la portée politiquement progressiste de la sociobiologie : en tant que théorie innéiste, elle aurait pour fonction de s'opposer à toutes les théories prônant la modification indéfinie de l'homme par son environnement, comme il accuse le « Sociobiology group » de le faire. Ces dernières théories justifient à terme la manipulation de l'homme tandis que les thèses innéistes renforcent l'idée d'une nature humaine capable de résister à des pressions extérieures, au nom de droits innés infrangibles. À ce point de l'analyse, E.O. Wilson a recours à un argument-massue : la référence aux intellectuels contestataires Noam Chomsky et Herbert Marcuse (1898-1979), partisans tous deux d'une forme d'innéisme. En ce qui concerne N. Chomsky, sa thèse linguistique de la grammaire universelle est en effet explicitement dirigée contre le behaviourisme de Burrhus F. Skinner (1904-1990). Son œuvre politique et sa défense de l'anarchisme, dans laquelle notre présent travail entend s'inscrire, soulignent quant à elles la pertinence de l'idée de nature humaine pour orienter le changement social, dans la mesure où une option purement constructiviste sur l'être humain semble ôter les obstacles aux structures de coercition et de manipulation. En ce qui concerne Marcuse, il bénéficie dans les années 1970 d'un large crédit de la part de la jeunesse contestataire, anti-militariste et adepte d'une révolte autant esthétique que sociale contre le capitalisme. Ses thèses développées bien avant dans *Eros et civilisation* (1955) et *L'Homme unidimensionnel* (1964), où il parie sur la possibilité d'une culture non répressive qui pourrait s'édifier sur les fondements de la pulsion érotique, considérée comme une pulsion sociale, trouvent en ces années valeur de manifestes de la contre-culture, notamment aux États-Unis. Aussi E. O. Wilson peut-il fièrement affirmer que « Chomsky et moi-même, sans parler de Herbert Marcuse (qui croit de la même manière en un conservatisme biologique de la nature humaine), ne pouvons guère être accusés de nous donner la main pour défendre le statu quo »[76]. L'argument est subtilement tourné : si les critiques remettent en cause la sociobiologie comme un discours déterministe qui fixe la nature humaine en se référant à des structures innées du comportement, alors il faudrait qu'ils le fassent également pour l'innéisme de N. Chomsky, ce qui est moins arrangeant puisque ce dernier se trouve plus proche des options politiques de ces mêmes critiques. L'essentiel consiste donc pour E. O. Wilson à séparer les significations politiques et les options théoriques : tout innéisme n'est pas nécessairement un outil de justification du *statu quo*, et tout environnementalisme n'est pas nécessairement progressiste.

La défense de E. O. Wilson face aux critiques du « Sociobiology group of science for the people » fait donc porter le débat sur l'opposition entre innéisme et environnementalisme. Peut-on néanmoins en rester sur ce terrain-là ? Cela semble peu fructueux dans la

76. E. O. Wilson (March 1976), « Academic vigilantism and the political significance of sociobiology », *Bioscience* 26, n°3, repris dans A. Caplan ed, *The sociobiology debate,* édition citée, p. 302. (nous traduisons).

mesure où l'on pourra trouver des thèses innéistes chez des auteurs de toute tendance politique, du conservateur Konrad Lorenz à l'anarchiste N. Chomsky par exemple. On voit mal comment une « étiquette » scientifique agitée à la face des détracteurs pourrait tenir lieu d'argument. Il demeure alors essentiel de se pencher sur ce que telle théorie dit. D'où l'impératif de se demander quelle vision de la nature humaine se fait jour dans la théorie innéiste de E. O. Wilson en particulier.

Après avoir avancé la possibilité que l'environnementalisme soit une position erronée pour rendre compte des différents traits culturels humains, E. O. Wilson se livre à une présentation détaillée des divers objets d'analyse de la sociobiologie, qui forment autant de champs de manifestation du comportement humain : les relations entre les sexes et la division sexuelle du travail ; les appartenances à des classes sociales déterminées étanches entre elles ; l'attitude religieuse et la capacité fabulatrice ; les rapports éthiques ; la territorialité et la guerre. Tous ces champs se retrouveront traités en détail dans *On Human Nature.* On a largement vu comment E. O. Wilson se confrontait à la question éthique à travers les deux niveaux de l'altruisme fort (« hard-core altruism ») et de l'altruisme faible (« soft-core altruism ») : sur ces deux points, il est difficile de soutenir que E. O. Wilson en reste à la simple possibilité que les gènes puissent déterminer les comportements moraux. Ce n'est pas vraiment d'une possibilité qu'il parle lorsqu'il avance dans le chapitre vingt-sept de *Sociobiology* que « les scientifiques et les humanistes devraient considérer de concert l'éventualité que le temps est venu de retirer provisoirement l'éthique des mains des philosophes et de lui donner un fondement biologique. »[77] Le son de cloche est identique, voire plus accentué dans *On Human Nature :* « Le comportement humain (…) est la technique détournée par laquelle le matériel génétique humain a été et sera conservé intact. La morale n'a pas d'autre fonction ultime démontrable. »[78] En réalité, ce qui pouvait être distingué dans l'ultime chapitre de *Sociobiology* et que l'on retrouve pleinement développé dans *On Human Nature,* c'est l'idée d'une réduction du comportement humain à une stratégie d'adaptation darwinienne, effectuée sur le long cours et dont l'homme moderne hérite. Mais qu'il s'agisse de l'altruisme (dans le sens bien particulier que l'on a traité, comme masque de l'intérêt bien compris), de l'agression, de la division des rôles sexuels, de la défense du territoire ou de la crédulité religieuse, c'est une nature humaine caractérisée d'une manière bien particulière qui se présente au lecteur, et de telle sorte qu'on voit mal comment il pourrait en aller autrement. En replaçant l'espèce humaine dans un continuum évolutionnaire, comme le souhaite le chapitre final de *Sociobiology,* E. O. Wilson semble du même coup entériner des traits fixes d'une nature humaine elle aussi immuable. Pour les traits généraux, avance le sociobiologiste, la nature humaine se rattache à des comportements de mammifères, déterminés par une évolution génétique. Le comportement humain est pour E. O. Wilson « organisé par certains gènes que nous partageons avec des espèces proches et certains qui sont particuliers à l'espèce humaine ». Autrement dit, ce qui est propre à la nature humaine devient très restreint, des adaptations génétiques ancestrales déterminant la plus grande partie du comportement, ce qui se retrouve dans des constantes observables : conflits militaires, conflits de classes, formation de ghettos, organisation du foyer familial, stratifications sociales, etc.

On a donc réellement l'impression que la prudence initiale de E. O. Wilson par rapport à sa propre théorie s'envole bien vite, de sorte que l'hypothèse d'une certaine influence génétique sur le comportement humain se transforme en un déterminisme qui assigne une base génétique à des traits fixes, lesquels ont la particularité de promouvoir les hiérarchies et les rapports de domination dans de nombreux domaines. C'est ce glissement

77. E.O. Wilson, *Sociobiology-The New Synthesis,* édition citée, p. 562. (nous traduisons)
78. E. O. Wilson, *On Human Nature,* édition citée, p. 175. (nous traduisons).

de la sociobiologie humaine qui a été soumis au feu des critiques, et c'est lui qui retient décidément de placer Kropotkine au seuil d'une tradition sociobiologique. Sur le statut de ce chapitre vingt-sept et ses conséquences idéologiques, les observations de N. Chomsky sont éclairantes en ce qu'elles indiquent le moment de la dérive de la sociobiologie en un discours de justification politique. Dans un entretien de Novembre 1983 avec le journaliste John Gliedman, retranscrit sous le titre « Things no amount of learning can teach », N. Chomsky aborde dans une première réponse la thèse innéiste de la sociobiologie de la manière suivante :

> « Eh bien, je crois qu'à certains égards les sociobiologistes sont sur la bonne voie. Selon moi, il est vrai qu'une bonne partie de notre comportement personnel, de notre comportement social, de nos réactions et ainsi de suite est le reflet de programmes génétiques, et je pense que c'est une entreprise valable de découvrir ce que sont ces programmes. Mais bien que je pense que l'idée générale qui préside à la sociobiologie est correcte, je crois également que les sociobiologistes devraient faire extrêmement attention aux conclusions précises qu'ils tirent de leur recherche. Malheureusement, il tirent souvent des conclusions éloignées des données empiriques et de la théorie. »

La théorie sociobiologique ne semble pas en soi gênante ou critiquable. Mieux, elle pourrait fournir un point d'appui scientifique pour contrer le discours behaviouriste et ses velléités de contrôle intégral de l'humain, considéré comme une enveloppe sans intérieur. Néanmoins, si les recherches des sociobiologistes les poussent à outrepasser les limites de l'enquête scientifique pour se lancer dans des spéculations sur la nature humaine en général et son avenir, de nombreuses difficultés émergent qui viennent jeter le discrédit sur la tentative scientifique amorcée. C'est ce que N. Chomsky souligne dans la réplique suivante, où il évoque explicitement le chapitre vingt-sept de *Sociobiology* et l'hypothèse que les gènes puissent influer quasiment terme à terme sur chaque comportement :

> « Je suis très sceptique. Je n'ai pas véritablement étudié d'assez près les recherches récentes pour prononcer un jugement informé. Mais pour ce qui est des travaux plus anciens – *Sociobiology* de Wilson, par exemple – 90% de l'ouvrage portaient sur les non-primates, et cela avait l'air intéressant. Il y avait une petite partie sur les primates, qui était plus discutable. Et il y avait un chapitre final sur les humains complètement inepte. Je ne crois pas que Wilson ait compris quelque chose à ce dont il parlait dans ce dernier chapitre. Il s'y trouvait de grosses erreurs dans ce qu'il décrivait d'une manière détaillée. Je ne comprends même pas pourquoi ce chapitre sur les humains a été intégré au livre. Il ne semblait pas lui appartenir. » [79]

Encore une fois, ce qui importe n'est pas tant le débat entre innéisme et environnementalisme que ce que la théorie innéiste de E. O. Wilson dit de la nature humaine. Et cette définition de la nature humaine peut soutenir les thèses socialement les plus discutables, basées elles-mêmes sur des spéculations scientifiques contestables (où l'on retrouverait le travers consistant à attribuer un comportement donné à un gène ou un sous-ensemble de gènes). On ne saurait alors s'étonner de voir que le « Sociobiology study group of science for the people » a tout de suite ciblé le glissement du chapitre vingt-sept de *Sociobiology* pour souligner la dérive consistant à ramener les conduites sociales humaines à des déterminants génétiques, en minorant l'impact des institutions et de la culture en général. Dans une lettre à la *New York Review of books* procédant à une recension de

79. Noam Chomsky, *Language and Politics*, Montreal/ New-York, Black Rose Books, 1988, pp. 412-413.(nous traduisons)

l'ouvrage de E. O. Wilson, les auteurs n'hésitaient pas à placer la sociobiologie dans la postérité des théories biologiques déterministes justifiant les privilèges de classe, de race et de sexe, telles que l'eugénisme utilisé aux Etats-Unis entre 1910 et 1930 dans le cadre de lois de contrôle de l'immigration, et repris ensuite par les nazis[80]. Compte tenu de ces accusations liées aux thèses sociobiologiques sur la nature humaine, il est intéressant de voir comment E. O. Wilson essaie d'y répondre. La manière dont il envisage de s'accommoder politiquement de la nature humaine ainsi caractérisée mérite d'être soulignée, car elle livre une nouvelle raison de séparer soigneusement le naturalisme de Kropotkine de la pensée sociobiologique.

En effet, l'un des grands arguments opposé par E.O Wilson aux attaques du « Sociobiology study group » a consisté à soutenir qu'il n'était en aucun cas un réductionniste ni un défenseur du *statu quo*, dans la mesure où il en appelait à une réaction de la morale et de la culture contre l'expression brute des caractères de la nature humaine définie par la sociobiologie. E. O. Wilson réfléchit en ces matières à la manière d'éthologues comme Lorenz ou Tinbergen : si l'homme est un animal territorial et agressif comment penser une société viable et pérenne ? Les éthologues répondaient en indiquant la nécessité d'une sublimation des instincts d'agression. E. O. Wilson va quant à lui souligner l'importance de la morale et des processus de pacification. Voici ses propos dans un article de la *New York Review of Books* du 11 Décembre 1975 :

> « Lorsqu'on démontre une tendance génétique, on ne peut pas l'utiliser pour justifier une pratique permanente dans les sociétés présentes et futures. Dans la mesure où la plupart d'entre nous vivent dans des environnements radicalement nouveaux de notre propre confection, la poursuite d'une telle pratique reviendrait à de la mauvaise biologie ; et comme toute mauvaise biologie, elle conduirait au désastre. Par exemple, la tendance sous certaines conditions à mener la guerre face à des groupes concurrents pourrait tout à fait se trouver dans nos gènes, et avoir constitué un avantage pour nos ancêtres du Néolithique, mais elle pourrait conduire aujourd'hui à un suicide global. […] Jusqu'à un point que l'on ne connaît pas encore, nous croyons – et nous insistons là-dessus – en la capacité de la nature humaine de s'adapter à des formes d'altruisme et de justice sociale plus englobantes. Les tendances génétiques peuvent être subverties, les passions écartées et canalisées, et l'éthique modifiée ; et le génie humain pour nouer des contrats peut continuer de s'appliquer afin de produire des sociétés plus libres et plus saines ».[81]

La déclaration de E. O. Wilson est ici cruciale pour au moins trois raisons. D'abord l'auteur cherche à s'exempter de toute forme de déterminisme et d'aveuglement à propos du « sophisme naturaliste », autrement dit la tentative indue de passer de « l'être » au « devoir-être » que Hume (1711-1776) avait dénoncée dans le livre III du *Traité de la nature humaine*.[82] Dès lors c'est bien à une réaction de la culture face à la nature, pour le

80. Voir Elizabeth Allen et al, « Against « Sociobiology » », *New York Review of Books*, November 13, 1975, repris dans A. Caplan ed, *The sociobiology debate,* édition citée, pp. 259-264. Des critiques et des filiations similaires sont présentées par A.Pichot dans *La société pure.* On mentionnera également que l'introducteur en France de la sociobiologie, le biologiste Yves Christen, auteur en 1979 de l'ouvrage *L'heure de la sociobiologie,* fut membre actif du GRECE, officine de la Nouvelle Droite en France dans les années 1970. Les rapports d'annexion des thèses de E. O.Wilson par l'extrême droite en France sont détaillés par Pablo Servigne, dans son article « Au nom de la science », in *Réfractions,* Automne 2004, n°13, pp. 15-24.

81. E.O. Wilson, « For sociobiology », *The New-York Review of books,* December 11 1975, repris in A. Caplan ed, *The Sociobiology Debate,* édition citée, p. 267.(nous traduisons)

82. Il est clair qu'il faudra revenir sur ce « sophisme naturaliste » à l'évocation de la morale évolutionniste de Kropotkine, puisque c'est une des objections majeures qui pourraient grever sa tentative éthique.

dire en termes généraux, que E. O. Wilson s'en remet pour évoquer le futur de la nature humaine. La solution proposée ne passe donc plus par du continuisme mais par une discontinuité marquée entre ce que vers quoi dirigent nos gènes et ce que la pérennité de la société exige. Enfin, parmi ces solutions réactives on mentionnera une justice de plus en plus large, dont on peut supposer qu'elle repose sur le modèle d'altruisme réciproque de R. Trivers, ce qui semble se vérifier lorsque E. O. Wilson présente la logique du contrat comme logique de pacification sociale. Il est symptomatique que la logique contractualiste du donnant-donnant soit convoquée comme horizon de pacification pour les sociétés humaines. La paix est d'abord neutralisation des droits individuels : où l'on revient vers un schéma hobbesien par lequel l'homme confectionne des procédés (ils relèvent, dit E. O. Wilson, de son « génie ») pour juguler ce que la nature a placé en lui d'apparemment indomptable : les pulsions de survie et d'auto-valorisation.

Une brève revue des sources du débat sur le darwinisme restitué dans le présent travail ne tarderait pas à l'indiquer : en cherchant à débouter l'accusation de déterminisme au nom du fossé entre « être » et « devoir-être », E. O. Wilson revient en réalité vers le discours de Thomas Henry Huxley dans son œuvre de 1894 *Evolution and Ethics*. On retrouve exactement la même issue pour un raisonnement qui a postulé un état de fait biologique peu flatteur pour l'humain, cherchant dès lors à penser sur cette base les conditions d'une vie collective. En opposant les principes de civilisation constituant le « procès éthique » à l'éternel et incoercible « procès cosmique », Huxley déboutait à sa façon tout discours darwiniste-social, autrement dit toute velléité de défendre une continuité entre « être » et « devoir-être ». Il restituait aussi une réflexion hobbesienne sur la permanence de l' « état de nature » à l'intérieur même de la constitution politique chargée de le juguler. En réalité, on a l'impression que certains propos de E. O. Wilson sont simplement un calque de la réflexion menée dans *Evolution and Ethics,* où Huxley énonçait par exemple que :

> « même si la race humaine entière devait être absorbée dans une seule grande constitution politique, au sein de laquelle règne la « justice politique absolue », la lutte pour l'existence avec l'état de nature à l'extérieur, et la tendance à revenir à la lutte à l'intérieur, en conséquence de la sur-multiplication de la population, demeureront ; et à moins que ce que les hommes ont hérité de leurs ancêtres qui se sont battus pour la bonne cause dans l'état de nature, ce qui est leur dose de péché originel, ne soit extirpé par une méthode à présent inconnue, tout du moins de ceux qui ne croient pas aux forces surnaturelles, tout enfant venu au monde continuera de porter en lui l'instinct d'affirmation illimitée de soi. Il devra apprendre la leçon de l'auto-contrainte et de la renonciation. »[83]

On remarque que le discours de Huxley, teinté de résonances théologiques, s'accorde fort bien avec la défense de E. O. Wilson contre le déterminisme. Les gènes assignent des bornes fermement établies au champ de ce que l'homme peut faire, mais à l'intérieur de ces limites l'art humain, au sens large d'artifice politique, doit conduire les êtres humains à des processus de pacification toujours recommencés car toujours menacés. Il est décisif que l'on retrouve le même argument chez R. Dawkins en ouverture de *Selfish Gene.* Là où le titre de l'ouvrage semble annoncer une perspective biologisante et déterministe, R. Dawkins s'attache à déjouer les éventuels contresens en se faisant le défenseur de la réaction culturelle contre les tendances biologiques, restaurant par là le dualisme de Huxley :

83. T.H Huxley, *Evolution and Ethics and other essays,* New-York, D. Appleton and Company, 1894, pp. 43-44. (nous traduisons)

> « Si vous voulez, comme moi, construire une société dans laquelle les individus coopèrent généreusement et sans égoïsme pour réaliser le bien commun, vous ne pouvez attendre beaucoup d'aide de la nature. Essayons de comprendre ce vers quoi tendent nos gènes, c'est-à-dire l'égoïsme, parce qu'il se pourrait alors que nous ayons au moins une chance de déjouer leurs plans et d'atteindre à ce qu'aucune autre espèce n'est jamais parvenue, devenir un individu altruiste ».[84]

On se retrouve donc face à deux biologistes, l'un tentant dans l'ultime chapitre de *Sociobiology* de placer l'homme dans la stricte continuité de ses cousins primates, l'autre étant devenu le héraut du darwinisme au nom de la lutte contre les créationnistes, qui en viennent à récuser ce que leur formation théorique les conduit à penser, sous la pression de l'accusation de déterminisme. D'un point de vue kropotkinien, ce revirement ne manque pas d'intérêt. On l'a mentionné largement, c'est une double bataille que mène Kropotkine dans *L'Entraide :* d'abord contre le darwinisme social et sa vision gladiatrice de la nature transposée dans le champ social. Cette vision gladiatrice a été soutenue par Huxley, mais lui-même est revenu dessus à partir de la Romanes Lecture de 1893. Or c'est bien cette leçon de 1893 qui fournit à Kropotkine son deuxième axe critique, contre le dualisme entre nature et culture. On voit donc l'écart se creuser irrémédiablement entre Kropotkine et la sociobiologie : là où le premier a fait des théories de Huxley le repoussoir intégral de sa pensée biologique et sociale, les sociobiologistes des années 1970 reviennent à la vision de Huxley dans ses deux aspects : la vision gladiatrice et le dualisme nature/éducation.

Peut-être l'exemple le plus caractéristique du fossé entre la sociobiologie des années 1970 et le naturalisme de l'entraide de Kropotkine est-il fourni par E. O. Wilson dans une déclaration de *On Human Nature.* En s'interrogeant sur les possibilités sociales laissées à l'homme dans la mesure de ses déterminations génétiques, E. O. Wilson place le devenir des sociétés humaines entre deux extrêmes également chimériques : « nous savons déjà, dit-il, […] que les mondes de William Graham Sumner, le darwiniste-social absolu, et de Mikhaïl Bakounine, l'anarchiste, sont biologiquement impossibles ».[85] N'est-ce pas là la conséquence logique de la défense d'une structure politique et éducative forte pour juguler les tendances humaines à l'agression et à l'affirmation illimitée de soi ? Dans ce cadre, en effet, le darwinisme social à la Sumner perd sa validité (et E. O. Wilson semble retrouver une crédibilité politique, là où M. Sahlins par exemple la lui ôtait en le rattachant précisément à la vision du monde de Sumner) puisque l'on peut espérer que la nature humaine parvenue à la connaissance de ses tendances puisse œuvrer pour les contrôler socialement. Quant à la solution anarchiste, il est fondamental pour nous que E. O. Wilson la déclare « biologiquement impossible » : ne revient-il pas ici au lieu commun selon lequel la « nature humaine » étant ce qu'elle est, une société anarchiste reviendrait au désordre et au chaos ? Face à cela il reste donc une voie à explorer : la constitution d'un État qui contrôle la bonne exécution des contrats entre des individus égoïstes amenés à coopérer, et qui sache le cas échéant exercer une répression efficace des débordements pulsionnels. En somme, on retrouve la même limitation des potentialités de la nature humaine à la situation déjà existante : un État libéral qui met en place une société du donnant-donnant, en veillant par la force s'il le faut à la continuité de la paix sociale.

C'est dans cette mesure qu'en dépit de leurs tentatives dualistes à la Huxley, E. O. Wilson comme R. Dawkins continuent d'avaliser la société dans laquelle ils évoluent comme la seule possibilité de vie raisonnable assignée à la nature humaine. C'est donc une vision

84. R. Dawkins, *Le gène égoïste,* Paris, Odile Jacob, 2003, pp. 19-20.
85. E. O. Wilson, *On Human Nature,* édition citée, p. 215.(Nous traduisons)

singulièrement close des potentialités de cette dernière qui est mise en avant, en rejetant l'idée anarchiste à son rang habituel de chimère politique. À l'inverse, c'est à une vision ouverte de la nature humaine que convie Kropotkine dans toute son œuvre.

2.2.2. La définition fixe de la nature humaine dans la sociobiologie

En traitant plus haut de la méthode de la sociobiologie de E.O. Wilson, nous avons mentionné sa tendance à réduire les autres sciences à des branches de la biologie de l'évolution, elle-même enracinée dans la génétique des populations. C'est le thème de la sociobiologie comme « antidiscipline » des sciences sociales qui permet cette réduction : toutes les analyses qui relèvent des sciences humaines et sociales pourront trouver une nouvelle vigueur en étant ramenées à une matrice commune dans la sociobiologie. Dans cette optique, l'une des réductions épistémologiques les plus spectaculaires est celle de l'anthropologie. E. O. Wilson va en effet utiliser les données de l'anthropologie comme un terrain d'étude privilégié des effets de l'adaptation génétique. L'entreprise est spectaculaire et extrêmement discutable, qui touche directement à ce que l'on peut penser de l'évolution de la nature humaine. E. O. Wilson la résume comme suit :

> « La nature humaine est [...] un fatras d'adaptations génétiques spécifiques à un environnement en très grande partie disparu, le monde des chasseurs-cueilleurs de l'Âge de Glace. La vie moderne, aussi riche et rapidement changeante qu'elle paraisse à ceux qui s'y trouvent pris, n'est cependant qu'une mosaïque d'hypertrophies culturelles de ces adaptations comportementales archaïques ». [86]

La thèse est d'importance et ses conséquences vertigineuses : en somme, E. O. Wilson considère que l'évolution génétique de l'homme s'est fixée durant les cinq millions d'années ayant précédé l'avènement de la « civilisation » néolithique. Par conséquent, depuis environ dix mille ans avant notre ère, les modifications survenues dans le mode de vie humain et le déploiement des différentes cultures sur la surface de la terre n'ont pu « façonner davantage qu'une infime fraction des traits de la nature humaine ». Aussi, c'est bien chez les peuples chasseurs-cueilleurs que l'on trouvera le précipité pur de la nature humaine, de telle sorte que « l'anthropologie plus que la sociologie ou l'économie est la science la plus proche de la sociobiologie ». [87] Reste à revenir sur l'image des primitifs développée dans le discours sociobiologique. On l'a vu, le primitif selon E. O. Wilson extériorise son instinct d'agression dans une pratique constante de la guerre. La guerre, constatée universellement, se voit dès lors pour cette simple raison rattachée à une dimension génétique et assimilée à un trait fixe de la nature humaine. On pourrait évoquer de la même manière la stratification sociale en fonction des sexes ou la tendance à l'endoctrinement religieux (pour E. O. Wilson les êtres humains sont « ridiculement faciles à endoctriner – ils recherchent l'endoctrinement ») [88], traitées dans le dernier chapitre de *Sociobiology* selon un va-et-vient constant entre leur manifestation chez les peuples chasseurs-cueilleurs et chez l'américain urbain des années 1970, comme si tout était demeuré identique à travers des siècles d'évolution culturelle [89]. Doté de cette caractérisation fixe de la nature humaine, E. O. Wilson s'efforce alors de contourner l'objection

86. E.O. Wilson, *On Human Nature,* édition citée, p. 203. (Nous traduisons)
87. Ibid, pp. 35-36.
88. E.O. Wilson, *Sociobiology-The New Synthesis,* édition citée, p. 562. (Nous traduisons)
89. La fixation des traits caractéristiques de la nature humaine au stade historique des sociétés de chasseurs-cueilleurs sera un des postulats de la psychologie évolutionniste. L'idée de E. O. Wilson selon laquelle la plupart des traits de l'humain ont été sélectionnés pour leur vertu adaptative dans un monde qui n'existe plus est reprise telle quelle en tant que fondement des spéculations de cette « science ». C'est ce qui autorise dans les

évidente de la diversité des cultures, qui semble témoigner d'une inventivité débordant le cadre restreint délimité par l'analyse sociobiologique. En réalité, il ne se départit jamais de sa thèse fondamentale selon laquelle les gènes « tiennent en laisse » la culture, de sorte que les variations culturelles se résument à une agitation de surface sur le fondement des possibilités peu nombreuses d'expression de la nature humaine. Quand on l'accule à la difficulté de rendre compte biologiquement de la diversité culturelle à travers l'histoire, E.O. Wilson recourt à une explication qui semble *ad hoc :* il existerait un gène à « l'effet multipliant » capable de rendre compte des changements culturels rapides dans l'histoire humaine. De petites variations génétiques pourraient ainsi être énormément amplifiées dans une durée de temps limitée.

En réalité, en ramenant les capacités de la nature humaine à une base intangible fixée depuis la fin du paléolithique, on pourrait avancer que E.O. Wilson achève de naturaliser l'histoire humaine. Il s'agit ici du pire usage que l'on puisse faire du naturalisme, qui se change comme l'a vu J. Ruelland en une « géno-éthologie ». C'est sur ce point que Kropotkine fournit les armes théoriques pour combattre cette vision. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Kropotkine n'a pas embrassé la cause de la génétique en plein essor à la fin de sa vie, il est demeuré un lamarcko-darwinien. Cela implique qu'il réfléchit dans son œuvre en termes d' « instincts » (en l'occurrence l'instinct « social » qu'il trouve exposé dans *La filiation de l'homme)*. Cette précision est d'importance car elle va conduire à une tout autre appréciation des rapports entre les potentialités de la nature humaine et leur mise en forme culturelle. Le lamarckisme de Kropotkine le conduit en effet à penser l'instinct en termes de disposition à agir dans et avec un environnement particulier, mais de telle manière que soit retenue la configuration générale qui comprend tel comportement et telle modification de l'environnement. Par conséquent, l'instinct d'entraide lui-même est ouvert à l'évolution en fonction des conditions changeantes dans lesquelles il se trouve appelé à se manifester : de générations en générations, des habitudes se transmettent tout en se modifiant. En ce sens, comme on l'a déjà souligné, l'œuvre de Kropotkine dans *L'Entraide* et dans sa suite officieuse constituée des articles anti-weismanniens écrits pour *Nineteenth Century* permet de penser une histoire des traditions d'entraide. Il faut donc tenir ensemble les deux pans de l'œuvre scientifique de Kropotkine pour se représenter la portée de la notion d' « instinct », et ce qu'elle apporte de radicalement différent par rapport à l'usage sociobiologique de la notion de « gène ». L'instinct chez Kropotkine, une fois qu'il est saisi à la fois comme principe et résultante d'une évolution des organismes par l'entraide, peut selon nous être rapproché de l'idée d' « habitude », en un sens quasiment aristotélicien [90] : une disposition de la nature humaine qui invite à être retravaillée perpétuellement, sans quoi elle peut se trouver étouffée. On trouve dans le premier chapitre de *L'Éthique,* écrit en réalité en 1907, entre *L'Entraide* et la série d'articles de *Nineteenth Century,* le passage suivant, qui éclaire ce que Kropotkine a en tête à ce propos. En effet, selon lui

ouvrages populaires de psychologie évolutionniste les glissements et analogies entre notre époque industrielle et capitaliste et la vie des chasseurs-cueilleurs. Encore une fois, si l'on consulte Robert Wright, on peut assister dans le même développement à des comparaisons vertigineuses entre le comportement amoureux d'un chimpanzé, d'un habitant des îles Trobriand et d'un cadre supérieur d'une gigantesque cité industrielle du XXIe siècle.

90. Bien entendu, il faut ici rappeler qu'en ce qui concerne l'acquisition des vertus, Aristote montre que l'acte précède la puissance. Pour lui, les vertus ne viennent pas par nature. En ce sens, sa pensée est éloignée de celle de Kropotkine pour qui l'évolution a inscrit en l'homme dès le départ des instincts d'entraide. Par contre, en ce qui concerne le développement et l'affirmation de ces instincts par l'élaboration de contextes d'entraide, on retrouve des idées proches de celles d'Aristote. Sur cet effet de boucle qui contribue à enraciner des habitudes, voici par exemple ce que dit Aristote sur le courage : « en nous habituant à mépriser le danger et à lui tenir tête, nous devenons courageux, et une fois que nous le sommes devenus, c'est alors que nous serons le plus capables d'affronter le danger. ». Voir donc Aristote, *Éthique à Nicomaque,* Paris, Vrin, 1990, p. 94.

> « l'évolution de l'homme, s'effectuant [...] au milieu de la nature, en recevait une impulsion dans le même sens [i.e le sens de la morale et de la coopération] ; de plus, les institutions elles-mêmes d'aide et de soutien mutuels, créées au sein des sociétés humaines, montraient à l'homme, avec toujours plus de force, de quelle puissance il leur est redevable. » [91]

Ailleurs, évoquant le développement des habitudes morales, Kropotkine avance que

> « de même que le but de l'éducation est de nous habituer à effectuer presque inconsciemment une foule de raisonnements justes, le but de l'éthique est de créer une atmosphère sociale telle que la majorité des hommes accomplisse d'une façon absolument impulsive, c'est-à-dire sans hésitation, les actes qui conduisent au bien-être de tous et au maximum de bonheur de chacun en particulier. » [92]

On remarquera à travers les deux citations qu'aussi bien du point de vue rétrospectif que du point de vue de l'avenir Kropotkine s'attache à souligner l'effet de boucle entre un contexte d'entraide, les instincts qu'il suscite, éduque et forge, et les actions morales individuelles portées par ces instincts et élaborant en retour de nouveaux contextes d'entraide. Ainsi défini, l'instinct chez Kropotkine peut être ramené dans le cadre d'une réflexion classique sur l'habitude, puisqu'il serait un usage établi, qui rend possible, comme un arrière-plan, l'émergence d'individualités créatrices définissant de nouveaux rapports d'entraide. On devine alors qu'une telle grille de lecture, attentive comme l'a souligné Pablo Servigne dans sa récente préface à *L'Entraide* aux conditions *écologiques* de l'évolution de l'entraide, prend le contre-pied de tout réductionnisme de type sociobiologique. Ce qui caractérise la vision kropotkinienne de la nature humaine, c'est la pulsion qu'il y décèle vers le développement de plus en plus large de la conscience de l'entraide et des réalisations historiques et culturelles dont elle est capable. Dès l'introduction de *L'Entraide,* Kropotkine pouvait ainsi avancer que les « habitudes sociales » ont donné aux animaux « une plus grande longévité et, par conséquent, une plus grande chance de développement des facultés intellectuelles », tandis qu'elles ont ouvert aux hommes « la possibilité de créer les institutions qui ont permis à l'humanité de triompher dans sa lutte acharnée contre la nature et de progresser, malgré toutes les vicissitudes de l'histoire ». [93] C'est ici que la nature se prolonge en histoire, les instincts d'entraide se transmettant sous la forme d'habitudes de plus en plus complexes, créant des contextes d'action propices à de nouveaux progrès sociaux et moraux. Ce que les hommes ont réalisé de chaque fois différent à travers l'histoire se trouve donc pris en charge par le naturalisme de Kropotkine, qui se révèle par là comme naturalisme ouvert, intégrant la dimension de l'institution par les hommes de leur société. Dans *L'Entraide* notamment, c'est à partir du chapitre III sur les « Sauvages » que se trouve élaborée l'articulation de la nature et de l'histoire : avec le clan primitif, puis la commune agricole des peuples « barbares » et enfin les villes libres du Moyen-Âge, Kropotkine montrera à l'œuvre ces divers contextes d'entraide et leur influence sur le développement des instincts sociaux. C'est également sur la base d'un tel naturalisme ouvert que l'on pourra penser le renversement d'institutions oppressives et la création de nouvelles institutions sociales, plus en accord avec les potentialités de la nature humaine : la possibilité de l'anarchisme prend sens dans un tel cadre, alors que le réductionnisme de la sociobiologie tenait l'anarchisme pour une impossibilité biologique.

---

91. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, p. 31.
92. Ibid p. 42.
93. *L'entraide,* édition citée, p. 34.

Par conséquent, là où la sociobiologie naturalise l'histoire, Kropotkine fidèle en cela à la pensée lamarckienne historicise la nature. Pour reprendre une différence établie par Stephen Jay Gould dans sa critique de E.O. Wilson, il n'y a pas ici de « déterminisme biologique », mais plutôt la reconnaissance de « potentialités biologiques »[94]. C'est véritablement en ces termes que pense Kropotkine : la nature humaine dispose du potentiel biologique, sous la forme d'instincts sociaux, de généraliser les dispositifs et les conduites d'entraide. Elle peut y parvenir si elle trouve le bon environnement déclencheur, mais ces potentialités peuvent être étouffées dans un autre contexte, comme l'indique l'histoire du pouvoir et de la domination. Postuler des conditions écologiques du progrès de l'entraide impliquera alors une attention aiguë aux données de l'anthropologie, dans une optique se défendant de tout réductionnisme. C'est en effet cette science qui indique par excellence ce que peut la nature humaine, autrement dit les voies multiples du déploiement de ses potentialités par les divers modes d'institution de la société. Il apparaît donc scientifiquement logique que Kropotkine s'attache dans le chapitre III de *L'Entraide* à une discussion détaillée des formes d'entraide chez les « sauvages »[95]. C'est, entre autres, ce chapitre qui assure à son œuvre une avance certaine par rapport au darwinisme social de son époque, et c'est aussi par là que tout rapprochement avec la sociobiologie finit par tourner court.

3. Kropotkine et la question des primitifs

3.1. La fonction de l'anthropologie pour le naturalisme de Kropotkine

La considération attentive des peuples « primitifs » constitue une réelle singularité de l'œuvre de Kropotkine. Il considère l'étude des primitifs comme un chapitre inscrit logiquement dans la construction de sa vision naturaliste, dans la mesure où l'homme n'est pas un « empire dans un empire ». Dès lors, si « l'homme n'est pas une exception dans la nature », on devra poser qu'il se conforme aussi « au grand principe de l'aide mutuelle qui donne les meilleures chances de survivance à ceux qui savent le mieux s'entraider dans la lutte pour l'existence. »[96] Autrement dit, c'est sous l'angle d'une analyse de ce que peut la nature humaine dans les premières élaborations de la société que Kropotkine va évoquer les primitifs. En recherchant les expressions de l'instinct d'entraide à l'intérieur des sociétés archaïques, il prendra de fait le contre-pied des préjugés en vigueur à son époque à propos des « primitifs », ce qui confère toute son originalité à son naturalisme.

Si l'on suit la ligne directrice de *L'Entraide,* c'est d'abord à Thomas Henry Huxley qu'il faut penser pour saisir par contraste l'originalité de la vision de Kropotkine. Si l'on reprend *Evolution and Ethics*, on y constate que Huxley a tendance à considérer les peuples sauvages comme entièrement dépendants du « procès cosmique » par lequel la nature s'affirme en son amoralité. La civilisation qui a pour mission de neutraliser les forces de l'état de nature correspond à l'avènement de l'homme éduqué, qui est une figure antithétique par rapport au primitif. Ainsi pour Huxley « l'influence du procès cosmique sur l'évolution de la société est d'autant plus grande que son degré de civilisation est rudimentaire », ce qui contribue donc à associer progrès éthique et société complexe, dont

94. Stephen Jay Gould (May 1976), « Biological potential vs Biological determinism » in *Natural History Magazine*. Repris dans A. Caplan, *The sociobiology debate,* édition citée, p. 344.

95. Ce à quoi nous nous référons comme chapitre III de l'édition originale correspond au chapitre II de l'édition de *L'entraide* citée jusqu'ici, soit celle de 2001 aux éditions Écosociété.

96. Kropotkine, *L'Entraide,* p. 163.

on peut légitimement supposer qu'elle se ramènera à la société victorienne de la fin du XIX[e] siècle, alors qu'à l'inverse les primitifs seront assimilés à des peuples incapables de contrôler les tendances de la nature. En somme, énonce Huxley, « les lois et les principes moraux ont pour finalité dernière de freiner le procès cosmique et de rappeler à l'individu ses devoirs envers la communauté, à la protection et à l'influence de laquelle il doit, sinon l'existence elle-même, du moins une vie meilleure que celle d'un sauvage brutal. » [97]

L'idée est tranchée chez Huxley, qui applique en fait aux primitifs sa vision gladiatrice de la nature énoncée en 1888 dans « Struggle for existence and its bearing upon man ». C'est par conséquent encore une fois contre Huxley que Kropotkine réunit des matériaux ethnologiques afin de restituer une image des primitifs beaucoup plus conforme à la réalité. Mais Huxley n'est pas le seul éminent philosophe d'obédience darwinienne à exprimer de tels jugements sur les sociétés archaïques. Il faut ici renvoyer à Spencer qui dans ses *Principes de sociologie* se livre à un descriptif de la mentalité du primitif des points de vue physique, émotionnel et intellectuel qui aboutit à des conclusions semblables : recentrage sur le présent, incapacité de contrôler par la réflexion les réactions immédiates, altruisme limité au désir soudain d'approbation par les semblables, capacité d'abstraction quasi-nulle, sens de la justice extrêmement rudimentaire. Même si Spencer se livrera également dans les *Principes de sociologie* à des analyses plus fines des institutions cérémonielles et religieuses des sociétés archaïques, sa caractérisation initiale des primitifs les compare sinon à des bêtes sauvages, du moins à des enfants groupés au hasard et incapables de fonder une sociabilité durable :

> « Obéissant à des émotions despotiques qui se supplantent l'une l'autre, au lieu de suivre la détermination d'un conseil d'émotions où toutes joueraient leur rôle, l'homme primitif tient une conduite explosive, chaotique, sur laquelle on ne peut fonder aucun calcul, qui rend l'action combinée très difficile. Un des traits spéciaux du caractère primitif, qui dépend en partie de l'impulsivité, est l'imprévoyance. Le désir immédiat, qu'il tende à procurer à l'agent la satisfaction de ses appétits ou des applaudissements en échange d'un acte de générosité de sa part, exclut la crainte des maux à venir ; au contraire les maux et les plaisirs à venir, ne faisant pas sur la conscience une forte impression, l'homme n'a vraiment aucun motif qui l'aiguillonne et le pousse à l'effort, si ce n'est la passion étourdie et insouciante qui l'absorbe en faveur du présent. La sociabilité, forte chez l'homme civilisé, l'est beaucoup moins chez le sauvage. » [98]

Il est clair que dans le système évolutionniste et progressiste de Spencer, la peinture des peuples primitifs ne pouvait pas ne pas se présenter d'une telle manière. Si en effet on veut montrer que l'évolution s'oriente vers la pacification dans une société commerciale où la logique économique du contrat se substitue à la logique politique du pouvoir d'État, alors il devient nécessaire de dépeindre les peuples primitifs de cette façon péjorative. En quelque sorte, selon le progressisme de Spencer, il faut que les primitifs soient agrégés d'une façon aléatoire, impulsifs et incapables de passer des contrats pour que l'on s'achemine selon la loi d'évolution vers les sociétés industrielles hautement différenciées et complexes. Nous avons remarqué au chapitre précédent à quel point Kropotkine avait pu souligner ce que la vision de Spencer devait ici à l'ethnocentrisme et au chauvinisme britanniques.

97. T.H Huxley, *Evolution and Ethics,* New-York, D. Appleton and Company, 1894, pp. 81-82. (Nous traduisons)
98. Herbert Spencer, *Principes de sociologie, tome 1,* Paris, Germer-Baillière, 1878, pp. 104-105.

Reste que l'auteur des *Principes de sociologie* se retrouve en compagnie de Huxley parmi les auteurs ayant propagé dans le dernier quart du XIXe siècle une vision extrêmement péjorative de la vie primitive. On l'a mentionné au chapitre précédent, Darwin lui-même n'était pas exempt de certaines ambiguïtés sur le cas des primitifs, si l'on se réfère notamment aux passages conclusifs de *La filiation de l'homme*. Tout l'effort de Kropotkine va donc consister à prendre à revers cette vision, qu'il rattache aux spéculations de Hobbes sur l' « état de nature », cette situation de guerre perpétuellement menaçante dans laquelle la vie humaine est « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève. » À propos de Hobbes, Kropotkine ne spécule pas sur la fonction discursive de l'hypothèse de l'état de nature, qu'il semble considérer comme une réalité. Bien que Hobbes ait pu avancer, par exemple dans *Léviathan* (1651), qu' « on peut penser qu'il n'y eut jamais un temps comme celui-ci [un état de nature], non plus qu'un semblable état de guerre », il ajoutait cependant qu'en certains endroits précis comme chez les « sauvages de nombreux endroits de *l'Amérique »,* on trouve effectivement des groupements « où il n'y a pas de gouvernement du tout, et ils vivent en ce moment même à la manière des animaux »[99]. L'idée avait été énoncée clairement huit années auparavant dans le *De cive* (1642), où Hobbes rappelait les méfaits de la guerre dont on avait un exemple chez les « Américains », et « dans les âges passés, rappelait l'auteur, nous en avons eu chez les autres nations, qui maintenant sont civilisées et florissantes, mais qui alors étaient en petit nombre, sauvages, pauvres, hideuses, et privées de ces ornements et de ces avantages que la paix et la société apportent à ceux qui les cultivent. »[100] De telles déclarations suffisent pour placer Hobbes à l'origine d'une filiation qui trouve en Huxley ou Spencer ses fleurons à l'époque de Kropotkine. Le problème que pose cet argumentaire est crucial, puisqu'il se rattache à la nature de la société. Face à l'idée selon laquelle l'organisation sociale est un produit tardif corrélatif de l'avènement de la civilisation, de sorte que l'isolement et la défiance définissent la condition primitive de l'homme, Kropotkine va mobiliser les preuves ethnologiques à sa disposition ainsi que sa propre expérience en Sibérie orientale (peuples Aléoutes, Bouriates, Tchouktches, Tongouses notamment). Aussi, dit-il :

> « On a fait remarquer plus d'une fois que la principale erreur de Hobbes aussi bien que des philosophes du XVIIIe siècle, était de supposer que l'humanité avait commencé sous la forme de petites familles isolées, un peu dans le genre des familles « limitées et temporaires » des grands carnivores, tandis que maintenant on sait d'une manière positive que tel *ne fut pas* le cas. »[101]

Et Kropotkine de mettre à profit pour démontrer cela les découvertes des ethnologues et préhistoriens de son temps, entre autres John Lubbock (1834-1913), Edward Tylor (1832-1917), Johann Bachofen (1815-1887), Henry Maine (1822-1888) et enfin Lewis Henry Morgan (1818-1881). Kropotkine va notamment s'approprier les catégories léguées par ce dernier pour asseoir théoriquement ce que nous appelons son continuisme complexe, fondé sur l'élargissement de la conscience, où « les premières sociétés humaines » sont considérées comme un « développement ultérieur de ces sociétés qui constituent l'essence même de la vie des animaux les plus élevés. »[102] Cet emprunt est déjà sensible dans l'usage assez libre que Kropotkine fait de la tripartition inventée au XVIIIe siècle et reprise par Morgan, qui pose trois périodes de l'histoire humaine : sauvagerie, barbarie et civilisation[103]. Dans *Ancient Society,* le stade de la sauvagerie se caractérise

99. Thomas Hobbes, *Leviathan,* Paris, Gallimard, 2000, p. 227.
100. Hobbes, *Le citoyen,* Paris, Flammarion, 1982, p. 99.
101. *L'entraide,* p. 121.
102. *L'entraide,* p. 123.
103. Dans le livre XVIII de *L'esprit des lois,* Montesquieu définit par exemple les sauvages comme des « chasseurs » et les barbares comme des « pasteurs ». Les peuples de la civilisation sont ceux qui pratiquent l'agri-

essentiellement par les activités de chasse et de cueillette. On passe à la barbarie à partir de l'usage de l'arc et des flèches : la poterie, l'élevage caractérisent cet âge, que la fonte du minerai de fer et l'agriculture orientent vers la civilisation, laquelle se caractérise pleinement par l'alphabet phonétique et l'écriture. Or dans le plan original de *L'Entraide,* Kropotkine unit dans la partie sur les « sauvages » (chapitre III) les chasseurs-cueilleurs et les pasteurs transhumants, pose l'agriculture en caractère essentiel de l'âge « barbare » (qui regroupe les chapitres IV et V de l'édition originale[104]), de sorte qu'il semble bien que ce soit le fait urbain qui inaugure au Moyen Âge « une phase bien définie de la civilisation »[105] (chapitres VI-VIII)[106]. L'idée que la ville (la « cité » du Moyen Âge, organisée autour des activités de ses artisans) marque une phase supérieure de civilisation confirme selon nous la direction générale du naturalisme de Kropotkine, selon lequel la nature incite l'homme à se déployer dans le domaine de l'artifice, en repensant et travaillant sans cesse le legs coopératif de l'évolution .

Pour que cette thèse soit crédible, il faut donc qu'il n'y ait pas rupture mais plutôt rapport d'approfondissement entre ce qui a déjà pu être analysé en ce qui concerne la sociabilité et la pratique de l'entraide chez les animaux, et ce que l'on pourra dire des primitifs. À l'époque de Kropotkine, ce sont donc les thèses de Lewis Morgan sur l'organisation clanique archaïque, exposées en 1877 dans *Ancient Society,* qui permettent de penser en ce sens. Morgan est important pour plusieurs raisons. D'abord, son approche des périodes préhistoriques est évolutionniste. Par les conclusions qu'il tire de l'organisation des sociétés archaïques en général, et de l'émergence conjointe de la propriété, de la famille monogame et du patriarcat en particulier, il se rapproche singulièrement de la théorie sociale d'un Kropotkine. Dans l'article « The scientific basis of anarchy » publié dans *Nineteenth Century* en 1887 Kropotkine comptera d'ailleurs Morgan parmi les scientifiques dont l'œuvre contribue au renforcement des tendances promouvant une vision anarchiste de la société. Ensuite, il faut rappeler que les thèses de *Ancient Society* ont fourni en 1884 la base de l'ouvrage *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* de Engels. Morgan est mis à contribution dans cet ouvrage dans la mesure où ses théories valident selon Engels la conception matérialiste de l'histoire, selon laquelle les formes de vie évoluent en fonction de la production et de la reproduction de la vie immédiate. Les observations de Morgan sur la vie clanique iroquoise rendent compte d'une société organisée d'une façon communautaire, à la production encore embryonnaire, et dépourvue d'État. Pour Engels, c'est donc l'hypothèse d'un communisme primitif qui devient plausible sur ce fondement anthropologique. Ce n'est que par la suite, selon une transition lente, que des modifications dans la façon de produire la subsistance ont contribué à accuser des divisions de classes, lesquelles furent sanctionnées institutionnellement par le développement de nouvelles formes de familles patriarcales et de l'État.

Lorsque Engels découvre et met à profit Morgan, c'est aussi pour contrer le discours libéral selon lequel l'homme est naturellement égoïste et n'entre en société que poussé par la nécessité. Si l'on prend en effet un peu de champ par rapport à la grille d'analyse matérialiste, l'idée générale d'une disposition coopérative première chez l'homme est ce qui découle des analyses de Morgan. C'est naturellement ce qui lui octroie cette importance chez les auteurs socialistes. Si, à la différence de Engels, Kropotkine ne plaque aucun schéma matérialiste sur les analyses de Morgan, dans le fond sa lecture demeure

culture. Comme on le voit, Morgan va préciser largement cette tripartition, et Kropotkine en opérer un déplacement instructif dans la perspective qui est la nôtre.

104. Ces chapitres correspondent au chapitre III et à la moitié du chapitre IV de l'édition Écosociété.

105. *L'Entraide,* édition citée, p. 243.

106. Ces chapitres correspondent à la seconde moitié du chapitre IV et au chapitre V de l'édition Écosociété.

proche et vise des effets similaires : il s'agit une nouvelle fois de s'inscrire en faux contre un naturalisme justificateur de l'égoïsme, de la cupidité et par là de solutions politiques drastiques permettant de neutraliser une nature humaine impétueuse et agressive [107].

Le premier point à souligner dans le cadre d'analyse fixé par Kropotkine, c'est donc la dimension sociale première de l'humanité primitive, et c'est cela qu'indique la restitution du mode de vie de la « gens » archaïque. Définie dans le chapitre II de la deuxième partie de *Ancient Society,* consacré à la « Gens iroquoise », comme un « ensemble de personnes consanguines issues d'un même ancêtre commun, caractérisées par un nom gentilice et liées par les liens du sang » [108], la gens constitue pour Morgan l'unité de base de la société archaïque. Kropotkine suit exactement cette idée dans son chapitre sur les « Sauvages », en insistant sur l'apparition tardive de la famille séparée. Cela permet un premier renversement de la vision hobbesienne : la réduction des formes de vie à des groupes restreints voire nucléaires n'est pas un principe, elle est une résultante (selon toute probabilité un sous-produit de la guerre entre clans). En outre, la manière dont Morgan décrit les institutions gentilices, et notamment la gens iroquoise, ne pouvait manquer de retenir l'attention de Kropotkine, de la même manière qu'elle avait retenu l'attention de Engels. Dans son travail sur la structure sociale de la gens iroquoise, Morgan insiste en effet sur des institutions dont la tendance est résolument démocratique : entre autres particularités, les Iroquois peuvent choisir leur chef mais aussi le démettre de sa fonction s'il s'avère peu digne de confiance ; ils accèdent à des droits mutuels d'héritage des propriétés des membres de la gens décédés ; ils assument des obligations réciproques d'aide, de défense et de redressement des torts ; ils prennent les décisions collectives sous la forme d'un conseil de la gens. Il est clair que si on aborde ces détails avec les lunettes de Kropotkine, il est difficile de ne pas y voir un laboratoire des possibilités de vie et d'institutions sociales égalitaires dont la nature humaine est capable. Kropotkine insistera donc tout particulièrement sur l'organisation de ces sociétés « qui ne subissaient aucune espèce d'autorité autre que l'opinion publique ». [109] Qu'il s'agisse des Bushmen d'Afrique du Sud, des Australiens ou des Esquimaux les données anthropologiques collectées vont à chaque fois porter l'accent sur une organisation communautaire qui se passe de hiérarchie politique et économique, et s'institue explicitement pour en prévenir l'apparition. Dans son essai de 1906 sur la généalogie de l'État, « L'État : son rôle historique », Kropotkine indiquera par exemple que dans ces sociétés claniques « l'accumulation de la propriété privée » ne pouvait se produire puisque « toute chose qui avait appartenu en

107. Pris en lui-même, en dehors des schèmes explicatifs de l'histoire matérialiste, le passage suivant de Engels correspond tout à fait à une ligne kropotkinienne. Une attention identique à l'égard d'une organisation sociale éliminant la hiérarchie apparaît lorsque Engels revient sur la vie de la *gens* iroquoise : « et avec toute son ingénuité et sa simplicité, quelle admirable constitution que cette organisation gentilice ! Sans soldats, gendarmes, ni policiers, sans noblesse, sans rois ni gouverneurs, sans préfets ni juges, sans prisons, sans procès, tout va son train régulier […] Toutes les querelles et toutes les disputes sont tranchées par la collectivité de ceux que cela concerne […] Bien que les affaires communes soient en nombre beaucoup plus grand que de nos jours, -l'économie domestique est commune et communiste dans une série de familles, le sol est propriété de la tribu, seuls les petits jardins sont assignés provisoirement aux ménages, - on n'a quand même nul besoin de notre appareil administratif, vaste et compliqué… Il ne peut y avoir de pauvres et de nécessiteux – l'économie domestique communiste et la *gens* connaissent leurs obligations envers les vieillards, les malades, les invalides de guerre. Tous sont égaux et libres, y compris les femmes. Il n'y a pas encore place pour les esclaves, pas plus qu'en général pour l'asservissement des tribus étrangères […]. Voilà ce qu'étaient les hommes et la société humaine, avant que s'effectuât la division en différentes classes ». Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État,* Paris, Éditions sociales, 1971, pp. 91-92.

108. Lewis Henry Morgan, *Ancient Society,* Calcutta, Bharti Library, Booksellers and Publishers, 1944, p. 67. L'ouvrage a été traduit en français sous le titre *La société archaïque,* Paris, Anthropos, 1971.

109. *L'entraide,* p. 131.

particulier à un membre de la tribu était détruite ou brûlée là où l'on ensevelissait son cadavre. »[110]

S'ensuit-il que Kropotkine professe, à la manière de Engels, une forme de nostalgie d'un communisme primitif « mythique » (même si chez Engels, l'organisation communiste première doit nécessairement imploser en fonction du progrès des moyens de production) ? Les travaux de Morgan auraient-ils servi l'élaboration d'une vision optimiste voire idyllique des primitifs, qui rapprocherait Kropotkine du cliché rousseauiste sur la « bonne nature » sauvage ? Ce reproche de rousseauisme souvent adressé pour discréditer la pensée anarchiste serait faux pour plusieurs raisons. D'abord, si Kropotkine réhabilite la vie primitive contre beaucoup des représentations autorisées de l'époque, et par avance contre la reprise de ces représentations dans l'éthologie populaire du « singe nu » (Desmond Morris) et la sociobiologie, on verra aussi qu'il est pleinement conscient des limites et points aveugles de ces organisations sociales, ce qui lui permet d'ailleurs de critiquer explicitement le cliché rousseauiste du « bon sauvage ». Ensuite, il semble que l'appui qu'il trouve chez Morgan ait moins des prolongements rhétoriques et idéologiques, comme s'il devait servir à élaborer un « mythe primitif », que des répercussions philosophiques et politiques : l'analyse de la structure de la gens permet à Kropotkine de proposer dès le chapitre III de *L'Entraide* des aperçus de morale sociale, en mettant en avant la dimension communiste des relations de don dans les sociétés primitives. Enfin, cette insistance sur les pratiques communistes remet philosophiquement en question le modèle hérité du contrat social, justificateur du pouvoir d'État.

La description que fait Kropotkine des coutumes des Hottentots (division de l'ethnie Khoïsan d'Afrique du Sud) insiste sur leur système de partage de nourriture, sur leur sollicitude envers les blessés, et leur pratique ordinaire du don. En ce qui concerne les Australiens, il rappelle le prolongement direct de leur organisation clanique dans la pratique de la chasse et de la pêche, où les instruments ainsi que le produit de l'activité appartiennent à tout le clan, et la sollicitude envers les membres faibles du clan. Pour les Esquimaux, Kropotkine rappelle une nouvelle fois leur vie organisée selon les principes du « communisme ». Il faut préciser que dans ce chapitre Kropotkine fait aussi référence à d'autres modalités de rapports sociaux, soutenus par d'autres types de relations morales : il y a aussi chez certains peuples un sens de l'échange réciproque, mais également des formes de dons incorporant une dimension hiérarchique, comme dans la dilapidation de sa fortune par un homme esquimau devenu riche. Dans ce cas précis, d'un côté le don permet de restituer une égalité dans le clan, mais d'un autre côté on pourrait y voir une forme agonistique particulière qui induit la hiérarchie du prestige social. En somme, dans la réalité des pratiques les formes de dons s'entrecroisent. Seul l'exposé les présente d'une façon épurée. Si l'on admet par conséquent provisoirement une telle abstraction, il est possible de montrer que Kropotkine présente quelque chose de sensiblement différent que le communisme primitif mythique. Ce qu'il laisse voir, c'est ce que l'anthropologue David Graeber (né en 1961) a pu appeler un « communisme de tous les jours » (*every day communism)* à l'œuvre dans de nombreux rapports de dons. À ce titre, Kropotkine ne décrit pas dans le chapitre III de *L'Entraide* un passé mythique mais bien une structure du don pertinente puisqu'elle constitue une base morale des rapports sociaux humains. Il appelle seulement « entraide » ce que D. Graeber appelle « communisme de tous les jours ».

Dans un article intitulé « les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne », paru dans la Revue du M.A.U.S.S du second semestre 2010, D. Graeber cherche à affiner la notion de « don » léguée par Marcel Mauss en exposant trois

110. Kropotkine, « L'État, son rôle historique », in *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 174.

fondements moraux des rapports globalement décrits comme rapports de don : l'échange réciproque, la hiérarchie et donc le communisme. En une large proportion, selon D. Graeber, les rapports de don se trouvent ramenés à des relations communistes ordinaires, qui sont si universellement et spontanément pratiquées qu'on en oublierait presque leur teneur. Nombreuses sont en effet les actions quotidiennes en apparence dérisoires qui obéissent au principe « de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins. » Pour D. Graeber, cela peut se traduire simplement de la façon suivante :

> « Si quelqu'un répare une fuite d'eau et demande à son acolyte : ' passe-moi la clé anglaise ! ', il est peu vraisemblable que ce dernier lui répondra : ' Et qu'est-ce que je gagne si je le fais ? '. Même s'ils travaillaient pour Exxon-Mobil, Burger King ou la Royal Bank of Scotland… La raison en est tout simplement l'efficacité, ce qui est assez amusant au regard du préjugé courant selon lequel ' le communisme, ça ne marche pas '. Bref, si vous voulez que quelque chose soit fait, la meilleure façon de procéder consiste à répartir les tâches selon les capacités de chacun et à donner aux gens ce dont ils ont besoin pour accomplir ce travail. » [111]

Dès lors, on comprend que même une entreprise capitaliste ne peut se passer de principes communistes pour fonctionner. Si tout le monde suivait la seule logique de l'intérêt et de la rémunération stricte des capacités, aucune œuvre commune ne pourrait se développer. À ce titre, il faut considérer ce « communisme de tous les jours » comme le fondement de toute sociabilité, autrement dit comme ce qui rend la société possible. Ce n'est donc pas le seul fondement moral des rapports de don, mais il est primordial en ce qu'il suppose que chacun peut aider l'autre s'il est en capacité de le faire, de sorte que des liens plus larges puissent se nouer sur cette base. Si l'on revient à Kropotkine, ne pointe-t-il pas des attitudes semblables dans ses observations sur les primitifs ? L'idée selon laquelle les Hottentots prennent plaisir à s'offrir des cadeaux, la pratique rituelle des danses chez les Papous ou encore la constance du partage de nourriture indiquent non seulement que le communisme de base reste vivace depuis les premiers peuples organisés, mais encore qu'il est un vecteur de plaisir dans les relations sociales. On ne pratique pas le don et le partage par pure nécessité, dans un contexte de lutte contre un milieu âpre par exemple, mais aussi parce qu'ils conduisent à une expérience plaisante et gratifiante de la sociabilité.

Cet exposé d'un communisme de base chez les primitifs est singulièrement fécond, pour deux raisons principales. D'abord, il ouvre vers une idée que Kropotkine consolidera dans sa critique de l'État, selon laquelle le principe anarchiste ne constitue pas une vérité transcendante qui devancerait le réel et chercherait à le plier à sa concrétisation, mais bien une forme de vie immanente aux sociétés humaines. Il s'agit bien de ce « flot » [112] qui « coule encore aujourd'hui » et « cherche à trouver une nouvelle expression ». L'entraide n'est pas une invention contraire à la nature humaine, mais bien l'expression de ses tendances les plus profondes, tout l'enjeu de la généalogie de l'État consistant alors à saisir les obstacles opposés à son plein déploiement à travers l'histoire humaine. Ensuite, l'exposé des conditions de vie communistes dans la « gens » primitive permet de

111. David Graeber, « Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne », in *Marcel Mauss vivant,* Revue du M.A.U.S.S semestrielle, n°36, second semestre 2010, p. 55. Les grandes lignes de cet article sont reprises et étoffées dans le chapitre V de l'ouvrage de D. Graeber *Debt. The first 5000 years,* New-York, Melville House Publishing, 2011, pp.89-102 (pour la discussion du « communisme de base »).Dans cet ouvrage, D. Graeber fait explicitement mention de Kropotkine (de préférence à Marx) à titre de référence pour cette approche du communisme ordinaire, fondement moral des relations économiques.

112. *L'Entraide,* édition citée, p. 280.

prendre à revers les bases ordinaires de la philosophie politique, autrement dit la logique du contrat social.

La logique du contrat repose en effet sur le principe de l'atomisation des individus, appelés à limiter mutuellement leur liberté anarchique afin de constituer une société politique rendant sous forme de sécurité collective les parts de liberté ainsi concédées. Dans son texte « L'État, son rôle historique », Kropotkine reconnaît que cette thèse a pu avoir une vertu historique en ramenant la politique au niveau de la décision purement humaine, en l'arrachant ainsi à la « royauté de droit divin ». Mais si cette conquête théorique demeure louable, elle masque pourtant la vision biaisée de la nature humaine au principe des diverses élaborations des pactes sociaux. À chaque fois, on pose une liberté individuelle déjà là, dont il s'agirait de juguler les tendances asociales par une instance transcendante, l'État, qui se chargera de déterminer et d'octroyer une liberté à la fois plus sûre et plus morale :

> « Au début, disaient-ils [Kropotkine évoque les philosophes du contrat social] les hommes vivaient en petites familles isolées, et la guerre perpétuelle entre ces familles représentait l'état normal. Mais, un beau jour, s'apercevant enfin des inconvénients de leurs luttes sans fin, les hommes se décidèrent à se mettre en société. Un contrat social fut conclu entre les familles éparses, qui se soumirent de bon gré à une autorité, laquelle-ai-je besoin de le dire ?- devint le point de départ et l'initiateur de tout progrès. » [113]

En produisant ses analyses sur ce que l'on appellerait dans les philosophies politiques du contrat l' « état de nature », Kropotkine sape alors le fondement même de toutes ces constructions : la position d'un individu isolé, qu'il soit belliqueux (Hobbes), juge et partie en cas de conflit (Locke) ou simplement indifférent vis-à-vis des autres (Rousseau), auquel l'État devrait apprendre à être libre et à vivre en société. En reprenant les thèses de Morgan sur la « gens », il devient possible de montrer clairement que l'homme n'a pas « créé » la société puisque celle-ci lui est antérieure. De ce fait, Kropotkine déjoue à sa manière le sophisme que Bakounine avait déjà pointé dans sa critique de Rousseau énoncée dans *Fédéralisme, socialisme et anti-théologisme* [114] : poser que l'homme a créé la société, assimiler cette dernière à l'État et établir en dernier lieu que l'individu ne pourrait voir sa liberté assurée sans ce même État. C'est bien une tout autre leçon sur la place de l'individu dans l'histoire des sociétés que l'on peut tirer de l'étude par Kropotkine des « gens » primitives, où l'ordre officiel des théories du contrat se trouve intégralement subverti :

> « La persistance même de l'organisation du clan montre combien il est faux de représenter l'humanité primitive comme une agglomération désordonnée d'individus obéissant seulement à leurs passions individuelles et tirant avantage de leur force et de leur habileté personnelle contre tous les autres représentants

113. Kropotkine, « L'État, son rôle historique », in *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 173.
114. Voici ce qu'écrit Bakounine au sujet de « l'école individualiste » du contrat : « cette école commence par nier l'existence même d'une telle société naturelle antérieure au contrat, puisqu'une telle société supposerait des rapports naturels d'individus et par conséquent une limitation réciproque de leurs libertés, qui serait contraire à l'absolue liberté, dont chacun, conformément à cette théorie, est censé jouir avant la conclusion du contrat, et qui ne serait ni plus ni moins que ce contrat lui-même, existant comme un fait naturel et antérieurement même au libre contrat. Donc, selon ce système, la société ne commence qu'avec la conclusion du contrat. Mais alors qu'est-ce que la société ? C'est la pure et logique réalisation du contrat avec toutes ses dispositions et conséquences législatives et pratiques, c'est l'État. » Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1971, pp. 161-162.

de l'espèce. L'individualisme effréné est une production moderne et non une caractéristique de l'humanité primitive. »[115]

Aussi faut-il considérer d'un œil aiguisé et attentif les idées développées dans les pages consacrées aux « sauvages » et aux « barbares » (chapitre IV de l'édition originale). En effet, elles n'occupent pas seulement une place de pivot en ce qu'elles témoignent de la complexité du naturalisme de Kropotkine face à tout réductionnisme de type darwiniste-social ou sociobiologique. Elles manifestent également les linéaments d'une théorie sociale anarchiste opposée aux cadres habituels de la philosophie politique
[116]. En réalité, Kropotkine pose en ces chapitres les fondements d'une anthropologie anarchiste.

3.2. Vers une anthropologie anarchiste

3.2.1. L'institution explicite du contre-pouvoir

Trouver des esquisses que l'on pourrait appeler « culturalistes » à l'intérieur de *L'Entraide,* mais encore un peu plus tard dans le texte « L'État : son rôle historique » ou dans le quatrième chapitre de *L'Éthique* concernant les idées morales des primitifs permet avec suffisamment d'assurance de placer Kropotkine à l'origine d'une rencontre pouvant s'avérer très fructueuse : celle de l'anarchisme et de l'anthropologie. En effet, si l'anarchisme cherche à changer l'angle de vue hérité sur les rapports sociaux, en indiquant d'une part que les notions de « hiérarchie », de « domination », de «loi positive » ou d' « État » ne sont en rien naturelles à une société quelconque, et d'autre part que les hommes ont toujours plus ou moins vécu selon des règles et habitudes que méconnaît la philosophie politique, alors l'anthropologie semble un complément indispensable de cet effort. Comme l'a indiqué David Graeber, à bien y réfléchir l'anthropologie « est la seule discipline qui soit en mesure de faire des généralisations sur l'humanité dans son ensemble, puisque c'est la seule discipline qui tienne vraiment compte de l'ensemble de l'humanité, et qui soit familière avec tous les cas hors normes. »[117]. Par conséquent, en prenant l'anthropologie au sérieux, Kropotkine enquête d'un même mouvement sur le « génie social » de la nature humaine et les différents cas susceptibles de montrer en quoi la norme politique de la tradition européenne ne relève en rien d'un fait de nature. Les esquisses anthropologiques de *L'Entraide* confirment par ailleurs la fonction émancipatrice d'une géographie « générale », ou « synthétique » qui, comme on l'a vu au troisième chapitre, devait fonder une connaissance globale de l'homme et de la terre, en abattant les barrières de l'ethnocentrisme et du chauvinisme.

En philosophie politique, l'ethnocentrisme se manifeste d'une façon claire dans le postulat selon lequel la politique relève d'une logique du commandement et de l'obéissance, du haut vers le bas, la relation étant assurée par le monopole de la violence légitime du

115. *L'Entraide,* p. 132.
116. On peut revenir ici vers la caractérisation par Franck Fischbach du point de départ théorique de la « philosophie politique » par opposition à la « philosophie sociale » (dont Kropotkine serait sans nul doute un bon représentant). Selon Fischbach, la philosophie politique « part d'un individu indépendant et autonome, considéré comme un agent rationnel et libre, conscient de son intérêt propre, capable de se donner des buts et de déterminer les meilleurs moyens de les réaliser. C'est cet individu-là, capable de mettre en balance les bénéfices et les pertes, que se donne la philosophie politique, et cela depuis Hobbes jusqu'à Rawls. » Voir F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale,* Paris, La découverte, 2009, pp. 49-50. Nous montrons dans cette troisième section du chapitre combien Kropotkine prend à revers les principes fondamentaux de la philosophie politique avec sa thèse selon laquelle l'homme n'a pas créé la société, puisqu'elle existait avant lui.
117. David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste,* Montreal, Lux editeur, 2006, p. 152.

côté de l'instance de commandement. En d'autres termes, la philosophie politique européenne a des difficultés à penser la société sans l'État, corroborant ainsi le préjugé commun selon lequel l'État est le garant de la paix sociale puisque sans lui les individus reviendraient vers un état où la recherche de l'intérêt privé par chacun produit un chaos collectif. Les données de l'anthropologie donnent d'emblée à Kropotkine les moyens de s'excentrer de cette tradition de pensée, en mettant en avant les institutions politique, économique et judiciaire des Bushmen, des Esquimaux et des Australiens. En ce qui concerne les Bushmen d'Afrique du Sud, Kropotkine souligne leur bonté naturelle, leur pratique ordinaire du don et leurs règles de partage de la nourriture. Les sociétés simples, voire misérables, des « Hottentots » se distinguent ainsi par des mœurs qui généralisent ce « communisme de tous les jours » dont parle D. Graeber, rendant très improbable la constitution d'un pouvoir séparé qui pourrait accaparer de la richesse pour soumettre une majorité de membres de la tribu. Les Papous, quant à eux, se signalent selon Kropotkine par leur sens du serment et leur forte unité tribale, puisqu'ils vivent « sous le communisme primitif, sans se donner de chefs »[118]. Les Esquimaux pratiquent également le communisme, tout en sachant octroyer un défilé au désir de prestige de quelque membre qui se serait enrichi. Puisque l' « accumulation de richesses personnelles » est un obstacle au maintien de l'unité tribale, ce déséquilibre naissant se trouve contrebalancé lors d'une fête rituelle où la distribution aux autres membres de la plus grande quantité de richesses accumulées restaure l'unité fragilisée. L'échange de richesses est alors réintégré dans le continuum des relations sociales et affectives ordinaires, puisque le membre de la tribu (ou parfois la famille) en question estime avoir gagné en amitié de ses pairs ce qu'il a perdu en richesse. Un tel exemple ne peut manquer de renvoyer aux rapports entre don, hiérarchie et égalité que Marcel Mauss a tenté d'élucider dans son *Essai sur le don* (1923). Même si l'institution américaine du Potlatch (qui ne définit qu'une modalité singulière du système global du don, à savoir sa fonction agonistique) ne correspond pas exactement à ce qui se passe chez les Esquimaux, puisqu'il s'agit moins de distribution que de gaspillage dans les conditions d'une compétition pour le prestige entre chefs, on découvre tout de même un axe commun : la volonté de neutraliser les situations de pouvoir hiérarchique, d'une part en compensant les inégalités et d'autre part en canalisant le désir de distinction sociale dans des voies socialement inoffensives. À ce titre, il est concevable que la générosité du riche donateur esquimau à l'égard des membres de sa tribu repose sur la relation de hiérarchie, le dispendieux faisant la preuve de sa distinction sociale en donnant sans compter, au-delà de ce que les autres pourraient lui rendre. Mais précisément pour cela, cette forme de hiérarchie, ou de sens de la distinction finit par se renverser pour produire la situation politique suivante : celui qui a voulu se distinguer se retrouve plus pauvre qu'aucun de ses pairs. Le prestige de l'enrichissement a ainsi contribué à restaurer l'unité politique bien plus qu'il ne l'a fragilisée.

Devant de telles analyses, on constate que le naturalisme de Kropotkine se situe au plus loin de toutes les tentatives réductionnistes de la sociobiologie. L'anthropologie ne fournit pas le descriptif arrêté des traits immuables de la nature humaine. Elle permet de penser d'une part le génie institutionnel des hommes qui reconfigurent de multiples manières les relations d'entraide : c'est en cela qu'elle constitue un développement essentiel d'un naturalisme *complexe*. D'autre part, l'anthropologie chez Kropotkine possède une fonction clairement politique : les exemples ci-dessus montrent qu'elle propose les éléments d'une théorie du « contre-pouvoir », par quoi l'on entendra l'effort explicite d'établir une société sur les bases du consensus égalitaire et non dans la dépendance d'un principe transcendant, qu'il s'agisse de l'État ou du Marché. À ce titre, c'est vers

118. *L'Entraide,* p. 139.

les thèses de Pierre Clastres (1934-1977), notamment dans *La société contre l'État,* que l'on peut se tourner pour voir l'anthropologie de Kropotkine portée à un plus haut degré de systématisation. Toute l'entreprise de Clastres consiste à défaire le lien posé par la philosophie européenne entre la société et l'État, ainsi qu'à la guérir de sa cécité face à la possibilité de sociétés organisées sans instances séparées de commandement se réservant le « monopole de la violence légitime ». Lorsque le politique se réalise comme « négation » de ce qu'il est dans le monde occidental, « il faut accepter, dit Clastres, l'idée que négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder. ». Dès lors, « de même que notre culture a fini par reconnaître que l'homme primitif n'est pas un enfant mais, individuellement, un adulte, de même progressera-t-elle un peu si elle lui reconnaît une équivalente maturité collective. »[119] Clastres combat en 1974 dans le champ anthropologique la même dissociation entre les peuples archaïques et « nous », les occidentaux, que Kropotkine soulignait déjà à la fin du XIXe siècle dans sa lutte contre les préjugés hobbesiens colportés par Huxley ou Spencer. Là où un certain évolutionnisme se trouve conduit à considérer l'émergence de l'État comme une phase nécessaire du développement des sociétés archaïques et de leur transformation en sociétés civilisées (c'est le cas de Spencer mais l'on pourrait aussi rapprocher le progressisme de Engels d'une telle vision), l'évolutionnisme de l'entraide étudie d'abord comment le pouvoir social se trouve partagé de façon égalitaire, de telle sorte que l'émergence de l'État et de la hiérarchie soit maintenue explicitement comme une antithèse intégrale au fonctionnement de la société. C'est déjà ce que Kropotkine trouve chez Morgan dans la description de la « gens » iroquoise, dont les décisions collectives reposent sur un traité révisable que Morgan lui-même qualifiait de « démocratique ». C'est ce qu'il signale encore largement en mentionnant un rapport du missionnaire Ivan Véniaminoff (1797-1879) sur la société des Aléoutes (proches parents des Esquimaux). Le code de moralité de ce peuple, à la fois varié et sévère, prévient en de nombreux points la constitution d'un pouvoir séparé de la société, qu'il soit économique ou politique. Ainsi, il est « honteux » chez les Aléoutes de « montrer de l'avidité quand le butin est partagé », et dans un tel cas « chacun donne sa part à celui qui s'est montré avide, pour lui faire honte. ». De la même manière, lors d'une expédition de chasse à deux, il est honteux « de ne pas offrir le meilleur gibier à son compagnon. ». Autre cas symptomatique, il est honteux chez les Aléoutes de « conclure un marché soi-même : la vente doit toujours être faite par l'intermédiaire d'une troisième personne qui en fixe le prix ».[120]

D'une façon générale, Kropotkine souligne la tension chez les primitifs entre l'égalité sociale et le désir de distinction individuelle. Dans les temps « sauvages » comme dans les temps « barbares », les institutions sociales visent en permanence à prévenir le déséquilibre introduit par le désir individuel de richesse et de pouvoir. Qu'il s'agisse des codes moraux sévères ou d'un système de justice par compensation dans le cadre de la commune villageoise, le but demeure le maintien du pouvoir à l'intérieur de la société. Kropotkine exprime clairement cette volonté collective d'exorciser les velléités individuelles d'accession à une position de pouvoir dans le chapitre de *L'Éthique* consacré aux « idées morales des peuples primitifs » :

> « Il est certain que dans toute société, à quelque degré de l'évolution qu'elle se trouve, il y a toujours eu et il y aura toujours des individus voulant profiter de leur force, de leur habileté, de leur esprit ou de leur courage pour opprimer la volonté des autres ; quelques-uns de ces individus arrivent à leurs fins. Il s'en

119. Pierre Clastres, *La société contre l'État,* Paris, Minuit, 1974, p .18.
120. *L'entraide,* p. 146.

> trouvait, certainement, chez les peuples primitifs ; nous en rencontrons chez tous les peuples et dans toutes les races, à tous les degrés de la civilisation. Mais à tous les degrés également nous voyons, pour contrebalancer leur action, apparaître des coutumes visant à empêcher le développement de l'individu aux dépens de la société. » [121]

Kropotkine formule ici un des plus profonds problèmes de l'anarchisme : que faire de l'individu qui ne veut pas respecter le principe tacite, « coutumier », de l'égalité sociale ? Autrement dit, que faire de celui qui confond individuation et conquête du pouvoir ? Tout ce qu'évoque l'auteur dans le chapitre III de *L'Entraide* contribue à saisir ce que le génie social humain a pu instituer pour prévenir ce glissement inégalitaire. Et c'est ici également que l'on retrouve à nouveau Clastres avec sa thèse sur la « chefferie » chez les Amazoniens. Hormis dans le cas de dangers à l'extérieur du clan, lesquels recommandent des actions guerrières, celui qui occupe la place du chef a la particularité d'être « sans pouvoir ». L'apport de Clastres est de montrer qu'il n'y a pas là une énigme mais que ces sociétés indiennes s'instituent explicitement pour neutraliser les désirs d'enrichissement personnel de celui qui veut être un « big man », en lui attribuant une position de prestige à l'extérieur du groupe et des échanges ordinaires (femmes, dons, paroles) qui le font fonctionner. Mais précisément, le prestige n'est pas le pouvoir. La position distinguée du « big man » flatte ses désirs tout en le plaçant dans une position d'impuissance politique et de dépendance intégrale par rapport au groupe. Ainsi, si le chef veut continuer à l'être, il se trouve dans l'obligation de pacifier continuellement le clan par la parole (la maîtrise du récit des origines) et des dons de plus en plus larges, recevant pour son prestige une partie des femmes du groupe. Néanmoins, il n'y a jamais en ces matières de réciprocité, et le chef doit surtout lutter pour conserver sa position dans la mesure où il ne peut concentrer à lui seul énormément de richesses ni en produire toujours en quantité suffisante pour garantir les dons exigés par sa position. Le chef doit alors redoubler d'efforts pour être à la hauteur de sa situation, mais ces efforts mêmes le maintiennent dans une position d'extériorité par rapport à la structure sociale du groupe : il donne et parle mais ne reçoit rien de tel en retour, pendant que les femmes circulent d'une manière unilatérale du groupe vers lui. Exclu de la réciprocité qui règle les échanges ordinaires, le chef se trouve exclu de la société et maintenu dans l'impuissance politique, quand bien même son statut social demeure enviable. Le traitement réservé au « big man » dans les sociétés amérindiennes constitue ainsi pour Clastres l'exemple type d'une société instituée de manière anarchiste, afin de neutraliser tout pouvoir coercitif séparé :

> « Le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle, ce faisant, son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir […]. Tout se passe, en effet, comme si ces sociétés constituaient leur sphère politique en fonction d'une intuition qui leur tiendrait lieu de règle : à savoir que le pouvoir est en son essence coercition ; que l'activité unificatrice de la fonction politique s'exercerait, non à partir de la structure de la société et conformément à elle, mais à partir d'un au-delà incontrôlable et contre elle ; que le pouvoir en sa nature n'est qu'alibi furtif de la nature en son pouvoir. Loin donc de nous offrir l'image terne d'une incapacité à résoudre la question du pouvoir politique, ces sociétés nous étonnent par la subtilité avec laquelle elles l'ont posée et réglée. » [122]

121. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, pp. 99-100.
122. Clastres, *La société contre l'État,* Paris, Minuit, 1974, pp. 39-40.

Clastres définit là les linéaments d'une anthropologie anarchiste, en déterminant comment l'organisation anarchiste peut tenir lieu de « règle » d'édification de la sphère politique. C'est dire que des peuples ont pu se déterminer et se penser d'emblée en fonction d'une tension avec le pouvoir de l'État. C'est déjà la leçon de Kropotkine dans *L'Entraide,* et c'est ce qui permet à des anthropologues contemporains tels que David Graeber d'évoquer une « ethnogenèse » anarchiste. Dans son travail sur les communautés de Madagascar, D. Graeber fait référence à un peuple particulier, les « Tsimihety », dont l'histoire même est liée à l'institution d'une société anarchiste. Entre les XVI^{e}et XIXe siècle, la dynastie régnante sur la côte ouest de Madagascar maintenait son pouvoir sur des sujets appelés les Sakalava. Une des coutumes des Sakalava voulait que lorsqu'un roi mourait, ses sujets devaient se couper les cheveux ras en signe de deuil. Les Tsimihety n'ont jamais suivi cette tradition, d'où leur nom, qui signifie « ceux qui ne coupent pas leurs cheveux ». Aujourd'hui les Tsimihety sont connus comme les anarchistes du Nord-Ouest de Madagascar, et pratiquent une forme de résistance singulière : l'exode. Leur habitude consiste à prévenir toute captation de leur société par les institutions hiérarchiques en fuyant le pouvoir coercitif, et c'est cette habitude qui les qualifie en tant que peuple. C'est ainsi que sous la colonisation des Français, les administrateurs se rendant dans un village tsimihety pour négocier tel ou tel aménagement pouvaient un jour discuter avec les anciens du village de manière coopérative, et revenir le lendemain pour trouver le village déserté, chacun des habitants ayant déménagé. L'originalité pour D. Graeber est ici qu'un projet politique collectif se solidifie et prend forme en tant qu'unité ethnique, organisée autour de traditions de résistance :

> « Le désir de vivre libre de la domination sakalava s'est traduit en désir – qui a pénétré toutes les institutions sociales, des assemblées villageoises aux rites mortuaires – de vivre dans une société libre des marques de hiérarchie. Cela a par la suite été institutionnalisé comme le mode de vie d'une communauté, dont les membres en sont venus à être considérés comme un type particulier de personnes, un groupe ethnique. »[123]

Des Bushmen d'Afrique du Sud et peuples Esquimaux abordés par Kropotkine aux communautés malgaches observées par D. Graeber, en passant par les sociétés indiennes décrites par Clastres, on découvre une tradition d'anthropologie anarchiste qui s'attache à renverser l'image convenue de « sauvages » agrégés au hasard des circonstances dans des clans essentiellement occupés de fournir des exutoires à un instinct guerrier. À ce point de l'analyse, il convient pourtant de faire droit à une objection à la fois classique et importante. Dans ces récits politiques de la vie « sauvage », quelle est la part d'objectivité et la part de surestimation des témoignages et observations ? À trop vouloir contrer la vision hobbesienne, Kropotkine n'a-t-il pas trébuché sur l'écueil inverse d'un romantisme primitif, dans une sorte de rousseauisme simplifié où l'apparition de la civilisation accélère la décadence de la nature humaine initialement bonne et inoffensive ? Et plus largement, n'est-ce pas ce qui affecte la vision anarchiste d'un Pierre Clastres par exemple ? En ce qui concerne ce dernier, David Graeber fait remarquer par exemple qu'il ne dit rien sur l'utilisation du viol collectif chez les Amazoniens pour terroriser les femmes qui transgressent leur rôle social. C'est d'ailleurs peut-être là que réside l'explication de la volonté de neutraliser le pouvoir coercitif, dans la mesure où les hommes amazoniens comprennent très bien de quoi il s'agit, pour l'exercer eux-mêmes sur leurs femmes et leurs filles. Et il faudrait également considérer que deux sociétés géographiquement proches peuvent coexister en étant organisées sur des bases absolument opposées, l'une égalitaire et l'autre clairement hiérarchique. En outre, une société égalitaire politiquement

123. David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste,* Montréal, Lux, 2006, p. 88.

peut inclure des réelles inégalités internes dans le rapport des aînés aux plus jeunes, ou des hommes aux femmes.

Si l'on considère avec attention le texte de Kropotkine dans *L'Entraide,* on se rend compte qu'il se donne les moyens d'échapper à l'accusation de romantisme naïf, et cela pour au moins trois raisons : tout d'abord, il ne manque pas de critiquer le « mythe » rousseauiste de l'état de nature idyllique ; il souligne ensuite les traits des sociétés « sauvages » susceptibles de heurter l'observateur occidental, et s'efforce de les comprendre dans leur contexte ; il demeure enfin pleinement conscient d'une des limites des sociétés primitives : leur unité maintenue à outrance, jusqu'au mépris possible de l'action individuelle. Il convient de revenir tour à tour sur ces points.

3.2.2. Contre la vision romantique des primitifs

Il semble bien que l'attribution à Kropotkine d'une fascination pour les mœurs traditionnelles des primitifs se ramène aux clichés ordinaires sur la pensée anarchiste, prisonnière d'une image irénique de la nature humaine. Or, si Kropotkine combat les postulats hobbesiens, il n'est pas prêt pour autant à embrasser une autre forme d'unilatéralité avec les thèses rousseauistes :

> « Au XVIII^{e}siècle, le Sauvage et sa vie ' à l'état de nature ' furent idéalisés, mais aujourd'hui, les savants se sont portés à l'extrême opposé, particulièrement depuis que quelques-uns d'entre eux, désireux de prouver l'origine animale de l'homme, mais n'étant pas familiers avec les aspects sociaux de la vie animale, se sont mis à charger le Sauvage de tous les traits ' bestiaux ' imaginables. Il est évident cependant que cette exagération est encore plus antiscientifique que l'idéalisation de Rousseau. Le Sauvage n'est pas un idéal de vertu, mais il n'est pas non plus un idéal de sauvagerie. » [124]

Avec ce bilan équilibré de l'étude des primitifs, Kropotkine rappelle surtout la fonction politique de l'anthropologie selon lui : donner à voir ce que peut la nature humaine de la façon la plus ordinaire, lorsqu'elle fonctionne selon les principes de ce que nous avons appelé le « communisme de tous les jours ». C'est à ce titre que les aperçus de Kropotkine sont encore valables de nos jours et demeurent une contribution substantielle au discours de l'anthropologie politique. C'est ce constat qu'a dressé par exemple l'anthropologue Alan Barnard, spécialiste de l'ethnie Khoïsan (correspondant aux Bushmen et Hottentots abordés par Kropotkine). En revenant sur la lecture anarchiste des mœurs khoïsan, A. Barnard valide les intuitions de Kropotkine, qu'il s'agisse des dispositifs de neutralisation de l'individualisme ou du refus explicite de l'État. Comme l'avait montré Kropotkine, chez les Khoïsans c'est l'action sociale du partage de nourriture qui est fondamentale, bien plus que le fait de manger. Ceci implique un raffinement dans la structure des échanges, selon qu'ils concernent les proches parents, les parents ou les non parents. Si l'on envisage que les Khoïsans structurent leurs échanges en fonction de la tripartition classique énoncée par Marshall Sahlins dans *Âge de pierre, âge d'abondance,* à savoir réciprocité négative (coup pour coup) en dehors de la tribu, réciprocité équilibrée à l'intérieur, et réciprocité généralisée (l'esprit du don) dans la famille [125], alors on peut comprendre comment ils se préservent de toute généralisation des conduites de rapine et de vol, tout en conservant leur opposition de principe au droit de propriété. En effet,

124. *L'Entraide,* p. 159.

125. Voir, sur ces modalités de la réciprocité en fonction de l'éloignement de la parenté, la « sociologie de l'échange primitif » dans Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance,* Paris, Gallimard, 1976, pp. 237-292.

en fonction de cette redéfinition de la réciprocité en fonction de cercles concentriques, ce qui apparaît comme du vol à un certain niveau (le premier cercle des proches) pourra être qualifié de conduite légitime à un autre niveau (vis-à-vis des étrangers).

Au-delà de cette inventivité institutionnelle des formes de partage, A. Barnard souligne à quel point le mode de vie des Khoïsans contribue à renforcer la vision de Kropotkine et cette volonté de faire tomber la frontière entre les « primitifs » et les occidentaux. De la même manière que les sociaux-démocrates et les marxistes ont du mal à considérer qu'une société sans État puisse perdurer longtemps dans l'histoire, A. Barnard montre que pour beaucoup d'anthropologues, si les Khoïsans ont une « socialité », c'est-à-dire une système complexe d'échanges, ils n'ont pas pour autant de « société ». Cette assertion sous-entend évidemment que la société n'existe que par l'État, selon une logique institutionnelle proche du contrat social. Or les Khoïsans continuent de vivre selon les principes du communisme ordinaire, autrement dit en fonction d'habitudes d'entraide permettant de fédérer des groupes de petite taille, conformément au principe central de la théorie sociale de Kropotkine. À ce titre, leur société révèle en acte la dimension pionnière des aperçus anthropologiques de Kropotkine. Pour A. Barnard, « ni la théorie sociale de Kropotkine ni certaines de ses suggestions sur l'amélioration sociale générale ne se sont révélées illusoires, spécialement dans le contexte de la société khoïsan. Sa vision d'un réseau de petites fédérations ressemble mieux à ce que nous connaissons aujourd'hui de l'organisation sociale des Bushmen qu'à ce que l'on en connaissait à l'époque même de Kropotkine. »[126]

Si les aperçus de Kropotkine peuvent être considérés comme pertinents encore aujourd'hui, on peut également avancer qu'il a cherché à reconnaître avec le plus d'objectivité les faiblesses ou les usages condamnables des sociétés « sauvages ». Il relève ainsi les conflits fréquents chez les Papous, les usages cruels des Dayaks (Indonésie et Malaisie) coupeurs de tête à la justice expéditive, ainsi que les pratiques de l'infanticide, de l'élimination des Anciens ou encore du cannibalisme chez les Fidjiens ou les Amazoniens. Néanmoins, là où un Huxley aurait certainement argué de ces conduites pour placer les primitifs sous la dépendance aveugle du processus cosmique, les usages cruels de ces peuples répondant à l'anarchie de leur multiplication incontrôlée ; là où les sociobiologistes auraient décelé sous ces comportements la permanence de l'agression et de la cruauté chez l'animal humain, Kropotkine s'efforce de comprendre ces usages d'une façon clairement culturaliste. C'est l'épreuve consistant à relever collectivement le défi des conditions naturelles qui oriente ces usages « barbares ». Or cette épreuve donne naissance à la culture elle-même. En gardant en tête cette approche, on peut mieux saisir la teneur relativiste des propos suivants de Kropotkine, tout à fait cohérente avec ses développements anthropologiques :

> « Lorsque nos savants occidentaux se trouvent en présence de ces faits [i.e le cannibalisme, l'infanticide et l'abandon des vieillards], ils ne peuvent les comprendre. Cela leur paraît inconciliable avec un haut développement de la moralité dans la tribu, et ils préfèrent jeter un doute sur l'exactitude d'observations dignes de foi, au lieu d'essayer d'expliquer l'existence parallèle de deux séries de faits : à savoir une haute moralité dans la tribu, en même temps que l'abandon des parents et l'infanticide. Mais si ces mêmes Européens avaient à dire à un Sauvage que des gens, extrêmement aimables, aimant tendrement leurs enfants, et si impressionnables qu'ils pleurent lorsqu'ils voient une infortune simulée sur la scène, vivent en Europe à quelques pas de taudis où des enfants

126. Barnard, Alan (March 2004), « Mutual aid and the foraging mode of thought : re-reading Kropotkin on the Khoïsan », *Social Evolution and History*, Vol. 3, N°1, 3-21, pp. 15-16. (nous traduisons)

meurent littéralement de faim, le Sauvage à son tour ne les comprendrait pas. »[127]

Comment comprendre, dans ces conditions, les usages les plus choquants des primitifs ? L'analyse en termes de contextes et de milieu d'action est ici pertinente. La pression du milieu, la nécessité de soulager une tribu migrante du fardeau de s'occuper d'êtres de moins en moins utiles peuvent recommander d'éliminer certains nouveaux-nés ou certains aïeux. C'est donc l'impératif de sauvegarder l'unité de la tribu qui pousse à de telles actions, qui sont évitées dès que les moyens de subsistance ont augmenté suffisamment pour concilier l'intérêt collectif et le maintien des soins aux plus vulnérables. C'est dire que ces pratiques ont tendance à diminuer quand les conditions de vie générales sont favorables. Elles relèvent par conséquent du souci de l'équilibre de la tribu, et non du déploiement aveugle de pulsions cruelles. En ce qui concerne les vieillards, Kropotkine souligne à juste titre que le Sauvage « considère la mort comme une partie de ses *devoirs* envers la communauté », où le sacrifice pour la tribu devient un article impératif sanctionné par le code religieux qui maintient l'unité tribale. C'est également dans ce cadre que l'on peut interpréter la survivance du cannibalisme, une fois neutralisées les conditions environnementales extrêmes qui ont pu river certains peuples à la nécessité d'ingérer de la chair humaine. La pratique cannibale est devenue avec le temps une institution religieuse, le fait de dévorer la chair d'un aïeul ou d'une ennemi permettant de s'attribuer respectivement ses forces et son courage.

La pratique de la justice, sur le modèle de la réciprocité stricte, permet d'envisager le dernier reproche adressé à Kropotkine. Ce dernier s'efforce de corriger l'image de primitif assoiffés de sang dans leur quête de justice. En réalité, lorsque l'offense demeure à l'intérieur de la tribu, une forme d'arbitrage se met en place entre la tribu, la personne offensée et l'offenseur. Mais lorsque l'offense provient d'une autre tribu, la loi du talion consistant à verser le sang pour le sang règle l'exécution de la justice, qui peut toucher n'importe quel membre du clan de l'offenseur ou n'importe lequel de ses parents. Le cas est patent chez les Dayaks, où l'obligation de couper une tête ennemie est faite à chaque jeune Dayak par la tribu elle-même. Mais cela ne signifie en rien que les Dayaks soient cruels entre eux ; il en va même à l'inverse selon Kropotkine. En réalité, on le voit, c'est le poids de la tradition d'unité tribale qui permet en bien des cas de rendre compte des usages intolérables (pour nous) des sociétés « sauvages ». La religiosité qui sanctionne certaines de ces pratiques les élève au rang de devoir pour chaque membre du clan. Dans cette mesure, un « sauvage » peut faire subir à un ennemi ce qu'il ne pourrait jamais penser faire à un des membres du clan. L'essentiel est que l'unité tribale soit préservée, comme le recommandent les récits religieux qui réactivent sans cesse la tradition des origines. C'est ici que les analyses de Kropotkine semblent justiciables d'une dernière critique. C'est le commentateur et biographe Martin A. Miller qui l'a exprimée d'une manière éloquente : au fond, en dépeignant les mœurs des primitifs sous un jour globalement positif et optimiste, Kropotkine n'a-t-il pas exprimé le vœu que « la tradition de l'autorité soit remplacée par l'autorité de la tradition » ?[128]

Kropotkine fait certes un usage assez positif de l'idée de tradition, mais dans le sens d'une transmission d'habitudes d'entraide cela rencontre les fondements mêmes de son anarchisme. En ce sens il n'y a aucun complexe à avoir à l'égard du terme « tradition », qui indique ce que la nature humaine a su préserver d'émancipateur à travers les âges et sous les assauts répétés du pouvoir coercitif. Dans ce sens-là, la tonalité critique dans l'assertion de M. Miller s'efface. Faut-il alors aller plus loin et dire que Kropotkine, dans

127. *L'Entraide,* p. 151.
128. Martin A. Miller, *Kropotkin,* Chicago/ London, The university of Chicago Press, 1976, p. 183.

son zèle d'anthropologue anarchiste est resté aveugle à la limitation fondamentale des sociétés primitives, à savoir leur holisme religieusement fondé ? Il semble que non, et qu'au contraire la thèse soit ici très nuancée et fine, laissant entrevoir la dynamique des chapitres suivants de *L'Entraide* autour des rapports entre l'individu et la société. En réalité, pour Kropotkine, l'unité tribale est à la fois une force et une faiblesse, une conquête et une limite. D'un côté, le lien indissoluble entre l'individu et le clan constitue un avantage du point de vue de l'évolution des sociétés. L'identification intégrale de l'individu aux lois traditionnelles de sa tribu est une « qualité » sans laquelle, selon Kropotkine, « l'humanité n'aurait jamais atteint le niveau où elle est arrivée maintenant. »[129] L'idée est reprise dans *L'Éthique,* en insistant sur la fonction de stabilisation du droit coutumier, l' « autorité de la tradition » dont parle M. Miller :

> « La vie du clan enseigne à l'homme la règle fondamentale de toute une vie en société : ne pas faire à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, et contenir par divers moyens ceux qui ne veulent pas se soumettre à cette règle. Ensuite, est née en lui cette faculté *d'identifier son existence individuelle avec celle de son clan.* C'est surtout ce trait : *l'identification* de l'homme avec son clan, qui nous frappe lorsque nous étudions les hommes primitifs, depuis ceux qui ont conservé jusqu'à nos jours le mode d'existence de la période glaciaire et post-glaciaire (lacustre) jusqu'à ceux dont les clans se présentent sous leur forme la plus évoluée [...] Le 'droit coutumier' représente pour le sauvage quelque chose de plus que la religion pour l'homme moderne : il est la base de son existence ; aussi se restreindre dans l'intérêt du clan et, dans certains cas, se sacrifier pour lui, est le phénomène le plus habituel. »[130]

Nul doute que l'observation d'une telle unité sociale sanctionnée par le récit des origines du clan permette de battre en brèche les représentations convenues issues de Hobbes. Sur cette forme d'emprise de la collectivité sur l'individu, on peut à nouveau renvoyer au travail de Clastres sur le marquage de la loi traditionnelle dans les sociétés primitives. La fonction de la torture dans les sociétés primitives consiste précisément à assurer l'emprise du groupe sur l'individu, en ritualisant l'appartenance de ce dernier. De la sorte, c'est une nouvelle fois l'apparition de la loi positive séparée, outil du pouvoir coercitif, qui se trouve prévenue par un marquage corporel de l'égalité de chacun dans et par rapport au tout. Il s'agira donc de ne jamais oublier que l'on porte sur soi son identification avec le clan. La loi guayaki, selon Clastres,

> « dit à chacun : *Tu ne vaux pas moins qu'un autre, tu ne vaux pas plus qu'un autre.* La loi, inscrite sur les corps, dit le refus de la société primitive de courir le risque de la division, le risque d'un pouvoir séparé d'elle-même, *d'un pouvoir qui lui échapperait.* La loi primitive, cruellement enseignée, est une interdiction d'inégalité dont chacun se souviendra. Substance même du groupe, la loi primitive se fait substance de l'individu, volonté personnelle d'accomplir la loi. »[131]

Néanmoins, dans l'optique de *L'Entraide,* cette identification de l'individu dans le clan, qui confine à sa dissolution par marquage, ne laisse pas d'être problématique[132]. Kropotkine réagit en effet à ce trait fondamental des sociétés primitives, en indiquant clairement

129. *L'Entraide,* p. 159.

130. *L'Éthique*, édition citée, pp.101-103. Kropotkine souligne.

131. Pierre Clastres, *La société contre l'État,*Paris, Minuit, 1974, p. 159.

132. Le recouvrement de l'institution de la société primitive par la référence à une origine ancestrale est précisément ce qui conduit certains auteurs radicaux à minorer l'importance politique et sociale de l'organisation des sociétés primitives, quelque égalitaires qu'elles aient pu être. Ainsi de Castoriadis, pour qui la démocratie

sa limite. C'est ici qu'il cesse d'être un partisan de l'autorité de la tradition et retrouve son cadre d'analyse global selon lequel les traditions d'entraide sont appelées au cours de l'histoire humaine à se développer, se refondre et s'affiner en fonction de l'interaction entre les milieux de coopération et les individus portant à un nouveau degré les institutions d'entraide. De ce point de vue, il y a beaucoup à retenir de l'analyse des sociétés « sauvages », mais il reste de fait une zone d'ombre : la pratique de l'entraide s'y trouve confinée la plupart du temps à l'intérieur du groupe. Or, un tel état de fait contrevient intégralement à la loi d'évolution de l'entraide, selon laquelle ce qui se fait instinctivement dans la nature devient de plus en plus conscient et ouvert chez l'humain. Il y a dans la clôture des sociétés primitives un défi pour le naturalisme complexe de Kropotkine, qui ne se tourne donc pas vers elles avec une nostalgie rousseauiste. Il voit en elles une preuve déterminante de la persistance de l'entraide chez l'homme, dont les conséquences politiques sont de très grande portée. Mais il souligne tout aussi clairement la limite de ces sociétés :

> « à l'intérieur de la tribu, la règle de « chacun pour tous » est souveraine, aussi longtemps que la famille distincte n'a pas encore brisé l'unité tribale. Mais cette règle ne s'étend pas aux clans voisins, ou aux tribus voisines, même en cas de fédération pour la protection mutuelle. Chaque tribu ou clan est une unité séparée. […] De cette façon la vie du Sauvage est partagée en deux séries d'actions et se montre sous deux aspects moraux différents : d'une part les rapports à l'intérieur de la tribu, de l'autre les rapports avec les gens du dehors ; et (comme notre droit international) le droit ' intertribal ' diffère sous beaucoup de rapports du droit commun. Aussi, quand on en vient à la guerre, les plus révoltantes cruautés peuvent être considérées comme autant de titres à l'admiration de la tribu. » [133]

Il y a ici en germe tout le programme futur de *L'Entraide,* des chapitres IV à VIII : essayer de montrer d'une part comment l'entraide peut excéder les limites du groupe, autrement dit comment elle peut gagner en élargissement conscient ; d'autre part, indiquer comment l'individu peut au cours de l'évolution sociale revendiquer sa part de liberté et d'inventivité, par une solidarité exercée au-delà des obligations fixées par le groupe. C'est ici que l'on touchera au défi de ce que Kropotkine nomme dans sa classification périodique de l'histoire la « civilisation ». Comme l'a remarqué Jean-Christophe Angaut :

> « Seule l'entraide pratiquée de plus en plus consciemment peut embrasser l'humanité entière. La possession de la conscience, qui caractérise l'humanité, permet aussi d'échapper aux effets indésirables du modèle de la sélection de groupe en postulant un progrès consistant dans l'élargissement de la pratique

radicale naît seulement en Grèce, dans la mesure où l'on peut y voir une institution explicite de la société par elle-même, et non par des Dieux ou des Aïeux : « Presque partout, presque toujours les sociétés ont vécu dans *l'hétéronomie instituée*. De cet état, la représentation instituée d'une source extra-sociale du *nomos* fait partie intégrante […] La dénégation de la dimension instituante de la société, le recouvrement de l'imaginaire instituant par l'imaginaire institué, va de pair avec la création d'individus absolument conformes, qui se vivent et se pensent dans la répétition (quoi qu'ils puissent faire par ailleurs – et ils font très peu). » Cornélius Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3,* Paris, Seuil, 1990, p. 159. Kropotkine voit cet aspect des sociétés primitives (la répétition et l'identification de l'individu avec le clan) mais aussi bien leur tension politique fondamentale et l'inventivité de leurs institutions égalitaires. D'ailleurs, l'organisation de la « gens » est scellée par un traité révisable, pas seulement par la tradition et les Aïeux. On pourrait dire ici que Kropotkine s'entend mieux à faire tomber les murs entre « nous », occidentaux, et « eux », les primitifs, que les défenseurs de la démocratie radicale dans le seule cadre européen.

133. *L'Entraide,* p. 161.

> consciente de l'entraide. Contrairement à ce que soutenait Huxley, l'entraide à l'intérieur du groupe social n'est pas le produit de la civilisation, c'est bien plutôt son extension au-delà du groupe restreint – mais aussi le risque de son oubli – qui représente le défi de la civilisation. »[134]

De fait, Kropotkine montrera qu'avec les temps « barbares » advient une nouvelle forme sociale, la « commune villageoise », qui entre en tension avec la famille séparée issue de la décomposition des anciens clans. C'est dans ce cadre-là que l'entraide commencera à gagner en extension consciente, par « l'extension graduelle des liens de solidarité à des agglomérations toujours plus nombreuses. Non seulement les tribus se fédéraient en peuplades, mais les peuplades aussi, quoique d'origine différente, se réunissaient en confédérations. »[135] Il faudra aussi montrer ce qui a produit le déséquilibre des clans, la menace de l'État et l'apparition de cette nouvelle institution d'entraide qu'est la commune villageoise pour contrer les inégalités sociales potentielles. Ce sera tout le sens du travail de philosophie sociale de Kropotkine.

Reste que son anthropologie ouvre résolument vers des horizons politiques, en indiquant que l'État et la domination ne sont pas des fatalités historiques mais seulement des possibilités empruntées à un moment précis et naturalisées par la suite à l'aide de récits ad hoc. Les théories du contrat, la fiction de l'état de nature dans lequel règne l'anarchie négative, et l'imposition d'une nature humaine dotée de traits asociaux prennent racine chez Hobbes et se retrouvent à l'époque de Kropotkine chez Huxley. Pour cet auteur, l'anthropologie fournit exactement l'exemple de ce que produit la nature humaine lorsque ses tendances immanentes ne sont pas jugulées par l'État et la civilisation des mœurs. Il est singulier que les héritiers contemporains de Huxley sur ce point soient les sociobiologistes E. O. Wilson et R. Dawkins, darwiniens affirmant que nous sommes en droit de jeter Darwin par-dessus bord lorsqu'on en vient aux questions sociales et politiques. L'anthropologie ramenée chez eux à un exposé transparent des tendances innées de la nature humaine perd toute la fonction critique qu'elle revêt chez Kropotkine. C'est bel et bien autour de ce pivot crucial que s'affirme le naturalisme complexe de notre auteur, loin d'une approche biologique réductionniste.

134. Jean-Christophe Angaut, « Individu et société dans *L'Entraide* de Pierre Kropotkine », p.119. Contribution disponible à l'adresse : http ://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00650783 . Consulté pour la dernière fois le 11 Juin 2012.
135. *L'Entraide,* p. 187.

TROISIEME PARTIE. DEVELOPPEMENTS DE LA THEORIE SOCIALE : POLITIQUE, ECONOMIE, URBANISME

Les fondements de ce que nous appelons le « système » de philosophie synthétique de Kropotkine sont désormais posés. Qu'il s'agisse de son matérialisme « vitaliste » (au sens restreint des matérialistes allemands des années 1850-1860), de sa géographie générale ou de son évolutionnisme s'efforçant de tenir ensemble les enseignements de Darwin et Lamarck, trois principes directeurs peuvent être dégagés : d'abord la volonté de penser l'humain au sein de la nature, dans la continuité des processus qui ont orienté l'évolution des espèces naturelles ; ensuite, la mise en valeur du rôle de l'entraide dans cette histoire naturelle ; enfin l'ouverture de ce facteur de l'évolution aux diverses formes de l'institution de la société humaine, par la création de contextes d'action propres à développer et affiner la pratique de l'aide mutuelle. Ce sont bien ces principes qui vont orienter les propositions de Kropotkine au cœur même de sa théorie sociale, économique et urbaine développée notamment dans les essais « L'État, son rôle historique » et « Communisme et anarchie », ainsi que dans les œuvres influentes que sont *La Conquête du Pain* (1892 en français) et *Champs, Usines et Ateliers* (1910 en français). Par là Kropotkine approfondira la vision d'une société opposée à l'ordre capitaliste de son temps, en maintenant le fil de son écrit populiste de 1873, *Must we occupy ourselves with an examination of the ideal of a future system ?* Une nouvelle fois, il ne s'agira pas de bâtir de toutes pièces, *ex nihilo,* un autre système social, mais bien de s'appuyer sur les tendances de la nature humaine qui sourdent à l'intérieur de la société actuelle pour orienter son dépassement.

Dans cette mesure, les propositions de la théorie sociale de Kropotkine s'évertuent à souligner ce que peut la nature humaine. Elles ne cherchent pas à lui demander l'impossible, ou le sacrifice de ses aspirations fondamentales. En réalité, qu'il s'agisse de prise de décision politique, de la satisfaction des besoins ou de l'aménagement d'une ville saine, il faudra toujours revenir à ce qui a été posé dans *L'Entraide :* la place primordiale de l'aide mutuelle dans le développement individuel, l'inscription de chaque groupe humain dans un cadre de vie qui n'est pas inerte mais relié à la croissance des individus qui le peuplent, et enfin l'importance maintenue (quoiqu'ambivalente) de l'affirmation du moi face à la collectivité. Sur ces bases, il sera possible de déceler et critiquer ce qui amoindrit la nature humaine, ce qui ne lui permet pas de développer le meilleur de ses capacités. En politique, il faudra prendre en charge la question de la bureaucratie d'État et la confiscation de la prise décision publique par des professionnels auto-proclamés. En économie, on devra souligner l'existence d'une classe de coordinateurs inféodés aux détenteurs des capitaux, une division poussée du travail qui contribue à en déprécier la valeur, une production irrationnelle, non concertée, occasionnant le gaspillage et perpétuant l'exploitation de ceux dont la fonction consiste à produire toujours plus d'objets inutiles satisfaisant le seul appétit de distinction des plus riches. En ce qui concerne l'aménagement urbain, il faudra s'attaquer à des plans asservissant la ville à des impératifs de productivité ainsi qu'au mépris social renvoyé par la forme et la localisation du logement. La question du cadre de vie sera ainsi cruciale, puisque dans l'optique lamarckienne qui est celle de Kropotkine, c'est aussi par là que l'on pourra prendre en charge des questions comme celles de l'éducation et de la prévention du crime.

On commencera à apprécier les prolongements des bases scientifiques de l'anarchie dans l'ordre de la réflexion politique, puisque la continuité complexe entre nature et culture conduit, on l'a vu avec le traitement réservé aux sociétés primitives, à poser la question de l'institution de la société contre l'État. Les développements du chapitre III de *L'Entraide* ouvrent ainsi logiquement sur une démystification de l'État, une dénaturalisation qui se présente sous la forme d'une généalogie critique.

Chapitre VI. La nature humaine face à l'État : politique et histoire du point de vue anarchiste.

La réflexion proprement politique de Kropotkine peut être abordée de manière plus claire une fois pris en compte ses aperçus anthropologiques développés essentiellement dans *L'Entraide*. On l'a noté, c'est autour du pivot qu'est le chapitre III que se joue le passage de la nature à l'institution, lequel contribue à récuser les constructions ordinaires de la philosophie politique classique, de Hobbes à Rousseau. Il est bien clair dans ce que dit Kropotkine des peuples « primitifs » qu'il pense avec eux la société avant et contre l'État. Il est intéressant de noter l'équilibre relatif de ces sociétés, leur organisation horizontale (on se rappellera le cas des Khoïsans exposé par l'anthropologue contemporain Alan Barnard dans la filiation de Kropotkine) et leurs dispositifs de conjuration de la volonté de pouvoir et de distinction.

Dans ce cadre, la réflexion kropotkinienne permettrait de démonter l'objection classique adressée à l'anarchisme, selon laquelle la nature humaine ne peut pas soutenir sur le long terme des formes d'organisation politique horizontales, comme s'il existait par contraste une nécessité de la hiérarchie et du rapport politique de commandement et d'obéissance. Pourtant, même si la logique du raisonnement de Kropotkine mène à ces conclusions légitimes, la présence, voire la permanence de l'État et de ses appareils quadrillant la société ne peuvent manquer de susciter des interrogations, peut-être naïves en première approximation : en effet, si les humains ont pu longtemps vivre dans des sociétés prémunies du rapport coercitif entre une instance de commandement et des sujets obéissants, comment en est-on arrivé à penser que seule une telle coercition incarne la politique authentique ? Si les habitudes d'entraide accompagnent l'humain comme un legs de son passé animal, comment a-t-il pu les oublier pour se livrer aux appareils d'État ? Face à de telles questions, quelle peut être la place et le rôle de l'anarchisme ?

Il nous semble que cette tâche dévolue à la pensée anarchiste consiste à tracer la généalogie de l'État, pour en faire ressortir précisément l'origine contingente, mais néanmoins explicable. En ayant maintenu dans *L'Entraide* la présence de deux forces de l'évolution, l'appui mutuel mais aussi l'affirmation du moi, Kropotkine s'est doté d'une grille d'analyse fine rendant possible à la fois l'explication de l'émergence de l'État et la prévision de sa démobilisation. Ce sont ces rapports multiples entre l'entraide et ce qu'on pourrait appeler l'individualisme qui devront être particulièrement soulignés pour élucider la pensée de Kropotkine en ces matières.

1. Pourquoi l'État ? Généalogie d'une forme particulière d'organisation politique

1.1. Kropotkine dans le sillage de La Boétie : l'énigme du « malencontre »

Si l'on devait enchaîner une étude du chapitre III de *L'Entraide* et la prise en compte du travail politique de Kropotkine dans « L'État : son rôle historique », on pourrait sans nul doute retrouver une question déjà fort ancienne mais toujours percutante, probablement énoncée dans les années 1550 :

> « Ainsi donc, puisque tout être, qui a le sentiment de son existence, sent le malheur de la sujétion et recherche la liberté ; puisque les bêtes, celles-là même créées pour le service de l'homme, ne peuvent s'y soumettre qu'après avoir protesté d'un désir contraire ; quel malheureux vice a donc pu dénaturer l'homme, seul vraiment né pour vivre libre, jusqu'à lui faire perdre la souvenance de son premier état et le désir même de le reprendre ? » [1]

On reconnaît ici une des interrogations les plus fortes d'Étienne de La Boétie (1530-1563) dans son *Discours sur la servitude volontaire,* et il semble légitime de poser que Kropotkine part du même étonnement pour penser l'émergence de l'État et la conduite humaine face à cet événement. Le texte fondateur de l'ami de Montaigne a, du reste, été exhumé à maintes reprises en des temps révolutionnaires, et commenté par des anarchistes tels Gustav Landauer (1870-1919) qui pouvait écrire en 1907 dans *La Révolution :* « Cet essai annonce ce que plus tard diront dans d'autres langues Godwin et Stirner, et Proudhon et Bakounine et Tolstoï : c'est en vous, ce n'est pas au-dehors, c'est en vous-même ; les hommes ne doivent pas être liés par la domination, mais être alliés comme des frères. Sans domination : An-archie. » [2]

D'un point de vue anarchiste, il importe en effet de se demander comment ce « malheureux vice », ou dans le français d'origine ce « mal encontre » évoqué ci-dessus a-t-il pu survenir et précipiter la dénaturation de l'homme. C'est le problème que Pierre Clastres relisant La Boétie a également posé dans son texte « Liberté, malencontre, innommable ». Si le matériau anthropologique présente des sociétés fortement unifiées se définissant par exclusion de tout pouvoir coercitif et par absorption du pouvoir social à l'intérieur de la tribu, de telle sorte que l'on puisse les penser vouées à la répétition, comment la division politique peut-elle survenir ? Comment à partir de ce moment les hommes peuvent-ils en venir à aimer la soumission à l'autorité, jusqu'à effacer en eux le désir d'êtres libres de la coercition ? Sur les bases du chapitre III de *L'Entraide,* il est possible de poser le même genre de questions : s'il n'y a pas de saut radical entre l'animal et l'humain, de telle sorte que les tendances à l'entraide présentes dans la nature se retrouvent mises en œuvre d'une façon de plus en plus consciente, complexe et fine par les humains, comment rendre compte d'abord de l'émergence de la hiérarchie, et ensuite d'une forme politique -l'État- qui s'oppose précisément à ces tendances ?

Parler en termes de « dénaturation », comme le fait La Boétie, ne correspond cependant pas tout à fait à la pensée de Kropotkine. On se méprendrait en rabattant l'argumentaire de Kropotkine sur une apologie de la bonne nature humaine avant la perver-

1. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire,* Paris, Payot & Rivages, 2002, pp. 206-207.
2. Gustav Landauer, *La Révolution,* Arles, Sulliver, 2006, pp. 93-94. Le passage de *La Révolution* concernant le *Discours sur la servitude volontaire* est repris avec une traduction légèrement modifiée dans l'édition citée de La Boétie.

sion et la chute politique. Comme nous nous sommes efforcés de le signaler dans les chapitres de la deuxième partie, la conception kropotkinienne de la nature humaine est dynamique et contextualiste (c'est là l'un des fruits les plus précieux de sa synthèse lamarcko-darwinienne), non pas essentialiste. Cette rectification concédée, on peut du moins saisir en quoi le schéma de La Boétie peut s'appliquer au mode de pensée de notre auteur. D'un point de vue anarchiste, il s'agit bien en effet de se demander comment des relations d'entraide ordinaire, permettant à chacun d'exister avec l'appui du groupe et d'exprimer de plus en plus de capacités, ont pu en venir dans l'histoire à revêtir un caractère exceptionnel, témoignant au mieux d'un esprit de dévouement, et au pire d'une contrainte presque sacrificielle imposée à la poursuite de l'intérêt bien compris. L'argument reviendra souvent dans les propos de Kropotkine : comment les êtres humains ont-ils pu désirer la soumission et oublier leur mode de vie ordinaire au point de recourir presque naturellement au policier ou au juge pour régler leurs différends, de préférence à leurs simples voisins ?

Kropotkine va s'efforcer de répondre à cette question dans ses textes politiques. Mais il devient déjà clair que ses aperçus anthropologiques visent à démobiliser la vision de l'État comme incarnation de la politique et mode d'être de tout pouvoir unifiant et ordonnant la société. S'il a existé des sociétés organisées de manière expresse afin de neutraliser l'ambition et le désir de prestige prompt à se changer en accumulation de pouvoir, alors Kropotkine peut mentionner, comme La Boétie avant lui, que « l'État n'est qu'une des formes revêtues par la société dans le cours de l'histoire. ». « Comment donc, demande-t-il, confondre le permanent et l'accidentel ? »[3]. On retrouve ici le thème de l'accident, du glissement, du « mal encontre » que l'auteur du *Discours sur la servitude volontaire* plaçait au centre de son propos. Mais ce dernier posait encore deux autres questions, que Clastres a ainsi résumées :

> « Pourquoi d'abord la dénaturation de l'homme a-t-elle eu lieu, pourquoi la division s'est-elle installée dans la société, pourquoi le malencontre est-il advenu ? Ensuite, comment les hommes persévèrent-ils dans leur être dénaturé, comment l'inégalité se reproduit-elle constamment, comment le malencontre se perpétue-t-il au point d'en paraître éternel ? »[4]

La Boétie ne répondait pas vraiment à la première question, l'essentiel de son *Discours* se concentrant sur l'étude de la seconde. On peut affirmer que Kropotkine prend en charge les deux questions, sur fond de généalogie du « malencontre » étatique. Son évolutionnisme, en effet, loin de l'amener à postuler la nécessité de l'État comme forme d'organisation politique suprême dont les précédentes n'auraient constitué que des prémisses, le conduit à penser en termes de discontinuité radicale l'émergence de l'État. Il n'est en rien une fatalité, comme le montrent les primitifs, et comme vont le montrer dans l'argumentaire de Kropotkine les institutions du Moyen Âge, singulièrement prises au sérieux par notre auteur, à rebours de toute bipartition schématique entre l'*Aufklärung* et l'âge des ténèbres. Sur ce fondement, les germes de division politique et de formation de l'État seront décelables en suivant l'affirmation inégalitaire de l'individu dans l'histoire. Ici, il faut rappeler que *L'Entraide* n'oubliait pas le rôle joué par la valorisation du moi dans l'évolution humaine, un rôle lui-même tout à fait ambivalent. En effet, énonce Kropotkine, l'affirmation égoïste

> « se manifeste, non seulement dans les efforts de l'individu pour atteindre une supériorité personnelle, ou une supériorité de caste, économique, politique ou

3. Kropotkine, « L'État, son rôle historique », in *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 171.
4. Pierre Clastres, « *Liberté, malencontre, innommable* », in La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire,* édition citée, p. 254.

spirituelle, mais aussi dans une fonction beaucoup plus importante quoique moins évidente : celle de briser les liens, toujours exposés à devenir trop immuables, que la tribu, la commune villageoise, la cité et l'État imposent à l'individu. »[5]

On découvre avec ce court passage une grille de lecture utile et féconde. L'émergence de l'État dans l'histoire peut sans nul doute être ramenée au facteur englobant de l'affirmation individuelle, au sens du désir de pouvoir. Or, l'affirmation du moi peut aussi se révéler le meilleur élément de progrès lorsqu'elle secoue les traditions et la sclérose des formes sociales d'existence. Mais il est probable à ce moment-là que l'affirmation individuelle ne s'effectuera pas en dépit ou contre les autres (pour accumuler du pouvoir sur eux), mais avec eux, sur fond d'habitudes d'entraide : c'est cette tension entre le commun et l'individuel qui définira le communisme anarchiste de Kropotkine. Et c'est aussi dans cet ordre d'idées que l'on pourra à l'inverse comprendre comment se répandent la soumission et la docilité à l'égard de l'État, dans la mesure où l'institution étatique prendra soin de s'imposer, par la liquidation des solidarités quotidiennes, en tant que seul lien et recours pour des individus atomisés.

Placer ainsi Kropotkine dans la filiation politique de La Boétie ne doit surtout pas conduire à interpréter les thèses de notre auteur comme une nostalgie d'un temps qu'on pourrait dire pré-lapsaire sur le plan politique, avant que la nature humaine se trouve pervertie par l'État. Il faut le redire nettement : là où La Boétie parle de « dénaturation », Kropotkine va envisager la force de l'individu déséquilibrant les institutions d'entraide à son profit, pour en capter la puissance tout en s'affirmant individuellement. Mais il n'y a rien ici qui s'apparente à une inversion radicale, comme si l'on était passé d'une « bonne » nature à une « mauvaise » nature : le basculement existe, certes, mais il est accidentel et il reste possible d'en retrouver l'origine dans cette disposition tout aussi puissante que l'entraide qu'est l'affirmation du moi. C'est bien en ce sens d'ailleurs que l'on pourra montrer comment la nature humaine peut s'organiser contre l'État, c'est-à-dire comment elle peut œuvrer à l'édification de contextes d'action qui permettent à l'individu d'affirmer la meilleure part de sa singularité, en lieu et place du seul appétit de distinction. Par conséquent, la théorie sociale de Kropotkine, articulée autour d'une définition contextualiste de la nature humaine, demeure efficace dans sa démystification des fictions classiques de la philosophie politique, au premier rang desquelles se trouve la nécessité prétendue de l'État pour juguler et orienter une nature humaine égoïste et paresseuse. Sur ce point, c'est très certainement le bref article donné en Juin 1888 à la revue *Freedom* et intitulé « Are we good enough ? » qui coupe court de la manière la plus efficace à toutes les critiques sur l'angélisme politique de la théorie anarchiste, en démontrant que ce sont elles qui forment précisément un outil au service de la perpétuation de la servitude. À ceux qui demeurent persuadés que sans les autorités qui les poussent les individus seraient incapables de coopérer activement et d'organiser une vie collective saine, Kropotkine répond de la manière suivante :

« Ne disons-nous pas continuellement que le seul moyen de rendre les hommes moins rapaces et égoïstes, moins ambitieux et en même temps moins serviles, consiste à éliminer ces conditions qui favorisent le développement de l'égoïsme et de la rapacité, de la servilité et de l'ambition ? La seule différence entre nous et ceux qui font l'objection mentionnée ci-dessus [selon laquelle les hommes sont trop serviles et oisifs pour s'organiser selon des institutions non coercitives] est la suivante : contrairement à eux, nous n'exagérons pas les instincts

5. Kropotkine, *L'Entraide,* édition citée, p. 361.

> inférieurs des masses, et nous ne fermons pas les yeux avec complaisance sur les mêmes bas instincts chez les classes aisées. Nous maintenons que *et* les gouvernants *et* les gouvernés sont pervertis par l'autorité ; *et* les exploiteurs *et* les exploités sont pervertis par l'exploitation ; tandis que nos opposants semblent admettre qu'il existe une sorte de sel de la terre – les gouvernants, les employeurs, les chefs -qui, fort heureusement, empêchent ces méchants hommes – les gouvernés, les exploités, les subordonnés – de devenir encore pires qu'ils ne le sont. » [6]

Ce texte crucial dit beaucoup sur la conception particulièrement fine de la nature humaine et du pouvoir chez Kropotkine. Il donne également un premier éclairage sur l'explication kropotkinienne de la servitude volontaire. La pertinence de l'argument tient à ce qu'il renverse la charge de la preuve. D'ordinaire, c'est à l'anarchiste de prouver qu'il n'est pas rêveur et que ce qu'il dit d'une nature humaine s'organisant politiquement sans l'État est cohérent. C'est alors qu'on lui impute l'oubli des tares essentielles de la nature humaine, et son attachement naïf à une « bonne nature » [7]. Ici, Kropotkine indique que c'est aux puissants de prouver qu'ils sont indemnes des vices et perversions qui touchent les masses, ce qui est une façon de relier le développement et la stabilisation de ces dispositions ruineuses au système politique et économique qui s'appuie sur la relation de commandement et d'obéissance. C'est précisément parce que l'anarchiste part du principe réaliste consistant à prendre les hommes tels qu'ils sont qu'il s'abstient de rêver qu'une situation d'inégalité de pouvoir puisse rendre ceux qui en profitent moralement impeccables.

L'essentiel, d'un point de vue critique, consiste alors à déterminer comment de telles situations asymétriques ont émergé et se sont installées dans l'histoire, jusqu'à rendre la servitude volontaire. Mais une fois ce travail réalisé, il conviendra de garder en mémoire la transmission des habitudes d'entraide et leur vivacité face à l'emprise étatique : c'est ce que Kropotkine fera en établissant l'héritage social des institutions du Moyen Âge.

1.2. Essai de description de l'émergence et de la stabilisation de la hiérarchie

La rupture de l'équilibre entre les impulsions individualistes et une organisation coopérative consciente se présente pour Kropotkine sur le mode d'une violence fondatrice. Cette rupture donnera naissance aux hiérarchies et *in fine* à l'État lui-même. On l'a mentionné, cette approche prend à revers les fictions du contrat social, pour lesquelles l'avènement de l'État correspond à un processus de pacification sociale et de progrès des mœurs. Il faut donc considérer en quoi les penchants individualistes ont au contraire déclaré une guerre aux habitudes d'entraide enracinées dans les communautés humaines. Kropotkine va donc décrire le développement de la hiérarchie au sein de la « commune villageoise », ce mode d'existence sociale qui a succédé dans l'histoire de l'entraide à l'organisation clanique primitive. La « commune villageoise », dont la forme se dessine

6. Kropotkine, « Are we good enough ? », *Freedom 21,* June 1888, in *Act for yourselves,* Edited by Nicolas Walter & Heiner Becker, London, Freedom Press, 1998, p. 83.

7. On reconnaît ici, entre autres, une des lignes argumentatives de Carl Schmitt (1888-1985) dans sa *Théologie politique,* à l'encontre de l'anarchisme en général et de Bakounine en particulier. Schmitt avance par exemple : « Toutes les doctrines anarchistes, de Babeuf à Bakounine, Kropotkine et Otto Gross, tournent autour de l'unique axiome : « le peuple est bon et le magistrat corruptible » ». Plus loin, à propos de Bakounine : « Toute prétention à une décision est nécessairement mauvaise pour l'anarchiste, car le juste (*das Richtige)* va de soi si l'on ne trouble pas l'immanence de la vie avec de semblables prétentions. ». Voir Carl Schmitt, *Théologie politique,* Paris, Gallimard, 1988, pp. 64 et 74.

en lien avec les grandes migrations « barbares » du IIIe au Ve siècles, se trouve marquée par l'apparition de la famille patriarcale séparée qui, comme on l'a vu lors du dernier chapitre, n'existait pas sous l'institution des gentes. La réunion nouvelle de ces familles autour d'un territoire commun marque une nouvelle phase d'institution sociale, où l'unité de la vie commune ne se doit plus à une origine spirituelle ou traditionnelle (l'héritage des grands ancêtres) mais bien à une inscription géographique. Aussi, dans un tel cadre, l'initiative des familles isolées se voit favorisée, à la différence de ce qui se passait dans les tribus primitives très fortement intégrées. En ce sens, la « commune villageoise » traduit une avancée des revendications individuelles dans l'histoire humaine, même si elle demeure une association pour la défense et le progrès communs.

Comment s'effectue alors la première rupture de la communauté dans le monde barbare ? La réponse de Kropotkine combine trois facteurs : l'appropriation des fonctions militaires par une minorité ; le monopole du sens de la tradition et du droit coutumier par quelques sages intronisés en références pour régler les différends ; l'alliance du juge et du militaire avec le prêtre, qui sanctionne et institue la hiérarchie. C'est ici que la tradition, qui est parfois valorisée par Kropotkine en ce qu'elle manifeste une permanence d'habitudes ordinaires d'entraide, dévoile son point faible. Les origines même de la tradition, sanction de la sagesse populaire, peuvent être gardées par une minorité de savants qui acquièrent par là une position d'éminence. Sur le long terme, déléguer à de tels individus la fonction de garants de l'histoire commune peut contribuer à l'émergence d'une caste séparée de la société, rendant banale la servitude de la masse par rapport au petit nombre des éclairés. C'est ainsi que Kropotkine décrit dans *L'Entraide* les embryons de hiérarchie sociale au sein des communes villageoises. Dans le cas de différends entre des communautés, où le procédé important de compensation pouvait toujours céder face à la vieille conception de la vindicte, il s'agissait de trouver des arbitres suffisamment impartiaux et respectables pour en imposer aux deux communautés en conflit. C'est ici, plus encore que par la force militaire ou l'accumulation de richesses, que perçait la hiérarchie, même si la position d'autorité (le titre de « roi » ou de « seigneur ») demeurait encore contrebalancée par l'organisation communautaire villageoise. Pour régler les différends inter-communautaires, on prit ainsi « l'habitude de choisir l'arbitre parmi certaines familles ou tribus, réputées pour avoir conservé la loi ancienne dans sa pureté et versées dans la connaissance des chants, triades, sagas, etc, au moyen desquels la loi se perpétuait dans les mémoires. Aussi, cette tradition de la loi devint une sorte d'art, un « mystère », soigneusement transmis dans certaines familles de génération en génération. »[8]

Si cette généalogie de l'autorité est défendable, alors il convient de souligner qu'elle tire son origine des dispositions des masses à faire la paix et non la guerre. C'est dire aussi la violence d'une autorité reniant son origine et se changeant par la suite en outil d'oppression. Il y a là, de manière générale, toute l'ambiguïté de la réflexion kropotkinienne autour des usages de la tradition. D'une part, la tradition permet à l'entraide de fédérer des groupes, d'organiser des communautés et de maintenir autant que possible le pouvoir à l'intérieur des limites de la société. D'autre part, elle peut fournir l'appui aux ambitions individuelles des maîtres de la tradition, et par là garantir l'ossification de la société tenue dans la dépendance d'un pouvoir séparé. C'est ce que Kropotkine relève clairement dans « L'État : son rôle historique », puisque selon lui « la connaissance de la loi coutumière fit beaucoup plus pour constituer cette autorité que la force du glaive ». D'où une nouvelle manière d'envisager la question de la servitude volontaire : « l'homme s'est laissé asservir, bien plus par son désir de «punir » l'agresseur « selon la loi » que

8. *L'Entraide,* édition citée, p. 210.

par la conquête directe militaire ». Le juge distingué se fait aussi défenseur du territoire, cumulant ainsi les fonctions judiciaires et exécutives :

> « et graduellement, la première « concentration des pouvoirs », la première assurance mutuelle pour la domination - celle du juge et du chef militaire - se fait contre la communauté de village. Un seul homme revêt ces deux fonctions. Il s'entoure d'hommes armés pour exécuter les décision judiciaires ; il se fortifie dans sa tourelle ; il accumule dans sa famille les richesses de l'époque - pain, bétail, fer - et peu à peu il impose sa domination aux paysans des alentours. Le savant de l'époque c'est-à-dire le sorcier ou le prêtre, ne tarde pas à lui prêter appui, pour partager la domination ; ou bien, joignant la force et la connaissance de la loi coutumière à son pouvoir de magicien redouté, le prêtre s'en empare pour son propre compte. »[9]

Néanmoins, face à ces embryons de hiérarchie, les communes demeurent organisées autour d'habitudes d'association pour la production, la consommation, la justice, et évoluent avec l' « encellulement des hommes »[10] vers les cités fortifiées dans la période de l'an mil au XIIIe siècle, qui réactivent une forme d'autonomie politique en dépit des modes de pouvoir seigneuriaux. C'est une des forces des observations politiques et historiques de Kropotkine que de redonner toute leur vigueur aux institutions du Moyen Âge, en mettant en évidence leur structure fédéraliste et leurs rapports de tension avec le pouvoir des seigneurs. Dans cette mesure, l'État se trouve ramené au rang de création historique récente, généralisée au XVIe siècle seulement, sous l'influence de la « Triple-Alliance, enfin constituée, du chef militaire, du juge romain et du prêtre ».[11] C'est alors la loi positive qui va jouer un rôle crucial pour sanctionner la domination étatique.

La généalogie de la loi est clairement proposée par Kropotkine dans son article repris dans *Paroles d'un révolté* sur « la loi et l'autorité ». L'argument est central en ce qu'il montre comment la loi, s'appuyant en premier lieu sur les usages coutumiers, finit par les subvertir à l'aide de clauses correspondant aux intérêts des dominants. La loi s'impose donc non pas comme l'émanation d'un pacte social pour la régulation des relations entre individus, mais bien comme la sanction d'un rapport de force. Dans cette mesure, elle a constitué dans l'histoire la meilleure arme de persuasion aux mains des prêtres et des guerriers, les castes qui se détachaient déjà au temps des communes villageoises. La difficulté reste pourtant de développer des lois écrites et positives là où les individus, à l'intérieur d'organisations communautaires, ont l'habitude de vivre selon des lois coutumières non écrites. La codification subtile des lois positives résoudra cette difficulté :

> « Mais, si la loi ne présentait qu'un assemblage de prescriptions avantageuses aux seuls dominateurs, elle aurait de la peine à se faire accepter, à se faire obéir. Eh bien, le législateur confond dans un seul et même code les deux courants de coutumes dont nous venons de parler ; les maximes qui représentent les principes de moralité et de solidarité élaborés par la vie en commun, et les ordres qui doivent à jamais consacrer l'inégalité […] « Ne tue pas ! » dit le Code et « Paye la dîme au prêtre » s'empresse-t-il d'ajouter. « Ne vole pas » dit le Code et aussitôt après : « Celui qui ne paiera pas l'impôt aura le bras coupé. » Voilà la loi, et ce double caractère, elle l'a conservé jusqu'à aujourd'hui. Son origine – c'est le désir des dominateurs d'immobiliser les coutumes qu'ils avaient eux-mêmes imposées à leur avantage. Son caractère, c'est le mélange habile des

9. Kropotkine, « L'État, son rôle historique », in *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, pp. 185-186.
10. Selon un terme de l'historien Robert Fossier repris par Jérôme Baschet dans *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique,* Paris, Flammation, 2006.
11. « L'État, son rôle historique », p. 198.

> coutumes utiles à la société -coutumes qui n'ont pas besoin de lois pour être respectées, avec ces autres coutumes qui ne présentent d'avantage que pour les dominateurs, qui sont nuisibles aux masses et ne sont maintenues que par la crainte des supplices. »[12]

La loi se trouve ici démystifiée en tant qu'outil de légitimation et de naturalisation de la domination étatique, confirmant la division sociale au mépris de ce que les codes barbares et chartes des communes du Moyen Âge pouvaient conserver en termes d'autonomie collective sur les plans politique et juridique. Kropotkine, généalogiste politique, retrace ici l'histoire du recouvrement par l'État de l'inventivité institutionnelle des communautés de base, arrachant pendant le Moyen Âge des compromis aux représentants du pouvoir. C'est le cas par exemple pour les chartes des communes à partir de l'an mil, qui offrent pour certaines sinon une autonomie complète, du moins des compromis substantiels avec la seigneurie. Au-delà des témoignages des chartes, qui peuvent s'avérer inégales entre les communautés, certaines s'approchant de l'autonomie intégrale, d'autres ayant seulement obtenu un contrôle sur l'arbitraire seigneurial en le fixant par des règles écrites, il convient de rappeler que beaucoup de communautés du Moyen Âge s'établissaient en fonction de règles non écrites, sans que la solidarité locale en souffre nécessairement. Dans leur étude sur les solidarités paysannes du XIe au XIIIe siècles, Monique Bourin et Robert Durand ont montré que l'absence de franchises ne signifiait pas automatiquement une vie communautaire pauvre sous la domination intransigeante du seigneur, l'accord entre paysans et seigneur pouvant être tacite, alors qu'il demeure également envisageable que dans certains cas la pesanteur des coutumes héritées ait pu se révéler à elle seule contraignante pour le seigneur[13]. Qu'elle passe donc par l'écriture de chartes de franchise ou qu'elle demeure tacite et coutumière, c'est toujours l'expression de la solidarité collective dans le rapport au pouvoir seigneurial que l'on peut mettre de l'avant. Et c'est précisément ce que cette solidarité produisait sur le plan institutionnel qui fut mis en pièces par l'instauration de la loi étatique. Kropotkine donne à ce propos un exemple parlant de la régression sociale impliquée par la domination de la loi positive, si on la compare aux règles d'association des communes médiévales :

> « La Commune ne se permet pas d'emprisonner et de guillotiner les citoyens pour une raison d'État ; elle se borne à expulser celui qui complotera avec les ennemis de la Commune, et à raser sa maison. Pour la plupart des prétendus « crimes et délits » elle se borne à imposer des amendes ; on voit même, dans les Communes du XIIe siècle, ce principe si juste, mais oublié aujourd'hui, que toute la Commune répond pour les méfaits commis par chacun de ses membres.[…] Il a fallu toute l'influence de l'Église byzantine, qui importait en Occident la cruauté raffinée des despotes de l'Orient, pour introduire dans les mœurs des Gaulois et des Germains la peine de mort et les supplices horribles qu'on infligea plus tard à ceux qu'on considérait comme criminels ; il a fallu aussi toute l'influence du code civil romain - produit de la pourriture de la Rome impériale - pour introduire ces notions de propriété privée illimitée qui vinrent renverser les coutumes communalistes des peuples primitifs. »[14]

Le renversement paraît donc total : d'un côté, une organisation communautaire qui pendant la plus grande partie de l'histoire humaine, et surtout pendant cette période prétendue d'obscurantisme et de régression qu'est le Moyen Âge à partir de l'an mil, défend

12. Kropotkine, *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 167.
13. Voir Monique Bourin/ Robert Durand, *Vivre au village au Moyen-Âge. Les solidarités paysannes du XIe au XIIIe siècle,* Rennes, P.U.R, 2000, pp. 109-116.
14. Kropotkine, *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 170.

les intérêts de l'individu et lui donne l'occasion de se développer à l'intérieur de liens de solidarité ; de l'autre côté, une figure politique, l'État, qui répond au désir de pouvoir d'une minorité d'individus, lesquels utilisent les lois pour asservir les individus au mépris des solidarités locales. Cette généalogie de l'État met alors en exergue l'ambivalence de ce second facteur de l'évolution qu'est l'affirmation du moi ou encore la lutte pour l'existence. La pensée politique de Kropotkine s'affine nettement ici : si l'entraide est toujours tenue pour un principe positif de l'évolution, la fixation de l'emprise du groupe sur l'individu peut quant à elle être soumise à la critique. C'est ce qui se passe lorsque Kropotkine note les limites du clan primitif, qui finit par dissoudre l'individualité dans le groupe tribal. Il convient alors de retenir la face positive et féconde de l'affirmation de l'individu, qui contribue à l'évolution des formes sociales en les préservant de toute ossification. Au Moyen Âge, on retrouve une telle affirmation salvatrice dans les luttes des communes, organisées sur le mode fédératif contre l'unification du territoire par les seigneuries. Mais alors la lutte s'effectue contre l'autre forme de l'individualisme, délétère, qui correspond à l'ambition et à la quête de pouvoir exemplifiées par l'État. Cette dualité est bien résumée dans « L'État, son rôle historique » :

> « Dans la commune, la lutte était pour la conquête et le maintien de la liberté de l'individu, pour le principe fédératif, pour le droit de s'unir et d'agir ; tandis que les guerres des États avaient pour but d'anéantir ces libertés, de soumettre l'individu, d'annihiler la libre entente, d'unir les hommes dans une même servitude vis-à-vis le roi, le juge, le prêtre- l'État. Là gît toute la différence. Il y a les luttes et les conflits qui tuent. Et il y a ceux qui lancent l'humanité en avant. »[15]

Ce passage oblige ainsi à préciser considérablement la fonction et la portée de l'affirmation de soi dans la philosophie sociale de Kropotkine. La généalogie de l'État se ramène en dernière instance au développement d'un individualisme débridé qui fait violence aux usages communautaires hérités. Mais ces mêmes usages ont alimenté les nombreuses résistances historiques au développement d'institutions hiérarchiques, au nom précisément de la liberté de l'individu et de ses solidarités ordinaires. En réalité, la compréhension de la fonction ambivalente de l'individualité chez Kropotkine pourrait être facilitée en opposant deux notions, à savoir « l'individualisme » et « l'individuation », et en étudiant leur rapport avec l'État.

1.3. L'individu face à l'État : individualisme ou individuation ?

L'histoire de l'entraide retracée par Kropotkine le montre nettement : ni la place ni le rôle de l'individu ne sauraient être niés lorsqu'il s'agit de rendre compte de la formation et de l'évolution des institutions d'entraide. En ce sens, il existe continuellement une tension (qu'on pourrait dire, avec les précautions d'usage en ce qui concerne Kropotkine, « dialectique ») entre des organisations sociales solidement établies sur des bases communautaires et l'énergie séparatrice des individus. La difficulté se redouble encore si l'on envisage que les formes sociales successives envisagées dans cette histoire (le clan primitif, la commune villageoise, la cité urbaine médiévale, les associations transcendant la puissance centralisatrice de l'État) font face à deux menaces, lesquelles orientent leur évolution : d'une part une menace interne, sous la forme de la désunion et du désir de pouvoir de quelques uns à l'intérieur de la communauté ; d'autre part une menace externe,

15. Kropotkine, « L'État, son rôle historique », édition citée, p. 197.

sous la forme de la croissance de l'État porté à absorber les fonctions de régulation sociale des communes.

Si l'on considère par exemple l'évolution du clan primitif à la commune villageoise, elle s'effectue par la croissance de la famille séparée et patriarcale. Impossibilité sociale dans le régime des gentes, elle devient importante sous le coup des migrations qui contraignent les anciens clans à se remodeler autour d'un territoire. C'est alors en partie contre les déséquilibres qu'elle peut engendrer (par la possibilité d'accumuler dans le secteur de la « consommation » familiale personnelle) que se constitue la commune villageoise. L'action d'un facteur individuel, à savoir l'apparition et le développement de la famille séparée par rapport au clan uni, peut s'entendre alors en deux acceptions : d'une part, la famille séparée brise l'unité pesante de la collectivité au sein des sociétés primitives, en s'exemptant des liens du sang ; d'autre part elle constitue le germe d'une division sociale et d'une domination politique qui recommande l'invention institutionnelle d'un nouveau mode d'entraide, par l'organisation de la commune villageoise.

On trouverait la même tension entre communauté et individu avec l'analyse des guildes, à la fois unions de métiers et communautés de foi jurée qui ont constitué entre le XIe et le XIIIe siècles le soubassement des cités du Moyen Âge. En un sens, les guildes renforcent un esprit communautaire fort, basé sur le partage et le commerce (au sens étymologique du lien et de la circulation des idées et des savoir-faire) entre groupes fédérés. En ce sens, l'organisation par union fédéraliste représente une forme politique qui s'appuie sur les revendications individuelles, tout en les satisfaisant par le lien communautaire. L'affirmation individuelle se trouve au point de départ, mais elle ne se trouve achevée que par la communauté : c'est ici l'individu qui fournit à la fois leur dynamisme et leur force collective aux guildes. Comme l'indique Kropotkine dans « L'État, son rôle historique », l'Européen du XIIe siècle était « essentiellement fédéraliste. Homme de libre initiative, de libre entente, d'unions voulues et librement consenties, il voyait en lui-même le point de départ de toute société. Il ne cherchait pas son salut dans l'obéissance, il ne demandait pas un sauveur de la société. »[16] En ce sens, l'organisation des villes libres du Moyen Âge constitue le point d'équilibre de référence entre l'affirmation individuelle et le lien communautaire : la première n'existe pas sans le second. On pressent en quoi Kropotkine a pu y voir une manifestation de la pertinence du communisme anarchiste, c'est-à-dire d'un communisme qui cherche à garantir et élargir la sphère d'épanouissement de l'individu, ce qui l'a poussé à écrire que « jamais l'humanité n'a connu, ni avant, ni après, une période de bien-être relatif aussi bien assuré à tous, qu'il le fut dans les cités du Moyen Âge ».[17]

Néanmoins, l'organisation fédéraliste des cités du Moyen Âge étant parvenue à un accord entre l'affirmation individuelle et les exigences communautaires demeurait également menacée de l'extérieur par l'individualisme des puissants. Les relations qui se nouent alors demeurent très ambigües. Alors qu'on constate que le gouvernement urbain est tenu par les marchands puissants et les maîtres des métiers, au fil du temps il peut aussi arriver que les divisions entre les marchands et artisans riches issus de familles anciennes et les nouveaux venus dans les cités rendent possibles des alliances entre les classes supérieures des bourgeois, élites des maîtres des métiers, et les membres de l'aristocratie (notamment les chevaliers). À ce titre, les classes inférieures des bourgeois et pratiquants des « arts jeunes » se trouvent déclassés et dominés par cette nouvelle alliance. En ce sens l'affirmation de bourgeois avides de distinction et de monopole commercial peut mettre à mal la complémentarité postulée entre individu et communauté.

16. Kropotkine, « L'État, son rôle historique », édition citée, p. 203.
17. Ibid, p. 193.

C'est ce qui se passera en Italie par exemple où les principaux marchands et maîtres des métiers formeront le *popolo grasso,* qui finit par emprunter à l'aristocratie sa morale noble et chevaleresque pour produire une élite urbaine par rapport à laquelle le *popolo minuto* restera exclu. Parfois, lors de conflit entre les élites urbaines et l'aristocratie, le *popolo minuto* parvient à trouver sa place. Mais si l'on suit son évolution entre le XII^e^et le XVI^e^siècle, il demeure souvent dominé par le groupe des métiers d'élite (orfèvres, drapiers, fourreurs). En dépit d'un regain d'influence entre la fin du XIIIe siècle et le XIVe siècle, où les métiers inférieurs et les travailleurs salariés gagnent un espace de participation publique (comme à Florence en 1292, exemple prisé par Kropotkine), ce sont les grands artisans et marchands qui reprendront le dessus à la fin du Moyen Âge. Ces derniers, s'assurant le pouvoir dans le gouvernement urbain, laissaient aussi de côté la paysannerie, permettant au seigneur de renforcer sa relation de domination sur ce point. Le manque de soutien à l'égard des paysans se traduit également par l'appui des cités à des armées de mercenaires réprimant entre le XIVe et le XVIe siècles les révoltes paysannes. L'entretien d'armées peut alors servir au soutien de conquêtes coloniales, assurant la constitution progressive d'un corps d'État séparé de la communauté de base.

Qu'en conclure ? Les guildes médiévales, organisations collectives assurant à chacun un espace de réalisation individuelle, présentent pour Kropotkine un modèle d'équilibre entre individu et communauté. Mais les divisions entre métiers (celles qui permettent de distinguer par exemple entre *popolo grasso* et *popolo minuto*) permettent au pouvoir seigneurial, voire royal d'accentuer sa prise sur les communautés fédérées pour s'accaparer leurs attributs. Lorsque le conflit entre les gouvernements des cités et l'aristocratie tourne à l'avantage de cette dernière, c'est la violence de l'État naissant qui se manifeste, et par là une rupture du progrès par l'entraide :

> « Les guildes des anciens métiers, dont se composait au début la cité et son gouvernement, ne veulent pas reconnaître non plus les mêmes droits aux jeunes guildes, formées plus tard par les jeunes métiers. Ceux-ci doivent conquérir leurs droits par une révolution. Et c'est ce qu'ils font partout. Mais si cette révolution devient dans certaines cités le point de départ d'un renouveau de toute la vie et de tous les arts (cela se voit si bien à Florence), dans d'autres cités elle se termine par la victoire du *popolo grasso* sur le *popolo basso* – par un écrasement, par des déportations en masse, des exécutions, surtout quand les seigneurs et les prêtres s'en mêlent. Et, faut-il le dire, c'est la défense du « bas peuple » que le roi prendra pour prétexte, afin d'écraser le « peuple gras » et les subjuguer les uns et les autres, après qu'il se sera rendu maître de la cité ! »[18]

L'émergence de l'État relève donc de cette affirmation individuelle extérieure aux institutions d'entraide, qui s'appuie sur leurs failles pour les déposséder progressivement de leurs fonctions et de toutes les garanties qu'elles assuraient aux individus. Il faudra ajouter à cela le facteur idéologique, signalé dans *L'Entraide,* de propagande en faveur de la dictature par les étudiants en droit romain et les prélats de l'Eglise à partir du XIIIe siècle, pour expliquer la croissance de l'État extérieure au dynamisme propre des guildes. C'est sous cette double influence de dissensions internes et de pressions externes aux cités médiévales qu'un réel tournant historique s'opère selon Kropotkine : l'émergence de l'État, qui consiste dans le même temps à promouvoir un type d'individualisme absolument inédit dans l'histoire humaine.

18. « L'État, son rôle historique », édition citée, p. 202.

1.3.1. L'implication réciproque entre État et individualisme

La généalogie kropotkinienne de l'État, qui s'effectue logiquement sur la base d'une histoire des vicissitudes des institutions d'entraide, produit *in fine* une thèse extrêmement forte : l'individualisme moderne n'est en rien *contre* l'État, dans la mesure où il en est le produit. Énoncée ainsi, l'idée se pose à contre-courant des critiques habituelles de l'État, dans le champ de l'anarchisme ou d'auteurs apparentés. Très souvent en effet, l'idée principale est que l'État fait directement violence à la singularité de l'individu, tant par son organisation bureaucratique, ses relais dans les appareils d'État que par sa puissance de mobilisation en faveur d'idéologies nationalistes et militaires. On se rappellera ici de la phrase de Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* sur le « plus froid des monstres froids », de la critique de l'Unique stirnérien ou encore de l'énumération prodigieuse de Proudhon sur l'embrigadement étatique dans l'épilogue de son *Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle*.

Kropotkine ne renie en rien ces critiques, qui trouvent également un écho chez lui. Mais force est de constater que son appréciation du rôle de l'individu face à l'État déplace le problème en permettant d'éviter un aveuglement ruineux sur le plan critique. La question que l'on peut poser à la critique habituelle de la domination étatique sur l'individu est la suivante : comment défendre l'individu affirmant sa singularité face à l'État s'il constitue lui-même la résultante de la violence fondatrice de l'État ? En réalité, le rôle historique que Kropotkine assigne à l'État est essentiellement régressif : comme on l'a noté, la consolidation étatique résulte d'une affirmation de minorités avides de pouvoir, s'étant temporairement appuyées sur des inégalités émergeant au sein des communautés qu'étaient les cités médiévales, pour les dépouiller progressivement de leurs institutions. Ainsi la croissance de l'État s'effectue-t-elle par absorption et réadaptation à un système hiérarchique des fonctions des communautés médiévales. Le gouvernement par assemblées populaires, la justice par arbitrage, les associations de métier, la force armée vont se retrouver accaparées par l'État et réorganisées sur le mode d'une chaîne de commandement bureaucratique. Dès lors, si l'on emprunte une analogie biologique, on passe de la vie d' « organismes plein de sève »[19], évoluant grâce à une coopération active de fonctions, à un mécanisme qui supprime les relations ordinaires en face-à-face qui constituaient le fondement de la vie sociale et morale des guildes médiévales. C'est dans ce cadre-là qu'apparaît véritablement cette nouvelle figure, impensable jusqu'alors : l'individu séparé des autres et disposé à demander l'intervention de l'État à chaque fois qu'un différend apparaît avec autrui, dans la mesure où il ne bénéficie plus de l'appui de solidarités locales. Un réseau fédéraliste comme celui des cités médiévales constitue le principal obstacle à balayer pour la domination étatique, puisque chaque communauté orientée vers l'autonomie ressemble à un « État dans l'État ». C'est alors assez logiquement que ce qui se présente comme progrès pour l'État signifie en réalité régression pour l'histoire même de la nature humaine. « Le fédéralisme et le « particularisme », dit Kropotkine, deviennent les « ennemis du progrès » et l'État le « seul vrai guide vers le progrès ».[20] Il prend notamment l'exemple de la Convention révolutionnaire en France et du parlement britannique à la fin du XVIIIe siècle, pour lesquels un point d'accord était au moins clair : « les travaux forcés ou la mort étaient les seuls châtiments qui convinssent aux travailleurs qui oseraient entrer dans des « coalitions » »[21].

19. « L'État, son rôle historique », édition citée, p. 190.
20. *L'Entraide*, p. 285.
21. Ibid. Ce passage de *L'Entraide* préfigure les analyses développées en 1909 dans *La Grande Révolution* à propos de l'œuvre destructrice de l'État jacobin naissant, ratifiant la lutte contre les corporations par la loi Le Chapelier (1791). Kropotkine y fait les réflexions suivantes : « point d'unions de métiers, point de compagnon-

Une telle remarque ouvre sur ce rapport d'implication réciproque entre État et individu, que Kropotkine synthétise dans ce très important passage de *L'Entraide :*

> « L'absorption de toutes les fonctions par l'État favorisa nécessairement le développement d'un individualisme effréné, et borné à la fois dans ses vues. À mesure que le nombre des obligations envers l'État allait croissant, les citoyens se sentaient dispensés de leurs obligations les uns envers les autres. Dans la guilde - et au Moyen-Âge, chacun appartenait à quelque guilde ou fraternité - deux « frères » étaient obligés de veiller chacun à leur tour un frère qui était tombé malade ; aujourd'hui on considère comme suffisant de donner à son voisin l'adresse de l'hôpital public le plus proche. Dans la société barbare, le seul fait d'assister à un combat entre deux hommes, survenu à la suite d'une querelle, et de ne pas empêcher qu'il ait une issue fatale, exposait à des poursuites comme meurtrier ; mais avec la théorie de l'État protecteur de tous, le spectateur n'a pas besoin de s'en mêler : c'est à l'agent de police d'intervenir ou non. Et tandis qu'en pays sauvage, chez les Hottentots par exemple, il serait scandaleux de manger sans avoir appelé à haute voix trois fois pour demander s'il n'y a personne qui désire partager votre nourriture, tout ce qu'un citoyen respectable doit faire aujourd'hui est de payer l'impôt et de laisser les affamés s'arranger comme ils peuvent. Aussi la théorie, selon laquelle les hommes peuvent et doivent chercher leur propre bonheur dans le mépris des besoins des autres, triomphe-t-elle aujourd'hui sur toute la ligne – en droit, en science, en religion. »[22]

Plusieurs raisons font de ce passage un moment crucial de *L'Entraide.* Tout d'abord, la vision contextualiste de la nature humaine peut être largement illustrée sur cette base. Avec l'État, c'est aussi un contexte d'action aliénant les relations ordinaires entre individus qui se trouve mis en place. Dans la mesure où l'État assure sa puissance par l'éradication progressive de tous les corps intermédiaires qui assuraient auparavant la reconnaissance de chacun en tant qu'être social et membre d'une communauté, il reste de moins en moins de terrain où exercer les dispositions à l'aide mutuelle. À l'atmosphère sociale des guildes succède l'atmosphère asociale de l'État. Dans ce cadre, les individus sont invités à donner le moins d'eux-mêmes aux autres, sous prétexte de la vigilance collective assurée par l'État. Sur la durée, c'est donc une habitude de soumission aux instances bureaucratiques qui prend forme. Ainsi, on ne s'étonnera plus de penser suffisant d'indiquer à son voisin l'adresse de l'hôpital le plus proche au lieu de l'entourer des soins que l'on est en capacité de donner spontanément. Dans un deuxième temps, en fonction de l'habitude de ne plus pratiquer l'entraide, c'est bel et bien ce communisme de tous les jours dont on parlait en fin de chapitre précédent, qui finit par disparaître dans le flou des visions utopiques. Où l'émergence politique de l'État recèle également des implications morales fortes. Les instincts sociaux, dont Kropotkine propose l'affinement et l'élargissement conscient au fil de l'histoire humaine (des primitifs au bas Moyen Âge en passant par les temps barbares), se trouvent brusquement mis en sommeil. C'est

---

nages, de jurandes, ni de maîtrises, qui pourraient mettre un frein quelconque à l'exploitation du travailleur salarié ; point de surveillance, non plus, de l'État, qui gênerait l'industriel ; point de douanes intérieures, ni de lois prohibitives. Liberté entière des transactions pour les patrons – et stricte défense de « coalitions » entre travailleurs. « Laisser faire » les uns, empêcher les autres de se coaliser. Tel fut le double plan entrevu par la bourgeoisie. Aussi, quand l'occasion se présenta de le réaliser – forte de son savoir, de la netteté de ses vues, de son habitude des « affaires », la bourgeoisie travailla, sans hésiter ni sur l'ensemble ni sur les détails, à faire passer ces vues dans la législation. » Voir Kropotkine, *La Grande Révolution, 1789-1793,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 30.

22. *L'Entraide,* p. 286.

qu'ils ne trouvent plus les institutions pour se développer et se renforcer dans la vie ordinaire. Le quotidien de l'homme sous l'État est la déliaison, la désunion : c'est là la version kropotkinienne du « malencontre » imaginé par La Boétie. Le double exemple de l'intervention lors d'une querelle dans les sociétés barbares et du partage de nourriture chez les Khoïsans le montre : l'institution même de l'État, par la dépendance qu'elle promeut entre l'individu et la puissance publique, inaugure une disparition progressive du courage moral et de la générosité. Ce qui advient par là est bien connu, et Kropotkine le rappelle en fin de passage : c'est la société libérale selon laquelle la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres.

Il faut y insister : ce qu'il y a de remarquable dans cette analyse, c'est qu'elle rappelle à quel point l'individu libéral, individu « privatisé », doit son apparition à la domination de l'État. En adoptant ce point de vue, Kropotkine permet aussi de placer l'anarchisme en position transversale par rapport à l'apologie de l'État et à la défense de l'individu. L'anarchisme critique les présupposés des théories du pacte social, qui justifient la puissance de l'État en l'assimilant à la société. Mais il n'est pas moins critique à l'égard de ceux qui voudraient s'opposer à l'État au nom des droits de l'individu à entreprendre comme il l'entend et gagner son bonheur par ses propres mérites tant que cela ne nuit pas à autrui. Cette dernière vision, défendue par Spencer à l'époque de Kropotkine, prône un individualisme qui aura davantage besoin de l'État que l'on ne pourrait le supposer en premier lieu.

1.3.2. Kropotkine, penseur de l'individuation contre l'individualisme

L'apparition et le développement d'un type d'individu atomisé, séparé de ses semblables et de leurs intérêts communs, est le résultat de la réflexion kropotkinienne sur le rôle de l'État dans l'histoire. À ce titre, cette réflexion fournit le fondement solide d'une critique de l'individualisme libéral, que l'on peut envisager comme un produit de l'emprise étatique et non comme une instance critique de l'État. Une des singularités de l'anarchisme de Kropotkine se situe dans cette opposition, et elle a fait école jusqu'à garantir l'étiquette (bien trop restrictive) d'anarchisme « social » [23]. La critique conjointe de l'action destructrice menée par l'État à l'égard des solidarités traditionnelles locales et de l'apparition de l'individualisme libéral ouvre en effet sur la définition du communisme anarchiste, qui a en vue le plein développement de chacun avec et dans l'intérêt du développement de tous. C'est dans l'essai sur « Communisme et anarchie », paru en 1903 aux *Temps nouveaux,* que Kropotkine posera la question cruciale qui marquera la différence de son anarchisme avec le libéralisme mais aussi avec le communisme autoritaire : « la vie en société » est-elle « un moyen d'affranchissement pour l'individu, ou une cause d'asservissement ? » [24]

C'est en cherchant à répondre à cette question que Kropotkine va souligner l'écart qui maintient le communisme anarchiste au plus loin de tout individualisme libéral, fondé sur le principe en apparence clair et tranché de « non-nuisance », défendu de John Stuart Mill (1806-1873) dans *De la liberté* (1859) par exemple, ou Herbert Spencer dès *Social Statics* et jusque dans des ouvrages comme *L'individu contre l'État* (1884) ou encore

23. Sur ce point, Gaetano Manfredonia (né en 1957) a récemment proposé une typologie plus complexe des anarchismes, au-delà de la tripartition consacrée entre anarchisme social, anarchisme individualiste et anarcho-syndicalisme. Les recoupements et emprunts semblent en effet plus fluides et davantage conformes au caractère mouvant et pragmatique des idées anarchistes si l'on parle en termes d'anarchisme-éducationniste et réalisateur, de syndicalisme et d'insurrectionnalisme. On le verra par la suite, l'œuvre de Kropotkine se situe à la croisée de ces trois idéal-types. Voir donc Gaetano Manfredonia, *Anarchisme et changement social,* Lyon, A.C.L, 2007.

24. Kropotkine, « Communisme et anarchie », in *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 143.

Justice (1893). Il convient de revenir brièvement vers l'individualisme spencérien pour caractériser mieux, par contraste, les idées de Kropotkine sur l'individu. Dans ses textes politiques, Spencer pose l'existence d'un individu doté d'une égale liberté par rapport à tout autre, et essentiellement maître de ses capacités, sur le mode lockéen de la propriété de soi. Sur la base de cette égalité dans la liberté, la société doit pouvoir trouver son point d'équilibre autour des contrats que noueront les individus pour servir leur intérêt bien compris, dosant leur individualisme par une forme d'altruisme toujours payante, de telle sorte qu'une coopération pourra émerger sur le fondement de l'intérêt personnel. De ce point de vue, celui qui met le mieux en valeur ses capacités sans empiéter sur la sphère d'action d'autrui, se trouve légitimement habilité à recevoir davantage de gains de son habileté à entreprendre. À l'inverse, toute exigence que l'individu contribue à des efforts collectifs et redistribue une part de ce qu'il possède sans qu'il ait pu préalablement statuer sur l'intérêt personnel à cette contribution s'apparente pour Spencer à un vol des capacités individuelles, ainsi qu'à une intolérable atteinte à la liberté d'en faire l'usage que l'on souhaite avec les partenaires consentants. D'où sa critique intransigeante des institutions communistes, dont atteste le passage suivant de *Justice :*

> « En affirmant que la liberté de chacun n'est limitée que par la même liberté de tous, nous affirmons que chacun a le droit de s'attribuer toutes les jouissances et toutes les sources de jouissance qu'il se procure sans violer les sphères d'action de ses voisins. Si donc une vigueur supérieure, un esprit plus inventif ou une application plus grande procurent à un homme un surplus de jouissances ou de sources de jouissances, à la condition qu'il n'entreprenne rien sur les sphères d'action d'autrui, la loi d'égale liberté lui confère un titre exclusif à tout ce surplus. Les autres hommes ne peuvent s'en emparer qu'en s'arrogeant une somme de liberté supérieure à la sienne et violent ainsi la loi. » [25]

Sur ces fondements individualistes, on saisit que non seulement toute institution socialiste mais encore l'État lui-même puisse apparaître à Spencer ainsi qu'aux libéraux radicaux qui ont hérité de sa pensée sociale comme une bande organisée pour le vol des individus les plus talentueux, originaux et entreprenants. C'est ici que le libéral s'appuie sur le principe intangible de non-nuisance pour articuler sa critique de l'État, lequel promeut toujours une coopération obligatoire, non consentie. Néanmoins, si l'État n'intervient pas dans la sphère économique (la sphère de cette société industrielle que Spencer appelle de ses vœux) il conserve la charge de faire respecter le principe de non-nuisance chaque fois que celui-ci est bafoué. À partir des principes de propriété de soi et d'égale liberté dans la mise en valeur de cette propriété, une forme d'agence de protection des libertés individuelles peut émerger qui prendra le nom d'État. Mais il s'agira alors d'un État minimal, réduit à ses fonctions régaliennes de défense du territoire, de police et de justice. En réalité, c'est la bonne exécution des contrats entre individus isolés qui justifie la nécessité de contraintes négatives. Les restrictions imposées aux individus, énonce Spencer, ne doivent jamais outrepasser le respect du principe de non-nuisance, c'est-à-dire aller «

25. Herbert Spencer, *Justice*, Paris, Guillaumin et Cie, 1893, pp. 117-118. On retrouve ici clairement le programme des libertariens américains de la deuxième moitié du XX^{e}siècle. En dépit de la différence entre anarcho-capitalistes et minarchistes (dont Spencer fournit le modèle) sur le rôle de l'État, le schéma de base reste identique : un enracinement fort dans une défense du droit naturel, sur les bases de l'état de nature lockéen du *Second Traité du gouvernement civil*, qui justifie les inégalités sociales et l'exploitation capitaliste du travail d'autrui au nom de la liberté et de relations consenties entre partenaires économiques. Le passage de Spencer cité ci-dessus préfigure ainsi la réflexion de Nozick dans *Anarchie, État et utopie* avec son exemple fameux de Wilt Chamberlain, le basketteur talentueux qui s'enrichit démesurément parce que les spectateurs sont volontaires pour placer un pourcentage du billet d'entrée au stade dans un pot commun servant de prime au talent de Chamberlain.

au-delà du nécessaire pour maintenir la liberté de chacun contre les empiétements des autres : ces restrictions peuvent, par conséquent, être désignées comme négativement coercitives, et non comme positivement coercitives. »[26]

Si l'on envisage cette position individualiste du point de vue kropotkinien, on y retrouve ce rapport ambivalent entre individu et État. Les principes libéraux qui font profession d'ériger l'individu face à l'État finissent, en fonction de leur propre logique, par demander à ce même État d'intervenir toujours plus pour garantir l'inviolabilité de la sphère d'action individuelle. En effet, comment déterminer de manière claire le contenu du principe de non-nuisance, si par définition il se veut un critère minimal de respect des individus ? Il pourra sans doute toujours varier en fonction des appréciations subjectives de ce qui constitue une entrave à la liberté, et cela d'autant plus qu'aucune norme collective ne le définit au départ. Dans la mesure où l'individu libéral est censé se préoccuper d'abord de ses chances de prospérer en société, les autres ne représentant que des partenaires possibles dans des entreprises à court terme, on ne voit pas en quoi des règles communes d'existence auraient pu être débattues ou transmises, de telle sorte que l'État trouve le champ libre pour réguler toujours davantage les conflits de la vie individuelle. C'est la faille du libéralisme que Kropotkine énonce nettement : « la détermination de Mill », écrit l'auteur, se référant ici à la délimitation du champ de liberté individuelle par le principe de non-nuisance, « a permis à Spencer, à une quantité sans nombre d'écrivains, et même à quelques anarchistes individualistes, de reconstituer le tribunal et la punition légale, jusqu'à la peine de mort – c'est-à-dire forcément, en dernière analyse, l'État, dont ils avaient fait eux-mêmes une admirable critique. »[27]

C'est dans ces conditions que Kropotkine va présenter une notion susceptible de garantir la même opposition à la puissance de l'État sans pour autant s'appuyer sur des bases individualistes libérales : la notion d' « individuation ». Curieusement, c'est encore à partir de Spencer que Kropotkine semble forger le terme. Dans sa *Morale évolutionniste,* lorsqu'est évoquée la perspective d'un dépassement de l'antinomie entre égoïsme et altruisme dans une société industrielle organisée sur la coopération devenue habituelle, Spencer avance que l'état ultime de la société reviendra à généraliser ce dont est capable la nature humaine la meilleure. Il y a en effet de cela dans l'idée d' « individuation » telle que l'aborde Kropotkine : chaque individu recèle en lui-même davantage qu'il ne le pense lorsqu'il se trouve livré à lui-même ; chacun peut excéder sa propre limite dans la mesure où il évolue dans un contexte qui généralise l'appui mutuel. À ce titre il n'y a pas d'individuation sans une communauté forte dont le but est de développer les capacités de chacun. L'individuation est le développement de soi dans et par les relations immédiates et ordinaires avec les autres. Ceci implique deux choses : poser d'abord que personne ne peut s'émanciper de ses sympathies, ni de ses « habitudes de loyauté ». Sous ces deux rapports, dit Kropotkine dans une formule qui réduit à néant tout modèle libéral, « l'homme n'est jamais libre ». « L'individualisme absolu », qu'il soit économique à la manière de Spencer ou esthétique à la manière de Nietzsche, demeure pour Kropotkine une « absurdité, une impossibilité ».[28] Ensuite, il s'agira de tisser à nouveau et maintenir vivants, contre l'État, les groupes d'entraide qui permettront à chacun d'entrer dans

26. Spencer, *L'individu contre l'État,* Houilles, Manucius, 2008, p. 44.

27. Kropotkine, « Communisme et anarchie », édition citée, pp. 159-160. Les anarchistes individualistes évoqués sont très certainement les américains Benjamin Tucker (1854-1939) avec lequel Kropotkine entrera dans un vif débat sur la politique et l'économie, et Lysander Spooner (1808-1887). Il faudra revenir sur leur morale particulière et l'opposition de Kropotkine à leur individualisme. En ce qui concerne l'éloge de Kropotkine à l'égard de l' « admirable critique » de l'État menée par les individualistes et Spencer, il faut se rappeler par exemple que Kropotkine avait pu voir dans certains passages de *Social Statics* critiquant le monopole de la propriété terrienne des embryons de doctrine communiste.

28. « Communisme et anarchie », p. 160.

ce processus d'individuation. C'est ce qui oriente la tâche du communisme anarchiste : affirmer la permanence des instincts d'entraide dans l'histoire, et donc la possibilité de leur résurgence sous des formes inédites capables de remettre en question l'isolement de l'individu face à l'État.

Il faut donc bien prendre la mesure de la distinction kropotkinienne entre « individualisme » et « individuation », en comprenant que tout le travail scientifique de l'auteur, depuis la biologie jusqu'à l'histoire en passant par l'anthropologie converge vers la garantie pour chacun des possibilités les plus élevées d'individuation :

> « On finit par s'apercevoir aujourd'hui que sans communisme l'homme ne pourra jamais arriver à atteindre à ce complet développement de l'individualité qui est, peut-être, le plus puissant désir de chaque être pensant. Il est fort probable que ce point essentiel eût été reconnu depuis longtemps, si on n'avait pas toujours confondu l'*individuation* - c'est-à-dire le développement complet de l'individualité - avec l'*individualisme.* Or, l'individualisme - il est bien temps de le comprendre - n'est autre chose que le *Chacun pour soi, et Dieu pour tous* du bourgeois, qui crut y trouver le moyen de s'affranchir de la société, en imposant aux travailleurs le servage économique sous la protection de l'État, mais qui s'aperçoit maintenant que lui-même est aussi devenu un serf de l'État. »[29]

La tâche consistant à favoriser l'individuation[30] sera, on s'en doute, multiple, et on s'efforcera de la couvrir dans les deux chapitres suivants, sur l'économie kropotkinienne et sa vision de la ville. Pour l'heure, il faut constater que cette notion va permettre à Kropotkine de combattre politiquement sur deux fronts : d'une part, face à l'individualisme libéral et la nécessité de l'État qu'il recommande, quand bien même il semblerait au départ en opérer la critique ; d'autre part, face à la variante du communisme qui coupe court à toute possibilité d'individuation, à savoir le communisme autoritaire qui favorise les menées d'une minorité se proposant de coordonner la vie collective. Sous ces deux aspects, ce sont les études historiques de Kropotkine qui serviront de référence pour mettre en avant la constance du communisme de l'entraide et la façon dont il a été violemment nié dans l'histoire par l'État centralisateur.

29. « Communisme et anarchie », édition citée, pp. 164-165.

30. Valoriser l' « individuation » par rapport à l'individualisme semble une attitude caractéristique de la philosophie, voire de l' « ontologie » de l'anarchisme si l'on en croit Daniel Colson et l'usage qu'il fait de cette notion. D. Colson emprunte cette idée non pas à Kropotkine mais au philosophe français Gilbert Simondon (1924-1989), auteur de *L'individuation psychique et collective,* pour penser ce que peut la nature humaine selon l'anarchisme, soit toujours davantage que ce que les institutions dominantes lui assignent comme possibilités. On peut comprendre qu'en fonction des contextes d'action (clan primitif, cercle populiste, guilde, commune, quartier, etc) dans lesquels les gens s'insèrent, « toute production d'individus donnés (individuation) s'opère à partir d'un fond illimité qui affleure avec toute sa puissance dans chacun d'eux, sans relais ou phases intermédiaires. » Ainsi l'individuation est-elle chaque fois nouvelle et imprévisible. Voir Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme,* Paris, LGF, 2001, p. 161.

2. Comment faire de l'histoire ? La politique du point de vue populaire

2.1. La nécessité d'un changement de point de vue historiographique

La défense de l'individuation par la communauté face à l'individualisme nourrit également chez Kropotkine une certaine vision de l'histoire, précisément de la manière dont on écrit l'histoire. Il s'agit de décentrer le regard sur le passé, de l'arracher à sa fixation sur les exploits individuels des héros, de le soustraire à la fascination pour les batailles, afin de rendre leur place aux lents mouvements populaires ainsi qu'à l'évolution conjointe des formes d'entraide qu'ils ont manifestées. Ici encore, lorsque Kropotkine touche à l'histoire, il est possible de retrouver une disposition bienveillante à l'égard de ce qui se présente comme tradition et dont l'évolution s'effectue sur la longue durée, sous le tumulte de l'événement guerrier qui exacerbe l'individualisme, l'affirmation du moi dans l'histoire. Aussi l'histoire kropotkinienne est-elle directement politique. On pourrait y voir un prolongement des engagements populistes initiaux de l'auteur, qui se rattache bien à cette veine dans son adresse « Aux jeunes gens » reproduite dans les *Paroles d'un révolté.* Lorsqu'il en vient à traiter de la fonction des études historiques, Kropotkine recommande soigneusement ceci aux futurs savants : « Ne comprenez-vous pas que l'histoire – aujourd'hui « fable convenue » sur la grandeur des rois, des grands personnages et des parlements – est toute à refondre au point de vue populaire, au point de vue du travail accompli par les masses dans les évolutions de l'humanité ? »[31]

Ne pas se rendre prisonnier de la « fable convenue » d'une histoire des rois, des chefs de bataille et des parlements, en bref d'une histoire du point de vue de l'État, telle est dès le principe la dimension militante des études historiques de Kropotkine. Cette profession de foi en faveur d'une histoire du point de vue populaire sera réitérée avec toute la clarté requise dans *L'Entraide,* au moment d'aborder avec le quatrième chapitre les institutions des temps « barbares » :

> « Les annalistes, en effet, écrit Kropotkine, n'ont jamais manqué de raconter les plus petites guerres et les calamités dont leurs contemporains eurent à souffrir ; mais ils ne prêtaient aucune attention à la vie des masses, quoique la plus grande partie de ces masses aient vécu en travaillant pacifiquement, alors qu'un petit nombre d'hommes seulement guerroyaient entre eux. Les poèmes épiques, les inscriptions sur les monuments, les traités de paix – presque tous les documents historiques portent le même caractère : ils ont trait aux violations de la paix, mais non pas à la paix elle-même. De sorte que l'historien le mieux intentionné fait inconsciemment un tableau inexact de l'époque qu'il s'efforce de peindre. »

Le point de vue historique est donc celui du pouvoir, l'histoire s'écrivant comme histoire des vainqueurs, autrement dit des guerriers et des despotes. C'est sur les bases d'une compréhension nouvelle de la permanence de l'entraide face à l'individualisme guerrier, dit Kropotkine, qu'il « faudra réécrire l'histoire sur un plan nouveau, afin de tenir compte de ces deux courants de la vie humaine et d'apprécier la part jouée par chacun d'eux dans l'évolution »[32]. Le regard historique qui tiendrait compte de la tension entre les formes populaires d'entraide et leur captation par l'État permettrait également

31. Kropotkine, *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 68.
32. *L'Entraide,* édition citée, p. 165.

de soustraire l'analyse à un schéma progressiste naïf. Il s'agit là d'une des conséquences les plus importantes de la conception kropotkinienne du rôle de l'affirmation individuelle dans l'histoire. On l'a vu, le rapport de l'individu aux formes d'entraide s'entend en de multiples sens, allant du déséquilibre introduit dans la communauté par souci de distinction jusqu'à la révolte saine et porteuse contre la sclérose des institutions d'appui mutuel, en passant par la phase d'équilibre entre individu et communauté, laquelle favorise l'individuation. Dès lors, l'histoire kropotkinienne ne saurait s'égarer dans le travers qu'on a pourtant souvent pu lui reprocher, à savoir plaquer une téléologie progressiste sur l'histoire humaine. Kropotkine le répète dans *L'Entraide :* «l'évolution de l'humanité n'a pas eu le caractère d'une série ininterrompue ». Il s'agira donc bien d'étudier les conquêtes des mouvements populaires, leurs régressions, leur écrasement par le pouvoir et les germes de leur renaissance, dans des lieux et sous des formes différents.

Dans ce cadre, les interprétations historiques de Kropotkine se donnent deux objets d'études principaux : d'une part, on l'a déjà évoqué, dans *L'Entraide* et « L'État, son rôle historique » ce sont les formes sociales de la civilisation féodale que Kropotkine revalorise singulièrement par rapport à une certaine doxa des Lumières. D'autre part, c'est la Révolution française qui retiendra l'attention de l'auteur dès 1877, date à laquelle il commence des recherches sur le sujet au British Museum, jusqu'à l'ouvrage massif de 1909 *La Grande Révolution, 1789-1793.* Dans les deux cas, l'histoire menée par Kropotkine se définira comme histoire critique, visant à relativiser (dé-naturaliser) l'héritage politique officiel de l'État, du centralisme et du parlementarisme, ainsi que le partage facile entre les Lumières et le prétendu ténébreux Moyen Âge. Sur ce dernier point, Kropotkine se démarque nettement de tout progressisme, dans la mesure où les histoires du progrès s'écrivent souvent en fonction du repoussoir que serait la vie sociale du Moyen Âge, fruste, brutale et misérable. L'histoire des guildes et des communes traduit le dynamisme de la civilisation féodale à partir de l'an mil, en lieu et place du marasme culturel, économique et politique que les Lumières ont eu tendance à projeter rétrospectivement sur cette période afin de fonder leur propre mythe émancipateur [33]. À ce titre, les aperçus historiques de notre auteur peuvent être relus avec attention en complément des synthèses les plus récentes sur la civilisation féodale, comme celle de Jérôme Baschet, qui s'est efforcé lui aussi de défaire la vision d'un Moyen Âge obscurantiste léguée par l'historiographie du XIXe siècle, dénonçant l'anarchie féodale afin de souligner par contraste « l'ordre apporté par un État national centralisé (dont le droit romain est alors constitué en référent mythique) » [34].

On constate donc que le premier objet historique de Kropotkine, les institutions du Moyen Âge, s'avère complexe dans la mesure où le présent l'a souvent représenté de manière à assurer sa propre prééminence, autour d'une opposition schématique mais ef-

33. Il faut noter en ces matières une réelle ambivalence chez Kropotkine, qui se rapporte vraisemblablement à sa formation et ses intérêts intellectuels d'honnête homme, aussi bien lettré que scientifique. En effet, on pourrait être tenté de rapprocher Kropotkine des tenants d'une légende rose du Moyen-Âge, tels John Ruskin (1819-1900) ou William Morris (1834-1896), avec lequel Kropotkine noua une franche amitié à la fin des années 1880 en Angleterre, influençant à un certain degré la Ligue socialiste. La légende rose, teintée de romantisme, se servait du Moyen-Âge pour critiquer le présent capitaliste et industriel, en annexant l'appellation « Dark Ages » pour l'accoler à la société victorienne du XIXe siècle. Il y a chez Kropotkine un usage similaire du Moyen-Âge, proche du romantisme, que l'on retrouvera dans ses observations sur l'esthétique et l'artisanat, très proches de celles de Morris. Néanmoins, réduire Kropotkine au rang de zélateur romantique du Moyen-Âge reviendrait à ne pas prendre en considération son respect et sa passion pour la science et l'enquête expérimentale, qui font de lui un héritier des Lumières, comme le prouvent abondamment les chapitres initiaux de *La science moderne et l'anarchie.* Il faut donc maintenir cette tension pour bien saisir la vision kropotkinienne de la société médiévale et l'exempter de toute fascination indue.

34. Voir Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique,* Paris, Flammarion, 2006, p. 163.

ficace entre civilisation et barbarie. Lorsque Kropotkine reprend la question médiévale, c'est donc à la fois pour saisir en quoi les habitudes d'entraide et les réseaux de solidarité depuis le Bas Moyen Âge jusque dans le présent continuent de se développer, et pour montrer comment l'histoire bourgeoise officielle a recouvert cet héritage en éternisant les institutions historiques les plus récentes comme l'État. Dans cette perspective, la référence à l'historien saint-simonien Augustin Thierry (1795-1856) incarne le changement de point de vue historiographique appelé de ses vœux par Kropotkine.

2.2. La lutte politique pour l'entraide : Augustin Thierry comme point de référence historiographique pour Kropotkine

La nouvelle évaluation des institutions du Moyen Âge et de leur dynamisme s'effectue clairement chez Kropotkine sous l'égide des recherches d'Augustin Thierry, dans des ouvrages comme ses *Lettres sur l'histoire de France* (1827), *Considérations sur l'histoire de France* (1840) ou encore l'*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État* (1853). Pour Kropotkine, l'histoire telle que la pratique Thierry constitue l'exemple même de la science émancipatrice, dans la mesure où elle présente un point de vue scientifiquement minoré parce que politiquement subversif : l'effort des hommes du Moyen Âge, entre le XIe et le XIIIe siècles, pour se réapproprier la vie civile, dans une tension certaine par rapport à la domination seigneuriale. Thierry présente l'histoire politique de cette forme institutionnelle qui se déploie et se transforme au fil du temps, la Commune. C'est avant tout en cela qu'il se pose en référence pour Kropotkine.

Même s'il concède que les chartes de franchise qui ont permis aux communes du Moyen Âge de s'organiser relevaient souvent de compromis avec les seigneurs, tournés à l'avantage de ces derniers, Augustin Thierry maintient néanmoins l'idée d'un mouvement d'autonomie communale qui a souvent pu prendre la forme d'une insurrection face à la puissance seigneuriale. L'*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État* souligne constamment l'élan médiéval, à partir du Xe siècle, en faveur de la restauration de la vie civique. À partir du XIe siècle, deux mouvements d'indépendance voient alors le jour : au Sud, à l'initiative de la Toscane et de la Lombardie se forment des « consulats » ; au Nord vont se former des « communautés jurées », issues d'une intégration de vieilles formes de sociabilité héritées des peuples Germains. Ce sont ces villes que Thierry va appeler plus spécifiquement les communes, qui s'approprient les traditions communautaires scandinaves des « ghildes », ou « banquets à frais communs ». Dans les deux cas néanmoins, selon Thierry, « les villes acquirent la garantie d'un double état de liberté ; elles devinrent personnes juridiques, selon l'ancien droit civil, et personnes juridiques selon le droit féodal ; c'est-à-dire qu'elles n'eurent pas simplement la faculté de gérer les intérêts de voisinage, celle de posséder et d'aliéner, mais qu'elles obtinrent de droit, dans l'enceinte de leurs murailles, la souveraineté que les seigneurs exerçaient sur leurs domaines ».[35] On peut certes rester plus mesuré sur la permanence de cette démocratie urbaine, dont Kropotkine lui-même a montré la fragilité dans les passages de « L'État, son rôle historique » consacrés aux inégalités entre l'élite des maîtres des métiers et la masse des artisans moins prestigieux, mais il n'en demeure pas moins que les observations d'Augustin Thierry sont d'une grande portée politique : elles indiquent en effet en quoi l'humanité médiévale a pu s'orienter vers une organisation des relations sociales par la base, attestant de la permanence des instincts d'entraide dans la nature

35. Augustin Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État,* Paris, Garnier-Frères, 1853, pp. 31-32.

humaine, et par là de leur possibilité de se déployer sous de nouvelles formes dans le temps présent.

Sur ce dernier point, Augustin Thierry ne faisait d'ailleurs pas mystère du biais politique de ses recherches historiques. Comme l'a signalé l'historien Loïc Rignol :

> « Il existe une appartenance fondamentale du discours historique à la lutte politique. Augustin Thierry affirme ainsi que ses premières recherches devaient lui fournir "un arsenal d'armes nouvelles pour la polémique" engagée contre la Restauration. "En 1817, préoccupé d'un vif désir de contribuer pour ma part au triomphe des opinions constitutionnelles, je me mis à chercher dans les livres d'histoire des preuves et des arguments à l'appui de mes croyances politiques". Plus qu'une *histoire politique*, il s'agit explicitement pour lui, comme pour Guizot, d'une *politique de l'histoire*. »[36]

Cette politique de l'histoire conduit Thierry à rechercher dans le passé les racines de cette émergence du peuple qui depuis 1789 oblige à renverser le regard historique, en s'écartant d'une histoire des vainqueurs, de race franque, pour promouvoir une histoire des opprimés ou des sans-noms, les descendants de la race gauloise. Dans cette enquête, dont le moment fondateur est donc la conquête des Gaulois par la race Franque au Ve siècle, l'histoire des communes médiévales devient centrale qui renoue la continuité des luttes populaires contre l'oppression dynastique et aristocratique. Autour du concept de « race », avec ses instincts propres, sa moralité, Thierry souhaite établir une généalogie de la France à rebours du commentaire sur leur propre ascendance auquel les familles régnantes ont réduit l'histoire. Il faut comprendre par là que le peuple qui se fédère en 1789 et en 1830 porte la marque de ses ancêtres médiévaux luttant pour l'autonomie des communes, et que c'est par lui que l'histoire de France se façonne, bien davantage que par les expéditions guerrières des rois, les fastes de la cour et les usages des « races » aristocratiques. Sous l'histoire officielle continue donc de cheminer une autre histoire, dont le présent (pour Thierry les Révolutions de 1789 et 1830) devient le meilleur commentaire. On comprend dès lors à quel point cette conception politique de l'histoire a pu s'avérer féconde et porteuse pour Kropotkine, comme elle l'avait été pour Marx[37]. Au fond, les indications de *L'Entraide* citées plus haut sur l'historiographie dissidente se présentent comme une actualisation de la vision conflictuelle de l'histoire chez Augustin

36. Loïc Rignol (2002), « Augustin Thierry et la politique de l'histoire. Genèse et principes d'un système de pensée. », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 25, 87-100, p. 4. Les citations d'Augustin Thierry sont extraites respectivement de la « préface du 10 Novembre 1834 », dans *Dix ans d'études historiques,* et de l' « avertissement » des *Lettres sur l'histoire de France.*

37. Après Marx et sa lettre à Weydemeyer du 5 Mars 1852, l'apport d'Augustin Thierry à une histoire orientée par la lutte des classes a été souligné par Gheorgi Plekhanov dans son article *Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire*, paru en Novembre 1895. Après avoir souligné la fécondité de la nouvelle conception de l'histoire comme lutte entre la race des opprimés (Gaulois) roturiers et la race des aristocrates législateurs (les conquérants Francs), Plekhanov termine néanmoins par pointer l'insuffisance fondamentale de l'histoire selon Augustin Thierry. Ce qui a manqué à Augustin Thierry pour que l'on puisse avancer de façon définitive qu'il était un penseur de la lutte des classes et précurseur du matérialisme historique, c'est la découverte des lois de l'extorsion de la plus-value, autrement dit les rapports de force économiques qui produisent la lutte dans l'histoire. La synthèse de Thierry, *Considérations sur l'histoire moderne,* s'arrête au point où la classe moyenne, c'est-à-dire la bourgeoisie définitivement sortie de l'oppression féodale s'impose comme une seule grande classe, la classe du tiers état. C'est ne pas voir, pour Plekhanov, la réactivation de la lutte des classes par l'émergence du prolétariat sur la scène historique. Aussi convient-il pour Plekhanov de juger ainsi la contribution de Thierry et d'historiens libéraux comme Guizot : « La lutte des classes fait toute l'histoire des sociétés civilisées. Les historiens français du temps de la Restauration le savaient on ne peut mieux et ne l'oublièrent que lorsque le fossoyeur de la bourgeoisie, le *prolétariat moderne* , apparut sur la scène politique. ». Voir donc Plekhanov, *Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire,* texte disponible à l'adresse [http ://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1895/11/plekhanov_18951100.htm]. Consulté pour la dernière fois le 7 Juillet 2012.

Thierry, qui aurait pris en compte la révolution de 1848 en retrouvant une nouvelle opposition entre bourgeois et prolétaires (lesquels, dans le modèle de Thierry, ne pouvaient pas se faire la guerre puisqu'ils provenaient tous deux de la même souche celte).

Par conséquent, Kropotkine va trouver dans la conception de l'histoire comme lutte développée par Thierry une illustration du conflit entre le développement des institutions d'entraide et les tentatives d'appropriation de leur vitalité par le pouvoir seigneurial et ecclésiastique, culminant dans le développement de l'État et de sa bureaucratie. Quand il raconte l'histoire des communes du Moyen Âge, c'est bien ainsi qu'Augustin Thierry présente leur développement. La fusion entre les nouvelles municipalités de la fin du XIe siècle et l'esprit des « ghildes » scandinaves, ces conjurations pour l'entraide et la défense mutuelle qui ne connaissaient pas de bornes, produit au XIIe siècle la « commune jurée », laquelle applique ces principes d'entraide sur un territoire déterminé. Dans les *Considérations sur l'histoire de France,* Thierry montre comment les communes héritent des codes moraux et des formes de justice des associations de foi jurée scandinaves, qui renforcent chaque fois le sentiment d'appartenance à la confrérie, punissant systématiquement l'adultère, le refus de réconciliation ou encore le refus de secourir, sur le modèle d'une réciprocité exigeante. Thierry met donc en évidence un tout autre modèle social que celui de l'individu face à l'État. Il se réfère à une dynamique sociale fondée sur la volonté d'autonomie de communes capables de faire valoir leurs droits par rapport à la puissance seigneuriale. En ce sens, l'histoire du Moyen Âge par Augustin Thierry devient, dans une optique kropotkinienne, une nouveau chapitre de l'histoire de la nature humaine contre l'État. On peut sur ce point faire coïncider deux passages. Le premier est d'Augustin Thierry, dans ses *Considérations :*

> « Toutes les traditions de notre régime administratif sont nées dans les villes, elles y ont existé longtemps avant de passer dans l'État ; les grandes villes, soit du Midi, soit du Nord, ont connu ce que c'est que travaux publics, soins des subsistances, répartition des impôts, rentes constituées, dette inscrite, comptabilité régulière, bien des siècles avant que le pouvoir central eût la moindre expérience de cela »[38]

Cet effort pour construire la société par sa base et non sous l'effet d'un pouvoir hiérarchique demeure pour Kropotkine l'inestimable apport des communes médiévales et des multiples guildes fédérées en leur sein. Sous cette forme, les hommes ont donc trouvé pendant plusieurs siècles comment conférer des formes institutionnelles à leurs instincts d'entraide, quand bien même ceux-ci étaient menacés d'être étouffés par les embryons de l'État. Il faut mettre le texte suivant de Kropotkine en regard de celui de Thierry :

> « Les guildes répondaient à un besoin profond de la nature humaine, et elles réunissaient toutes les attributions que l'État s'appropria plus tard par sa bureaucratie et sa police. Elles étaient plus que cela, puisqu'elles représentaient des associations pour l'appui mutuel en toutes circonstances et pour tous les accidents de la vie, « par action et conseil » ; c'étaient aussi des organisations pour le maintien de la justice, différentes en ceci de l'État qu'en toutes occasions intervenait un élément humain, fraternel, au lieu de l'élément formaliste qui est la caractéristique essentielle de l'intervention de l'État. […] Une institution si bien faite pour satisfaire aux besoins d'union sans priver l'individu de son initiative, ne pouvait que s'étendre, s'accroître, se fortifier. »[39]

38. Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France,* in *Récits des temps mérovingiens,* Paris, Garnier-Frères, 1878, p. 281.
39. *L'Entraide,* édition citée, p. 231.

De ce mouvement d'élargissement et de croissance réticulaire naîtra donc la cité médiévale, organisée en une fédération de petites communes de village et de guildes. Où des institutions fédéralistes viennent fournir à la nature humaine le contexte de développement le plus incitatif, en équilibrant l'inscription de l'individu dans la communauté et son initiative propre. Telle semble être en dernière instance la fonction de l'enquête historique chez Kropotkine : en marchant dans les traces d'Augustin Thierry, Kropotkine cherche à montrer comment les pratiques les plus favorables aux instincts coopératifs de la nature humaine cheminent dans l'histoire et se cristallisent en des institutions que seule la force brute vient démobiliser. L'histoire critique a pour charge de défaire les évidences convenues, comme celle qui voudrait qu'il n'y ait pas de société sans État et pas d'ordre sans centralisme, en se rattachant au fil directeur de la nature humaine et des institutions dans lesquelles elle incarne au fil des époques ses besoins et aspirations. La compréhension du passé comme un laboratoire de ce que les communautés humaines peuvent instituer afin de maintenir le contrôle sur leurs conditions d'existence sera de nouveau à l'œuvre dans le deuxième pan des études historiques de Kropotkine, celui qui concerne la Révolution Française. Là encore, c'est l'opposition entre la vitalité des masses populaires et la machine étatique qui structurera l'analyse.

2.3. La Grande Révolution comme laboratoire : étatisme ou anarchie ?

2.3.1. Comprendre le passé à travers le prisme du présent : Kropotkine et les travers de l'histoire militante

Nous nous sommes déjà confrontés plusieurs fois au cours de ce travail à l'objection de la sur-détermination politique des investigations scientifiques de Kropotkine. En irait-il dès lors en histoire comme il était censé en aller en physique, en biologie ou en géographie ? Kropotkine aurait-il révisé ses conclusions scientifiques en fonction d'intérêts militants, ce qui prendrait dans le cas de l'histoire l'aspect d'une mauvaise téléologie, où le présent se trouve lu comme répétition du passé ? L'interprétation de la Révolution Française peut en ces matières se révéler un bon exemple. On peut s'appuyer pour démarrer l'analyse sur une simple note de bas de page de l'ouvrage de l'historien moderniste François Furet (1927-1997), *Penser la Révolution française.* Dans cet ouvrage, l'historien libéral expédie sans surprise en deux lignes l'ouvrage de Kropotkine sur la *Grande Révolution,* simple variation selon lui sur le thème de l' « idée-mère » de la Révolution, que notre auteur partagerait par exemple avec Michelet (1798-1874), lequel fut du reste l'une de ses sources (une filiation sur laquelle il nous faudra revenir)[40]. En critiquant la lecture de la Révolution sur le modèle maternel, Furet engage en réalité un débat avec les lectures politiques de la Révolution proposées en France par des auteurs comme Albert Mathiez (1874-1932) et Georges Lefebvre (1874-1959), qui auraient selon lui projeté sur l'événement de 1789 un enthousiasme lié au présent, c'est-à-dire à 1917. Selon la lecture de Furet, on aurait là une approche mythique de l'événement historique, sur le mode de la fascination, où le présent posé comme éminemment désirable se cherche une ascendance historique à sa mesure.

La mention faite par Furet, quoiqu'expéditive et condescendante, mérite néanmoins d'être approfondie et débattue. Kropotkine, au début du XX^{e}siècle, à l'époque des soulèvements de 1905 contre l'autocratie tsariste, compose-t-il un ouvrage dont la vocation est d'exposer une référence maternelle à la révolution en train de se faire ? Cela est loin d'être

40. Voir François Furet, *Penser la Révolution française,* Paris, Gallimard, 1986, p. 118.

certain si l'on reprend la progression biographique des études de Kropotkine à ce sujet : c'est en effet dès les années 1877-1878 que Kropotkine commence à travailler sur le sujet, dans le but d'exposer les origines de la Révolution et d'autres mouvements d'Europe. Il semble donc que Kropotkine ne mobilise pas la Révolution Française comme référence *ad hoc* pour soutenir la révolution présente en Russie. L'intérêt de Kropotkine pour la Révolution française n'a rien d'opportuniste. Par contre, il reste admissible que la lecture de l'événement soit informée par une préoccupation politique plus générale, consistant à soustraire l'interprétation aux schémas étatistes de la social-démocratie d'obédience marxiste. C'est ce qui se dégage d'un ensemble de notes marginales apportées par Kropotkine à l'*Histoire socialiste de la Révolution française* de Jean Jaurès (1859-1914), que les historiens soviétiques Alexandre Gordon et Evgueni Starostine ont collectées et commentées dans un passage de leur ouvrage *La Révolution française et la Russie.*[41]

Si l'on se réfère à la correspondance de Kropotkine avec James Guillaume, on constate qu'il a pris connaissance des premiers volumes de l'ouvrage de Jaurès, publié à partir de 1901 et qu'il commence à s'y pencher sérieusement, crayon en main, à partir de 1903[42]. Les notes collectées par les deux historiens soviétiques datent probablement de 1906. Elles constituent un document de poids pour au moins deux raisons : d'abord en ce qu'elles permettent à l'observateur de pénétrer à l'intérieur du laboratoire des idées de Kropotkine, en discernant la genèse de l'ouvrage final de 1909. Jaurès est en effet un des seuls historiens, avec Michelet, qui ait reconnu et mis en avant l'importance des conflits économiques dans la Révolution. Lorsque Kropotkine déclare dans la préface de l'ouvrage de 1909 que « l'étude des aspects économiques de la Révolution et de ses luttes reste encore à faire »[43], on peut supposer que Jaurès a constitué une réelle inspiration pour lui en la matière, bien qu'il ne le cite pas à cette occasion, en raison de préventions que l'on peut ramener clairement à un arrière-plan politique conflictuel entre anarchistes et sociaux-démocrates,. Ensuite, et surtout pour notre perspective, ces notes rendent compte de la grille de lecture particulière de Kropotkine, qui lit sous certains aspects le passé à la lumière des conflits politiques du présent.

Bien souvent en effet, Kropotkine s'exclame, s'emporte ou se récrie face aux interprétations proposées par Jaurès. Mais ces réactions passionnées semblent davantage compréhensibles et porteuses de sens si on les rattache à la situation du parti révolutionnaire au début du XX^{e}siècle, où les anarchistes ont à lutter aussi contre les sociaux-démocrates d'obédience marxiste, tels que Jaurès. À cette époque, Kropotkine s'intéresse de plus en plus au marxisme, notamment via les ouvrages de Lénine, et participe même en qualité d'invité au V^{e}congrès du Parti Ouvrier Social Démocrate Russe. Néanmoins, les annotations en marge de l'ouvrage de Jaurès continuent de porter la marque des préventions du théoricien anarchiste contre le schéma dialectique du progrès historique selon les marxistes. Selon Kropotkine, ce schéma conduit Jaurès à surestimer dans la Révolution Française le rôle de la bourgeoisie et la fonction transitionnelle de l'État, au détriment de la paysannerie et des fractions les plus humbles du tiers-état. Or la situation révolutionnaire en Russie dans les années 1905-1907 paraît reproduire les même enjeux avec les mêmes acteurs. C'est toujours en écho à la situation présente que Kropotkine formule ses annotations, ainsi sur la question de l'émancipation des sections ouvrières :

41. Voir Alexandre Gordon/ Evgueni Starostine, « Quand Kropotkine lisait Jaurès. Notes de P. Kropotkine dans les marges de l'Histoire socialiste de la Révolution française de Jean Jaurès ». Texte disponible grâce aux recherches de Frank Mintz sur le site de la fondation Pierre Besnard, à l'adresse suivante [http ://www.fondation-besnard.org/article.php3 ?id_article=674]. Consulté la dernière fois le 8 Juillet 2012.

42. «Tu m'as dit que tu lis l'*Histoire socialiste* de Jaurès », écrit Guillaume à Kropotkine le 20 mai1903.

43. Kropotkine, *La Grande Révolution, 1789-1793,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 23.

> « Lorsque celui-ci [Jaurès] affirme que les ouvriers «*s'accordaient avec la bourgeoisie révolutionnaire sur une idée : la toute-puissance de la loi, de l'État* » (t. 1,p. 628), Kropotkine écrit : « *Non ! par l'idée : la république ou la démocratie d'abord. En attendant, point de lutte […] dont les aristocrates profiteraient* » (t. 1, p. 628). Suivant le fil de sa pensée Jaurès note que l'association des ouvriers en vue de la grève était «*pour les prolétaires de 93 et de 94, des moyens lents, des armes débiles. Il fallait se servir de la force de l'État […] pour assurer le bien-être du peuple par la loi souveraine et bienfaisante* » (t. 1, p. 628). A quoi Kropotkine objecte avec force : « *Ils allaient au socialisme par un tout autre chemin : l'Égalité* » (*ibidem*). Lorsque Jaurès évoque l'état d'esprit qui prévalait chez les ouvriers au moment de la Révolution, Kropotkine décèle dans ses raisonnements un reflet de ce qu'il pense être le programme de Jaurès lui-même ; et quand ce dernier résume en ces termes le point de vue des ouvriers : « *Manier l'État, se servir de l'État,voilà […] l'espoir, le rêve de la classe ouvrière, non pour créer un ordre communiste dont elle n'a point encore l'idée, mais pour défendre ses intérêts avec la toute-puissance de la loi* », Kropotkine écrit en marge :« *Et les sociaux- démocrates ?* », puis affirmativement « *Comme pour les soc.[iaux] -dém.[ocrates]* » (t. 1, p.629) »[44]

Le véritable débat théorique et pratique qui oriente la lecture kropotkinienne de la Révolution Française est donc bien celui-ci : étatisme ou anarchie, utilisation de l'État bourgeois comme outil d'émancipation ou initiative populaire par la base se soustrayant à toute annexion de ses forces par l'appareil étatique. C'est en dernière instance en fonction de cette opposition que Kropotkine lit et annote l'*Histoire socialiste de la Révolution* de Jaurès. Sur cette base, Kropotkine affine également sa position sur le rôle tenu par certaines couches de la société, et notamment la paysannerie. Alors que Jaurès tient essentiellement la paysannerie pour petite-bourgeoise et prête à suivre la bourgeoisie propriétaire, Kropotkine voit dans la paysannerie une classe anti-bourgeoise, marchant à l'égalité par le communisme. Tout le soin apporté par Kropotkine à faire la lumière sur les modes d'organisation communales au Moyen Âge semble trouver ici son prolongement : la communauté rurale doit être défendue face aux tentatives de démobilisation bourgeoise, qu'il s'agisse de ce qui eut lieu lors de la Révolution ou de ce qui se passe en Russie dans la décennie 1900 où le « mir » se trouve lui aussi mis en danger. Ici, c'est bien le progressisme marxiste voyant dans l'individualisme bourgeois la force qui rendra possible la base matérielle du communisme qui se trouve au centre de la critique kropotkinienne. Aussi l'appréciation de ce qui constituerait le point culminant de la Révolution, à savoir la nuit du 10 Août 1792, change-t-elle considérablement entre le social-démocrate Jaurès et Kropotkine, dont tout l'ouvrage de 1909 consistera à présenter cette révolution étouffée à l'intérieur de la Révolution : le soulèvement des sections de la Commune de Paris et de la paysannerie. Gordon et Starostine soulignent ainsi le commentaire par Kropotkine d'un passage de l'ouvrage de Jaurès où ce dernier rend compte de la nécessité pour les conventionnels de bloquer le processus révolutionnaire autour du principe de la défense de la propriété privée :

> « « *Le devoir des conventionnels*, écrit Jaurès à propos du décret adopté le 21 septembre 1792 à la première séance de l'organe du pouvoir suprême nouvellement créé, qui proclamait l'inviolabilité de la propriété privée, *était de défendre, de sauver la société nouvelle qui s'affirmait par la Révolution ; ce n'était pas d'anticiper sur une Révolution nouvelle dont nul à cette heure n'avait la*

44. Gordon/ Starostine, article cité. (Les auteurs soulignent)

formule et qu'aucune classe n'était prête à porter. À cette date, toute menace à la propriété était réactionnaire, elle ne pouvait que servir les ennemis de la Révolution [...] Il ne s'agissait point d'une transformation communiste de la propriété, mais de je ne sais quel partage incohérent ou quel pillage anarchique et grossier » (t. III, p. 174). « *Oh, coquin. C'est l'avenir que tu* vois » (t. III, p. 174), objecte violemment Kropotkine à la thèse soutenue par l'auteur de l'*Histoire socialiste* et selon laquelle la Révolution aurait dû s'arrêter à la chute de la monarchie et à la consolidation de la république bourgeoise. Le 10 août 1792 est pour Kropotkine un jour « *de triomphe pour les révolutionnaires populaires, pour le peuple qui dès lors pouvait conduire la révolution en avant, dans le sens de l'égalité qui fut de tous temps le rêve et le but des masses populaires* » ».[45]

Les mêmes divergences, liées à la fonction de la bourgeoisie et au développement de la Révolution, seraient décelables si l'on se penchait sur l'appréciation par les deux historiens de personnages comme Marat (défendu par Kropotkine, critiqué par Jaurès) ou Robespierre (loué par Jaurès pour son rôle unificateur, mais tenu par Kropotkine pour celui qui au nom du juste-milieu bourgeois a « pollué » -sic- la Révolution), ou encore de la Terreur révolutionnaire. Dès lors, on peut tirer plusieurs enseignements du Kropotkine lecteur de Jaurès dans la décennie préparatoire à la rédaction de *La Grande Révolution.* C'est certes avec les lunettes du présent, autrement dit avec la conscience des conflits stratégiques et politiques entre anarchistes et sociaux-démocrates, que Kropotkine se rapporte à la Grande Révolution. Il semble néanmoins imprécis de ramener sa lecture à une forme de nostalgie maternelle pour l'événement fondateur. L'opposition à l'étatisme de Jaurès le montre bien, Kropotkine ne s'intéresse pas dans la Révolution à l'utilisation de l'État pour hâter la venue d'une société communiste moderne, jouissant des conquêtes matérielles de la bourgeoisie. Il se démarque donc des sociaux-démocrates, mais aussi des Bolchéviks ou encore des historiens français de la première moitié du XXe siècle, qui tous se polariseront sur l'action de l'État jacobin. En réalité, ici encore Kropotkine continue de suivre l'inspiration d'Augustin Thierry, en traitant l'histoire de la Révolution française comme l'histoire de la lutte entre deux révolutions : celle de la bourgeoisie et celle du peuple dont il se fera, en tant qu'anarchiste, le porte-voix.

2.3.2. : « Enragés » et paysans : la Grande Révolution du point de vue populaire

L'ouvrage historique de 1909 débute par une précision de méthode énoncée par Kropotkine, qui s'inscrit pleinement dans la continuité de l'esprit d'un Augustin Thierry. Une nouvelle fois, c'est à renverser l'angle de vue traditionnel sur l'événement historique que va s'attacher l'auteur :

« Nous connaissons les principes qui dominèrent la Révolution, et qui se traduisirent dans son œuvre législative ; nous nous extasions aux grandes idées qu'elle lança dans le monde et que le dix-neuvième siècle chercha plus tard à réaliser dans les pays civilisés. Bref, l'histoire parlementaire de la Révolution, ses guerres, sa politique et sa diplomatie ont été étudiées et racontées dans tous les détails. Mais l'histoire populaire de la Révolution reste encore à faire. Le rôle du *peuple* des campagnes et des villes dans ce mouvement n'a jamais été raconté ni étudié dans son entier. Des deux courants qui firent la Révolu-

45. Gordon/ Starostine, article cité. (Les auteurs soulignent)

tion, celui de la *pensée* est connu, mais l'autre courant, *l'action populaire*, n'a même pas été ébauché. »[46]

L'histoire de la Révolution Française du point de vue anarchiste se présentera donc comme une histoire des initiatives populaires, mettant en exergue la vigueur des dispositions à l'entraide et leur rôle constant dans tout changement révolutionnaire. En ce sens, l'insistance sur le « peuple » place Kropotkine dans la filiation de Michelet. Source constante de notre auteur dans son travail sur les événements de 1789 à 1793, et l'un des premiers historiens ayant souligné la dimension populaire de la Révolution, Michelet l'élève jusqu'à des dimensions mythiques dans son « introduction » de 1847 à l'*Histoire de la Révolution française,* où le soulèvement de 1789 devient l'incarnation de la Justice éternelle face à cette « tyrannie au nom de la grâce » qu'était l'Ancien Régime.[47]

Poursuivant cette veine et l'approfondissant en direction des couches les plus humbles du peuple (les sans culottes), Kropotkine reconsidère la suite des grands événements de la période révolutionnaire à la lumière des exigences populaires et de leur organisation à la base. La période révolutionnaire, parce qu'elle met entre parenthèses les autorités coercitives, laisse le champ libre à « l'évolution anarchique, la seule que l'on voie dans la libre Nature »[48]. Aussi, dès 1789 et le soulèvement dans les municipalités, c'est l'héritage sédimenté du pouvoir, de la hiérarchie et l'atrophie des initiatives populaires qui se trouvent subvertis. Les vicissitudes de l'histoire de l'entraide, mises en évidence pendant les trois quarts du maître-ouvrage de 1902, s'expriment avec une acuité et une force prononcées lors de la rupture révolutionnaire. Le renouveau des villes, la quête de l'autonomie des municipalités suivant l'exemple archétypal de la Commune de Paris correspondent à une nouvelle phase de l'histoire de l'entraide, où le peuple invente de nouvelles institutions politiques et économiques et « fait la révolution sur les lieux »[49] sans attendre la sanction d'une assemblée distante. L'idée selon laquelle « l'agir du peuple » a toujours un temps d'avance sur la formalisation législative de ses conquêtes conduit également Kropotkine à réviser les jugements convenus sur quelques tournants de la période révolutionnaire. Ainsi de la nuit du 4 Août 1789, censée représenter l'abolition des privilèges féodaux. Kropotkine va au contraire s'efforcer de rappeler que les nobles mais aussi les bourgeois firent leur possible pour que les droits féodaux fussent rachetés à des taux à dessein exorbitants. En somme, c'était encore le principe de propriété qui était défendu, même si les premières conquêtes de la Révolution semblaient acceptées. D'où une nouvelle configuration, en forme d'opposition, qui va déterminer selon Kropotkine le devenir de la Grande Révolution : d'un côté l'insurrection populaire (paysanne et urbaine) qui prend acte du recul des nobles et du clergé et s'efforce de pousser plus loin encore le soulèvement, jusqu'à l'administration autonome sur des bases égalitaires ; de l'autre la bourgeoisie qui sanctionne légalement la disparition progressive de l'Ancien Régime tout en restant attachée au principe de propriété ainsi qu'à une position hiérarchique dans l'édification de nouvelles institutions. De ce point de vue, la déclaration des droits de l'homme n'échappe pas non plus aux critiques de Kropotkine, en ce qu'elle affirme le caractère « inviolable et sacré » des propriétés, et encore que nul n'en peut être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. Autrement dit, la déclaration des droits de l'homme revient selon Kropotkine à sanctionner un « programme libéral d'égalité juridique de-

46. Kropotkine, *La Grande Révolution,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 27.
47. Voir Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française,* Paris, Robert Laffont, 1979, p. 93. Michelet signale dans la préface de 1868 que son « Introduction » de 1847 exerça une réelle influence sur Proudhon, qui bâtit *De la justice* (1858) sur le principe de l'opposition inconciliable du Droit et du Christianisme.
48. Kropotkine, *La Grande Révolution,* édition citée, p. 91.
49. *La Grande Révolution,* p. 95.

vant la loi et d'un gouvernement soumis à la nation », n'existant que par la volonté de la bourgeoisie. « Et comme tous les programmes minimum, ajoute-t-il, celui-ci signifiait implicitement que la nation ne devait pas aller plus loin : elle ne devait pas toucher aux droits de propriété établis par le féodalisme et la royauté despotique. »[50]

De la même manière, la prise des Tuileries, le 10 Août 1792, est soumise à la même lecture en fonction de deux points de vue concurrents : d'un côté, le point de vue parlementaire insiste sur le coup porté à la royauté, et essentiellement là-dessus ; d'un autre côté, le point de vue populaire insistera sur la vitalité révolutionnaire de la Commune de Paris, qui prend un rôle éminent dans la Révolution, en marchant à l'égalité. Une nouvelle fois, l'histoire de la Révolution sera l'histoire de cette « puissance », la Commune de Paris, résultante des efforts fédérés des districts et des sections de Paris, face aux atermoiements et limites posées par l'assemblée constituante puis par la Convention, sous l'égide des Girondins puis des Jacobins. C'est très certainement sous cet angle que l'on pourrait accepter l'idée selon laquelle Kropotkine étudie la Grande Révolution en fonction de ses préoccupations sociales propres. Les événements de 1789-1793 s'intègrent en réalité à la vision historique globale de Kropotkine qui oppose la spontanéité et la capacité d'organisation autonome des masses au pouvoir hiérarchique de l'État et de ses représentants. À ce titre, il n'est pas étonnant que ses analyses du fonctionnement et du rôle politique de la Commune de Paris le conduisent à y voir une préfiguration de l'anarchisme, avant même que William Godwin publie son *Enquête sur la justice sociale* (1793), premier travail qui argumente nettement dans le sens d'une « euthanasie » du gouvernement[51]. L'organisation « de bas en haut » de la Commune de Paris dès 1789 ainsi que sa célérité par rapport aux lenteurs de l'Assemblée nationale sont soulignées par Kropotkine de la manière suivante :

> « Ce qui est surtout à relever, c'est que tout en cherchant à donner une forme légale au gouvernement municipal, les districts cherchent à maintenir leur indépendance. Ils cherchent l'unité d'action - non dans la soumission des districts à un Comité central, mais dans leur union fédérative [...] On voit ainsi que les principes anarchistes qu'exprima quelques années plus tard Godwin, en Angleterre, datent déjà de 1789, et qu'ils ont leur origine, non dans des spéculations théoriques, mais dans les faits de la Grande Révolution ».[52]

S'il y a une possible lecture de la Révolution en fonction de « l'idée-mère », elle réside certainement dans ce passage. La Grande Révolution devient alors pour Kropotkine un laboratoire de pratiques qui, par leur force même, poussent à la réalisation de l'anarchisme. Où l'anarchisme ne peut plus être comparé à une théorie sociale close, mais devient l'expression idéelle des tendances réelles de la nature humaine et de la société, pouvant en ce sens orienter les changements à venir. C'est ce que Kropotkine posait d'emblée dans la préface de son ouvrage, dont le but essentiel était selon lui de « graver dans l'esprit du lecteur les puissants courants de pensée et d'action qui s'entrechoquaient pendant la Révolution Française, -courants qui tiennent si intimement à l'essence de la nature humaine qu'ils se retrouveront fatalement dans les événements historiques à venir. »[53]

L'alternative qui en découle est alors claire, et reprend l'opposition bakouninienne entre étatisme et anarchie, dont les « événements à venir » en Russie traduiront l'acuité. À ce titre, la *Grande Révolution* peut se lire comme un répertoire des formes politiques

50. *La Grande Révolution,* p. 119.
51. Nous reprenons ici le titre donné par Alain Thévenet à un recueil de textes de Godwin. Voir Alain Thévenet, *William Godwin* et l' « euthanasie du gouvernement », Lyon, A.C.L, 1993.
52. *La Grande Révolution,* p. 144.
53. *La Grande Révolution,* p. 24.

et sociales désirables et indésirables, avec une galerie de personnages historiques, fortement typifiés, présentant une version ou l'autre de l'exercice du pouvoir : soit décentralisé, sur le mode fédéraliste, soit centralisé, sur le mode hiérarchique. Parmi les différentes réalisations sociales de la Révolution, la plus estimable pour Kropotkine demeure sans conteste la Commune de Paris. Elle se définit comme l'incarnation, dans une situation révolutionnaire, de ce qui chez Kropotkine s'approche parfois d'une Idée cheminant dans l'histoire et profondément liée à la nature humaine. Dans l'article « La Commune » des *Paroles d'un révolté,* Kropotkine définit la Commune comme un « nom générique »[54], un groupement d'égaux dont l'institution se rejoue sans cesse dans l'histoire dans de nouveaux environnements et en fonction de nouvelles configurations. Aussi la Commune révolutionnaire ne sera pas une répétition des communes du Moyen Âge, mais à tout le moins elle en conservera le trait fondamental : son dynamisme enraciné dans les instincts d'entraide de la nature humaine, créant un contexte dans lequel les individus seront capables de contrôler d'eux-mêmes leur production, leur consommation et leurs relations ordinaires à l'intérieur d'un territoire donné. C'est la raison pour laquelle, par rapport à cet « organisme » social, la « centralisation gouvernementale » vint nécessairement « plus tard ». C'est également dans cette mesure que l'union fédérative des districts au sein de la Commune posait « les bases d'une organisation libertaire de la société ».[55]

La grille de lecture utilisée jusqu'ici pour aborder la critique kropotkinienne de l'État joue donc à plein en ce qui concerne la Grande Révolution. Sous la fausse normalité de la politique parlementaire, il s'agit de retrouver la puissance sociale d'institutions attestant la permanence du désir de communauté et d'égalité. Cette inspiration conditionnera en dernier lieu l'insistance sur certaines figures révolutionnaires habituellement tenues à la marge du récit de la Grande Révolution, au premier rang desquelles se trouvent les « curés rouges » Jacques Roux (1752-1793) et Pierre Dolivier (1746-18..). En évoquant plus particulièrement ces deux figures dans le chapitre LVIII consacré au « mouvement communiste » et dans le chapitre XLI consacré aux « anarchistes » (ainsi dénommés péjorativement par Brissot), Kropotkine poursuit son développement sur une autre Révolution, qui cherchait à continuer la victoire bourgeoise sur la royauté dans le sens de l'égalité. Le curé Jacques Roux, fréquentant le club des Cordeliers et meneur de la section des Gravilliers, une des plus populeuses des quarante-huit sections parisiennes, est clairement considéré par Kropotkine comme l'un des précurseurs du socialisme, dans la mesure où son discours révolutionnaire sera de plus en plus axé sur une critique de l'inégalité économique résultant de la liberté du commerce. Son discours à la Convention du 25 Juin 1793, passé à la postérité sous l'appellation « Manifeste des Enragés », mettra avec force et détermination la bourgeoisie au pouvoir face à ses responsabilités sur la question de la propriété et de la vie chère, en dépit d'un contexte de guerre propice aux unions sacrées. La radicalité et le sens élémentaire de la justice émanant d'un discours dans lequel Roux pouvait déclarer que « les riches seuls, depuis quatre ans, ont profité des avantages de la Révolution », ou encore que « *le peuple veut la liberté et l'égalité, la république ou la mort ;* et voilà ce qui vous désespère, agioteurs, vils suppôts de la tyrannie »[56] devaient finalement contribuer à la perte de Roux, accablé par les Jacobins du soupçon de menées contre-révolutionnaires. La vérité du discours de l' « enragé » Jacques Roux tient également, pour l'historien Maurice Dommanget, à ses intuitions économiques, autrement dit à sa volonté de compléter la République politique par la République sociale : « de toutes les exploitations, dit Dommanget, Jacques Roux ne semble retenir vraiment que

54. Kropotkine, *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 100.
55. Kropotkine, *La Grande Révolution,* édition citée, pp. 142-146.
56. Jacques Roux, « le Manifeste des Enragés », discours du 25 Juin 1793 à la Convention, in Maurice Dommanget, *Enragés et curés rouges en 1793,* Paris, Spartacus, 1993, pp. 150-155.

l'exploitation du patron sur l'ouvrier, du commerçant sur le client. Mais, comme ce sont les deux formes d'exploitation contre lesquelles le socialisme se dressera surtout, par là Jacques Roux, en les dénonçant devant la Convention, se range vraiment parmi ses plus hardis précurseurs. »[57]

On citera en second lieu le curé de village Pierre Dolivier, rangé par Kropotkine dans la classe des révolutionnaires « communistes », aux côtés de personnages comme l'ouvrier Jean-François Varlet (1764-1837), les lyonnais François-Joseph L'Ange (1743-1793) et Marie-Joseph Chalier (1747-1793), le premier s'annonçant comme un précurseur de Fourier, et donc Jacques Roux. Dans ses discours et publications, Dolivier se fera le chantre d'un socialisme agrarien, directement informé de son environnement paroissial. La Révolution du point de vue de la paysannerie passe à bien des égards par le filtre des idées et propositions de Dolivier, dont l'*Essai sur la justice primitive* paru en Juillet 1793 fournit un condensé pertinent, d'une importance amplement soulignée par Kropotkine dans son chapitre sur le « mouvement communiste ». Lorsque Dolivier pose le fondement de ses propositions en évoquant le « Grand communal de la Nature » qu'aucun pacte antérieur n'a pu réserver à certains hommes au détriment d'autres, lorsqu'il énonce que la terre est à tous en général et à personne en particulier tout en maintenant que chacun a un droit exclusif au produit de son travail, on trouve la préfiguration des distinctions entre « possession » et « propriété » qui innerveront la proposition sociale de Proudhon dans son premier mémoire de 1840 sur la propriété. Aussi Dommanget est-il fondé à avancer que Dolivier a pu pénétrer en ces années révolutionnaires « au cœur même de la question sociale ».[58]

En regard de cette Révolution sociale dont Kropotkine s'attache à retracer les progrès et le recouvrement par la politique bourgeoise, c'est également un ensemble de contre-exemples qui se trouvent présentés dans l'ouvrage de 1909. Au-delà de la critique de modérés opportunistes comme Brissot (1754-1793), le portrait d'un Hébert (1757-1794) renseigne assez clairement sur la fonction pédagogique des événements de 1789 à 1793 à propos du rapport entre la révolution et le pouvoir d'État. *In fine,* c'est à la lumière de la situation à laquelle Kropotkine va être confronté avec la montée en puissance de Lénine qu'il faut lire *La Grande révolution.*

2.3.3. La Grande Révolution selon Kropotkine, ou la critique par anticipation du jacobinisme léniniste.

La lecture kropotkinienne de la Grande Révolution, on espère l'avoir montré, se rattache moins à une quelconque « Idée-mère » de la Révolution Française qu'elle n'y trouve le lieu et le moment où s'expriment et s'entrechoquent les deux courants qui ont accompagné l'histoire humaine elle-même : l'affirmation du moi, dont la traduction politique passe en l'occurrence par l'accaparement de l'appareil d'État par la bourgeoisie, et les rapports d'entraide, dont le développement politique passe par l'organisation fédérative de la Commune de Paris. Or, au cœur des troubles révolutionnaires, cette distinction en vient selon Kropotkine à diviser jusqu'à ceux qu'il tient pour des précurseurs du communisme. Face à Roux, Dolivier et un petit peu plus tard Sylvain Maréchal (1750-1803) et son *Manifeste des égaux,* Kropotkine présente des figures comme Hébert ou même Babeuf (1760-1797), dont on peut légitimement supposer qu'elles esquissent pour lui le visage ruineux du « socialisme autoritaire ». Il parle en effet en ces termes de Hébert, l'un des plus actifs partisans de l'élimination de Jacques Roux à la suite du discours du

57. Maurice Dommanget, ouvrage cité, p. 70.
58. Maurice Dommanget, ouvrage cité, p. 133.

25 Juin 1793 : « il avait bien parlé quelquefois dans son journal [*Le père Duchesne*] dans un sens communiste, mais terroriser et s'emparer à son tour du gouvernement lui semblait beaucoup plus important que la question du pain, de la terre, ou du travail organisé ».[59] En ce qui concerne Babeuf, en dépit de son communisme égalitaire, Kropotkine a tendance à voir dans son œuvre une perversion du communisme. Il n'aurait ainsi été que « l'opportuniste du communisme de 1793 ». Sa critique porte surtout sur les visées conspirationnistes de Babeuf à partir de 1795, et il n'est pas anodin de remarquer que Kropotkine fait coïncider ce projet avec l'épuisement du dynamisme révolutionnaire de 1789 à 1793 (les sections de Paris sont écrasées en Janvier 1794, leurs attributions captées par l'appareil centralisé de l'État). À propos de Babeuf, le passage suivant résonne alors de façon particulièrement lourde, si l'on anticipe ce à quoi Kropotkine sera confronté en Russie dans un futur immédiat :

> « En général, sa conception du communisme était si étroite, si factice, qu'il croyait y arriver par l'action de quelques individus qui s'empareraient du gouvernement à l'aide d'une société secrète. Il allait même jusqu'à mettre sa foi dans un individu, pourvu qu'il eût la volonté forte *d'introduire le communisme et de sauver le monde !* Illusion funeste qui continua à être nourrie par certains socialistes pendant tout le dix-neuvième siècle, et nous donna le césarisme – la foi en Napoléon ou en Disraeli, la foi dans un sauveur, qui persiste jusqu'à nos jours. »[60]

Un thème anarchiste classique depuis le débat entre Bakounine et Marx dans la Iere Internationale se dégage d'une telle citation : l'opposition entre deux versions du socialisme, l'une « libertaire », qui serait en réalité la seule possibilité authentique de socialisme, et l'autre « autoritaire », qui reviendrait à mettre en avant une classe de coordinateurs des fonctions usuelles de la société, obéissant à un chef de parti. Il semble possible dans ce cadre de présenter une opposition entre Lénine et Kropotkine semblable à celle qui mettait aux prises Marx et Bakounine. Or, sur ce point, l'interprétation de la Grande Révolution joue un rôle nodal.

En effet, la Révolution Française s'impose à de nombreuses reprises chez Lénine comme un point de référence, précisément en ce qui concerne l'organisation d'un Parti structuré, discipliné autour d'une figure centrale comme pouvait l'être celle de Robespierre. Les révolutionnaires de 1793 fournissent sinon le modèle, du moins une forte source d'inspiration pour les tâches du Parti Ouvrier Social Démocrate Russe dans la décennie 1900, de part et d'autre de la première révolution de 1905. En ces matières, Lénine utilise la Révolution Française comme un outil discursif pour illustrer la séparation à l'intérieur du Parti entre « révolutionnaires » (les nouveaux « Montagnards ») et « opportunistes » (les nouveaux « Girondins »). Dans un essai de 1905 sur les *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique,* Lénine définit dans les termes suivants les tâches immédiates des bolchéviks :

> « Les jacobins de la social-démocratie contemporaine, les bolchéviks […] veulent élever par leurs mots d'ordre la petite bourgeoisie révolutionnaire

59. Kropotkine, *La Grande Révolution,* édition citée, p. 375.

60. *La Grande Révolution,* édition citée, pp. 347-348. Dans son travail sur l'État moderne, Kropotkine attribue une place centrale à Babeuf, en tant que chaînon intermédiaire entre les Jacobins de 1793 et ce que Bakounine appellera le « socialisme autoritaire » : « ce n'est pas en vain », énonce Kropotkine, que la conspiration de Babeuf est « canonisée par les socialistes d'État ». La filiation entre le babouvisme et le léninisme paraît alors naturelle selon la réflexion de Kropotkine. Voir « L'État moderne », in *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 330.

> et républicaine, et tout particulièrement la paysannerie à la hauteur du démocratisme conséquent du prolétariat, sans que ce dernier y perde rien de son indépendance de classe.[…] Ce n'est évidemment pas que nous voulions à toute force copier les Jacobins de 1793, et faire nôtres leurs idées, leur programme, leurs mots d'ordre, leur méthode d'action. Pas du tout […] Par cette comparaison, nous voulons seulement expliquer que les représentants de la classe avancée du XXe siècle, ceux du prolétariat, c'est-à-dire les social démocrates, se divisent en deux ailes (opportuniste et révolutionnaire), tout comme les représentants de la classe avancée du XVIIIe siècle, ceux de la bourgeoisie, se divisaient en girondins et jacobins. » [61]

La référence est donc explicite, mais on constate que Lénine s'attache à la limiter au strict plan de l'analogie. C'était déjà sa ligne de défense un an auparavant dans l'article *Un pas en avant, deux pas en arrière* lors de sa réponse à la critique du centralisme par Rosa Luxemburg (1871-1919). Dans la première partie de cet article, Lénine, détaillant les scissions à l'intérieur du P.O.S.D.R et cherchant une ligne de conduite unitaire, avait défini le social-démocrate révolutionnaire comme un « jacobin lié à une organisation d'ouvriers socialement conscients ». Dans un article intitulé *Questions d'organisation de la social-démocratie russe,* paru dans l*'Iskra* (organe de la social-démocratie russe) et *Die Neue Zeit* (organe de la social-démocratie allemande) connu plus tard sous le titre *Centralisme et démocratie,* Rosa Luxemburg avait développé à partir de cette formule toute une critique du centralisme léniniste, risquant selon elle de faire dégénérer le P.O.S.D.R en une organisation bureaucratique recommandant la soumission aveugle des sections et une discipline de caserne imposée de l'extérieur à la classe ouvrière. Cette critique, qui est de la plus haute importance d'un point de vue anarchiste, avait notamment attiré la remarque suivante de Lénine :

> « La camarade Luxemburg dit que par ma définition du social-démocrate révolutionnaire comme jacobin lié à une organisation d'ouvriers socialement conscients, j'ai peut-être caractérisé mon point de vue avec plus d'esprit que n'aurait pu le faire aucun de mes adversaires. Encore une fois, il y a erreur de fait. Ce n'est pas moi, mais P. Axelrod qui a parlé le premier de jacobinisme. Le premier, Axelrod a comparé les groupements de notre parti à ceux du temps de la Révolution Française. J'ai seulement fait remarquer que cette comparaison n'est admissible que pour autant que la division de la social-démocratie contemporaine en révolutionnaire et opportuniste correspond, dans une certaine mesure, à la division entre montagnards et girondins. » [62]

Lénine se défendra donc constamment de calquer le modèle Français sur la situation russe, ne retenant de la Grande Révolution qu'une large grille de lecture répartissant les forces politiques en présence. Néanmoins, la critique que lui adresse Rosa Luxemburg dès 1904 anticipe avec tant d'acuité les suites de l'année 1917 que l'on se trouve réellement tenté de penser qu'il ne s'agissait pas dans l'esprit de Lénine de simples analogies. En réalité, le texte de Luxemburg met en avant à l'aide de formules frappantes ce que les anarchistes, inspirés de Kropotkine, ne cesseront de dénoncer par la suite : un centralisme révolutionnaire outré laissant exsangue la classe ouvrière pour mieux la contrôler

61. Lénine (1905), *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique, in Oeuvres complètes, vol. IX.* Texte disponible dans les archives internet du marxisme, à l'adresse suivante [http ://www.marxists.org/français/lenin/works/1905/08/vil19050800.htm]. Consulté la dernière fois le 8 Juillet 2012.

62. Lénine (1904), *Un pas en avant, deux pas en arrière- Réponse de N. Lénine à Rosa Luxemburg,* in *Œuvres complètes,vol.VII.*Disponible à l'adresse suivante :[http ://www.marxists.org/français/lenin/works/1904/09/vil19040915.htm]. Consulté la dernière fois le 8 Juillet 2012.

et la diriger selon un mécanisme bureaucratique, typique de cette institution bourgeoise qu'est l'État. Pour Luxemburg, la capacité d'organisation de la classe ouvrière dans la lutte même se trouve confisquée par une vision essentiellement conspirationniste de la révolution :

> « Pour Lénine, dit en effet Luxemburg, la différence entre le socialisme démocratique et le blanquisme se réduit au fait qu'il y a un prolétariat organisé et pénétré d'une conscience de classe à la place d'une poignée de conjurés. Il oublie que cela implique une révision complète des idées sur l'organisation et par conséquent une conception tout à fait différente du centralisme, ainsi que des rapports réciproques entre l'organisation et la lutte. »[63]

Il ne peut découler de cette conception qu'une dépendance intégrale des sections de base vis-à-vis du centre qui seul fournit l'impulsion vers l'activité révolutionnaire, puisqu'il établit une discipline stricte qui doit se transmettre à des couches de plus en plus larges du prolétariat. On retrouve ici deux caractéristiques que Kropotkine critiquait chez certains révolutionnaires tels Hébert ou Babeuf : la volonté d'une élite organisée d'accaparer le pouvoir pour diriger et imposer aux masses une action révolutionnaire. Ce qui revient à utiliser la forme de l'État dans la configuration d'un gouvernement révolutionnaire. Où la référence au jacobinisme cesse d'être une simple analogie pour se traduire dans les faits par une nouvelle forme de terreur : l'élimination progressive des organes de base de la révolution - sections, conseils - déterminée par les nécessités de la centralisation rigoureuse au sein du Parti révolutionnaire.[64]

Par conséquent, la lecture de *La Grande Révolution* s'impose aussi comme une nécessité afin de saisir ce qui constitue pour Kropotkine le contre-modèle politique par excellence : la défense, au nom de la révolution, de l'État centralisateur. C'est également en fonction de cet arrière-plan que l'on s'efforcera de comprendre deux enjeux historiques majeurs de la fin de la vie de Kropotkine : d'abord la lourde décision de soutenir l'entrée en guerre de la Russie en 1914 ; ensuite, lors de son retour en Russie, ses avertissements à Lénine et son implication mesurée dans les événements de 1917.

63. Rosa Luxemburg (1904), *Questions d'organisation de la social-démocratie russe,* texte disponible à l'adresse suivante : [http ://www.marxists.org/français/luxembur/c_et_d/c_et_d1.htm]. Consulté la dernière fois le 8 Juillet 2012.

64. Dans la filiation de Kropotkine, c'est un point que Rudolf Rocker (1873-1958) soulignera avec force dans sa brochure de 1921 *La faillite du communisme d'État,* traduite en français sous le titre *Les Soviets trahis par les Bolchéviks.* Rocker écrit notamment ceci sur la reprise par les Bolchéviks des enseignements « bourgeois » de la Révolution Française : « L'inlassable dénigrement par Lénine et ses partisans de toutes les tendances socialistes qui ne leur conviennent pas comme « petites-bourgeoises » rend un son carrément comique, venant de gens qui sont, quant à eux, restés plongés jusque par-dessus la tête et sans espoir dans les eaux de l'idéologie politique de la petite-bourgeoisie ! C'est par exemple au parti petit-bourgeois des jacobins que nos socialistes d'État ont emprunté l'idée de dictature, ce même parti qui a traité de crime toute grève et interdit sous peine de mort les organisations syndicales ». Rudolf Rocker, *Les Soviets trahis par les Bolchéviks,* Paris, Spartacus, 1998, p. 58.

3. Autour de la question de l'État : Kropotkine face à la Guerre et aux Révolutions russes

3.1. La Révolution russe de 1905 et la Première Guerre Mondiale : ambiguïtés et contradictions de la critique kropotkinienne de É l' tat.

Nous l'avons signalé plus haut, d'un point de vue bibliographique, les premières années de la décennie 1900, à partir de 1902 sont en grande partie consacrées à la collecte de matériaux pour rédiger l'ouvrage sur la *Grande Révolution,* qui paraît en 1909. Kropotkine, qui se trouve en Angleterre, se retire progressivement, pour des raisons de santé, de l'action militante pure et se dévoue à diverses tâches intellectuelles qui ne lui apportent néanmoins guère de ménagement. Or, cette période de confection de l'ouvrage historique sur la Révolution Française coïncide avec les événements révolutionnaires en Russie, en 1905. L'exilé va alors reprendre contact avec sa terre natale, pour se faire le relais auprès du public anglais de ce qu'il considère comme un soulèvement des masses (bien plus qu'une simple conquête constitutionnelle) et des menées répressives de l'autocratie tsariste en réponse à ce soulèvement. À cette fin, il prend connaissance du résumé des événements dans la presse russe et se fait envoyer de nombreux rapports de première main qui constitueront autant de preuves de la nature du soulèvement russe et de l'arbitraire du pouvoir d'État de Nicolas II. Tout ceci donne lieu à de nombreux textes originaux dans la production littéraire de Kropotkine, puisqu'on pourrait les qualifier d'enquêtes journalistiques en prise avec l'événement. Il reste néanmoins dans ces textes une idée générale forte, celle de l'injustice et de la violence foncières du pouvoir d'État.

3.1.1. Le journalisme politique de Kropotkine entre 1905 et 1909 : une dénonciation de la politique de la force.

Au moment où Kropotkine élabore le plan de son travail sur la Révolution Française, la première révolution russe éclate qui, à partir de garanties constitutionnelles extorquées, va se développer en un mouvement de plus grande ampleur donnant toute leur place aux paysans et ouvriers. Il n'est donc pas étonnant que Kropotkine relate les événements sur le vif en se servant de références à la Grande Révolution de 1789-1793. L'article *The Revolution in Russia,* paru en Décembre 1905 dans *Nineteenth Century* témoigne clairement de cette lecture des événements de 1905 à la lumière de la Grande Révolution. Dans les deux cas, il faut retenir le fait que le roi est désormais nu, l'autocratie refluant face aux mouvements des masses. C'est dans cette perspective, en effet, que Kropotkine interprète les événements russes : les institutions constitutionnelles introduites sous l'impulsion du congrès des assemblées provinciales (zemstvo) ne sont que le signal de départ d'un tout autre mouvement politique. Ce dernier opérera la liaison entre les jeunes « intellectuels » du pays (ingénieurs, chimistes, hommes de loi, professeurs, etc) et les ouvriers et les paysans. Une nouvelle fois, Kropotkine décèle la puissance populaire d'un tel soulèvement, ce qui s'accorde à la fois avec sa lecture de la Grande Révolution et avec ses attaches populistes : les intellectuels ont pour seule fonction d'éclairer la voie pour les masses, en leur révélant des informations vraies sur les turpitudes de l'autocratie, pendant que les paysans et ouvriers fourniront à même la lutte tout le dynamisme nécessaire à l'agitation révolutionnaire. Pour Kropotkine, le jeune mouvement ouvrier russe, déjà solidifié par les grandes grèves à Saint-Pétersbourg et en Russie centrale dans les années 1896-1900 devient à ce moment précis l'égal de ses homologues européens.

Un événement précis cristallise alors pour Kropotkine l'abnégation du peuple russe et la révélation finale de l'abjection du pouvoir d'État : le dimanche « rouge » du 9 Janvier 1905. Sous l'influence du pope Gapone, environ 200.000 travailleurs se dirigent vers le palais d'Hiver pour exposer leurs demandes constitutionnelles au Tsar Nicolas II. Les autorités, déjà organisées, font feu directement sur la foule rassemblée, tuant autour de deux mille personnes. Voilà pour Kropotkine l'événement qui révèle la vraie nature du pouvoir d'État, et pousse nécessairement l'insurrection dans des voies plus radicales face à la violence frontale du pouvoir. Kropotkine tire la conclusion suivante dans son long article de Décembre 1905 :

> « Le caractère entier du mouvement changea d'un coup avec ce massacre. Toutes les illusions furent dissipées. Dans la mesure où l'autocrate et ses défenseurs n'avaient pas reculé devant ce carnage gratuit, atroce et lâche, il était évident qu'ils ne s'arrêteraient devant aucune violence ou perfidie. Depuis ce jour le nom des Romanov devint odieux parmi les ouvriers de Russie. L'illusion d'un autocrate bienveillant qui allait écouter tel un père les réclamations de ses sujets s'était envolée à jamais. » [65]

Le mouvement se radicalise alors à partir de ce dimanche sanglant, et la révolution de 1905 semble porter les espoirs de transformation anarchiste de la société de l'observateur reclus en Angleterre qu'est Kropotkine. La répartition des forces en présence est relatée en empruntant au registre de l'analogie, puisque face à la révolution populaire le premier ministre Sergeï Witte (1849-1915), à la recherche d'un compromis entre l'autocratie et le parlement (incorporant un nombre limité et choisi de représentants des ouvriers), fait figure selon Kropotkine de « Necker de la révolution russe ». Le manifeste d'Octobre 1905 qu'il élabore et qui garantit les libertés de conscience, d'expression, de réunion ainsi qu'une semi-constitutionnalité, se signale surtout pour notre auteur par sa pusillanimité, renforcée par la crainte des masses.

En relatant les événements de 1905 comme un soulèvement populaire voué à dépasser largement les exigences purement constitutionnelles face à l'autocratie, et en insistant sur la volonté du pouvoir d'État de se maintenir par la force tout en concédant quelques parts au parlementarisme, Kropotkine retrouve la veine critique de l'État sous quelque forme institutionnelle qu'il se présente, caractéristique de son anarchisme. Les documents et témoignages qu'il va collecter pour rédiger son relevé de la *Terreur en Russie*, paru en 1909 en accord avec le Comité parlementaire russe, en sont une autre preuve. Dans cet ouvrage réalisé dans le but d'informer le public britannique de la barbarie punitive perpétrée par les représentants de l'autocrate Nicolas II, notamment le ministre de l'intérieur Plehve (1846-1904) entre 1902 et 1904 et le premier ministre Stolypine (1862-1911) de 1906 à 1911, Kropotkine passe en revue les conditions de détention, les crimes du personnel pénitentiaire couverts par les autorités, les peines d'exil, le démantèlement des organisations révolutionnaires mais aussi l'attaque directe à l'égard de toute expression de libéralisme politique. La réplique du pouvoir d'État à l'égard de ceux qui avaient pu participer activement aux mouvements de libération succédant au manifeste constitutionnel d'Octobre 1905 illustre très nettement l'illégitimité du monopole de la violence par l'État. C'est le message que Kropotkine souhaite diffuser dans ce travail journalistique, en appelant à la solidarité des peuples, en fonction de ce principe que « le despotisme dans une partie du monde se répercute sur toutes les races du monde ». [66]

65. Kropotkine, *The Revolution in Russia,* in *Selected Writings on Anarchism and Revolution* (Martin A. Miller ed), Cambridge, M.I.T Press, 1970, p. 271.
66. Kropotkine, *The Terror in Russia,* London, Methuen and Co, 1909, p. 75.

L'idée qui se détache des travaux des années 1905-1909 est par conséquent assez claire et cohérente avec ce que l'on a pour l'instant conclu de la théorie sociale de Kropotkine : la solidarité des classes opprimées et des peuples, par-delà les frontières, chemine et s'oriente vers une organisation autonome échappant à un pouvoir d'État qui se signale par sa violence et une bureaucratie généralisant l'irresponsabilité dans la perpétration du mal. C'est en ce sens que selon Kropotkine « l'histoire se répète » : les forces sociales se fédèrent dans un mouvement qui ne laisse à l'État d'autre possibilité que l'agression. Comme il aurait pu le formuler en analysant la Révolution Française, Kropotkine se trouve donc fondé à énoncer dans son article de Décembre 1905 que jusqu'alors, « le carnage n'est pas venu des révolutionnaires, mais des défenseurs de l'absolutisme » :

> « on estime que plus de vingt-cinq mille personnes ont déjà été tuées en Russie depuis Janvier dernier. Mais *toute cette masse de meurtres se trouve du côté des défenseurs de l'autocratie.* La victoire sur l'autocratie qui l'a contrainte à abdiquer fut obtenue par une grève, unique dans les annales de l'histoire par son unanimité et l'abnégation des travailleurs ; mais il n'y eut pas de sang versé pour remporter cette première victoire. » [67]

Le recouvrement violent des possibilités ouvertes par les grèves générales parle de lui-même. Le journalisme politique de Kropotkine entre 1905 et 1909 se présente donc clairement comme un autre élément de sa critique générale de l'État. Il devient alors d'autant plus énigmatique et confondant de voir Kropotkine déclarer quelques cinq ou six ans plus tard son soutien aux forces de l'Entente lors du déclenchement de la Première Guerre Mondiale.

3.1.2. La Guerre et l'engagement militariste aux côtés de l'Entente

Sans entrer trop avant dans les détails de cet épisode trouble de l'existence de Kropotkine, il convient surtout de souligner la difficulté principale posée par ce choix de soutenir l'entrée en guerre aux côtés des puissances de l'Entente, qui a contribué à réduire singulièrement la crédibilité de Kropotkine au sein du milieu anarchiste. En clair, au-delà de son caractère paradoxal apparent, est-il possible néanmoins de comprendre ce choix ? Dans notre perspective, l'une des raisons principales ayant présidé au choix de Kropotkine semble se ramener à la défense de la tradition révolutionnaire française face à l'État impérialiste allemand. C'est ici que l'ouvrage sur *La Grande Révolution* joue un rôle d'indicateur précieux de la prédilection de Kropotkine pour la France et son tempérament révolté. C'est très vraisemblablement selon cet arrière-plan que l'on pourra redonner du sens à l'attitude de Kropotkine avant, pendant et après le conflit de 1914-1918.

Dans son article de l'Encyclopédie anarchiste consacré au « Manifeste des Seize », ce texte signé par quinze anarchistes- dont Kropotkine- en défense des puissances de l'Entente, le militant pacifiste Hem Day (1902-1969) avance une explication semblable à propos du comportement de Kropotkine :

> « À quelques amis, lors d'un passage à Paris, en 1913, je pense, Kropotkine avait déclaré : « Et la guerre ? J'ai dit, lors d'un précédent passage à Paris, à un moment où il était question de guerre aussi, que je regrettais d'avoir 62 ans et de ne pouvoir prendre un fusil pour défendre la France dans le cas où elle serait envahie ou menacée d'invasion par l'Allemagne. Je n'ai pas changé d'opinion sur ce point. Je n'admets pas qu'un pays soit violenté par un autre, et je défendrai la France contre n'importe quel pays d'ailleurs : Russie, Angleterre, Japon,

67. Kropotkine, *The revolution in Russia,* édition citée, p. 287. Kropotkine souligne.

> aussi bien que contre l'Allemagne. » C'était là une profession de foi francophile doublée d'un romantisme révolutionnaire qui, si elle cadrait peu avec les écrits de l'auteur de « La Conquête du Pain » et des « Paroles d'un Révolté », pouvait s'harmoniser avec celui de « La Grande Révolution » ». [68]

Rendre compte de l'engagement militariste de Kropotkine à l'aune de sa passion historique pour la France, pays de la Révolution semble une voie étroite mais possible pour l'expliquer et le comprendre. C'est du reste l'opposition entre une France patrie de l'émancipation et une Allemagne patrie de l'agression militaire qui structure la perception de la guerre chez Kropotkine, là où la majorité des anarchistes, comme Malatesta ou Emma Goldman, s'élèveront contre le phénomène guerrier dans son ensemble, au-delà de toute distinction spécieuse entre guerre injuste (d'agression) et juste (de défense légitime). Dans leur biographie de Kropotkine, Woodcock et I. Avakumovic rapportent que dès 1912 Kropotkine donne la preuve à de nombreux amis anarchistes, parmi lesquels figure notamment Rocker, de son engagement futur contre l'Allemagne. Sa politique n'a été fondée que « sur la terreur », elle a causé la « militarisation » de l'Europe, de telle sorte qu'en cas de tension entre les nations européennes, il n'y aurait plus d'autres solutions pour l'Allemagne que d'assumer les responsabilités de la guerre. Lorsque le diagnostic se vérifie en 1914, Kropotkine se tourne donc naturellement vers la France, dont l'héritage émancipateur se trouve menacé par l'impérialisme allemand. Ceci constitue évidemment une trahison suprême pour les anarchistes, qui refusent fermement toute réflexion en termes de moindre mal. La nécessité de la guerre n'implique en rien le choix du parti le plus susceptible de favoriser par sa victoire l'émancipation des peuples ; elle implique au contraire plus que jamais de se désolidariser du fait guerrier pour présenter l'urgence d'un changement général de structure sociale.

Sur ce point, une brève confrontation du « Manifeste des Seize », signé notamment par Jean Grave et Kropotkine, avec le texte « L'internationale anarchiste et la guerre », signé entre autres par Malatesta, Goldman (1869-1940), Berkman (1870-1936), Domela-Nieuwenhuis (1846-1919) permet d'envisager l'écart de Kropotkine par rapport à ses principes théoriques en ces années de Guerre mondiale. Le Manifeste approuvé par Kropotkine met en avant la passivité des travailleurs allemands, insuffisamment organisés pour refuser le développement de la politique de leur État. Si l'État allemand ne peut être empêché du dedans de mettre en œuvre ses visées impérialistes, il faut l'en empêcher du dehors, dans la mesure où un écrasement de la Belgique et de la France par l'Allemagne signerait l'installation de la Réaction en Europe. Cette menace surpasse pour les Seize toutes les autres, et face à ce danger la pire des réponses résiderait dans le pacifisme, dont la logique finirait par anéantir tout espoir d'affranchissement pour les peuples européens :

> « En notre profonde conscience, l'agression allemande était une menace - mise à exécution - non seulement contre nos espoirs d'émancipation, mais contre toute l'évolution humaine. C'est pourquoi nous, anarchistes, nous antimilitaristes, nous, ennemis de la guerre, nous, partisans passionnés de la paix et de la fraternité des peuples, nous nous sommes rangés du côté de la résistance et nous n'avons pas cru devoir séparer notre sort de celui du reste de la population. Nous ne croyons pas nécessaire d'insister que nous aurions préféré voir cette population prendre, en ses propres mains, le soin de sa défense. Ceci ayant été impossible, il n'y avait qu'à subir ce qui ne pouvait être changé. Et, avec ceux

68. Hem Day, « Seize (Le manifeste des) », in *Encyclopédie anarchiste,* texte disponible à l'adresse [http ://www.encyclopedie-anarchiste.org/articles/s/seize.html]. Consulté la dernière fois le 8 Juillet 2012. Je m'appuierai sur les documents collectés par Hem Day pour les analyses qui suivent.

> qui luttent, nous estimons que, à moins que la population allemande, revenant à de plus saines notions de la justice et du droit, renonce enfin à servir plus longtemps d'instrument aux projets de domination politique pangermaniste, il ne peut être question de paix. »[69]

Kropotkine, adhérant à cette déclaration, se désolidarisait de fait des principes anarchistes, lui qui continuait néanmoins de considérer la guerre comme le moyen de débouchés pour les intérêts capitalistes et les menées colonialistes de l'État. L'idée qu'une situation d'urgence recommande de choisir de manière pragmatique son camp apparaît alors comme le pire reniement des idéaux anarchistes, selon lesquels l'État est de façon structurelle et non conjoncturelle le défenseur du militarisme et de l'oppression. Pour les signataires de l'appel « L'internationale anarchiste et la guerre », l'État français n'était ainsi pas plus juste que l'État allemand : il présentait les mêmes compromissions et la même politique d'oppression coloniale. Il n'y avait donc aucune raison de se prononcer, en cette conjoncture historique particulière, pour une guerre « juste » (celle de l'Entente) contre une guerre « injuste » (menée par les puissances de l'Axe). Le texte signé par trente-six anarchistes rappelait par conséquent ce principe auquel Kropotkine semblait pourtant tenir lui aussi, jusqu'en 1909 tout du moins :

> « La vérité, c'est que la cause des guerres, de celle qui ensanglante actuellement les plaines de l'Europe, comme de toutes celles qui l'ont précédée, réside uniquement dans l'existence de l'État, qui est la forme politique du privilège. L'État est né de la force militaire ; il s'est développé en se servant de la force militaire ; et c'est encore sur la force militaire qu'il doit logiquement s'appuyer pour maintenir sa toute puissance. Quelle que soit la forme qu'il revête, l'État n'est que l'oppression organisée au profit d'une minorité de privilégiés. Le conflit actuel illustre cela de façon frappante : toutes les formes de l'État se trouvent engagées dans la guerre présente : l'absolutisme avec la Russie, l'absolutisme mitigé de parlementarisme avec l'Allemagne, l'État régnant sur des peuples de races bien différentes avec l'Autriche, le régime démocratique constitutionnel avec l'Angleterre, et le régime démocratique républicain avec la France. »[70]

Derrière de telles déclarations, on peut reconnaître entre autres le radicalisme d'Errico Malatesta, qui ajoutera à cette dénonciation d'anarchistes faisant le jeu de la réaction un article personnel publié en Avril 1916 dans *Freedom.* Prenant le parti de la Révolution sociale partout où elle sera possible, Malatesta y condamne fermement la politique de compromission des nouveaux bellicistes, qui ne comprennent pas qu'il sera impossible de lutter après la guerre contre le capitalisme et le gouvernement si l'on travaille avec eux pendant la guerre contre la menace germanique. Il est symptomatique que Malatesta s'exprime alors dans les termes que Kropotkine utilisait dans ses articles sur la révolution russe pour caractériser l'autocratie tsariste : « Nous prétendons que l'État est incapable de tout bien. Tant au point de vue international qu'au point de vue des relations individuelles, il ne peut combattre l'agression qu'en se faisant lui-même l'agresseur ; il ne peut empêcher le crime qu'en organisant et en commettant de plus grands crimes encore. ».[71]

L'opposition entre Kropotkine et Malatesta sur la question de la guerre est cruciale en ce qu'elle exprime en condensé la scission du mouvement anarchiste dans son ensemble à partir de 1914, et fournit de nouveaux éléments de compréhension de l'attitude de Kropotkine face à la guerre. Comme Malatesta le signale dans son texte de souvenirs sur Kropotkine, « dans cette funeste occasion se réveillèrent et s'exaltèrent, en Kropotkine, ses

69. Hem Day, « Seize (Le Manifeste des) » in *Encyclopédie anarchiste,* adresse électronique citée.
70. Hem Day, article cité.
71. Hem Day, article cité.

anciennes préférences pour tout ce qui est russe ou français et il se déclara partisan passionné de l'Entente. Il parut oublier qu'il était internationaliste, socialiste et anarchiste. » [72] Là où l'on tient en général Malatesta pour un réaliste et Kropotkine pour un théoricien, les rôles semblent s'inverser face à la guerre. Malatesta semble demeurer attaché aux principes (la nuisance intégrale de l'État, la révolution sociale d'abord) alors que Kropotkine opte pour un encouragement conjoncturel et stratégique à la guerre. Malatesta confirme la compréhension que l'on pourrait proposer du geste de Kropotkine : l'influence de préventions historiques en faveur de la France semble y être pour beaucoup. En réalité, cette attitude n'était pas inédite dans l'histoire du mouvement anarchiste puisque Bakounine présentait en général et notamment dans *L'Empire knouto- germanique et la Révolution sociale* les mêmes prédilections francophiles face à l'impérialisme bismarckien. Kropotkine retrouve cette sensibilité, et c'est très certainement elle qui infléchit ses principes anarchistes en les adaptant à des contraintes stratégiques. Ce double attachement au cœur francophile d'une part et à la raison anarchiste d'autre part est très clairement exprimé par Kropotkine dans une lettre d'Octobre 1914 au professeur Gustav Steffen, publiée dans *Freedom.* Kropotkine s'y réfère clairement à Bakounine qui, en 1871, avait anticipé ce que produirait à terme l'annexion de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine : une domination prussienne sur l'Europe, symbole de régression sociale. Dans le contexte de 1914, les priorités se distribuent alors de la manière suivante pour Kropotkine :

> « Il est certain que la guerre actuelle sera une grande leçon pour toutes les nations. Elle leur aura appris que l'on ne peut combattre la guerre par des rêves pacifistes et toutes sortes de stupidités sur le fait qu'une guerre à ce point meurtrière aujourd'hui sera impossible dans le futur. Elle leur aura aussi appris qu'on ne peut la combattre par ce type de propagande antimilitariste qui a été employée jusqu'ici. Il faut quelque chose de bien plus profond que cela. Les causes de la guerre doivent être attaquées à la racine. Et nous avons un grand espoir que la guerre actuelle ouvrira les yeux des masses des travailleurs et d'un grand nombre d'hommes parmi les classes moyennes éduquées. Ils verront la part que le capital et l'État ont jouée dans la préparation des conflits armés entre nations. Mais pour le moment nous ne devons pas perdre de vue la tâche principale du jour. *Les territoires de la France et de la Belgique ensemble DOIVENT être libérés des envahisseurs.* L'invasion allemande *doit* être repoussée - quelque difficile que soit cette tâche. Tous les efforts doivent être dirigés dans ce sens. » [73]

Sauver la France, c'est pour Kropotkine sauver les chances d'émancipation des peuples européens. Cette tâche est première, mais en second lieu on peut compter sur la guerre pour révéler aux masses la collusion des intérêts du capital et de l'État dans les menées d'oppression militaire. Avec le recul historique et un examen réalisé à froid, cette lettre à Steffen n'entre pas en désaccord absolu avec les principes de l'anarchiste : l'État reste toujours tenu pour une machine oppressive dont la guerre est la finalité naturelle. Kropotkine s'oppose simplement, au nom d'un attachement fondamental aux principes de liberté et d'égalité défendus pendant la Grande Révolution et repris en 1848 ainsi qu'en 1871, à un pacifisme ruineux sur le plan politique puisqu'il laisse le champ libre aux agresseurs, ennemis de la liberté. Pour un militant comme Malatesta,

72. Errico Malatesta, « À propos de Pierre Kropotkine » in Daniel Colson, *L'anarchisme de Malatesta,* Lyon, A.C.L, 2010, p. 155.

73. Kropotkine, *Letter to Steffen,* October 1914, in *Selected writings on anarchism and revolution* (Martin A. Miller ed), Cambridge, M.I.T Press, 1970, p. 316. (Kropotkine souligne).

néanmoins, une telle attitude ne peut manquer de faire le jeu des intérêts dominants, qui trouveront dans le ralliement des anarchistes la meilleure justification de leur pouvoir.

Or c'est précisément cette faille qui sera utilisée par Lénine pour déblayer le terrain politique aux bolchéviks, en discréditant par le biais de Kropotkine l'ensemble du mouvement anarchiste, passé soudain dans le camp de l' « opportunisme ». Il faut pourtant préciser les rapports de Kropotkine avec la Révolution de 1917 afin de considérer si ses idées politiques avaient réellement perdu toute cohérence après 1914, comme le laissent supposer des observateurs comme Malatesta ou, dans un registre davantage stratégique, Lénine.

3.2. : Le débat Kropotkine/ Lénine après 1917 : deux conceptions de la politique

« Sage délaissé » (selon une expression de Woodcock et I. Avakumovic) pendant la guerre, Kropotkine accueille la nouvelle de la Révolution de Février 1917 avec l'ardeur d'un jeune combattant, en dépit de son âge avancé et de la maladie qui l'affaiblit considérablement. Aussi revient-il vers la Russie en Juin 1917. Les dernières années de sa vie vont donc le confronter à l'espoir né de la révolution socialiste, qui semble après tant de temps confirmer ses vues sur le changement social, puis au constat de l'accaparement du pouvoir par l'appareil de parti léniniste. Kropotkine entre alors en relation avec Lénine, lequel cherche à utiliser le vieil anarchiste en tant que caution morale du mouvement communiste. Ce débat est important pour terminer ce chapitre, car il indique que Kropotkine est demeuré jusqu'au bout fidèle à son analyse de l'État ainsi qu'à sa critique de la hiérarchie et de la servitude volontaire, qui acquièrent par conséquent une dimension prophétique si l'on envisage le développement historique du léninisme.

Dans un premier temps, Kropotkine se voit accueilli chaleureusement par Alexandre Kerensky (1881-1970), premier ministre, qui lui offre un poste gouvernemental. Fidèle à ses idées, Kropotkine refuse avec fermeté tout en conseillant le gouvernement provisoire, qui continue de soutenir les Alliés en dépit d'une perspective de victoire de plus en plus réduite. Les bolchéviks, de leur côté, gagnent du poids en réclamant l'arrêt de la guerre. En réalité, en cette année 1917, Kropotkine souffre encore des conséquences de sa décision de 1914, puisque les anarchistes antimilitaristes boudent sa venue, et que ses soutiens dans les rangs socialistes se montrent dispersés, alors que lui-même se montre très conciliant avec un gouvernement modéré. C'est à la fin de 1917, alors que les bolchéviks profitent de la prise de possession des moyens de production par les masses elles-mêmes pour prendre le pouvoir, que Kropotkine va sortir de son isolement et se confronter directement à la politique de Lénine. Ce dernier avait d'abord profité de la décision belliciste de Kropotkine en 1914 pour le déclasser, lui et les anarchistes, du côté des réactionnaires. C'est clair dans *L'État et la Révolution* (1917), où Kropotkine, mais aussi Grave ou Cornelissen (en clair, les signataires du Manifeste des Seize) sont censés avoir révélé en soutenant la guerre leur nature de « social-chauvins » et d' « anarchistes-des-tranchées ».[74] Mais lorsque le pouvoir bolchévik devra être stabilisé, en 1919, Lénine reviendra vers Kropotkine alors que la centralisation du gouvernement révolutionnaire a déjà supprimé pendant l'année 1918 tous les organes fédéralistes ainsi que les journaux anarchistes. Kropotkine va alors marquer nettement son opposition à Lénine, en retrouvant toute la cohérence de la théorie sociale que l'on a exposée jusqu'à présent.

74. Lénine, *L'État et la Révolution*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 145.

Le grand espoir socialiste levé par la Révolution de 1917 se trouve déjà pratiquement enterré dès 1919 pour Kropotkine, dans la mesure où une structure étatique, le gouvernement révolutionnaire, s'est emparé du pouvoir des masses réunies en soviets. C'est encore la Grande Révolution comme laboratoire des possibilités politiques qui servira de référence à Kropotkine dans une lettre au critique danois Georg Brandes. Ce dernier avait réagi en 1918 à une rumeur faisant état de l'arrestation de Kropotkine sur ordre de Lénine. L'anarchiste répond à Brandes dans une lettre publiée le 10 Octobre 1919 dans *L'Humanité* pour démentir la rumeur, tout en livrant ce commentaire précis sur les changements sociaux en cours :

> « La méthode dictatoriale des Jacobins était mauvaise. Elle n'était pas capable de créer une organisation stable et produisit nécessairement un mouvement de réaction. Mais en Juin 1793, les Jacobins procédèrent néanmoins à l'abolition des droits féodaux commencée en 1789, que ni les Assemblées législative ou constituante ne voulurent achever. Ils exaltèrent l'égalité politique de tous les citoyens. Ce sont deux changements fondamentaux qui se répandus dans l'Europe entière pendant le dix-neuvième siècle. Une situation similaire existe aujourd'hui en Russie. Par la dictature d'une fraction du Parti social-démocrate, les bolchéviks s'efforcent d'instituer la socialisation de la terre, de l'industrie et du commerce. Ce changement qu'ils s'efforcent de mettre en œuvre est le principe fondamental du socialisme. Malheureusement, la méthode par laquelle ils cherchent à établir un communisme dans un État fortement centralisé, à la manière de Babeuf, rend le succès absolument impossible en paralysant le travail constructif du peuple. » [75]

Le regard historique de Kropotkine trouve ici à s'exercer sur le présent, mais il retrouve aussi en se séparant de toute prise de pouvoir sur le mode conspirationniste les analyses développées dès les années 1880 dans ses articles du *Révolté,* notamment celui sur le « Gouvernement révolutionnaire », où il anticipait la critique du léninisme que Rosa Luxemburg devrait produire en 1904 dans *Centralisme et démocratie :*

> « Les meilleurs d'entre nous, disait Kropotkine, si leurs idées ne devaient plus passer par le creuset du peuple pour être mises à exécution, et s'ils devenaient maître de cet engin formidable -le gouvernement – qui leur permît d'en agir à leur fantaisie, deviendraient en huit jours bons à poignarder. » [76]

C'est donc avec ces idées en tête que Kropotkine va recevoir Lénine, qui demande instamment, en 1919, à parler au vieil anarchiste. La rencontre, arrangée par le bolchévik Bronch-Brouévitch, répond également à un souhait de Kropotkine, qui avait un préjugé favorable à l'égard de ce qu'il avait entendu (sans lire l'ouvrage cependant) des thèses défendues par Lénine dans *L'État et la Révolution* [77]. Le compte-rendu de la rencontre, retranscrit par Bronch-Brouévitch, constitue un bel exemple du clivage maintenu jusqu'au bout entre politique anarchiste et politique étatiste. Kropotkine expose d'abord à Lénine

75. Kropotkine, *Letter to Brandes,* in *Selected Writings on Anarchism and Revolution* (Martin A. Miller ed), Cambridge, M.I.T Press, 1970, p. 320.

76. Kropotkine, *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 184.

77. De son côté, on rappellera que Lénine avait une opinion très favorable à l'égard de *La Grande Révolution* de Kropotkine. Il ordonna d'ailleurs en 1919 la réédition de cent mille copies du livre de Kropotkine, prélude à une réédition de ses œuvres complètes, bien que secondées d'un appareil de notes servant à distinguer « l'anarchisme petit bourgeois et l'authentique vision du monde communiste du marxisme révolutionnaire », selon les termes de Lénine rapportés par Bronch-Brouévitch dans son compte-rendu de la rencontre entre Lénine et Kropotkine en 1919.

le cas de l'écrasement de coopératives par les autorités du Parti, qui se sont bureaucratisées et se retrouvent nécessairement par là dans un contexte qui les pousse à manipuler les éléments qui leur sont subordonnés. Pour Lénine, comme il le maintenait déjà dans son débat de 1904 avec Rosa Luxemburg, c'est le prix à payer dans un pays où les autorités ne sont pas encore assez éduquées, et où le sens des responsabilités individuelles peut parfois faire défaut. C'est à ce moment de la discussion que Lénine fait appel à l'aide de Kropotkine à titre d'indicateur des irrégularités se déroulant en province, par conséquent difficilement enregistrables par les centres sur lesquels le gouvernement peut avoir prise. Mais Kropotkine relance la discussion sur la question de l'organisation hiérarchique, ce qui va pousser Lénine à livrer sans fard sa version de la politique. Replacé par Kropotkine face à l'évidence d'une multiplicité de mouvements de coopératives de travailleurs s'organisant par la base, Lénine adopte un ton à la fois perplexe et moqueur, rétorquant qu'il est en réalité nuisible de distraire ainsi les masses de la lutte immédiate, en les isolant en coopératives éparses. Autrement dit, sans centralisation et direction du mouvement vers la guerre à outrance contre la bourgeoisie, les coopératives resteraient des proies trop faciles pour les capitalistes. Encore une fois, le fédéralisme anarchiste fait le jeu de la bourgeoisie, et l'espérance kropotkinienne dans les capacités d'organisation et d'entraide des masses en vient à relever pour Lénine du songe enfantin :

> « Vous me pardonnerez, mais tout cela est absurde [espérer un essaimage du mouvement des coopératives] ! Nous avons besoin de l'action directe des masses, de l'action révolutionnaire des masses, cette activité qui saisit le monde capitaliste à la gorge et l'écrase. Pour le moment, une telle activité n'existe pas, pour ne rien dire du fédéralisme, du communisme ou de la révolution sociale. Toutes ces choses sont des jeux d'enfant, du bavardage oiseux, qui ne s'appuie sur aucun fondement réaliste, aucune force, aucun moyen et qui ne s'approche pratiquement en rien de nos objectifs socialistes. Une lutte directe et ouverte, une lutte jusqu'à la dernière goutte de sang - c'est de cela dont nous avons besoin. » [78]

Selon le compte-rendu de Bronch-Brouévitch, cette réponse de Lénine scella la discussion, qui ne reprit plus en charge ce sujet. Kropotkine lança néanmoins un dernier conseil, que Lénine fit mine de suivre en promettant à l'anarchiste d'éditer en grand tirage son ouvrage sur la Révolution : faire en sorte que dans le Parti les non-ouvriers ne soient pas un élément corrupteur des ouvriers, mais qu'ils éclairent intellectuellement la masse des ouvriers, laquelle devait rester l'élément prévalent. La fibre populiste de Kropotkine s'élevait donc une dernière fois contre ce qui allait se manifester comme une nouvelle classe étouffant toute transformation socialiste : la classe des coordinateurs à l'intérieur du Parti, profitant de leur position de pouvoir pour dominer et manipuler les énergies des masses ouvrières. En cela, Kropotkine ne faisait qu'anticiper la manifestation autoritaire de ce qui était en germe depuis 1902, lorsque Lénine déclarait dans *Que faire ?,* à propos des grèves ouvrières russes après 1890 : « les ouvriers […] *ne pouvaient pas avoir* encore la conscience social-démocrate. Celle-ci ne pouvait leur venir que du dehors. » [79]

L'échange entre Kropotkine et Lénine achève de le montrer : pour le chef bolchévik la politique s'inscrit dans la verticalité, et c'est la cohérence de l'anarchisme kropotkinien que d'avoir souligné sans cesse à quel point une telle organisation du pouvoir ne pouvait émanciper les humains. Pour reprendre une analogie d'inspiration kropotkinienne de Rudolf Rocker, il semble insensé de penser fonder la révolution sociale sur une institution - l'État - dont la fonction historique est de défendre le privilège des puissants. De

78. Conversation with Lenin, in *Selected writings on anarchism and revolution,* édition citée, p. 330.
79. Lénine, *Que faire ?,* Paris, Editions Science Marxiste, 2004, p. 73.

la même manière, dit Rocker, que l'on « ne peut changer arbitrairement les fonctions d'un organe du corps d'un animal ou d'une plante », de la même manière encore qu'on ne pourra « entendre avec les yeux et voir avec les oreilles », de même « n'est-il pas possible de transformer un organe d'oppression en organe de libération des opprimés ». [80] Cette thèse, que l'on trouve déjà chez Kropotkine dans son travail sur « L'État moderne », nourrira deux des derniers textes de l'auteur, deux lettres écrites depuis la petite ville de Dmitrov, dernière résidence de Kropotkine : l'une adressée le 28 Avril 1919 aux ouvriers d'Europe de l'Ouest ; l'autre, en date du 4 Mars 1920, adressée à Lénine. Dans la première, Kropotkine avertira les masses de l'Ouest que l'effort « pour construire une république communiste sur la base d'un communisme d'État fortement centralisé et sous la loi d'airain d'une dictature de parti est vouée à l'échec. » [81] Dans la seconde, Kropotkine laisse une sorte de testament anarchiste face à la destruction du socialisme qu'a représenté le léninisme, qu'il vaut la peine de citer longuement. Voici la réponse définitive à la citation de Lénine rapportée ci-dessus :

> « Sans la participation des forces locales, sans une organisation par en bas des paysans et des ouvriers eux-mêmes, il est impossible de construire une vie nouvelle. Il semblait que les Soviets avaient dû jouer précisément ce rôle de création d'une organisation par en bas. Mais la Russie n'a de république soviétique que le nom. L'influence et la domination du peuple par le Parti, c'est-à-dire, préférentiellement, les nouveaux venus (les idéologues communistes se trouvent davantage dans les centres urbains), a déjà détruit l'influence et l'énergie constructive de cette prometteuse institution - les soviets. À présent, ce sont les comités de Parti, et non les soviets, qui ont le pouvoir en Russie. Et leur organisation souffre des défauts de l'organisation bureaucratique. » [82]

Face à l'organisation capitaliste de la société, soutenue par l'État, c'est donc aussi à la bureaucratie socialiste et à ses fonctions de coordination que s'adresse la critique kropotkinienne de l'État. Par-delà l'épisode malheureux de la Première Guerre Mondiale, qui aliéna à Kropotkine beaucoup de ses sympathies, on peut discerner une unité dans sa conception de l'État, qu'il s'agisse d'une approche strictement politique, d'une sociologie de la nature humaine en position de pouvoir, ou d'aperçus historiques sur la genèse et les manifestations du pouvoir étatique. Jusqu'à la fin de sa vie, fidèle à sa critique de l'État, Kropotkine a encouragé les mouvements capables de mettre en place des institutions de coopération sur un mode non pas vertical, ce qui reviendrait à de la coopération forcée, mais horizontal, selon le principe de l'entraide. L'organisation de la société sans l'État fournit donc le premier contexte capable de tirer le meilleur de la nature humaine. Il faut désormais l'enrichir de la réflexion de Kropotkine dans le champ de l'économie politique.

80. Rocker, *Les soviets trahis par les Bolchéviks*, Paris, Spartacus, 1993, p. 66.

81. Kropotkine, « The Russian revolution and the Soviet Government. Letter to the workers of Western Europe », April 28th, 1919. Texte accessible sur le site de Dana Ward à l'adresse [http ://www.marxists.org/reference/archive/kropotkin-peter/1910s/19_04_28.htm]

82. Kropotkine, *Letter to Lenin, March 4th, 1920*, in *Selected writings on anarchism and revolution*, édition citée, p. 337. Kropotkine, prenant à cœur son rôle d'informateur, adressera une ultime lettre à Lénine, le 20 Décembre 1920, le suppliant de rectifier le cours de la politique bolchévique en n'utilisant pas les vieilles recettes punitives de l'État. Une tentative qui resta bien évidemment sans succès.

Chapitre VII : L'économie anarchiste, ou la physiologie de la société

En étudiant les diverses formes sociales sans État abordées par Kropotkine, des tribus khoïsan à la commune révolutionnaire de Paris, en passant par la gens iroquoise ou les communes de village et les guildes du Moyen Âge, c'est une histoire générale des institutions d'entraide qui a été présentée dans le chapitre précédent. À chaque fois, on s'est confronté à des milieux sociaux élaborés et développés dans le but d'assurer aux humains la maîtrise de leurs conditions d'existence. Sur cette base, c'est donc l'idée d'autonomie, à la fois individuelle et collective (la première se trouvant garantie par la seconde) qui doit être mise en avant. Or ce souci d'autonomie caractérise peut-être de manière plus nette encore les réflexions de Kropotkine à propos de l'économie politique. Cette « science de la richesse des nations », selon la formule d'Adam Smith (1723-1790) est bien entendu prise en charge, à l'époque de Kropotkine, par Marx qui en établit la critique systématique en refusant de traiter ses concepts fondamentaux (valeur, profit, salaire, travail, rente, marché) comme des données naturelles qui seraient extérieures à l'activité productrice des hommes dans l'histoire. Si l'on veut bien, pourtant, mettre à distance quelque temps l'œuvre monumentale de Marx, il se pourrait que la critique kropotkinienne de l'économie apporte également son lot d'éclairages essentiels sur les notions de besoin, de rareté, de travail, d'échange et enfin sur le salariat, institution capitaliste par excellence.

L'enquête historique de Kropotkine l'a conduit dans *La Grande Révolution* à souligner les réalisations économiques des sections de la Commune de Paris, qui administraient par délibération leur production et leur consommation, en organisant la participation au travail collectif et en assurant la mise en œuvre du maximum des prix. L'insistance sur le discours communiste d'un Jacques Roux, ennemi des marchands organisant la hausse des prix et le monopole sur les denrées de base, se retrouve alors dans ce jugement selon lequel la Commune de Paris a prouvé par son existence même, en-deçà de toute théorie économique, que « *le commerce est une fonction sociale ;* qu'il doit être *socialisé, comme la terre elle- même et l'industrie ».*[1] L'idée, déjà iconoclaste (il faudra y revenir) selon laquelle le commerce est une fonction sociale, autre manière de dire que l'économie est une science humaine et sociale, se trouve ainsi abordée par Kropotkine à travers le récit historique de la Grande Révolution populaire. Mais l'auteur avait déjà envisagé un modèle économique similaire dans une série d'articles écrits pour *Le révolté* puis remaniés pour constituer l'ouvrage de 1892 *La Conquête du Pain.* Heiner Becker signale que ce dernier ouvrage était considéré par Kropotkine comme « l'utopie d'une ville en siège », cherchant à établir comment une ville semblable au Paris de la Commune de 1871 pourrait organiser sa survie dans ces conditions d'exception[2].

C'est bien autour de cette « utopie » obsidionale que les propositions économiques de Kropotkine vont s'articuler. Elles seront encore affinées dans une série d'articles écrits du

1. Kropotkine, *La Grande Révolution 1789-1793,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 352. Kropotkine souligne en italiques.
2. Voir Heiner Becker, « Introduction » à *La Grande Révolution,* in Kropotkine, *La Grande Révolution,* édition citée, p. 12.

point de vue d'une situation post-révolutionnaire, présentés dans les colonnes de *Freedom* de 1886 à 1907. Néanmoins, il serait faux de réduire les idées de Kropotkine sur l'économie à la recherche d'expédients pour des situations d'urgence. Le troisième grand ouvrage d'économie politique de l'auteur, *Champs, Usines et Ateliers,* paru en 1898, s'il envisage en effet les moyens pour l'Angleterre d'assurer sa subsistance sur la base d'un équilibre entre industrie et agriculture, contiendra des intuitions qui dépassent largement ce cas particulier et s'alignent une nouvelle fois sur l'axe directeur des besoins de la nature humaine. Sur ce point, la meilleure définition de l'économie kropotkinienne, transposition théorique de ce qu'il a trouvé dans son enquête sur la Commune de 1789, est celle qui la rapproche d'une « physiologie de la société ». Cette comparaison développée dans *La Conquête du Pain,* orientera les analyses du présent chapitre, où l'on verra comment la production, la distribution et la consommation sont comprises d'emblée comme sociales, relevant d'un plan concerté et n'obéissant à aucune « loi d'airain » signant une quelconque autonomie de la sphère économique. Pour commencer, la position de l'économie kropotkinienne se trouvera d'autant plus claire si l'on met en évidence son ennemi historique, à savoir l'économie de la rareté de Malthus. C'est en effet contre les postulats malthusiens que Kropotkine définit une économie que l'on appellera d' « abondance », même si ce qualificatif nécessitera de bien plus amples explications et précisions. Il faudra enfin se confronter au jugement d'utopie à propos de l'économie de Kropotkine, en essayant d'en éprouver la validité dans les conditions actuelles du capitalisme.

1. Face à l'économie de la rareté : une critique du malthusianisme

1.1. La loi de Malthus, ou la naturalisation de l'injustice sociale

Parmi les représentants classiques de l'économie politique anglo-saxonne, c'est avant tout à Thomas Robert Malthus que se confronte Kropotkine, même si son communisme anarchiste bat nécessairement en brèche les principes libéraux énoncés par Adam Smith ou David Ricardo (1772-1823). L'ombre de Malthus plane en effet sur *L'Entraide,* puisque, comme nous y avons insisté dans la seconde partie du présent travail, la lutte de Kropotkine contre le darwinisme social se ramène à une lutte contre le « levain malthusien » du modèle darwinien de la sélection naturelle. Or Kropotkine retrouve fort logiquement Malthus et ses postulats apocalyptiques énoncés dans *L'essai sur le principe de population* (1798) lorsqu'il en vient au volet économique de sa synthèse anarchiste.

On rappellera ici très brièvement la teneur simple de la loi de population de Malthus, exposée d'emblée dans le Livre I du maître-ouvrage de 1798. D'une part, énonce Malthus, « nous pouvons donc tenir pour certain que, lorsque la population n'est arrêtée par aucun obstacle, elle va doublant tous les vingt-cinq ans, et croît de période en période selon une progression géométrique ». D'autre part, on tiendra compte de ce que « les moyens de subsistance, dans les circonstances les plus favorables à l'individu, ne peuvent jamais augmenter plus rapidement que selon une progression arithmétique. »[3]. Le rapport entre ces deux idées définit le « principe de population » selon Malthus. L'inadéquation entre progression arithmétique des denrées et progression géométrique de la population débouche alors nécessairement sur un déséquilibre, régulé par des obstacles qui se dressent face à l'accroissement de population : d'une part des obstacles privatifs,

3. Thomas Robert Malthus, *Essai sur le principe de population,* Tome 1, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, pp.71-73.

qui vont s'exprimer au mieux par la contrainte morale ; d'autre part des obstacles destructifs, qui se ramèneront à la misère, la maladie et l'épuisement au travail, lot des pauvres, lesquels sont pour Malthus les principaux agents de l'accroissement inconsidéré de la population. À partir de la combinaison de ces trois postulats (croissance géométrique de la population, croissance arithmétique des denrées, obstacles nécessaires à la surpopulation), on remarquera surtout la conclusion tirée par Malthus, d'une importance capitale pour notre travail sur la naturalisme : on ne peut rien faire contre l'enchaînement du principe de population et des obstacles qui viennent le limiter. Autrement dit, ni de meilleures institutions, ni l'émigration, ni la pratique officielle de la bienfaisance, ni une organisation améliorée de l'industrie ne pourront empêcher les obstacles de resurgir. Dès lors, « il s'ensuit que cet ordre *est une loi de la nature, et qu'il faut s'y soumettre* »[4], énonce Malthus.

Que Kropotkine s'en prenne au discours malthusien devient ainsi crucial pour notre propos, pour trois raisons au moins. D'abord, comme on le constate, Malthus lui-même recourt au registre des lois naturelles pour valider son discours et justifier ainsi l'état social industriel de son temps et la situation faite aux pauvres. En ce sens, son argumentaire justifiant la passivité pratique peut donner du grain à moudre à la critique sociale antinaturaliste, qui montrerait très bien ici à quel point la « nature » peut servir de pivot dans un discours justifiant l'inégalité et la domination. Sur quelles bases le naturalisme de Kropotkine peut-il contrer un discours tel que celui de Malthus, sans perdre en crédibilité ? Ensuite, le « principe de population » malthusien s'appuie sur l'un des mythes fondateurs de l'économie politique, à savoir le postulat de la rareté. L'idée rebattue selon laquelle les places aux banquets de la vie sont limitées pose la rareté au départ même de l'histoire humaine, ce qui implique la nécessité d'un travail contraignant et la mise en concurrence des individus sur un marché du travail. Encore une fois, Kropotkine attaquera frontalement cette manière de rendre éternels les rapports de travail en contexte marchand. Enfin, il est remarquable que le discours « naturaliste » de Malthus prenne déjà forme dans le cadre d'une opposition théorique à William Godwin, père de l'anarchisme européen, dont *L'enquête sur la justice politique* paraît en 1793. Il faut reprendre d'abord ce dernier point.

L'ouvrage fondamental de Godwin est en effet pour Malthus une œuvre-repoussoir, par rapport à laquelle ses postulats comparés à des lois de la nature vont prendre forme. Godwin envisage en effet dans le livre VIII de l'*Enquête sur la justice politique* les conséquences sociales de l'institution de la propriété, et définit par contraste une société débarrassée du régime de propriété privée, fondée sur l'accès égal de tous aux bienfaits produits collectivement. Dans la mesure où la conception de la nature humaine chez Godwin est fortement empreinte de l'idée de perfectibilité, il envisage une société égalitaire reposant sur un fort développement intellectuel et affectif des individus et instituée de manière à faire prospérer ce développement. À ce titre, rien ne lui est plus étranger que l'idée selon laquelle l'intempérance et l'inconséquence se développent nécessairement chez les classes les plus pauvres. Dès l'*Enquête,* par conséquent, Godwin anticipe sur les critiques qui lui seront adressées par Malthus, en les contournant de la manière suivante : on pourrait certes chercher à limiter l'accroissement de la population, sous prétexte qu'il correspond à l'accroissement de la misère et de la maladie, et divers moyens pour cette fin ont été utilisés dans l'humanité, de l'abandon des enfants à l'abstinence systématique en passant par l'avortement. Néanmoins, dit Godwin « sans que soit institué un moyen spécifique de cette sorte, on peut penser que l'état général d'une communauté aura un effet tout-puissant de stimulation ou de dissuasion par l'encouragement donné

4. Malthus, idem, p. 197.

ou son contraire. »[5] L'idée d'une régulation sociale par une rationalité amplement partagée s'incarnant dans des institutions justes conduira Godwin, dans l'ouvrage *Thoughts occasioned by the perusal of Dr. Parr's spital sermon,* paru en 1801, à avancer les thèses suivantes, directement dirigées contre la conception pessimiste de la nature humaine selon Malthus. Supposons une société égalitaire, dit Godwin, et demandons-nous :

> « Dans un tel état de société, y aura-t-il moins de vertu, de sagesse et d'honnête fierté qu'à présent ? Certes, chacun ne sera pas aussi brutalement frappé qu'aujourd'hui par les difficultés inhérentes à une famille nombreuse. Il est vrai qu'un homme, dans un tel état de société, pourrait dire : « si je ne peux pas subvenir aux besoins de mes enfants, que mon voisin y subvienne ». Mais il n'est pas dans la nature de l'homme de raisonner de cette façon dans une telle circonstance. Plus le poids de la pauvreté et d'une vie précaire pèse sur les hommes, plus la convenance et la tempérance des sentiments régissent leur conduite. Là où ces qualités sont partagées par tous, personne ne voudra se distinguer par une imprévoyance obstinée. Là où chaque homme pourra disposer de tous les moyens raisonnables d'accéder au plaisir et au bonheur, il ne sera pas pressé de détruire sa tranquillité, ni celle des autres, par des excès insensés. »[6]

On retrouve ici cette approche contextualiste de la nature humaine dont Kropotkine, nous l'avons vu précédemment, hérite. Des institutions porteuses de rationalité, justice et d'égalité ne sauraient contribuer à ce que les pires dispositions de la nature humaine se donnent libre cours. L'argument est moral ici, mais il témoigne plus généralement d'une confiance en ce que l'homme peut élaborer et créer historiquement, qui sera mise à l'honneur une dernière fois par Godwin avec son argument économique et technique contre la loi malthusienne de population. En 1820, dans *Of Population*, l'auteur britannique ouvre résolument la voie d'une critique anarchiste des dogmes malthusiens, dans laquelle s'engouffreront Proudhon et son article sur les « Malthusiens », dans *Le Représentant du Peuple* du 10 Août 1848, Reclus et bien entendu Kropotkine. En révisant les calculs de Malthus, il parvient à établir trois principes essentiels : d'abord, il n'y a pas -à l'époque- de preuve véritable d'un accroissement brutal de la population humaine. Ensuite, les causes artificielles d'une augmentation modérée de la population n'agissent pas de façon constante et régulière, et leur nature n'a rien de mystérieux. Enfin, il convient de citer entièrement la dernière conclusion de l'ouvrage de 1820, puisqu'à bien des égards Kropotkine va reprendre l'esprit de cette conclusion : « on ne peut assigner aucune limite aux biens que produit la terre pour la subsistance de l'homme, et […] sauf en cas de conditions atmosphériques particulièrement défavorables, nourrir les êtres humains, dans une société civilisée, ne peut jamais présenter d'autres difficultés que celles qui découlent des institutions politiques, et cela jusqu'à ce que la terre entière soit cultivée intensivement. »[7].

Causes artificielles de l'augmentation de la population, rôle éminent des institutions politiques dans l'équilibre apporté au rapport entre accroissement humain et production des denrées, perfectibilité humaine : tout l'argumentaire de Godwin repose sur le présupposé du progrès[8] accessible par l'activité concertée de l'humanité, là où Malthus bloque toute perspective d'évolution vers le mieux en se référant à un ordre naturel qui

5. William Godwin, *Enquête sur la justice politique,* Lyon, A.C.L, 2005, p. 593.

6. Godwin, *Thoughts occasioned by the perusal of Dr. Sparr's spital sermon,* in *William Godwin et l'euthanasie du gouvernement,* Textes traduits et présentés par Alain Thévenet, Lyon, A.C.L, p. 123.

7. Godwin, *Of Population,*in *William Godwin et l'euthanasie du gouvernement,* édition citée, p. 124.

8. Cet esprit progressiste, exemplifié par l'idée selon laquelle on ne pourrait assigner « aucune limite » aux biens que la terre peut fournir à toujours plus d'hommes ferait nécessairement problème aujourd'hui. Il appelle donc une vigilance que Godwin ne pouvait qu'esquisser lorsqu'il avançait dans l'*Enquête sur la justice*

se ramène en réalité à l'action de la Providence. De ce point de vue, le passage de Malthus peut-être le plus explicite sur la fonction discursive de la référence à l'ordre naturel consiste dans la réfutation qu'il propose du système social égalitaire de Godwin, au livre III de l'*Essai sur le principe de population.* L'argument est subtilement tourné : Malthus concède dans un premier temps l'attrait de la vision godwinienne d'une société égalitaire, où chacun vit en bonne intelligence avec son voisin, contribue directement au bien commun et par-là conquiert son propre bien-être, tout entier tourné vers l'amélioration intellectuelle une fois les besoins élémentaires assurés. Néanmoins, l'ampleur de la concession n'a pour but, dans un second temps, que de montrer comment ce beau tableau se trouve voué à un déclin inéluctable, non pas sous la pression de changements institutionnels mais bien sous la pression des lois mêmes de la nature. Selon Malthus, même dans le cadre d'une société comme celle de Godwin, le principe de population est voué à accomplir son office, lequel confrontera les membres de cette société idyllique aux obstacles à la surpopulation. La vertu des individus, la certitude de pouvoir aider les générations à venir et la possibilité de nouer des liens librement consentis à l'écart de l'institution du mariage constitueraient ainsi des encouragements à la population, qui augmenterait naturellement de manière trop brutale par rapport à la productivité économique de la société. Le déséquilibre instauré au terme de la deuxième génération ramènerait alors la nature humaine vers son fonds de dispositions égoïstes et amorales : les membres de l'ancienne société égalitaire en décomposition se mettraient qui à stocker indûment de la nourriture, qui à receler, qui à frauder pour vendre des articles de mauvaise qualité, qui à se vendre au plus offrant pour tirer quelque bénéfice de leur force de travail, l'ensemble des individus se désocialisant et s'enfonçant dans une misère de plus en plus grande, arrière-plan des pires conduites de resquille. Au terme de cette destruction mathématiquement appuyée des espoirs sociaux d'un Godwin, Malthus peut conclure sur son anthropologie négative, inscrite dans le droit fil de la morale libérale de la *Fable des abeilles* (1714) de Mandeville (1670-1733) :

> « Il paraît donc qu'une société, fondée sur le plan le plus beau que l'imagination puisse concevoir, animée par le principe de la bienveillance et non par celui de l'amour de soi ou de l'intérêt personnel, dans laquelle toutes les dispositions vicieuses seraient corrigées par la raison et non par la force, dégénérerait très vite, par une suite des lois inévitables de la nature, et nullement par la méchanceté primitive de l'homme ou par l'effet des institutions humaines ; qu'elle retomberait dans une forme de société peu différente de celle qui existe actuellement sous nos yeux ; qu'elle offrirait, comme celle-ci, une classe d'ouvriers et une classe de propriétaires ; et que le ressort mouvant de la grande machine sociale serait, pour l'une comme pour l'autre, l'amour de soi ou l'intérêt personnel. » [9]

---

politique que « le globe même que nous habitons et le système solaire peuvent, autant que nous sachions, être soumis au déclin. Des accidents physiques aux noms divers peuvent interférer avec le progrès naturel de l'intelligence. » (voir *Enquête sur la justice politique,* édition citée, p. 594). Néanmoins, ajoutait-il, il s'agit là d'un danger « lointain », face auquel l'humanité saurait en son heure trouver les remèdes adéquats. D'un côté, de notre point de vue de lecteur du XXIe siècle, ces déclarations marquent très certainement une limite de la pensée de Godwin, mais d'un autre côté la vigueur de sa critique de Malthus demeure très importante dans une perspective anarchiste. En synthétisant, cela permet de définir une voie étroite mais hautement défendable, qui tout en admettant les problèmes écologiques contemporains et la finitude de la planète se défie de toute mise au pas éventuelle par une caste de défenseurs de la totalité cosmique honnissant l'irresponsabilité de leurs congénères humains. C'est selon nous la voie qu'emprunte Philippe Pelletier dans sa critique du malthusianisme contemporain, sur laquelle nous sommes revenus dans le chapitre III du présent travail.

9. Malthus, *Essai sur le principe de population, Tome 2,* Paris, Garnier-Flammarion, 1992, pp. 33-34.

Une telle conclusion s'impose comme un défi philosophique pour l'ensemble de la réflexion anarchiste, et au premier chef pour Kropotkine, dans la mesure où il lui faudra combattre Malthus sur le terrain même d'une référence à la nature humaine. Telle semble être la leçon de Malthus : la rareté et les inégalités sociales insurmontables qu'elle occasionne resurgissent sans cesse face aux meilleures volontés réformatrices ou révolutionnaires, car il s'agit là, tout simplement, de la condition naturelle de l'humanité. Par rapport au passage cité, si les développements de *L'Entraide* peuvent condenser la critique de l'affirmation selon laquelle « l'amour de soi ou l'intérêt personnel » sont les seuls ressorts fiables de la « grande machine sociale », il faut désormais s'intéresser au lien établi par Malthus entre les « lois inévitables de la nature » et une division de classes entre propriétaires et ouvriers, caractéristique de l'Angleterre en pleine industrialisation à l'aube du XIXe siècle. Par conséquent, c'est contre la naturalisation de l'économie capitaliste et ses lois d' « airain » éternisant la concurrence entre individus sur fond de rareté des biens consommables que va s'élever Kropotkine. Sur ce point, l'origine conflictuelle de l'économie politique kropotkinienne se trouve particulièrement bien mise en évidence au début du chapitre IV de *Champs, Usines et Ateliers,* déjà cité dans le troisième chapitre du présent travail, mais que nous augmentons ici :

> « Peu de livres ont exercé une influence aussi pernicieuse sur le développement général de la science économique que celle qu'exerça l'*Essai sur le principe de population* de Malthus pendant trois générations successives. Comme tous les livres qui ont eu quelque influence, il parut à l'heure voulue et il résumait les idées qui avaient déjà cours parmi la minorité possédante. C'était précisément au moment où les idées d'égalité et de liberté, éveillées par les révolutions américaine et française, régnaient encore dans l'esprit des pauvres et où les classes riches étaient fatiguées de leurs excursions de dilettanti sur ces mêmes domaines, que Malthus vint affirmer, en réponse à Godwin, que l'égalité est chose impossible, que la pauvreté de tant de gens n'est pas due aux institutions, mais représente l'effet d'une *loi* naturelle. La population, écrivait-il, s'accroît trop rapidement, et les nouveaux venus ne trouvent pas de place au banquet de la nature ; aucun changement dans les institutions ne pourra modifier cette loi. Il fournissait ainsi aux riches une espèce d'argument scientifique contre les idées égalitaires, et nous savons que si tout pouvoir est fondé sur la force, la force elle-même commence à trembler dès qu'elle n'est plus soutenue par une ferme croyance en la légitimité de son droit. » [10]

Parce qu'elle prend l'exact contre-pied des thèses malthusiennes, l'économie de Kropotkine constitue également une attaque en règle contre les usages pernicieux de la nature, dont l'économie politique classique a fait sa spécialité. Afin de débouter toute possibilité de changement des règles de l'économie de la rareté, Malthus se réfugie constamment derrière le paravent de l'ordre naturel des choses. En vertu du principe de population, la rareté est tenue pour un phénomène naturel, autrement dit le point de départ de toute construction économique saine. Or, à l'intérieur de ce contexte de rareté, c'est un déterminant naturel hors du contrôle de la volonté qui permettra à la machine sociale de tourner : la faim, née de la misère, qui pousse le pauvre à vendre sa force de travail en désespoir de cause. Une fois ce point atteint, l'économie malthusienne se ramène à ce qu'on pourrait appeler une économie « animale », puisque les déterminants de l'ordre économique (ses moteurs comme ses régulateurs) relèvent tous de ce qu'il y a de plus animal en l'homme : la capacité de reproduction, le souci de conservation, la maladie

10. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* Reprise de l'édition de 1910, Paris, Phénix éditions, 1999, pp. 142-143.

et la faim. Ainsi déplacée hors du contrôle de la volonté rationnelle humaine, l'économie politique malthusienne peut en effet se présenter comme absolument légitime, la violence nécessaire à sa mise œuvre étant dissimulée derrière l'écran des lois naturelles.

En ces matières, Malthus avait néanmoins un prédécesseur sur lequel on peut s'attarder quelque temps, dans la mesure où ses idées seront combattues indirectement par Kropotkine : il s'agit du révérend Joseph Townsend (1739-1816), auteur en 1786 d'une *Dissertation on the poor laws* qui devait inspirer largement Malthus. Comme l'a montré Karl Polanyi (1886-1964) dans *La Grande Transformation,* la dissertation de Townsend constitue une des plus nettes anticipations en direction du démantèlement des protections sociales en Grande-Bretagne (le système de « Speenhamland », établi en 1795, établira un revenu minimum accordé aux pauvres indépendamment de leurs gains), rendant possible la constitution d'une sphère économique autonome, requérant d'individus coupés de leur contexte social qu'ils viennent valoriser leur force de travail sur un marché spécifique. Selon Polanyi, ce qui caractérise au plus haut point la réflexion de Townsend sur les pauvres, c'est précisément son naturalisme. Il aurait été le premier à franchir un pas dont s'était abstenu Adam Smith, [11] en rattachant l'économie à des lois naturelles, autrement dit en faisant de l'économie une sphère autonome dégagée de toute influence sociale. Ici, le point d'orgue de la réflexion de Townsend tient certainement dans le passage de sa dissertation racontant l'histoire de l'île de Juan Fernandez, du nom du navigateur espagnol du XVIe siècle, qui est aussi l'île de Robinson Crusoe. Sur cette île, Juan Fernandez débarqua des chèvres qui pourraient lui fournir de la viande au cas où il y reviendrait. S'en remettant à la nature, les chèvres nécessairement crûrent et multiplièrent, survivant correctement en proportion de la nourriture disponible. Mais comme les Anglais en profitèrent pour venir se ravitailler sur l'île, les autorités espagnoles décidèrent de lâcher un chien et une chienne qui crûrent et multiplièrent eux aussi, en se nourrissant des chèvres accessibles, jusqu'à un point de déséquilibre. Les chèvres restantes s'étant réfugiées en des endroits escarpés de l'île, elles devinrent inaccessibles pour les chiens. Ainsi, à terme, dans ce contexte de rareté, seules les chèvres imprévoyantes descendant se nourrir s'exposèrent à la mort, et seuls les chiens les plus actifs et forts purent survivre. Un nouvel équilibre s'établit donc autour de la sélection des membres les plus vigoureux des deux espèces et de l'élimination des membres les plus faibles des deux côtés.

11. En dépit de la « robinsonnade » (selon la formule employée par Marx dans l'introduction à la *Contribution à la critique de l'économie politique)* qui ouvre *La Richesse des nations*, autour de la naturalité du troc et de la constitution nécessaire de la monnaie comme moyen d'échange marchand, l'économie de Smith reste en effet largement une économie *humaine*. La richesse des nations n'est jamais traitée séparément des intérêts nationaux ou moraux de la société concernée. À titre d'exemple, on peut se référer au contexte de l'argument du chapitre II du livre IV sur l'action de la « main invisible » : « à égalité ou presque égalité de profits, dit Smith, chaque individu incline naturellement à employer son capital de la manière qui promet de donner le plus d'appui à l'industrie nationale, et de fournir de l'occupation et du revenu à un plus grand nombre d'habitants du pays. » (A. Smith, *La richesse des nations, tome 2*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p.42). L'argument s'intègre donc dans une réflexion sur la primauté « sentimentale » du marché national. Cette perspective semble donc tout à fait contraire au développement « globalisé » du capitalisme. Autre exemple : Smith est le premier critique des effets aliénants de la division du travail (Livre V, chapitre I), dans la mesure où elle peut mettre en danger, à terme, l'esprit patriotique en produisant des individus coupés de toute curiosité et donc de tout intérêt pour les affaires du pays. En ces matières, c'est donc à l'État de veiller à ce que l'efficacité industrielle puisse servir l'intérêt moral et civique du pays. La dextérité d'un ouvrier donné dans une branche extrêmement réduite de la production générale « est une qualité qu'il semble avoir acquise aux dépens de ses qualités intellectuelles, de ses vertus sociales et de ses dispositions guerrières. Or, cet état est celui dans lequel l'ouvrier pauvre, c'est-à-dire la masse du peuple, doit tomber nécessairement dans toute civilisée et avancée en industrie, à moins que le gouvernement ne prenne des précautions pour prévenir ce mal. » (Smith, *La Richesse des nations,* tome 2, édition citée, p. 406). Au-delà de ces deux exemples, il faudrait encore revenir vers la présentation du mécanisme de la main invisible dans *La théorie des sentiments moraux,* où le rapport économique s'ente sur la disposition humaine à la sympathie et ses diverses variations, comme l'envie ou la fierté des possessions.

Cette histoire racontée par Townsend, dont on peut selon Polanyi douter de l'authenticité (du moins à partir de l'introduction des chiens sur l'île) demeure néanmoins fondamentale pour deux raisons au moins. Tout d'abord, on trouve évidemment là l'origine de la loi de population de Malthus et, via ce dernier, de ce « levain » particulier du mécanisme de sélection/ élimination darwinien que Kropotkine s'est évertué à démonter dans *L'Entraide.* Il n'est pas du tout sûr que Darwin ait lu Townsend, mais à travers sa reprise du modèle malthusien pour penser la transformation des espèces, c'est pourtant le scénario de l'évolution de l'île de Juan Fernandez qui se déploie. Ensuite, en développant toutes les implications de son histoire, Townsend va contribuer à fonder l'économie politique sur des bases uniquement naturelles, en mettant en évidence le rôle moteur de la faim, seul aiguillon fiable de l'activité des pauvres. Polanyi cite notamment la conclusion suivante, qui annonce très clairement Malthus :

> « En général, la faim seule peut éperonner et aiguillonner [les pauvres] pour les faire travailler ; et pourtant nos lois ont dit qu'ils ne doivent jamais avoir faim. Les lois, il faut l'avouer, ont dit, aussi bien, qu'ils doivent être forcés à travailler. Mais alors la contrainte de la loi est accompagnée de beaucoup de troubles, de violence, de bruit ; elle engendre la mauvaise volonté et ne peut jamais être productrice d'un service bon et acceptable, alors que la faim n'est pas seulement un moyen de pression pacifique, silencieux, incessant, mais comme elle est le mobile le plus naturel d'assiduité et de travail, elle provoque les efforts les plus puissants ; et, quand elle est satisfaite par la libéralité d'autrui, elle pose des fondations durables et sûres pour la bonne volonté et la gratitude. »[12]

Une telle déclaration fixe le cahier des charges libéral de tous les opposants à venir aux lois sur les pauvres, depuis Malthus jusqu'au darwinisme social d'un Spencer ou d'un Sumner. L'équilibre économique est d'autant mieux atteint que les régulations ou redistributions sont tenues en bride au profit de l'action des lois naturelles, la première étant la faim qui brise l'indolence intolérable des classes pauvres. Comme le suggère Polanyi, alors que chez Hobbes par exemple, un despote est nécessaire parce que les hommes sont *comme* des bêtes, chez Townsend on n'a besoin que d'un minimum de gouvernement parce que les hommes sont *réellement* des bêtes. C'est cela que l'on retrouvera chez Malthus, puisque la nature bestiale de l'homme, sous l'aspect de son activité reproductrice, le placera fatalement dans une situation inextricable qui requerra l'intervention de la Nature, assimilée à la sagesse providentielle. La famine, mais aussi le vice, les maladies ou la guerre (cause sociale comprise finalement comme l'issue nécessaire de déterminants naturels) seront les obstacles destructifs que la Providence placera devant l'humanité intempérante. Les sources d'un naturalisme ruineux se trouvent par conséquent condensées dans la période d'une douzaine d'années qui s'écoule entre la *Dissertation* de Townsend et l'*Essai sur le principe de population* de Malthus. Dès ce moment, conclut Polanyi :

> « Pour l'essentiel, la société économique est fondée sur la triste réalité de la Nature ; si l'homme désobéit aux lois qui gouvernent cette société, le féroce bourreau étranglera la progéniture de l'imprévoyant. Les lois d'une société concurrentielle sont placées sous la sanction de la jungle. La véritable signification du problème torturant de la pauvreté se révèle maintenant : la société économique est soumise à des lois *qui ne sont pas* des lois humaines. La faille

12. Joseph Townsend, cité par Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps,* Paris, Gallimard, 1983, p. 158.

qui sépare Adam Smith de Townsend s'est élargie au point de devenir un abîme. »[13]

Sur ces bases, si l'on souhaite s'opposer au discours malthusien, il faudra tenter de réintégrer l'économie dans le monde des hommes, ce qui sera l'un des objectifs de la critique de l'économie politique. Mais dans le cas de Kropotkine, par rapport à la tentative que fera Marx, la difficulté réside en ce que notre auteur défend lui aussi une vision naturaliste de la société. Peut-on alors opposer à un naturalisme ruineux au service de l'exploitation de l'homme par l'homme un naturalisme économiquement émancipateur ? En quoi l'approche naturaliste de l'économie chez Kropotkine permet-elle de subvertir les principes malthusiens d'une sphère économique autonome, entièrement détachée du fonctionnement social ? Il faut aborder ce point en opposant à une économie de la rareté ce que nous devrons définir comme une économie de l' « abondance », avec toutes les précautions nécessaires dans l'usage de ce dernier terme .

1.2. La « conquête du pain » ou l'économie de l'abondance

Peu de discours sont efficaces face à la légitimation de l'inégalité et de l'exploitation par de prétendues lois de la nature, sinon ceux qui s'attachent à démontrer que les catégories « naturelles » de l'économie politique sont en réalité les résultats d'une histoire souvent violente. Pour reprendre la déclaration du quatrième chapitre de *Champs, Usines et Ateliers* (désormais *CUA*), il s'agira toujours de montrer que sous le « droit » dont s'entourent les institutions capitalistes pour se légitimer, sourd en réalité la « force ». Sur la question de la rareté, c'est à un tel démontage que va s'atteler Kropotkine dans ses œuvres économiques. Il n'est alors pas anecdotique que l'une d'entre elles s'intitule *La Conquête du Pain*. Il y a là en effet à la fois un programme et une critique fondamentale de la rareté. Le programme, dans le cadre d'une économie post-révolutionnaire, c'est d'abord celui de couvrir les besoins essentiels des humains avant de viser la désirable expression des besoins supérieurs (artistiques, culturels). La critique, elle, consiste à poser que la rareté n'est pas un état naturel mais bien une institution, qu'elle ne vient pas au début mais au cours de l'histoire humaine, cette dernière pouvant prendre un tout autre cours si les hommes décident de se réapproprier les décisions économiques sur les plans de la production, de la distribution et de la consommation. Pour Kropotkine, ce qui est rare l'est en fait devenu suite à l'appropriation par la force de ce dont les sociétés jouissaient auparavant en commun. Les processus historiques de destruction des associations de métier ou de voisinage étudiés dans le chapitre précédent peuvent alors être analysés sous leur versant économique. Parmi de nombreux exemples, on pensera ici au mouvement des *enclosures* dans l'Angleterre du XVIIIe siècle, symbole même du passage en force du marché pour institutionnaliser la rareté des ressources. Les pacages communaux sur lesquels les villageois avaient l'habitude de garder quelques moutons se retrouvent enclos, transformant les pâtures en ressources pour un élevage de rapport. Le mouvement est inéluctable qui, modifiant la subsistance coutumière des paysans, finit par les arracher à leur terre pour les livrer au salariat.

Dans cette mesure, c'est encore sur les bases de l'entraide que l'on pourra penser une lutte collective contre l'institution de la rareté. Puisque d'un côté l'histoire atteste l'aide mutuelle que peuvent s'apporter les hommes dans la production, la distribution et la consommation, et que d'un autre côté les techniques nouvellement déployées pour adapter le milieu aux nécessités de la conquête du pain gagnent en efficacité, Kropotkine

13. Karl Polanyi, *La Grande transformation,* édition citée, p. 172.

dispose de deux arguments pour démonter le mythe de la rareté. Du coup la discordance entre les capacités productives humaines et la jouissance inégale des fruits de cette production renvoie à une domination de classe pour le profit, précisément négatrice des vertus de l'entraide. C'est le constat classique de cette discordance qui ouvre *La Conquête du Pain,* en fixant l'exigence de l' « aisance pour tous » :

> « Nous sommes riches dans les sociétés civilisées. Pourquoi donc autour de nous cette misère ? Pourquoi ce travail pénible, abrutissant des masses ? Pourquoi cette insécurité du lendemain, même pour le travailleur le mieux rétribué, au milieu des richesses héritées du passé et malgré les moyens puissants de production qui donneraient l'aisance à tous, en retour de quelques heures de travail journalier ? » [14]

Reste à déterminer comment Kropotkine s'efforce de répondre à ces questions, en défendant l'idée que l'abondance est accessible à l'humanité dans l'exacte mesure de sa lutte contre l'appropriation capitaliste. Où la notion d' « abondance » elle-même requiert d'être approfondie.

1.2.1. L'abondance, entre croissance et auto-suffisance

Aussi bien dans *La Conquête du Pain* que dans *Champs, Usines et Ateliers,* Kropotkine professe une réelle confiance dans les capacités productives des sociétés de son temps, tant au niveau agricole qu'au niveau industriel. *CUA,* par exemple, regorge d'illustrations des progrès de l'agriculture intensive et du dynamisme industriel en France, en Angleterre, en Allemagne, en Belgique ou encore aux États-Unis, dont Kropotkine souligne les avancées pionnières notamment en matière de culture intensive. Dans cet ouvrage, il avance des données que l'on pourrait, en première approximation, appeler aujourd'hui « croissancistes », résumant par là la foi dans l'augmentation du niveau de vie général par une productivité accélérée. Dans les longs chapitres III et IV sur les « possibilités de l'agriculture », Kropotkine place donc sa confiance dans les cultures intensives, la culture sous serre capable d'augmenter la productivité sur de petites parcelles, ou encore la modification de la fertilité des sols. La modification technique des environnements rencontre assez logiquement l'approche géographique et « mésologique » de Kropotkine, provoquant des approbations enthousiastes, dans la mesure où elle permet de mieux en mieux de savoir « *quel est le meilleur usage que l'on peut faire du sol* ». [15]

Or cet ensemble de données techniques -augmentées de nombreuses statistiques- a pu conduire certains commentateurs de l'économie kropotkinienne à lui attribuer le rêve du pays de cocagne, autrement dit d'une abondance absolue, nécessairement utopique et par conséquent désastreuse sur le plan pratique. Ici encore, c'est vers le texte de souvenirs de Malatesta qu'il faut se tourner, puisqu'il suggère avec vigueur la thèse d'une vision productiviste poussant à l'abondance chez Kropotkine. Pour Malatesta, Kropotkine « prit comme exemple [ndlr : notamment dans *CUA*] les résultats obtenus par quelques agriculteurs ou agronomes sur des espaces limités, et en tira les plus encourageantes conséquences. ». Mais ces vagues espérances ne tenaient pas compte, pour le militant italien, des « obstacles qu'auraient créés l'ignorance et l'aversion des paysans contre toute nouveauté. Il ne songeait pas au temps qu'en tous les cas il faudrait pour généraliser les nouveaux modes de culture et de production. La libre distribution lui paraissait possible,

14. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* Paris, Éditions du Sextant, 2006, p. 15.
15. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* Paris, Phénix Editions, 1999, p. 207.

indispensable, *en fonction des récoltes à venir.* »[16] Une nouvelle fois, le diagnostic de Malatesta incite à clarifier les idées et à mesurer à nouveau la pertinence ou la fausseté des positions de Kropotkine. Peut-on réellement s'en tenir là, accoler à Kropotkine une nouvelle mouture du mythe de l'abondance, de manière à valider l'image convenue d'un indécrottable progressiste dont les propositions économiques ne se distingueraient alors en rien du productivisme capitaliste, que partageait aussi bien la vulgate marxiste ?

Il est nécessaire, sur ce point, de considérer l'ensemble des réflexions sur l'économie humaine[17] qui entourent les divers compte-rendus par Kropotkine des innovations techniques de son temps, en matière d'agriculture et d'industrie. Plusieurs raisons devraient contribuer à nuancer singulièrement l'imputation de productivisme, le progressisme aveugle qui lui est lié, et de ce fait le rêve de l'abondance. Il y a d'abord chez Kropotkine une réflexion sur la taille des exploitations agricoles et plus largement des unités de production. Dans un souci économique de réduction du labeur pour un maintien de l'efficience, Kropotkine se défie d'une part de l'isolement de cultivateurs n'intégrant pas du tout les nouvelles techniques de production. Dans ce cas, le travail reste pénible et inhumain, tandis que l'entraide n'est pas pratiquée. Néanmoins, cette exigence de développer des méthodes de production épargnant du mieux possible la pénibilité des travaux agricoles n'implique en aucun cas de faire l'apologie de bastions productivistes où les paysans seraient réduits à l'état d'ouvriers salariés d'une grande centrale fonctionnant sur le mode industriel. D'où sa critique nette des fermes bonanza, établies aux États-Unis depuis les années 1870. Ces exploitations à grande échelle fournissaient précisément le modèle d'une agriculture productiviste, où une classe de coordinateurs dictait les opérations à des « bataillons du travail » organisés militairement »[18], au mépris inévitable de l'attention portée à l'état du sol exploité. On anticipe par là en quoi la réflexion de Kropotkine fournira des outils critiques face à la conception léniniste du progrès agricole organisé autour de ces usines à aliments que seront les « kolkhozes ». Le géographe Kropotkine traduit donc son sens de l'équilibre entre l'humain et son milieu dans sa proposition d'une agriculture reposant sur l'entraide et sur le contrôle de la production à petite échelle. L'exemple développé dans *CUA* évoque une exploitation de quatre cents hectares cultivés par deux cents familles associées, s'étant entendues pour un choix et une répartition des cultures sur la surface allouée, laissant encore des parts de cette surface disponibles pour créer squares, parcs, jardins, manufactures, usines. Par opposition aux quatre cents hectares cultivés sur la base d'une délibération collective, on peut penser à la taille minimale d'une ferme bonanza, aux alentours de mille deux cents hectares, cultivés dans les conditions d'une discipline militaire.

Ces observations sur l'agriculture se redoublent des considérations sur la production industrielle, où l'on retrouve la même défiance face à un mouvement productiviste destructeur des capacités de contrôle local sur les finalités et les méthodes de production. Dans l'article fondamental « The industrial village of the future », paru en Octobre 1888 pour *Nineteenth Century* et repris dans *CUA,* Kropotkine mène à nouveau une réflexion sur la production gouvernée par l'idée d'équilibre. D'une part, il constate l'indéniable accroissement du pouvoir productif rendu possible par le développement des méthodes industrielles. Mais d'autre part sa réflexion cerne immédiatement la contrepartie de cette croissance : le déracinement des paysans prolétarisés, des pertes humaines considérables et un déséquilibre vital entre les tâches industrielles et les tâches agricoles. Or, tout le

16. Malatesta, « À propos de Pierre Kropotkine », in Daniel Colson, *L'anarchisme de Malatesta,* Lyon, A.C.L, 2010, pp. 161-162.

17. Par économie « humaine », nous entendrons ici, dans l'esprit de Karl Polanyi, une économie *réenchâssée* dans les finalités sociales et les besoins humains, en lieu et place d'une économie se posant en sphère autonome.

18. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, p. 205.

sens de l'article, bien loin d'un progressisme naïf, consiste à montrer qu'en dépit de ce lourd accroissement industriel, les métiers artisanaux (Kropotkine prend souvent, et pour cause, l'exemple des ouvriers horlogers suisses) et la petite industrie locale continuent de résister. Ce constat a deux conséquences : le regard économique est alors amené à changer, pour partir de la fabrication à petite échelle au lieu de partir de l'industrie lourde qui écrase les formes de production plus lentes et plus concertées. Ainsi, avance Kropotkine, il surgit en permanence « de nouvelles industries qui viennent supplanter les anciennes. Chacune d'elles passe par un stade préliminaire où elle revêt une apparence modeste, avant d'en arriver à la forme de l'usine ou de la manufacture. Et plus le génie inventif d'une nation est vivace, plus on trouve de ces industries bourgeonnantes. »[19] La deuxième conséquence sera cruciale pour assurer l'idée d'équilibre économique : la permanence d'une industrie organisée à petite échelle pourrait intégrer les communautés de village pour se coupler à l'activité agricole, orienter un balancement des tâches et renforcer le contrôle des individus concernés sur ce qu'il est bon de produire en fonction des besoins déterminés. On se situerait alors au plus loin de productivisme industriel qui parie sur des conglomérats d'usines, dégageant des profits plus grands pour le propriétaire.

La deuxième raison qui permet de s'opposer à l'idée d'un Kropotkine productiviste et naïvement progressiste peut se lire dans la continuité de la réorganisation spatiale analysée ci-dessus. Il s'agit pour les individus concernés d'assurer leur maîtrise sur ce qu'ils produisent et consomment en plaçant au centre de l'économie les besoins humains. Mais l'idée de « besoin » telle que l'entend Kropotkine arrache sa vision économique à toute fixation naturaliste. D'une part, en effet, ces besoins s'exprimeront à l'intérieur d'une communauté donnée, avec son histoire singulière, son ancrage climatique et géologique, ses contraintes démographiques, ses outils techniques. D'autre part, ces besoins seront immédiatement soumis à la délibération collective, en recherchant l'établissement d'un consensus sur ce qu'il est absolument nécessaire, moins nécessaire et simplement superflu de produire. Autrement dit, les besoins sont de part en part socialisés, thèse décisive énoncée fortement dans certains des courts articles publiés dans *Freedom* entre 1886 et 1907. Dans l'article de 1888 « Communist-Anarchism », originellement discours public, Kropotkine énonce ainsi que « le stock général de denrées ne peut être pris en charge et administré par un conseil municipal élu ; il doit être distribué selon les besoins de chaque famille par des volontaires, que l'on trouvera certainement dans chaque rue et chaque quartier, afin d'organiser une distribution juste, sous les yeux de toutes les personnes concernées ».[20] Dans un article plus tardif de 1902 sur le « socialisme municipal », Kropotkine établira cette définition limpide d'une société au lendemain d'une révolution socialiste : « la consommation socialisée des biens sera le trait distinctif de la nouvelle société non capitaliste, et la production socialisée sera son issue nécessaire. »[21]

Ce rapport entre consommation et production dit tout de la portée anti-productiviste de l'économie politique de Kropotkine. C'est un élément véritablement crucial qui subvertit les constructions orthodoxes du discours économique, à partir d'une idée pourtant très simple. L'un des passages les plus importants de *La Conquête du Pain,* dans le chapitre XIV, énonce ainsi quel devra être le point de départ d'une économie anarchiste :

> « On dira, peut-être, que c'est logique : qu'avant de satisfaire des besoins il faut créer ce qui peut les satisfaire ; qu'il faut *produire* pour *consommer*. Mais avant

19. *Champs, Usines et Ateliers,* p. 251.
20. Kropotkine, « Communist-anarchism », in *Act for yourselves. Articles from Freedom, 1886-1907,* Nicolas Walter & Heiner Becker ed, London, Freedom Press, 1998, p. 101.
21. Kropotkine, « Municipal Socialism », in *Act for yourselves,* édition citée, p. 94.

de produire quoi que ce soit – ne faut-il pas en sentir le *besoin ?* N'est-ce pas la nécessité qui d'abord poussa l'homme à chasser, à élever le bétail, à cultiver le sol, à faire des ustensiles et, plus tard encore, à inventer et faire des machines ? N'est-ce pas l'étude des besoins qui devrait gouverner la production ? Il serait donc, pour le moins, tout aussi logique de commencer par là et de voir ensuite, comment il faut s'y prendre pour subvenir à ces besoins par la production. »[22]

Cette intuition mérite des commentaires substantiels. En envisageant l'économie depuis la consommation pour ensuite revenir vers la production, Kropotkine énonce un principe qui tue dans l'œuf tout développement d'une économie capitaliste, fonctionnant sur l'intensification de la productivité dans un but de profit. L'économie appréhendée du point de vue de la consommation, c'est-à-dire de la libre délibération des individus concernés sur la teneur et l'ampleur de leurs besoins, repoussera d'abord l'idée d'une illimitation des besoins, elle-même fondée sur l'illimitation de la production, deux idées fondamentales pour le système capitaliste et ses appareils de propagande publicitaire, voués à opérer la perpétuelle transition du désir au besoin.[23] Une telle économie refusera de la même manière le culte prométhéen de la productivité, autrement dit la « croissance », en posant la simple question de la finalité de la production[24]. Dans cette mesure, c'est la domination de la valeur d'échange qui sera subvertie, par le rappel lui aussi simple mais salutaire selon lequel tout produit est fait pour être consommé, ce qui signifie qu'il n'est produit qu'en tant que valeur d'usage (et non, par exemple, en tant que signe d'appartenance à telle ou telle catégorie sociale). Enfin, une telle économie récuse par avance l'imputation des besoins par des experts du bien-être, procédé qui est la condition actuelle de l'émergence d'une nouvelle vassalité thérapeutique attachée aux impératifs du développement dans tous les domaines de l'existence.

Dans de telles conditions, on voit mal comment l'idée convenue d'un progressisme à tout crin chez Kropotkine pourrait encore être maintenue. Un dernier point semble travailler dans cette direction : la critique du gaspillage, un des moteurs de la production capitaliste. Kropotkine le relie au système publicitaire qui se met lentement en place à son époque sous l'aspect des « réclames », ainsi qu'à l'existence de classes parasitaires qui assurent leur domination sur les masses laborieuses en réduisant le travail à un labeur absolument stérile, inféodé aux diktats d'une productivité effrénée et répandant de la camelote sur le marché. Aussi le gaspillage sera-t-il un des premiers faits économiques à disparaître dans une économie rationnellement organisée en fonction de besoins collectivement listés et établis. D'une part, la pente d'une économie capitaliste consiste toujours à « forcer le consommateur à acheter ce dont il n'a pas besoin, ou lui imposer par la réclame un article de mauvaise qualité ».[25] D'autre part, l'éradication de l'industrie du gaspillage rendrait possible une production équilibrée mais aussi plus efficace,

22. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* Paris, Éditions du Sextant, 2006, pp. 225-226.

23. Cette perpétuelle transformation du désir en besoin prouve d'une autre façon, par l'omniprésence du système publicitaire pour soutenir la production capitaliste, le caractère socialisé des besoins, leur histoire. Dans un texte écrit en 1988, intitulé l' « Histoire des besoins », Ivan Illich (1926-2002) a souligné le lien entre le « développement » et le procédé bureaucratique d'imputation de besoins tenus désormais pour fondamentaux. On retrouvera derrière les textes très élaborés d'Illich les intuitions de Paul Goodman (1911-1972), qui a maintes fois souligné sa dette à l'égard de Kropotkine. Voir pour le texte « L'histoire des besoins » : Ivan Illich, *La perte des sens*, Paris, Fayard, 2004, pp. 71-105.

24. Dans son livre *People or personnel,* Paul Goodman rapporte un éloquent exemple sur ce point, formulé initialement par John Kenneth Galbraith : « l'exemple type est celui d'un homme prenant un cachet d'aspirine tandis que sur le chemin d'une plage publique surpeuplée il regarde, en plein embouteillage, fumer le radiateur de sa voiture : tout dans cette situation concourt à l'accroissement du produit national brut et trouvera sa place dans le Plan sous le poste loisirs. » Paul Goodman, *People or personnel,* Vintage Books, New-york, 1968, p. 118. Où la croissance a elle-même besoin de l'aliénation pour se renforcer.

25. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* Paris, Editions du Sextant, 2006, p.31.

dans la mesure où la classe des profiteurs de ce système se verrait contrainte de placer son énergie au service d'un travail utile. C'est là un argument anti-malthusien net : dans les nations industrielles, les forces de production pourraient atteindre une réelle efficacité, mais la concentration capitaliste de la production dilapide ces potentialités dans un gaspillage généralisé, ce que Kropotkine appelle la « limitation indirecte » de la production. Voilà qui oblige en dernier lieu à bien circonscrire les limites de ce que l'on pourrait appeler l' « abondance » chez Kropotkine.

Si l'on pense dans le cadre fourni par l'auteur, où la consommation précède la production en ce qui concerne les décisions économiques souhaitables, l'état visé, que nous appelons « abondance » et que Kropotkine appelle plus simplement « aisance pour tous » se trouve singulièrement limité. Mais cette limite n'est pas le signe d'une intolérable régression par rapport à des objectifs de croissance, elle devient la condition même d'une économie humaine. Si l'on envisage une société dans laquelle chaque communauté parvient à élaborer une liste assez complète des besoins premiers mais aussi des besoins de luxe, avant de s'entendre sur les modalités de leur production et de leur distribution, alors plusieurs conséquences en découleront qui requalifieront totalement ce que l'on peut comprendre comme « aisance » ou « abondance ». On pourra dès lors envisager une économie dans laquelle le travail, équitablement partagé, ne soit pas compressé par les nécessités objectives de la production mais déployé sur la base d'une estimation subjective de ce qui est nécessaire à la communauté. La production étant définie en fonction des buts humains qu'elle doit servir et des potentialités techniques dont on dispose, et non en fonction d'une loi d'accroissement endogène, on peut penser une société dans laquelle on puisse éviter le sur-travail, en conservant un degré de contrainte au travail acceptable. Kropotkine en fait la description dans *La Conquête du Pain,* en proposant le modèle suivant :

> « Supposez une société, comprenant plusieurs millions d'habitants engagés dans l'agriculture et une grande variété d'industries, Paris, par exemple, avec le département de Seine-et-Oise. Supposez que dans cette société, tous les enfants apprennent à travailler de leurs bras aussi bien que de leurs cerveaux. Admettez enfin que tous les adultes, sauf les femmes occupées à l'éducation des enfants, s'engagent à travailler *cinq heures par jour* de l'âge de vingt ou vingt-deux ans à celui de quarante-cinq ou cinquante, et qu'ils s'emploient à des occupations au choix, en n'importe quelle branche des travaux humains considérés comme *nécessaires.* Une pareille société pourrait en retour garantir le bien-être à tous ses membres – c'est-à-dire une aisance autrement réelle que celle dont jouit aujourd'hui la bourgeoisie. Et chaque travailleur de cette société disposerait en outre d'au moins cinq heures par jour qu'il pourrait consacrer à la science, à l'art, et aux besoins individuels qui n'entreraient pas dans la catégorie du *nécessaire,*sauf à introduire plus tard dans cette catégorie, lorsque la productivité de l'homme augmenterait, tout ce qui est encore aujourd'hui considéré comme luxueux ou inaccessible. » [26]

Ce tableau d'une société fonctionnant sur les bases d'une économie anarchiste définit ainsi une vision de l'aisance bien évidemment opposée à toutes les prophéties malthusiennes, mais également contraire à tout productivisme inconséquent. En réalité, si nous n'avons pas hésité à utiliser le terme « abondance » alors même que Kropotkine ne l'utilise pas, c'est dans la mesure où une telle description du fonctionnement économique d'une société anarchiste se rapproche des observations que Marshall Sahlins (né en 1930) a

26. *La Conquête du Pain,* édition citée, p. 127.

pu collecter dans son ouvrage classique *Âge de pierre, âge d'abondance* sur les sociétés d'Afrique australe ou de l'Australie. Sans entrer ici dans le débat sur la pertinence des données sur lesquelles M. Sahlins a appuyé son enquête sur les chasseurs-cueilleurs, on pourra néanmoins reprendre les outils théoriques qu'il a forgés pour rendre compte de l' « abondance » des sociétés étudiées, dans la mesure où ils ont une portée universelle. Ainsi, M. Sahlins montre bien que l'abondance ne doit jamais s'entendre absolument, mais toujours relativement à un équilibre établi entre les besoins à satisfaire et les moyens techniques d'atteindre cette satisfaction. Il peut y avoir « abondance » tant que le respect de cet équilibre empêche la formation de sur-travail répondant à des besoins devenus illimités. D'où la conclusion de l'étude de M. Sahlins, qui retrouve le noyau théorique de l'économie kropotkinienne : « résoudre le « problème économique » avec des techniques paléolithiques est chose aisée. Mais ce ne fut qu'au moment où elle eut presque atteint le sommet de son développement matériel, que la culture érigea un autel à l'Inaccessible :des *Besoins Infinis.* »[27]

Par conséquent, s'il y a une « abondance » dans l'économie kropotkinienne, elle s'exprime en termes d'équilibre entre des besoins humains et les moyens de production nécessaires pour les satisfaire. Cette idée simple, qui récuse le fatalisme malthusien et son envers le productivisme forcené extracteur de rareté, postule une auto-suffisance qui n'a pas été uniquement représentée par des peuples chasseurs-cueilleurs à travers l'histoire humaine. S'en tenir au seul rapprochement avec M. Sahlins, ce serait en effet s'exposer à de nouvelles questions sur la viabilité de l' « aisance pour tous » kropotkinienne, dans la mesure où l'on ne pourrait trouver son équivalent que dans des économies primitives vouées à disparaître face au mouvement progressif des économies de croissance. Un autre exemple est donc nécessaire pour assurer la pertinence des intuitions de Kropotkine, et comprendre mieux encore leur opposition à la fois au capitalisme mais encore au productivisme collectiviste que prônera par exemple Lénine.

1.2.2. Un exemple de la pertinence de l'auto-suffisance kropotkinienne : l'économie agraire d'Alexandre Chayanov (1888-1937)

En quoi les intuitions économiques de Kropotkine dans *La Conquête du Pain* ainsi que dans *CUA* peuvent-elles prétendre à une application dans la réalité ? La meilleure manière, peut-être, d'en avoir un aperçu consiste à revenir vers le terrain originel de Kropotkine, c'est-à-dire le populisme. En-deçà même de visions utopiques, les idées de Kropotkine économiste pourraient tout aussi bien avoir été influencées par la réalité de l'économie paysanne russe de son temps. On a en réalité de bonnes raisons de forger cette hypothèse à la lecture de l'œuvre de l'économiste agraire soviétique Alexandre Chayanov, dont le destin tragique fournit à lui seul l'une des plus puissantes critiques de l'ordre économique productiviste mis en place par le bolchévisme. Toute l'œuvre de Chayanov, et notamment son grand ouvrage *Peasant farm organization,* paru en 1925 à Moscou, tient en effet dans l'étude de cette formation économique tout à fait extérieure à la rationalité économique classique : l'exploitation paysanne à base familiale. Or, le point de départ des études de Lénine sur *Le développement du capitalisme en Russie* (1899) consistait dans le déni de la persistance d'une telle formation économique, décidément balayée selon lui par l'introduction des structures de l'économie capitaliste dans le monde paysan russe, ayant fait basculer ce dernier de l'époque des relations personnelles entre serf et seigneur à l'époque des relations économiques entre ouvrier agricole et capitaliste

27. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives,* Paris, Gallimard, 1976, p. 81.

exploitant. Du point de vue de la doxa de la marche forcée vers le socialisme, on comprend quel fut le devenir de Chayanov : inculpé une première fois comme réformiste en 1930, il se défendit d'une manière assez convaincante pour faire avorter le procès. Appréhendé de nouveau en 1932, il fut envoyé pour cinq ans en camp de travail au Kazakhstan. Rentré à Moscou en 1937, Chayanov fut arrêté par le NKVD au motif de sa participation à un parti dissident nommé « Parti du Travail Agraire ». Soumis à un procès éclair, Chayanov fut fusillé le même jour, sa femme emmenée quant à elle dans un camp de travail où elle passa dix-huit ans.

L'origine de ce « Parti du Travail Agraire » de triste mémoire mérite néanmoins d'être rappelée, puisqu'elle permet d'établir un lien substantiel entre Chayanov et Kropotkine. En réalité, ce « Parti » agraire n'était qu'une créature de papier, que Chayanov avait imaginée en 1920 en s'essayant à un récit de science-fiction politique, intitulé *Journey of my brother Alexei to the land of peasant utopia.* Chayanov y décrivait une nouvelle Arcadie, ayant succédé à la chute de Bolchéviks, qui avaient commis l'erreur fondamentale de négliger la capacité d'initiative de la paysannerie et les dimensions spécifiques de son économie. Le « Parti agraire » qui était alors au pouvoir dans ce monde pastoral suivait une tradition politique s'abreuvant à des sources populistes et anarchistes, revenant donc vers les idées fondamentales de Kropotkine [28].

Pour mieux comprendre en quoi les analyses de Chayanov continuent et illustrent les intuitions de Kropotkine, on se référera d'abord à un très court essai, paru en 1924, intitulé *On the theory of non- economic systems.* Dans ce texte, l'économiste exhausse l'exploitation paysanne au rang de forme économique à part entière, appelée à se placer aux côtés des grandes formes répertoriées par Marx : esclavagisme, féodalisme, capitalisme et socialisme. Existant, dans les années 1920, dans un contexte de progression de l'économie capitaliste, l'exploitation paysanne demeure pour Chayanov une économie alternative dont la complexité ne peut être biffée sur la seule foi d'une déterminisme économique condamnant bien vite les formes prétendument arriérées. Ce qui caractérise cette économie, c'est qu'elle exclut d'emblée l'institution du salariat. Entée sur les rapports des membres de la famille, l'exploitation paysanne développe une force de travail endogène et n'a pas recours à l'embauche de salariés. Cet élément est d'une importance cruciale, puisqu'il assure l'autonomie de la forme économique paysanne par rapport à une économie capitaliste. Dans la mesure, en effet, où manque cet élément caractéristique du capitalisme qu'est le salariat, il manquera les autres éléments qui font système autour du salariat, à savoir le profit, la rente et l'intérêt. L'économie capitaliste forme système. Enlevez un de ses éléments et c'est l'ensemble du système qui se désarticule, dit Chayanov. Ne connaissant pas le salariat, l'économie de l'exploitation paysanne se situe *d'emblée* hors de la vision économique du capitalisme, relativisant de fait sa prétendue naturalité et universalité : « nous devons considérer comme un fait hors de question, dit Chayanov, que la forme capitaliste présente de notre économie ne représente qu'*un* exemple particulier de la vie économique, et que la discipline scientifique de l'économie nationale telle que nous la comprenons aujourd'hui, basée sur la forme capitaliste et destinée à en opérer l'investigation scientifique, ne peut et ne doit pas être étendue à d'autres formes d'organisation de la vie économique. » [29]

28. Dans sa préface à *The theory of peasant economy,* l'édition américaine de deux textes fondamentaux de Chayanov, Basile Kerblay fournit le renseignement suivant sur la filiation kropotkinienne des idées de Chayanov dans son récit de 1920 : « l'idéologie que présentait Chayanov prend la suite d'un grand courant de pensée, empruntant à Kropotkine, avec ses idéaux de décentralisation urbaine, d'autonomie locale et d'activités alternées, aussi bien qu'à la théosophie et à l'anthroposophie, qui étaient de mode à l'époque. » Voir Alexandre Chayanov, *The Theory of peasant economy,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1986, p.xlvi.

29. Alexandre Chayanov, *On the theory of non-capitalist economic systems,* in *The theory of peasant economy,* édition citée, p. 24.

Ce postulat d'une extériorité de l'exploitation paysanne aux éléments d'une économie capitaliste va guider Chayanov vers l'établissement d'une règle économique centrale, qui sera largement développée dans le grand ouvrage *Peasant farm organization.* Puisque l'économie paysanne se trouve bâtie en dehors du couple profit/salaire, sa productivité ne dépendra pas de nécessités purement économiques, c'est-à-dire quantitatives. Elle dépendra au contraire d'un équilibre décidé à l'intérieur de la famille entre les besoins à satisfaire et la pénibilité du travail acceptable pour atteindre cette satisfaction. Cet équilibre définit ce que Chayanov appelle, au chapitre 2 de *Peasant farm organization,* la « self-exploitation » de la famille, que l'on pourrait rendre par exploitation interne, ou mieux exploitation autonome. Qu'est-ce à dire ? On considère que dans une famille donnée [30], l'ensemble des membres aptes à travailler établissent une mesure des besoins à satisfaire en gardant en tête le moment où le travail accompli pour cette satisfaction deviendra nécessairement pénible. Ici, plusieurs facteurs complexes entrent en jeu, qui garantissent l'inscription des besoins et de leur satisfaction dans un arrière-plan plus vaste que la stricte comptabilité économique : il faut tenir compte des saisons, des conditions climatiques, des générations qui pendant l'année deviendront aptes à travailler, de la qualité et du renouvellement de l'équipement technique, des tâches artisanales disponibles susceptibles de compenser un blocage de l'activité agricole, et encore de l'état du marché auquel reste ouverte l'exploitation. Tout cela fait partie d'un équilibre général au sein duquel l'économie se développe. La mesure de la « self-exploitation » selon Chayanov semble bien reprendre les outils théoriques de Kropotkine : recherche de l'équilibre entre travail et consommation, socialisation des besoins, détermination autonome des finalités de la production. Il en résulte une conception tout à fait originale de la productivité de l'exploitation familiale. Chayanov n'interdit pas une intensification de la production, il signale simplement qu'une limite collectivement établie est fixée à cette intensification : en effet, dit-il cette fois dans *On the theory of non-economic capitalist systems :*

> « tant que l'équilibre n'est pas atteint entre les deux éléments évalués (i.e, tant que la pénibilité du travail est considérée comme moindre que l'importance des besoins pour la satisfaction desquels on la supporte) la famille, qui travaille sans système de salariat, a toutes les raisons de poursuivre son activité économique. Dès que ce ce point d'équilibre est atteint, il devient inutile de continuer à travailler, dans la mesure où il devient plus difficile pour le paysan ou l'artisan de supporter une dépense supplémentaire de travail que de renoncer à ses effets économiques » [31]

Autrement dit, aucun facteur externe et quantitatif (du type accroissement du capital ou rentabilité économique) ne peut organiser la productivité de l'exploitation paysanne, qui à la fois se fonde et trouve sa limite dans la décision collective des membres de la famille. Si l'augmentation des moyens de production par rapport à ce que peut endurer la force de travail était trop brusque, ou si la quantité de terre cultivable devait excéder les possibilités techniques optimales de la famille, l'entreprise familiale devrait plier sous le joug de cette croissance des moyens de production, perdant le mesure de sa «

30. Le modèle de base serait ici pour Chayanov un couple marié avec quatre ou cinq enfants, et les aïeux. Mais ce modèle est sujet à beaucoup de variations, puisque la famille peut parfois s'étendre pour le paysan à ceux qui ont l'habitude de manger à la table familiale, à ceux qui dorment la nuit dans un même foyer. Dans certains districts étudiés par Chayanov, on peut trouver plusieurs couples mariés sur deux ou trois générations formant une seule grande famille patriarcale. Néanmoins, il est possible de s'entendre sur le fait qu'entre l'âge de 25 et 20 ans respectivement pour l'homme et la femme et l'âge de 50 et 45 ans, le nombre de membres d'une famille peut atteindre la dizaine de membres, avec une période intermédiaire entre cinq et neuf membres.

31. Chayanov, *On the theory of non-capitalist economic systems,* in *The theory of peasant economy,* édition citée, p. 6.

self-exploitation », au lieu d'accroître son volume d'activité. Les deux idées centrales de Chayanov, celle de limite comme celle d'équilibre entre les besoins et la contrainte au travail (renouant avec l'histoire de l'équilibre tissé lentement entre l'humain et son milieu qui fascinait Kropotkine) ont des répercussions notables dans deux domaines que l'on signalera pour terminer : le rapport au capital et la rémunération du travail accompli.

Le cinquième chapitre du maître-ouvrage de Chayanov, « Capital on the labor farm », développe les implications de la règle de l'équilibre travail/consommation à propos du capital. Puisque l'institution du salariat est absente de l'économie paysanne, elle n'oriente pas sa production vers la constitution d'un quelconque profit. Supposons une augmentation soudaine de capital, avec par exemple de nouvelles terres cultivables à louer ou des machines plus performantes. Comment l'exploitation paysanne familiale s'arrange-t-elle de ce nouveau capital ? Si elle répondait aux schémas de l'économie capitaliste, elle exploiterait à fond les nouvelles terres, poussant au maximum la productivité jusqu'à ce que la zone louée devienne trop grande, coûtant alors trop en termes de distance et de transports de marchandises. Mais comme l'exploitation familiale intègre l'élément de croissance du capital à l'intérieur de l'équilibre entre satisfaction des besoins et travail pénible, elle va, dit Chayanov, restreindre l'utilisation des terres à ce qui circonscrit l'équilibre primordial entre travail et consommation. On consentira au travail tant qu'il permettra de s'approcher de la satisfaction complète des besoins, mais au-delà on ne poussera plus la production. Ainsi le rapport au capital n'est pas posé indépendamment de l'équilibre humain qui structure l'organisation de l'exploitation familiale. Parfois, il peut augmenter la productivité de l'exploitation sans rogner sur les besoins, autrement dit sur la consommation de la famille. Parfois au contraire, l'acceptation inconsidérée d'une afflux de capital peut conduire à la rupture de l'équilibre sans lequel la famille ne peut assurer son revenu moyen.[32] La conclusion de Chayanov répond parfaitement sur ce point au renversement des bases de l'analyse économique proposé par Kropotkine dans le chapitre XIV de *La Conquête du Pain* : la plupart du temps, lorsqu'une famille prévoit l'ensemble de ses tâches sur une année, c'est son bien-être global qui oriente ses décisions économiques, non la quête de la productivité toujours accentuée.

Dans la mesure où fait défaut l'institution du salariat, on peut enfin envisager que cette approche globale va se retrouver dans la répartition entre les membres de la famille du revenu net de la production. En l'absence de salariat, il est impossible à l'exploitation paysanne de déterminer individuellement à qui revient telle part de revenu global, sur la base d'un élément quantifiable comme par exemple les heures de travail. Sur ce point, nous dit Chayanov, il est « plus prudent d'accepter […] le fait que le revenu se trouve divisé en fonction de l'équilibre des estimations de la production et de la consommation, ou, plus précisément, en fonction d'un désir de maintenir un niveau constant de bien-être ».[33] Déclaration opposant le qualitatif au quantitatif, qui fait écho à ce que dira Kropotkine à propos de la rétribution du travail.

L'ensemble de ces principes d'une économie paysanne offrent une réelle opposition au modèle économique capitaliste, en partageant selon nous les grandes inspirations kropotkiniennes, dont on peut aligner l'influence sur celle du mouvement populiste russe du dernier tiers du XIXe siècle. Néanmoins la fin tragique de Chayanov et le recouvre-

32. Chayanov prend sur ce point l'exemple de l'introduction de batteuses. D'un point de vue capitaliste, qui sépare le domaine économique du domaine humain, de tels outils devraient permettre d'augmenter largement la production et le donc revenu net. Mais si l'on introduit cet élément de capital dans une région où une partie de la saison ne peut précisément être consacrée qu'au travail des champs, parce qu'il n'y a pas de possibilité de se lancer dans l'artisanat, les machines facilitant le seul travail qu'il est donné d'effectuer vont d'une part perturber l'équilibre établi entre les besoins à satisfaire et la somme de travail à fournir, et d'autre part le revenu global de l'exploitation n'amortira pas le coût de production des machines.

33. Chayanov, *The theory of peasant economy*,édition citée, p.218.

ment de ses thèses pendant cinquante ans par l'économie marxiste-léniniste orthodoxe ont rendu ses idées bien confidentielles, à l'instar même de celles de Kropotkine. C'est encore chez un anthropologue comme Marshall Sahlins ou dans la critique actuelle de l'idée de « développement » que l'on en retrouve le plus nettement l'héritage. [34] Il est assez aisé de saisir les raisons de ce silence historique. En décrivant une forme économique extérieure aux catégories capitalistes, existant depuis très longtemps dans le monde russe et organisant encore très largement la vie des paysans au début du XX^{e}siècle, Chayanov heurtait de plein fouet le sens commun marxiste sur le sujet, que Lénine avait fixé de la façon la plus claire dans son ouvrage de 1899 sur *Le développement du capitalisme en Russie*. Il faut rappeler que Lénine défend dans cet ouvrage, statistiques des assemblées provinciales (zemstvos) à l'appui, la thèse d'une décomposition de la paysannerie sous l'impact du mode de production capitaliste. Explicitement dirigé contre les thèses populistes, le travail de Lénine cherche à montrer que la transformation capitaliste des campagnes russes a permis une productivité accrue et la création d'un marché intérieur autour duquel se font désormais face deux classes : d'un côté les paysans aisés (cultivateurs indépendants, propriétaires d'établissements industriels et commerciaux) et de l'autre des paysans prolétarisés, voués à devenir des ouvriers agricoles. Autrement dit, la paysannerie russe aurait selon Lénine franchi immédiatement le gouffre qui sépare le monde féodal des relations de dépendance personnelle, où le paysan utilise ses propres outils pour accomplir le travail dû au grand propriétaire terrien, du monde capitaliste des relations économiques entre un propriétaire des moyens de production et des salariés agricoles. On comprend dès lors que le maintien de formes économiques pré-capitalistes, ou mieux anti-capitalistes (c'est-à-dire définitivement extérieures à la rationalité du productivisme et du profit) devait nécessairement se placer pour Lénine du côté des idées réactionnaires, puisque cela revenait à minorer la puissance révolutionnaire du capitalisme, préparant la base matérielle du socialisme. Le passage suivant de Lénine, parmi de nombreux autres, fournit de manière limpide une définition du progressisme et de son lien avec le productivisme :

« Le capitalisme agraire a permis à notre agriculture de sortir pour la première fois depuis des siècles de l'état

> de stagnation où elle se trouvait et a donné une vigoureuse impulsion à sa transformation technique et au développement des forces productives du travail social. Dans ce domaine, quelques décennies de « démolition » capitaliste ont accompli davantage que plusieurs siècles de l'histoire précédente. L'uniformité routinière de l'économie naturelle a été remplacée par une diversité de formes d'agriculture commerciale ; les instruments agricoles primitifs ont commencé à céder la place à des instruments et à des machines perfectionnés ; l'immo-

34. Dans *Âge de pierre, âge d'abondance,* M. Sahlins utilise explicitement les concepts de Chayanov pour définir ce qu'il nomme la « structure de la sous-production » chez les chasseurs-cueilleurs. L'idée d'équilibre entre travail et consommation implique que la force de travail familiale est en règle générale sous-utilisée, le rythme de travail, dépendant des fluctuations démographiques et climatiques, étant lui-même aléatoire. La règle dont se sert M. Sahlins est la suivante : plus grande est la capacité de travail dans l'unité de production, plus faibles est l'intensité de travail. Ce qui conduit l'anthropologue à une de ses descriptions classiques du mode de production domestique des primitifs : « le système domestique s'assigne des objectifs économiques limités, définis qualitativement, comme mode de vie, plutôt que quantitativement, comme richesse abstraite. Le travail, de ce fait, est peu intensif, intermittent, et tout lui est prétexte à s'interrompre : n'importe quels activité ou empêchements culturels, depuis le rituel le plus pesant jusqu'à l'averse la plus légère. L'économie, dans les sociétés primitives, ne se pratique pas à temps complet, ou bien elle n'engage pas la société au complet. » Voir Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance,* Paris, Gallimard, 1976, pp. 130-131. Voir pour la reprise de l'esprit de Chayanov dans la critique du « développement » : Wolfgang Sachs ed, *The development dictionary,* Johannesburg, Witwatersrand University Press / London & NewJersey, Zed Books, 1992.

bilisme qui caractérisait les anciens systèmes de culture a été rompu par les méthodes nouvelles. »[35]

L'impact productiviste du capitalisme était donc décisif pour Lénine, non seulement en ce qu'il contribuait selon lui à raser l'ensemble de formes de vie considérées comme d'insupportables archaïsmes, mais encore en ce qu'en socialisant la production tout en accentuant les divisions de classes dans le monde paysan, il préparait son propre dépassement dans le socialisme.

Il est ici possible d'opposer terme à terme les idées centrales et le modèle de développement de Lénine et de Chayanov, afin de bien marquer pour notre propos ce que signifie le progressisme en économie[36]. Pour Lénine, le développement du capitalisme dans l'agriculture s'effectue sur le modèle américain des grandes exploitations, qui introduisent une différenciation de classes entre les capitalistes agraires et les ouvriers agricoles. Pour Chayanov, l'économie paysanne est une variante de l'économie familiale, qui obéit à un impératif de reproduction domestique. Les différenciations entre les familles sont d'ordre démographique, et n'ont rien à voir avec des conflits de classes. Pour Lénine, le monde paysan est industrialisé, le capitalisme marque un progrès indispensable des forces productives destiné à opérer la transition vers le socialisme à la campagne, autrement dit vers une agriculture scientifique à grande échelle. Dans le modèle de Chayanov, les unités de production familiales sont organisées de façon coopérative, la paysannerie tire son indépendance de sa réflexion particulière en termes d'équilibre entre travail et consommation. Du coup, aucun objectif de production préétabli n'est imposé, le travail coopératif répond à des économies d'échelle adaptées à différents buts dans différentes branches de la production.

Ce qui frappe dans cette opposition terme à terme c'est la rigueur du modèle léniniste et son postulat de l'implacable nécessité de la production à grande échelle, base matérielle d'une organisation socialiste à venir. La fin de l'ouvrage de 1899 revient d'ailleurs sur la « mission historique » du capitalisme : la destruction des petites unités économiques au profit de la constitution d'un grand marché international ; la concentration de la production ; la fin des relations de dépendance personnelle et la mise en place de rapports marchands impersonnels ; la mobilité accrue de la population paysanne ; la diminution de la part de la population travaillant dans l'agriculture au profit des grands centres industriels ; la rupture des anciens corporatismes et enfin la modification des conditions de vie et ses répercussions culturelles (élimination de l'esprit de clocher, de l'étroitesse d'esprit, etc). Autant de « conquêtes » du capitalisme qui d'un point de vue kropotkinien traduisent surtout l'aveuglement progressiste du marxisme et l'impact éminemment destructeur de la dialectique des forces productives sur les équilibres traditionnellement institués entre l'homme et son milieu. Dans ce cadre, les remarques de « L'État, son rôle historique » sur la critique de la méthode dialectique prennent tout leur sens. On se rappelle que Kropotkine critiquait dans ce texte et les économistes officiels et les révolutionnaires marxistes qui posaient de concert la dimension « surannée » de la commune de village, vouée à disparaître « sous l'action des forces économiques naturelles ».

Par conséquent, si l'économie kropotkinienne peut paraître minorée historiquement, ou difficile à appliquer, c'est très certainement parce que les formes économiques qui mettaient en œuvre, sans le savoir, ses principes ont été éliminées de l'étude officielle de l'économie, tant du côté capitaliste que du côté marxiste. Le détour par Chayanov, qui nous semble valider en bien des points la pertinence des intuitions de Kropotkine, assure

35. Lénine, *Le développement du capitalisme en Russie,* Paris, Éditions sociales, 1974, p. 289.

36. Nous nous appuyons pour ce récapitulatif sur l'article suivant de Henry Bernstein (January 2009), « V.I Lenin & A.V Chayanov : looking back, looking forward », *Journal of peasant studies, vol.36, Number 1, pp.55-81.*

la viabilité d'une tout autre vision de l'économie. On peut clore cette première partie en consacrant quelques développements à la manière dont Kropotkine la définit, à savoir comme une « physiologie de la société ».

1.3. L'analogie naturaliste : l'économie comme « physiologie de la société »

Dans son opposition à une économie de la rareté, et moyennant la redéfinition de l'abondance que nous avons tentée, l'approche économique de Kropotkine pourrait se rapprocher de ce que Karl Polanyi a appelé dans un essai de 1957 sur « l'économie en tant que procès institutionnalisé » la dimension « substantive » de l'économie, opposée à sa dimension « formelle ». Là où cette dernière dimension désigne pour Polanyi le système particulier -marchand- reposant sur le postulat du choix rationnel dans une situation de rareté, l'économie « substantive » correspond à une approche plus large, plus universelle du fait économique. À ce titre, elle va comprendre tout ce qui est nécessaire à l'individu pour satisfaire ses besoins matériels, sa subsistance, y compris les éléments non économiques au sens de l'économie purement marchande. Entrent par exemple dans cette économie l'air que l'on respire, l'eau ou encore l'amour d'une mère pour son enfant, qui ne sont pas de fait des « ressources » rares. L'économie se trouve alors redéfinie en tant que « procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement, qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels permettant la satisfaction des besoins. »[37] Que l'on passe par l'échange marchand pour atteindre les finalités prescrites par les besoins eux-mêmes n'est plus dans ce cas une nécessité. La reprise de la distinction entre le sens « formel » et le sens « substantif » de l'économie semble un outil théorique pertinent pour envisager l'originalité de la vision kropotkinienne. Comme l'a suggéré le chercheur Rob Knowles[38], le postulat de Polanyi permet de penser une économie réenchâssée dans le social, et c'est ici que l'économie kropotkinienne peut trouver toute sa place, elle qui intègre les décisions économiques dans une délibération collective, en faisant passer l'équilibre social et le mode de vie avant l'impératif de productivité dans un contexte prétendu de rareté.

En ce sens, c'est bien l'analogie « organique » de l'économie comme « physiologie de la société » qui permet de condenser la teneur et la portée de l'économie kropotkinienne. On retrouve alors les influences scientifiques majeures de Kropotkine : Spencer d'un côté, dont la méthode rend très certainement plausible sur le plan formel cette analogie du biologique et du social ; d'un autre côté et surtout, sur la plan du contenu, Lamarck pour l'attention à l'histoire des rapports entre les individus et leur milieu. En suivant le changement de polarité (partir de la consommation plutôt que de la production) énoncé au chapitre XIV de *La Conquête du Pain,* voici donc comment se présente l'économie anarchiste :

> « Dès que nous l'envisageons à ce point de vue, l'économie politique change totalement d'aspect. Elle cesse d'être une simple description des faits et devient une *science*, au même titre que la physiologie : on peut la définir, *l'étude des besoins de l'humanité et des moyens de les satisfaire avec la moindre perte possible des forces humaines.* Son vrai nom serait *physiologie de la société.* Elle constitue une science parallèle à la physiologie des plantes ou des animaux qui,

37. Karl Polanyi, « L'économie en tant que procès institutionnalisé », in *Essais de Karl Polanyi,* Paris, Seuil, 2008, p. 57.

38. Voir Knowles, Rob (Winter 2000), « Political economy from below : communitarian anarchism as a neglected discourse in histories of economic thought », *History of Economics Review, n° 31.*

elle aussi, est l'étude des besoins de la plante ou de l'animal, et des moyens les plus avantageux de les satisfaire. Dans la série des sciences sociologiques, l'économie des sociétés humaines vient prendre la place occupée dans la série des sciences biologiques par la physiologie des êtres organisés. »[39]

L'inversion initiale des polarités ouvre vers un contrôle de la production, là où le postulat économiste d'une production coupée des besoins humains mais aussi d'une demande toujours malléable (par les techniques de persuasion publicitaire) menace de rompre l'équilibre entre production et consommation. En décrivant l'économie comme « physiologie de la société », Kropotkine renoue avec le sens « substantif » cher à Polanyi, tout en anticipant sur ce qu'un critique social comme Ivan Illich présentera dans la deuxième partie de son œuvre, à partir des années 1980, comme la défense du « vernaculaire »[40]. Par ce terme, Illich entend la production de toute valeur créée dans l'espace domestique, que l'on se doit de protéger et de défendre bien qu'elle ne puisse être l'objet d'achat ou de vente. Ainsi l'espace de la maisonnée antique et primitive, l'espace de l'exploitation paysanne, mais encore l'espace qui serait celui de conseils de producteurs et de consommateurs peuvent être considérés comme des espaces vernaculaires, déployant une économie substantive, dont la finalité première reste la satisfaction de besoins exprimés et circonscrits sur une base autonome. Envisagée de ce point de vue, l'économie fournit un point d'ancrage pour une critique radicale de l'aliénation généralisée de l'économie de profit, qui non seulement rive la satisfaction des besoins imputés à l'institution du salariat, mais encore développe le complément non rétribué des activités salariées sous la forme du travail fantôme[41], qui colonise l'espace vernaculaire.

La manière kropotkinienne de poser la question économique de la production déploie alors ses implications en ce qui concerne la rétribution de l'activité individuelle. En effet, de la même manière qu'aucun organe ne fonctionne seul dans un organisme, aucun agent économique ne peut être séparé de ce qui a donné vie et continue de maintenir vivant le corps social. D'où des conclusions originales sur le sens du travail et sa rétribution dans une économie anarchiste.

2. Rétribution et organisation du travail

2.1. : La mesure de l'activité économique à l'aune de la physiologie de la société

En abordant l'économie comme une « physiologie de la société », de manière à réenchâsser la dimension économique à l'intérieur de finalités sociales, Kropotkine se trouve

39. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* Paris, Éditions du Sextant, 2006, p. 226.

40. On retrouve ces analyses dans des textes comme *Le travail fantôme* (1981)*, Dans le miroir du passé (*1994) ou le recueil inédit *La perte des sens* (2004). Les deux premiers sont inclus dans Ivan Illich, *Œuvres complètes, vol.2,*Paris, Fayard, 2005.

41. Par « travail fantôme », Illich désigne un fait tout à fait contemporain, lié à l'amplification des contraintes du travail salarié sous l'empire du management. Le travail fantôme, envers du travail salarié, n'est pas salarié et reste improductif. En réalité, il consiste en la transformation additionnelle des biens de marché en biens consommables, et des valeurs d'usage traditionnelles en valeurs d'échange. Deux exemples : en plus de son travail salarié, la ménagère moderne accomplit un travail fantôme en se rendant au supermarché, en choisissant ses produits, en revenant en voiture chez elle en passant par des embouteillages, pour enfin déballer ses courses, se débarrasser de ses emballages et se préparer à cuisiner ; le salarié momentanément au chômage accomplit un travail fantôme en traversant la ville plusieurs fois par mois pour attendre au guichet son coupon qui lui permettra d'obtenir sa subsistance jusqu'à une prochaine convocation.

conduit à réviser singulièrement les modes de rémunération de la contribution apportée par chacun à l'activité économique. En effet, la place du travail individuel ainsi que sa rétribution changent de sens lorsque l'on pose la question économique dans une optique « organique » (au plan méthodologique), ou encore « communiste » (au plan social). L'approche particulière de Kropotkine se démarque alors de deux thèses fortes sur ce problème, couvrant grossièrement les années 1880-1910, et définies toutes deux comme des réponses à l'injustice sociale du système capitaliste cautionné par l'État bourgeois. On trouvera donc d'une part les mutuellistes, et au premier chef pour Kropotkine l'anarchiste proudhonien américain Benjamin Ricketson Tucker (1854-1939), partisans d'un marché libre, dégagé de tout monopole, où chaque producteur puisse être rémunéré à la mesure de ses frais de production sur la base d'un échange égal, au juste prix des produits. D'autre part, on trouvera ceux que Kropotkine appelle les « collectivistes », terme ambigu qui désignera les partisans d'une redistribution opérée par l'État sur la base du compte de la contribution individuelle à la production totale de la société.

Dans tous ses textes et interventions, Kropotkine renverra dos à dos ces deux positions, en affichant une position d'extériorité qui tourne autour de trois raisons principales : d'abord, la critique de la logique individualisante qui préside à la rétribution du travail dans ces deux courants ; ensuite, le maintien d'une thèse qu'on pourrait dire *ontologique* sur la nature communiste de l'existence humaine, qui ne se limite aux relations avec les contemporains mais s'étend aussi dans le temps ; enfin, reposant sur ces deux principes, l'horizon économique d'une abolition du salariat.

2.1.1. : Critique du mutuellisme de Benjamin Tucker

À partir de 1897, Kropotkine effectue une visite en Amérique du Nord, qui lui donnera l'occasion de prononcer de nombreuses conférences et de faire des rencontres importantes, dont celle de Tucker. Ce dernier, fondateur en 1881 du journal *Liberty,* a contribué à importer aux États-Unis les idées de Proudhon et de Stirner, par la traduction respectivement de *Qu'est-ce que la propriété ? ,* de *L'idée générale de la Révolution,* de la correspondance avec Frédéric Bastiat (1801-1850), et de *L'unique et sa propriété.* Aussi Tucker se pose-t-il comme un représentant de la tendance individualiste de l'anarchisme, et c'est en tout cas comme tel que Kropotkine le présente dans sa brève histoire de l'anarchisme exposée dans *La science moderne et l'anarchie.* La rencontre entre les deux hommes révélera une certaine méfiance, voire une inimitié entre deux penseurs se revendiquant pourtant des idées libertaires. Les divergences entre Tucker et Kropotkine sur le plan de l'économie permettent d'élargir sur le peu d'enthousiasme de notre auteur pour les options économiques proudhoniennes.

On l'a rappelé, Tucker est en réalité un proudhonien convaincu[42], et il va s'attacher à fusionner les tentatives proudhoniennes de solution du problème social avec l'égoïsme stirnérien. Dans le recueil d'articles *Individual liberty,* par exemple, Tucker opère la critique conjointe de l'État et du monopole de classe sur le capital, dans le but de rendre la société aux producteurs librement associés dans les conditions d'un marché libre permettant la circulation des biens et des services à leur valeur légitime. C'est renouer avec le projet anarchiste de Proudhon dans l'*Idée générale de la révolution au XIX*e *siècle*, consistant à substituer au régime gouvernemental l'organisation des forces économiques. L'idée de marché libre, quant à elle, ne doit pas induire en erreur quant à sa portée visiblement libérale : elle obéit, comme chez Proudhon, à la logique de la réciprocité ou

42. Une simple preuve de cela est donnée par le sous-titre du journal de Tucker, *Liberty* : « mère de l'ordre, et non pas fille de l'ordre ». Autrement dit une expression frappante de Proudhon dans *Solution du problème social*.

de l'échange égal, où aucun producteur n'est prêt à vendre son travail en échange de rien, ce qui constitue le garde-fou majeur contre le « droit d'aubaine » auquel Proudhon assimilait la propriété dans son mémoire de 1840. Si l'on devait alors résumer la position de Tucker en la ramenant à des textes précis de Proudhon, on devrait mentionner qu'elle constitue une reprise de la critique de l'économie politique énoncée par le philosophe bisontin dans sa correspondance avec Bastiat en 1849, et de ses principes constructifs établis autour de la création de la Banque d'échange en 1848. La correspondance entre Proudhon et l'économiste libéral Bastiat permet en effet à l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?* d'affiner sa critique du monopole et de l'appropriation du travail d'autrui en leur opposant l'idée de circulation des biens et des services, qui seule rend compte de la socialisation des fonctions productrices. Pour Proudhon, le fait de la circulation effectue la perpétuelle transformation du travail d'un individu en capital d'un autre individu, et réciproquement dans un mouvement infini. Toute organisation sociale juste devrait donc favoriser le plus largement l'échange, qui est la vie économique même. Principe qui est exposé dans la cinquième lettre de Proudhon à Bastiat :

> « Je suis donc fondé à dire que ce n'est pas le capital lui-même mais la circulation du capital : c'est cette nature de service, produit, marchandise, valeur, réalité, qu'on appelle en économie politique mouvement ou circulation, et qui, au fond, constitue toute la matière de la science économique, qui est la cause de la richesse. Ce service, nous le payons à tous ceux qui le rendent, mais nous affirmons qu'en ce qui concerne les capitaux proprement dits, ou l'argent, il dépend de la société de nous en faire jouir elle-même, et gratuitement ; que si elle ne le fait pas, il y a fraude et spoliation. »[43]

C'est ce principe de socialisation de l'échange, qui se traduit dans le langage proudhonien par le terme « crédit », qui va présider à la constitution d'une banque d'échange (qui prendra le nom de « banque du peuple »), pourvoyeuse d'un crédit gratuit et organe de comptabilité des échanges mis en œuvre par les producteurs-consommateurs associés. Cette solution peut alors se passer de l'argent comme moyen d'échange toujours créateur de monopoles pour le remplacer par une monnaie sociale comme les bons d'échange : « que faut-il, s'interroge Proudhon dans *Solution du problème social*, pour rendre l'échange direct, non pas seulement entre trois, quatre, six, dix ou cent échangistes, mais entre cent mille, mais entre tous les producteurs et consommateurs de l'univers ? Une chose très simple : centraliser toutes les opérations de commerce au moyen d'une banque dans laquelle seront reçues toutes les lettres de change, mandats et billets à ordre, représentant les factures des négociants ; puis généraliser ou convertir ces obligations en un papier qui en serait l'équivalent, qui, par conséquent, aurait lui-même pour gage les produits ou valeurs réelles que ces obligations représentent. »[44]

Tucker hérite de ces principes et réalisations en opérant par eux une synthèse entre des finalités socialistes (par l'organisation d'un crédit gratuit, la généralisation des échanges et l'organisation autonome des producteurs) et des principes individualistes (liberté pour chaque producteur de se spécialiser dans telle branche de production, concurrence saine ramenée à de l'émulation, réciprocité marchande stricte dans les rapports sociaux). C'est sur de telles bases qu'il critiquera les grandes orientations de l'économie kropotkinienne, en même temps que les remarques de Johann Most (1846-1906), autre grande figure de la diffusion de l'anarchisme aux États-Unis, autour du journal *Freiheit.* Le passage suivant, tiré des articles écrits pour *Liberty,* explicite à

43. Proudhon, Cinquième lettre à Bastiat du 3 Décembre 1849. Texte disponible à l'adresse suivante : [http ://bastiat.org/fr/lettre5.html] Consulté la dernière fois le 9 Juillet 2012.

44. Proudhon, *Solution du problème social,* Antony, Tops-Trinquier, 2003, p. 160.

la fois les thèses de Tucker sur la rétribution du travail et leur particularité assumée par rapport à un anarchisme « social » :

> « Si les hommes qui s'opposent aux salaires – c'est-à-dire, à l'achat et à la vente du travail – étaient capables d'analyser leurs pensées et leurs sentiments, ils constateraient que ce qui excite réellement leur colère n'est pas le fait que le travail soit acheté et vendu, mais le fait qu'une classe d'individus dépendent, pour leur subsistance, de la vente de leur travail, alors qu'une autre classe se trouve relevée de la nécessité du travail en jouissant du privilège légal de vendre quelque chose qui n'est pas du travail et dont, sans ce privilège, tous profiteraient gratuitement. Et je suis tout autant opposé que n'importe qui à un tel état de fait. Mais à la minute où vous éliminez le privilège, la classe qui en jouit pour le moment, sera forcée de vendre son travail, et alors, lorsqu'il n'y aura plus que du travail par lequel acheter du travail, la distinction entre les employeurs et les employés disparaîtra, et tout homme sera un travailleur échangeant avec d'autres travailleurs. Ce n'est pas abolir le salariat, mais faire dépendre tout homme du salaire et assurer à chacun sa rétribution *totale* qui est l'objet de l'anarchisme social. L'anarchisme social vise l'abolition de *l'usure*. Il ne veut pas priver le travail de sa rétribution. Il veut priver le capital de sa rétribution. Il ne soutient pas que l'on ne devrait pas vendre le travail. Il soutient que le capital ne devrait pas être loué à usure. »[45]

Cette réadaptation du principe proudhonien d'une organisation autonome des producteurs énonce bien la cible principale de Tucker, semblable à celle de son maître français : l'usure capitaliste, les monopoles (ce que Proudhon appelait les « péages » dressés face à la circulation libre des biens et des services). La thèse de la nécessité d'une rétribution au juste prix des produits du travail de chacun introduit alors le marché libre comme véritable allocataire de ressources pour tous. Il est crucial de voir Tucker ériger ce principe au rang de but majeur d'un anarchisme « social », dans la mesure où les anarchistes sociaux (au sens de communistes) tels que Most et Kropotkine en dénonceront les potentiels effets anti-sociaux. À la suite de cette défense de la rétribution individuelle du travail sur un marché libre, Tucker signale en effet la réplique de Most qui ne voyait dans ce système qu'un « manchestérisme conséquent », autrement dit une société commerciale fonctionnant sur le seul fondement de l'atomisation des individus amenés à se rencontrer ponctuellement pour échanger leurs produits. Or, répond Tucker accentuant la vertu de liberté du système ainsi présenté, « que pourrait vouloir de mieux un homme qui professe l'anarchisme ? Car le principe du manchestérisme est la liberté, est le manchestérisme conséquent est l'adhésion à la liberté. La seule inconséquence des manchestériens réside dans leur infidélité à la liberté à certains niveaux »[46]. C'est donc bien la captation de la liberté des travailleurs par le monopole du capital qui fait problème dans le modèle libéral, mais parallèlement à cela le communisme d'un Kropotkine pose à Tucker bien d'autres difficultés, en réprimant selon lui la liberté individuelle au profit d'une égalité imposée qui ne tient aucun compte de la volonté de chacun de produire et d'être rétribué en conséquence.

Comment Kropotkine prend-il en charge cette vision singulière de l'anarchisme social, et les modes de rétribution du travail qu'elle promeut ? Il est clair, tout d'abord, que Kropotkine partage le combat initié par Proudhon et repris par Tucker contre le monopole

45. Benjamin Tucker, « Labor and its pay », in *Individual Liberty,* New-York, Vanguard Press, 1926. Texte reproduit à l'adresse [http ://theanarchistlibrary.org/HTML/Benjamin_Tucker__Individual_Liberty.html#toc1]. Consulté la dernière fois le 11 Juillet 2012.

46. Tucker, *Individual Liberty,* texte cité.

capitaliste. Mais au-delà de cet accord de principe, il émet de nombreux doutes sur la capacité du système de bons de travail à favoriser un échange libre entre les producteurs. L'idée de banque du peuple lui semble trop peu répondre aux aspirations égalitaires des masses, comme il l'indique dans un important article pour *Freedom,* « Communism and the wage-system », paru en Septembre 1888 : « aussi loin qu'aille mon expérience, dit-il, j'ai toujours observé que les travailleurs ne comprennent que difficilement la possibilité d'un système de paie par des bons de travail et d'autres inventions artificielles semblables de la part des Socialistes. Mais j'ai été frappé au contraire par la facilité avec laquelle ils ont toujours accepté les principes communistes. »[47] En quoi réside alors la difficulté principale de ce système proudhonien des bons de travail ? Selon Kropotkine, et c'est un double argument qui orientera également sa critique du salariat collectiviste, déterminer une unité de mesure de la production de chacun susceptible de faciliter l'échange des produits à leur juste valeur est extrêmement difficile compte tenu des différences d'outillage technique mais encore de puissance physique et cérébrale entre divers individus dans diverses branches de production :

> « Il ne faut pas perdre de vue, non plus, l'immense variété de machines et de méthodes qui servent à produire en différents endroits, dans une société nombreuse et dans une industrie en voie de développement. Ce qui fait qu'avec telle machine, une somme de travail donnée produit deux ou trois fois plus qu'avec telle autre machine.[…] Il ne faut pas oublier non plus les différences d'énergie musculaire et cérébrale donnée par divers travailleurs dans diverses branches de la production. Et si l'on prend ces faits en considération, on arrive à se demander, si jamais l'heure de travail pourra donner une mesure qui puisse être acceptée pour *l'échange marchand* des produits. »[48]

C'est un point qu'avait pris en charge Proudhon dans la deuxième partie de *La capacité politique des classes ouvrières,* présentant l'idée mutuelliste, selon laquelle l'utilité vaut l'utilité, la fonction vaut la fonction, le service vaut le service et enfin la journée de travail vaut la journée de travail. Comment, selon ce principe, établir une commune mesure de la journée de travail d'un savant, d'un négociant ou d'un paysan, par exemple ? Proudhon s'en remettait alors au calcul grossier d'une moyenne pour un prétendu homme « de force, d'intelligence et âge moyens », autour de laquelle on pourrait ajuster au niveau inférieur le salaire d'un « travailleur parcellaire », au travail moins intelligent que routinier, et au niveau supérieur le salaire d'un « ouvrier supérieur qui conçoit, exécute plus rapidement, rend plus de travail et de meilleure qualité » ou d'un travailleur qui allierait à ces qualités « le génie de la direction et la puissance du commandement », les différences étant préservées dans un cadre équitable.[49] Voici ce qui pour Kropotkine risque de conduire au rabattement de tout travail tenu pour complexe (en raison de la formation nécessaire, des responsabilités sociales impliquées, de l'autonomie conférée par la tâche) sur du travail dit « simple ». D'où le deuxième versant de la critique du système des bons de travail :

> « Si, comme concession à l'idée de rémunération individualiste, on introduisait, en plus de l'heure de travail « simple » une rémunération différente pour le travail « qualifié », qui demande de l'apprentissage, ou si l'on avait recours aux « chances d'avancement » dans la hiérarchie des fonctionnaires de l'industrie, on

47. Kropotkine, « Communism and the wage-system. Part 2 : The new wage-system or payment by results », in *Act for yourselves,* London, Freedom Press, 1998, pp. 112-113.
48. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, pp. 102-103.
49. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières,* Paris, Marcel Rivière, 1924, p. 150.

rétablirait ainsi les traits distinctifs du salariat moderne, avec les vices mêmes que nous lui connaissons et qui nous font chercher des moyens de l'abolir. »[50]

Le deuxième grand doute qu'exprime Kropotkine à l'égard des propositions proudhoniennes de Tucker concerne ainsi leur logique individualisante. C'est en cela qu'il défendrait lui aussi l'idée selon laquelle l'organisation des producteurs sur un marché libre se rapproche dangereusement des propositions de l'école libérale et de son idéal de société marchande, ce qui affleure lorsqu'il définit, dans l'article sur l'anarchisme écrit pour l'Encyclopedia Britannica, la position de Tucker comme une synthèse « des conceptions de Proudhon avec celles de Spencer »[51]. Tucker a beau avancer en effet la dimension sociale de son anarchisme, Kropotkine y voit avant tout un compromis entre les intérêts de la classe moyenne et de la classe laborieuse de manière à créer un étrange marché sans relations marchandes. « On comprend, dit-il, l'échange marchand actuel, mais on ne comprend pas un échange *marchand* basé sur une évaluation -l'heure du travail- *qui n'est plus marchande,* dès que la force de travail cesse d'être traitée comme marchandise. » Pour que l'heure de travail fonctionne comme mesure grossière de l'équivalence des produits, il faudrait déjà pour Kropotkine avoir admis une institution communiste de la société.

Ce que Kropotkine critique chez Tucker, c'est donc un anarchisme qui, s'il promeut une défense nette de l'émancipation de l'individu contre l'État, ne déploie pas la même critique dans la sphère économique, en maintenant au contraire une logique de marchandage et de comptabilité aux effets antisociaux. La réponse de Tucker à ces critiques ne fut que sarcasme. La réticence à adopter le système des bons de travail que Kropotkine supposait chez les ouvriers, opposée à l'évidence du système communiste-anarchiste, fut comparée par exemple par Tucker à la réticence de l'homme de la rue, convaincu de la création séparée des espèces, à adopter le darwinisme. Autant dire que Tucker critiquait comme bien d'autres la propension de Kropotkine à prendre ses désirs pour des réalités, au lieu de mener un travail scientifique sérieux indiquant comment chaque producteur pourrait gagner l'équivalent de sa production dans une société libre.

La passe d'armes entre Tucker et Kropotkine reste néanmoins intéressante notamment sur ce dernier point de la critique du « manchestérisme » du système anarchiste individualiste, en ce qu'elle permet de saisir à quel point la perspective communiste anarchiste de Kropotkine pouvait être vigilante face aux diverses dérives, mutations et réappropriations de cette défense d'un marché libre des producteurs. C'est tout le sens de la conclusion du passage consacré aux anarchistes individualistes dans l'article de l'Encyclopedia Britannica :

> « L'anarchisme individualiste des proudhoniens américains ne rencontre en définitive que peu de sympathie parmi les masses laborieuses. Ceux qui le professent -ce sont principalement des « intellectuels »- se rendent vite compte que *l'individualisation* dont ils font un si grand éloge n'est pas accessible par des efforts individuels, et alors soit ils quittent les rangs des anarchistes et se dirigent vers l'individualisme libéral des économistes classiques, soit ils se retirent dans une sorte d'amoralisme épicurien, ou de théorie du surhomme, semblable à celle de Stirner ou de Nietzsche. »[52]

La pertinence de ce diagnostic est d'importance lorsque l'on sait par exemple que le courant libertarien au XXe siècle appuiera ses propositions « anarcho-capitalistes » sur

50. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 103.
51. Kropotkine, « Anarchism », from *The Encyclopaedia Britannica,* 1910. Article disponible sur le site de Dana Ward à l'adresse suivante [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/britanniaanarchy.html].
52. Kropotkine, « Anarchism », in *The Encyclopaedia Britannica,* 1910.

la philosophie de Benjamin Tucker, non sans distordre la pensée de ce dernier. Les bases critiques posées par Kropotkine seraient ici une grille de lecture toujours pertinente pour désamorcer ces types de discours couvrant d'un vernis anarchiste la défense la plus outrée des rapports de propriété et des tyrannies privées [53].

2.1.2. Les impasses du salariat collectiviste

L'analyse de la juste rétribution du travail se déploie, sur un autre front, face aux arguments des penseurs que Kropotkine classe parmi les « collectivistes ». Un chapitre entier de *La Conquête du Pain* est ainsi consacré à la réfutation des principes d'un salariat collectiviste. Avant d'entrer dans le détail de cette critique, il s'agit néanmoins d'établir exactement à qui Kropotkine fait référence sous l'appellation « collectiviste ». Sur ce point, les choses sont loin d'être claires. Le vocable « collectiviste » évolue dans l'histoire des mouvements socialistes, et ne désigne pas constamment la même réalité, indiquant parfois une position théorique sur la place du travail dans la société et parfois une proposition économique quant à la rétribution de la contribution de chaque travailleur. Comme l'a indiqué René Berthier dans un article exhaustif consacré à la tentative de fondation scientifique de l'anarchisme chez Kropotkine [54], on doit tenir compte en ces matières de l'évolution historique dans la composition de l'A.I.T , où s'est jouée une refonte sémantique du terme « collectivisme ». Dans les premiers congrès de l'A.I.T, à partir de 1864, les « collectivistes » se rassemblent autour de Bakounine, forment alliance avec les marxistes et manifestent leur singularité par rapport aux « mutuellistes » d'obédience proudhonienne, partisans du maintien de la propriété privée. Les bakouniniens pouvaient

53. Pour Murray Rothbard (1926-1995), un des principaux représentants du libertarianisme, Tucker est en effet tenu pour une véritable référence. Rothbard n'hésite donc pas à invoquer la pensée de l'anarchiste individualiste pour défendre sa propre apologie du contractualisme sur la base du droit naturel de chacun de faire fructifier sa propriété comme il l'entend. Or, il y a bien là une annexion, dans la mesure où l'on doit reconnaître à Tucker sa constance- toute proudhonienne- dans la dénonciation du monopole capitaliste et du droit d'aubaine, par lequel certains individus s'approprient le travail d'autrui pour produire sans travailler. En réalité, Rothbard a retenu de Tucker sa critique de l'État et l'idée selon laquelle la sphère privée de chacun se trouve protégée par un principe de non-agression, pour la mâtiner avec la tradition du droit naturel héritée de Locke ainsi qu'avec les enseignements de l'école autrichienne (Hayek, Mises). Il en résulte que le libertarianisme de Rothbard n'a pas du tout vocation à éliminer la formation de monopoles capitalistes. Bien au contraire, ils résultent de l'initiative non entravée d'un individu disposant de capitaux, qui permet ainsi à ceux qui n'en ont pas de mettre en valeur leur travail. Derrière cet argument patronal classique, c'est l'aliénabilité intégrale de la force de travail, tenue pour la première propriété de chacun, qui est sous-entendue et garantit les pires tyrannies privées. Par ailleurs, le même genre d'annexions semblent en marche en ce qui concerne Proudhon, dont un recueil de textes prenant comme fil directeur la défense de la liberté a été publié en 2009, avec une présentation de Vincent Valentin sous le titre *Liberté, partout et toujours,* Paris, Les Belles Lettres, collection « bibliothèque classique de la liberté ». Il est assez curieux de voir Proudhon publié dans cette collection en compagnie de son adversaire Bastiat, mais également d'auteurs comme Friedrich Von Hayek, Ludwig von Mises ou Ayn Rand. Le directeur de la collection, Alain Laurent, arguant de l'anticommunisme féroce du philosophe bisontin ainsi que de sa « réhabilitation » de la propriété dans la *Théorie de la propriété*, a quant à lui consacré plusieurs pages à un Proudhon « libéral » dans un ouvrage sur *La philosophie libérale* paru en 2002. Encore une fois, les idées de contrat, de marché libre, de bon compte, la lutte contre l'égalitarisme du communisme de caserne et enfin le prétendu revirement intégral de Proudhon sur la question de la propriété permettent l'annexion de Proudhon au libéralisme du XXIe siècle et à sa défense des tyrannies privées, qui n'a rien à voir avec la défense bien particulière que Proudhon faisait en son temps du libéralisme. Sur ce point, l'article critique que René Berthier a consacré sur son site *Monde nouveau* à un « Proudhon libéral ? » dit l'essentiel de la méprise et de la mauvaise foi de cette récupération de Proudhon, en soulignant au contraire chez ce dernier la permanence de la critique de la propriété comme vol, et les idées d'auto-organisation ouvrière et de solidarité active qui en découlent. Voir donc René Berthier, « Proudhon libéral ? », Octobre 2009. Disponible à l'adresse [http ://monde-nouveau.net/spip.php ?article177]. Consulté la dernière fois le 11 Juillet 2012.

54. René Berthier (2007), « Kropotkine et la naissance de l'anarchisme. Une tentative d'approche scientifique de l'anarchisme », . Disponible à l'adresse [http ://monde-nouveau.net/spip.php ?article179]. Consulté la dernière fois le 12 Juillet 2012.

ainsi avancer la formule « à chacun selon son travail », mais elle n'a pas alors le sens que Kropotkine lui donnera plus de vingts ans après. Elle signifie simplement, dit René Berthier s'appuyant sur le *Catéchisme révolutionnaire* (1864) de Bakounine, que le travail est « seul producteur des richesses, tout homme qui dans la société vit sans travail est un exploiteur du travail d'autrui, un voleur ». « Il est clair, énonce R. Berthier, que les collectivistes de l'AIT étaient soucieux de lier la jouissance des biens produits en commun à un travail commun, c'est-à-dire d'écarter tous ceux - exploiteurs ou asociaux - qui, délibérément, ne travaillaient pas. »[55]. Kropotkine souscrirait pleinement à ce principe théorique, et son communisme anarchiste s'inscrit suffisamment par ailleurs dans la filiation du socialisme révolutionnaire de Bakounine pour valider l'hypothèse selon laquelle, lorsqu'il s'en prend aux « collectivistes », c'est en réalité aux marxistes, eux-mêmes séparés depuis 1872 de la tendance bakouninienne, qu'il fait référence. Dans le chapitre capital sur le « salariat » repris dans *La Conquête du Pain,* Kropotkine énonce les deux défauts majeurs de ce collectivisme : le maintien du gouvernement représentatif et du salariat, ce qui cadre avec les programmes marxistes. Ceci semble confirmé dans *La Grande révolution,* où il se réfère au « « collectivisme étatique » de Pecqueur et Vidal, exposé en 1848 et servi aujourd'hui en réchauffé sous le nom de « socialisme scientifique » ».[56]

On peut donc s'entendre sur cette ligne d'opposition afin de présenter les réflexions centrales de Kropotkine sur la rétribution du travail. Une référence de départ supplémentaire peut encore être prise en compte, et c'est d'elle que l'on partira, puisque Kropotkine la cite nommément dans son article de 1888 intitulé « Communism and the wage-system » : il s'agit du socialiste américain Laurence Grönlund et de son ouvrage *The cooperative commonwealth* (1884), exposé classique et influent d'un socialisme collectiviste. Grönlund (1846-1899), immigré danois, juriste de formation, se familiarise pendant plusieurs années avec la pensée de Marx avant d'écrire son plus important ouvrage en 1884. Par la suite, il visite l'Angleterre où il entre en contact avec la Ligue Socialiste de William Morris, puis le nord de la France où il reste trois mois au familistère de Guise, avant d'assister en 1886, à Lyon, au congrès du mouvement coopérativiste français, où il nouera une solide amitié avec Charles Gide. À son retour aux États-Unis, il rejoindra le Socialist Labour Party, d'inspiration marxiste, avant d'appuyer le mouvement socialiste et nationaliste d'Edward Bellamy (1850-1898), lui-même auteur de l'influent roman utopique *Looking Backward* (1888). C'est donc très certainement dans la deuxième moitié des années 1880 que l'exilé Kropotkine, un temps emprisonné en France puis de retour en Angleterre, prend connaissance de l'œuvre de Grönlund.

Dans *Cooperative Commonwealth,* Grönlund énonce une critique marxiste tout à fait orthodoxe des institutions capitalistes, et en premier lieu de l'extorsion de la plus-value. Ce qu'il appelle « commonwealth » correspond à une mise en commun des moyens de production, l'agriculture comme l'industrie étant collectivisées de manière à mettre à bas l'appropriation capitaliste du travail d'autrui. La communauté ainsi constituée tire ses revenus d'une rente sur la terre individuellement utilisée et d'un pourcentage rendu sur chaque article consommé. La communauté est également le seul marchand, déposant les articles dans plusieurs grands bazars permanents. La monnaie matérialisée sous la forme d'argent ou d'or est remplacée par un système de bons de travail. Le travail contribue d'emblée au bien public, lequel définit une liberté substantielle accompagnée de devoirs pour chaque membre, qui appartient à une branche particulière de la production organisée sur le modèle des guildes. La communauté ajuste l'offre et la demande par un bureau des statistiques, tout en supportant les coûts éventuels de mauvais ajustements. Dès lors,

55. René Berthier, article cité.
56. Kropotkine, *La Grande Révolution,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 261.

le système de représentation politique perd sa crédibilité ainsi que sa nécessité, la communauté (on pourrait aussi bien dire, dans la perspective de Grönlund, la « république ») coopérative tendant toujours plus à remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses, dans le cadre d'une démocratie industrielle. C'est dans ce cadre que Grönlund en vient à la question de la rétribution du travail, dans un passage qu'il vaut la peine de citer, puisqu'il fournira le point de départ de la critique kropotkinienne. Pour Grönlund, à l'intérieur de la communauté coopérative,

> « les travailleurs seront rétribués en fonction de leurs résultats, qu'ils soient mécaniciens, capitaines d'industrie, transporteurs ou vendeurs. Les travailleurs productifs recevront chacun en échange de chaque journée moyenne de travail un bon de travail, leur donnant droit à leur tour à une journée de travail, moins la part taxée […]. Ceux qui sont engagés dans des activités non productives recevront un salaire similaire par la rente ou le fonds d'imposition. Ainsi, ils recevront tous la valeur entière de leurs travaux, et chaque fois qu'ils achèteront quelque chose, ils paieront simplement des salaires et des rémunérations, et aucun profit »[57].

On retrouve ici, à vrai dire, beaucoup du mutuellisme proudhonien, avec la même objection possible à propos de la commune mesure à établir entre des travaux nécessairement différents. Or c'est là une question à laquelle Grönlund répond également de façon nette un petit peu plus haut dans son exposé de l'économie collectiviste :

> « L'unité : « journée de travail », signifiera *le travail le plus simple d'efficacité moyenne pour une journée normale de travail.* […] Tout le travail complexe et qualifié n'est rien que du travail simple, ou non qualifié, multiplié. Nous citons ici une nouvelle fois Ricardo : « l'estimation des différentes qualités de travail en vient vite à être ajustée sur le marché avec une précision suffisante pour tous les buts pratiques ». Par conséquent, bien que nous admettions que « la journée de travail », en tant qu'unité de valeur, n'ait pas la précision scientifique d'un pied entant qu'unité de longueur, nous posons qu'elle reste bien adaptée pour remplacer l'unité monétaire du dollar. Quand on demande cinq journées de travail pour un manteau, il ne sera pas très difficile à l'acheteur de comparer cela avec la quantité de travail simple contenue dans sa propre journée de travail. »[58]

Ces deux propositions de socialisme collectiviste vont concentrer l'essentiel de la critique kropotkinienne. Dans un premier temps, Kropotkine reconnaît que ce système, héritier de Robert Owen avec son idée des bons de travail et de Proudhon avec sa banque du peuple, ne manque pas d'attraits. Il semble en tous les cas permettre une réorganisation économique totale de la société, en dehors des règles d'accumulation capitaliste, grâce à une expropriation en douceur semblable à une grande liquidation sociale (dans la veine de Proudhon). Néanmoins, Kropotkine va tout de suite porter l'accent sur l'évaluation individualisée de la contribution qui caractérise selon lui le « salariat collectiviste ». L'objection est alors double : d'une part la rétribution en fonction de la contribution, qui est ce que Kropotkine entend derrière le slogan « à chacun selon ses œuvres », introduit à l'intérieur de la socialisation de la production et de la consommation un processus individualisant négateur de la communauté ; d'autre part, la mesure même utilisée pour cette redistribution de la richesse collective, à savoir la journée de travail « simple », risque

57. Laurence Grönlund, *The cooperative commonwealth in its outlines, an exposition of modern socialism,* Boston, Lee & Shepard publishers, 1884, p. 147. (Nous traduisons)
58. Grönlund, *The cooperative commonwealth,* édition citée, p. 142. (Nous traduisons)

de reproduire une division de classe, au sens d'une différence de capacité, d'autonomie et de confiance en soi, entre les travailleurs « simples » et les travailleurs « complexes ».

Dans le premier cas, en effet, si le principe « à chacun selon ses œuvres » est maintenu en tant que garantie d'une rétribution individuelle au résultat, pourquoi chacun, dans sa branche de travail, n'exigerait-il pas, en échange de sa contribution qu'il juge soit quantitativement élevée soit qualitativement supérieure, une rétribution elle-même plus grande ? Du point de vue collectiviste, il y a dans ce cas plusieurs garde-fous, qui replacent face à l'évidence selon laquelle les choix économiques impliquent toujours une collectivité et demandent ainsi d'ajuster les exigences individuelles aux possibilités de production ainsi qu'aux exigences de consommation des autres. On peut songer, par exemple, au mot d'ordre de réduction de la journée de travail à huit heures, lors du Congrès de l'Internationale à Genève en 1866, réduction qui amenuisait les chances d'enrichissement d'ouvriers zélés. Autre exemple : si l'on reprend Grönlund, les membres de chaque branche de l'industrie se distribuent entre eux les fruits de leur travail commun, avec la réserve d'en appeler à l'État (à la collectivité garante du bien public) pour effectuer un arbitrage. Néanmoins, ce dernier cas manquerait de pertinence pour Kropotkine, puisque l'on se placerait ici sur la pente qui conduit à la restitution de toutes les fonctions autoritaires de l'État, qui outrepasserait nécessairement sa fonction d'arbitrage.

Dans le second cas, la mesure de la contribution à partir du travail « simple » constitue dans l'esprit d'un Grönlund le meilleur moyen de limiter les écarts de rétribution entre les professions qualifiées et les professions non qualifiées [59], et de se rapprocher ainsi d'un système équitable. Loin de penser qu'une telle limitation puisse avoir des effets nuisibles sur la motivation des individus se destinant à des métiers nécessitant une longue formation, Grönlund envisage plutôt qu'à l'intérieur d'un écart salarial limité les professions impliquant le plus de responsabilités se voient aussi rétribuées, de façon immatérielle, en termes de prestige social. Or Kropotkine se saisit de cette distinction entre deux classes de métiers pour établir le danger principal immanent au socialisme collectiviste, se réclamant pourtant de l'équité : la formation de deux classes antagonistes, l'une se servant de l'autre pour asseoir les privilèges d'une aristocratie du travail qualifié. Voici l'essentiel de sa critique dans l'article « Communism and the wage-system » :

> « Si vous maintenez le salariat, savez-vous qui seront les plus grands adversaires d'un tel système d'égalité des salaires ? Les travailleurs qualifiés, et toute cette immense classe de travailleurs qui se situent entre la classe moyenne et les ouvriers. Nierons-nous ce fait ? Imiterons-nous l'autruche qui cache sa tête dans le sable pour ne pas voir le danger ? Et pouvons-nous attendre un autre résultat ? Car, dès que vous essayez d'introduire une évaluation exacte des services rendus par chacun, vous proclamez que les services rendus à la société peuvent être précisément évalués et doivent être payés selon leur importance. Vous introduisez la distinction de *quantité* en disant que deux heures de travail valent plus qu'une seule heure. Comment pouvez-vous ne pas attendre que les individus mesurent également la *qualité* du travail et prennent en compte sa productivité ? Une fois que vous dites que deux heures de travail valent deux fois plus une heure, vous devez vous préparer à voir les individus faire le départ entre la quantité d'énergie nerveuse dépensée pendant les deux heures,

59. Les membres d'un bureau central établissant la grille des rétributions sous le socialisme collectiviste feront droit, dit Grönlund, en ce qui concerne des professeurs ou des docteurs, « aux nombreuses années d'étude dont ces individus ont eu besoin pour atteindre leur niveau de qualification. Mais de la même manière le travail de l'horloger sera, et est, évalué au-dessus de celui d'un aide-maçon, parce que l'on doit compenser ses années d'apprentissage. Cela signifie simplement qu'à la fois le travail qualifié et le travail complexe sont du travail simple multiplié ». Voir Grönlund, *Cooperative commonwealth*, édition citée, p. 149.

> l'habileté, la dépense cérébrale, aussi bien que la longueur de l'apprentissage nécessaire pour chaque genre de travail. »[60]

Autrement dit, si l'on reprend la fin de cette critique, la réduction théorique des travaux dits complexes à des multiples d'un travail dit simple s'avère pour Kropotkine extrêmement difficile dans les faits, pour ne pas dire impossible. Pour le reste, le début de l'argument est crucial pour saisir comment Kropotkine distingue dans la salariat collectiviste l'appui possible d'une classe de coordinateurs, reproduisant une hiérarchie du travail en dépossédant les travailleurs « simples » de toute autonomie ainsi que de toute confiance en la valeur de leur contribution sociale. En conséquence, le salariat collectiviste fournit le contexte économique propice à la résurgence des dispositions individualistes et hiérarchiques de la nature humaine, ainsi qu'à une nouvelle forme de mépris social. C'est la raison principale pour laquelle Kropotkine qualifie ce système d' « individualisme mitigé ». Établir une échelle des salaires en fonction de la différence entre travail complexe et travail simple, c'est ainsi « diviser la société en deux classes bien distinctes : l'aristocratie du savoir, au-dessus de la plèbe des bras calleux ». C'est encore plus, dit Kropotkine, « reprendre un des traits distinctifs de la société actuelle et lui donner la sanction de la révolution sociale »[61]. Au-delà du mutuellisme franchement individualiste d'un Tucker, au-delà du collectivisme et de son individualisme tempéré, Kropotkine va alors proposer de modifier totalement la question de la rétribution en l'axant sur le principe communiste anarchiste. Comme il l'énonce dans *La Conquête du Pain :*

> « Eh bien, pour nous, il est évident qu'une société ne peut pas s'organiser sur deux principes absolument opposés, deux principes qui se contredisent mutuellement [c'est-à-dire la propriété collective des instruments de travail et le calcul individualisé de la contribution à la production]. Et la nation ou la commune qui se donnerait une pareille organisation serait forcée, ou bien de revenir à la propriété privée, ou bien de se transformer immédiatement en société communiste. »[62]

En tranchant dans les arguties relatives à la meilleure organisation du salaire en fonction des résultats, Kropotkine va alors s'appuyer sur un argument non plus simplement économique mais bien ontologique, relatif à l'être même de la société. C'est en fonction de cet argument que l'on pourra apprécier le sens des idées d'expropriation et de prise au tas, qui caractérisent l'esquisse économique présentée dans *La Conquête du Pain.*

2.1.3. Dette sociale, expropriation et prise au tas

Un moyen de saisir le lien que Kropotkine établit entre la critique du collectivisme et du mutuellisme d'une part et son économie comprise comme « physiologie sociale » d'autre part, serait de reformuler ses arguments en termes de dette sociale. En effet, dès le premier chapitre de *La Conquête du Pain,* évoquant les « richesses » de la société, Kropotkine se réfère à la continuité entre les générations ainsi qu'à l'héritage scientifique et technique qui inclut et englobe chaque individu de la société présente. À la séparation et à l'individualisation, Kropotkine oppose l'inclusion de chacun dans un être social commun. Ainsi,

60. Kropotkine, « Communism and the wage system. Part 2 : The new wage-system or payment by results » in *Act for yourselves,* London, Freedom Press, 1998, p. 108. (Nous traduisons)
61. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* édition citée, p. 211.
62. *La Conquête du Pain,* édition citée, p. 210.

> « science et industrie, savoir et application, découverte et réalisation pratique menant à de nouvelles découvertes, travail cérébral et travail manuel -pensée et œuvre des bras- tout se tient. Chaque découverte, chaque progrès, chaque augmentation de la richesse de l'humanité a son origine dans l'ensemble du travail manuel et cérébral du passé et du présent. Alors, de quel droit quiconque pourrait-il s'approprier la moindre parcelle de cet immense tout, et dire : ceci est à moi, non à vous ? » [63]

Cette ontologie communiste permet également la remise en question d'un salariat proportionné aux œuvres de chacun, capable d'isoler ce qui doit revenir à la contribution précisément déterminée de chaque travailleur. En réalité, c'est vers une tout autre représentation de la place de l'homme en société que conduit cet argument liminaire de *La Conquête du Pain.* Cette autre rationalité échappe à la logique comptable, de réciprocité stricte, du « do ut des » [64] proudhonien repris par Tucker, et pourrait relever d'un sens général de la dette sociale. On pourrait ainsi mettre le passage ci-dessus en rapport avec un court extrait du *Catéchisme positiviste* (1852) de Comte, lorsque le prêtre, dans le dixième entretien, revient brièvement sur la place des droits dans le culte de l'Humanité. Il s'exprime ainsi :

> « Nous naissons chargés d'obligations de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs, et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucun service. Sur quel fondement humain pourrait donc s'asseoir l'idée de *droit,* qui supposerait raisonnablement une efficacité préalable ? Quels que puissent être nos efforts, la plus longue vie bien employée ne nous permettra jamais de rendre qu'une portion imperceptible de ce que nous avons reçu. » [65]

On pourrait alors enchaîner, en parlant pour Kropotkine, en énonçant : la plus longue vie ne nous permettra jamais de déterminer exactement comment rendre à chacun son dû, si jamais cette supposition a un sens. Autrement dit, la « dette » contractée ici par chaque membre de la société présente demeure trop énorme pour être résorbée en l'espace d'une simple vie. Pour l'anthropologue David Graeber, qui commente ce passage dans sa récente enquête sur les origines du concept de « dette », intitulée *Debt. The first 5000 years,* « bien que Comte n'utilise pas le mot « dette », le sens est assez clair. Nous avons déjà accumulé des dettes infinies avant même d'être en âge de penser à les payer. D'ici là, il n'y a aucun moyen de calculer à qui nous pourrions bien les devoir. La seule façon de nous racheter est de nous dévouer au service de l'Humanité dans son ensemble. » [66] L'idée de « dette sociale » invite ainsi à un tout autre mode de comportement individuel : il s'agit bien ici de l'impossibilité de repayer grâce à un équivalent strict, sur le modèle de la transaction commerciale qui opère la jonction ponctuelle entre deux individus séparés. Si chaque être est un débiteur de la « société » (dont la définition s'étend au fil des âges jusqu'à devenir extrêmement floue), alors il ne peut se porter autant que possible

63. *La Conquête du Pain,* p. 20.

64. Selon une expression du commentateur de Proudhon Maxime Leroy, se référant au principe selon lequel dans une bonne société les contractants ne doivent s'accorder rien pour rien, tout en se garantissant tout. Il est vrai que cette dernière clause illustre une nouvelle complexité de la pensée proudhonienne. L'ouvrage *De la Justice* (1858) serait ainsi là pour prouver que la logique du livre de compte ne résume pas à elle seule toute la justice, et qu'il faut effectivement aussi savoir tout se donner, dans un élan qui excède le pur calcul de l'utile et rejoint le dévouement moral. Où Proudhon déjoue une nouvelle fois les raccourcis le rattachant trop facilement à la pensée libérale.

65. Auguste Comte, *Catéchisme positiviste,* Paris, Éditions du Sandre, 2009, p. 254.

66. David Graeber, *Debt. The first 5000 years,* Brooklyn, New-York, Melville House Publishing, 2011, p. 70. (Nous traduisons)

à la hauteur de sa dette qu'en acceptant activement son inclusion dans l'ordre social. On ne repaiera ainsi l'Humanité en tant qu'ensemble (le « Grand-Être » comtien) qu'en pratiquant l'entraide, en maintenant le communisme ordinaire qui détermine le socle des rapports humains et rend donc la vie possible. À l'inverse, un comportement anti-humain consisterait à se vouloir tel une monade, séparée des liens communs et revendiquant pour elle-même des droits. Or c'est bien ce qui définit le programme libéral, sur les plans aussi bien politique qu'économique.

Kropotkine, comme le suggère D. Graeber, se situe dans cette tradition comtienne qui aboutira à la fin du siècle à l'idée répandue comme un « slogan », un « cliché », selon laquelle nous sommes tous nés débiteurs de la société, dont les solidaristes français firent un usage fécond. On comprend ici pourquoi *La Conquête du Pain* avait été une lecture de solidaristes comme Léon Bourgeois, Charles Gide ou encore Léon Duguit, puisqu'elle s'appuyait également sur les fondements de l'idée de « dette sociale ». De là des conséquences d'une implacable logique quant à la rétribution individualisée du travail par le calcul de la contribution personnelle. Si l'être social est multiple, s'il constitue un ensemble que l'on ne saurait dissocier en parties indépendantes et hiérarchisées, et si, du coup, chaque bastion de production répond à un héritage et une identité particuliers, alors les méthodes mutuellistes et collectivistes se voient déboutées en raison de leur manque de fondement ontologique. Kropotkine est alors formel sur ce point : « les services rendus à la société – que ce soit un travail dans l'usine ou dans les champs, ou bien des services moraux – *ne peuvent pas* être évalués en unités monétaires ». Tout calcul ne peut être que grossier, toute tentative d'aligner l'estimation de la contribution personnelle sur une unité arbitraire comme la journée de travail « simple » se révélant une méconnaissance « de ce qu'il y a de complexe dans l'industrie, l'agriculture, la vie entière de la société actuelle ; ce serait ignorer jusqu'à quel point tout travail de l'individu est le résultat de travaux antérieurs et présents de la société entière. »[67]

Dès lors, face à Tucker, face à Grönlund, mais aussi bien face à Marx ou Engels qui maintenaient encore l'opposition entre travail « simple » et « travail complexe »,[68] Kropotkine énonce sa conclusion la plus fidèle à l'idée de dette sociale. Le principe de réciprocité stricte, incarnation de la rationalité marchande, doit être définitivement évacué de tout modèle socialiste. C'est ce qui selon Kropotkine va caractériser précisément son communisme anarchiste, inaugurant un réel basculement sur les plans de la morale et de la conduite sociale :

> « « Les œuvres de chacun ! » Mais les sociétés humaines ne vivraient pas deux générations de suite, elles disparaîtraient dans cinquante ans, si chacun ne donnait infiniment plus que ce dont il sera rétribué en monnaie, en « bons », ou en récompenses civiques. Ce serait l'extinction de la race, si la mère n'usait sa vie pour conserver celle de ses enfants, si chaque homme ne donnait quelque chose, sans rien compter, si l'homme ne donnait surtout là où il n'attend aucune récompense. Et si la société bourgeoise dépérit, si nous sommes aujourd'hui dans un cul-de-sac dont nous ne pouvons sortir sans porter la torche et la hache sur les institutions du passé, c'est précisément faute d'avoir trop compté. C'est faute de nous être laissé entraîner à ne *donner* que pour *recevoir,* c'est pour

67. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* édition citée, pp. 217-218.

68. On retrouve encore la distinction chez Marx dès le chapitre du *Capital* consacré à la marchandise, dans la sous-section consacrée à la nature « bifide » du travail. Voir Marx, *Le capital*. *Livre I,* Paris, P.U.F, 1993, pp. 50-51. Engels prendra quant à lui la défense de Marx dans sa polémique contre Dühring, lequel avançait des arguments très proches de Kropotkine sur le poids des préjugés des « classes cultivées » dans cette distinction entre travail simple et travail complexe. Voir Engels, *Anti-Dühring,* Paris, Éditions sociales, 1977, pp. 225-230.

avoir voulu faire de la société une compagnie commerciale basée sur le *doit* et *avoir*. »[69]

Le changement radical qui s'ensuit dans l'économie s'articule alors autour de la catégorie des « besoins », compris dans le sens explicité dans la première partie de ce chapitre. Si la contribution exacte de chacun est littéralement « inestimable », alors il convient de « placer les *besoins* au-dessus des *œuvres* » ce qui revient selon Kropotkine à reconnaître le droit à la vie d'abord et ensuite à l'aisance pour tous ceux qui prendront une certaine part à la production. À l'inverse, par sa logique individualisante et son étalonnage en fonction d'une moyenne, le mode de rétribution en fonction du résultat élimine d'emblée la considération du contexte personnel, social et économique dans lequel s'effectue le travail. Du coup, sa justice ainsi que sa moralité peuvent largement être remises en question. Kropotkine utilise ainsi la comparaison entre la contribution sociale d'un mère de cinq ou six enfants et celle d'une jeune femme non mariée. La logique du paiement au résultat devrait récompenser deux fois plus la jeune femme si en l'espace d'une journée de travail elle produit deux fois plus que la mère de famille. Est-ce juste ? Est-ce moral ? C'est évidemment injuste, et sur ce point, dit Kropotkine, le bon de travail de l'économiste socialiste ne diffère pas tant de la pure logique capitaliste : « il ne se préoccupe pas des *besoins* de la famille, et paie deux fois plus la fille qui a travaillé deux fois plus d'heures que la mère, en se désintéressant totalement du fait que pour la société dans son ensemble la mère fournit deux fois plus de travail que la jeune femme. »[70]

Or c'est bien cette volonté d'arrimer l'économie aux besoins sociaux qui constitue le fondement des idées kropotkiniennes d'expropriation et de prise au tas. Si l'on aborde la question sociale en termes de dette séculaire et en fonction d'un concept d'abondance défini comme nous l'avons vu plus haut, alors il devient non seulement légitime mais encore ontologiquement fondé de faire de l'expropriation l'acte inaugural d'une économie non capitaliste. La pratique d'appropriation de capacités productives héritées et contemporaines, orientée vers une production pour le profit, n'est plus pensable dans un tel cadre. Il devient alors urgent de requérir son démantèlement dans tous les secteurs où elle opère, la terre comme l'industrie, en réorganisant la production pour tous des denrées, du logement et du vêtement, objets de première nécessité. Ainsi, énonce Kropotkine, « l'expropriation doit porter sur tout ce qui permet à qui que ce soit -banquier, industriel, ou cultivateur – de s'approprier le travail d'autrui. La formule est simple et compréhensible. »[71] D'où l'idée d'une mise en commun des denrées, du logement et du vêtement distribués en fonction des besoins des producteurs et consommateurs réunis en assemblées.

Ce programme d'expropriation, amplement détaillé au cœur de *La Conquête du Pain,* ne laisse pas néanmoins de poser des difficultés, dont deux semblent des objections majeures : d'abord, le recours à la pratique de l'expropriation pourrait réactiver les fantasmes éculés sur la violence anarchiste et le renversement de l'ordre social dans un bain de sang ; ensuite, la distribution générale des biens qui en résulterait, sur le mode de la « prise au tas », pourrait être considérée comme une pure rêverie du pays de cocagne, absolument mystificatrice. Il faut donc revenir spécifiquement, pour terminer, sur ces deux points. En ce qui concerne l'image d'une expropriation sanglante, pleine de haine et de ressentiment, c'est le principe même de la réflexion économique de Kropotkine qui empêche de lui donner crédit. L'expropriation est d'abord une lutte contre l'appropria-

69. *La Conquête du Pain,* p. 221.
70. Kropotkine, « Communism and the wage system. Part 2 : the new wage system : or payment by results » in *Act for yourselves,* London, Freedom Press, 1998, p. 109. (Nous traduisons)
71. *La Conquête du Pain,* p. 65.

tion de la force de travail et les conditions d'un choix forcé qui pousse certains individus à travailler pour d'autres dans des conditions de quasi-esclavage. Exproprier signifie alors saper les conditions d'une inflation du prix des marchandises, d'une production de gaspillage destinée à satisfaire les seules lubies des plus riches, mais aussi refondre totalement les rapports entre ville et campagne de manière à organiser la production sur la base d'une solidarité entre le paysan et l'industriel. Dès lors, dans une société révolutionnaire, tout ne sera pas pour autant exproprié : c'est la propriété illégitime, qui produit au-delà de la subsistance et à des fins de profit qui sera ciblée, alors que d'autres formes de propriété, plus traditionnelles, pourront rester en place, en tant qu'elles sont des instruments nécessaires à la vie. Le passage suivant, de l'article « Communism and the Wage-system » est très clair sur ce point :

> « Nous, anarchistes, utilisons le terme *expropriation*. Et par expropriation nous entendons que le plus tôt possible – et nous l'espérons dans peu de temps – la nation, le territoire, ou la commune, qui ont compris la nécessité de cette action, prendront possession de tout la terre, des logements, des manufactures, des mines et des moyens de communication, et s'organiseront dans le but de partager de la façon la plus équitable toutes les richesses accumulées à l'intérieur de la commune, de la région, ou de la nation, par le travail des générations passées et présentes. Bien entendu, lorsque nous voyons un paysan qui est tout juste en possession de la quantité de terre qu'il peut cultiver, nous ne pensons pas raisonnable de le séparer de sa petite exploitation. Il n'exploite personne, et personne n'aurait droit à empiéter sur son travail. Mais si, sous la loi capitaliste, il possède davantage que ce qu'il peut lui-même cultiver, nous considérons que nous ne devons pas lui donner le droit de garder cette terre pour lui, de la laisser en friche là où elle pourrait être cultivée par d'autres ou de faire en sorte que d'autres la cultivent pour son propre bénéfice. » [72]

Il convient donc d'éviter de se méprendre et de bien cerner la portée et les limites de l'expropriation. Le fait qu'elle soit une mesure réfléchie et enracinée dans une thèse sur l'être même de la société contribue à éloigner de manière conséquente les fantasmes de vengeance qui lui sont accolés, comme si elle devait nécessairement entraîner des bûchers de capitalistes, ou une lutte de tous les instants, appuyée militairement, contre la résurgence des dispositions à l'accaparement. Kropotkine élimine tout de suite ces possibilités de sa vision révolutionnaire. D'une part, en effet, l'expropriation ne sera pas décidée par une instance coordinatrice qui ordonnerait, par exemple pour l'alimentation, d'apporter telle quantité de telle denrée à tel endroit, dans tel magasin. Elle sera le fait de petites unités locales (réunies « par rues, par quartiers, par arrondissement », dit Kropotkine), assimilables à des conseils de travailleurs, organisant la production selon un principe communiste. Ceci implique d'autre part que l'on partagera les produits à distribuer avec tous ceux qui auront participé au travail commun, même s'il faisaient partie, avant la révolution, des accapareurs. Sans pourtant mésestimer la persistance de dispositions égoïstes et sécessionistes chez certains individus, Kropotkine fait également le pari d'une refonte des aspirations des bourgeois expropriés dans un contexte social communiste-anarchiste : « Ceux qui auront résisté l'arme au bras à la victoire populaire, ou conspiré contre elle, s'empresseront eux-mêmes de libérer de leur présence le territoire insurgé. Mais il nous semble que le peuple, toujours ennemi des représailles et magnanime, partagera le pain avec tous ceux qui seront restés dans son sein, qu'ils soient expropriateurs ou expropriés. En s'inspirant de cette idée, la révolution n'aura rien

72. Kropotkine, « Communism and The Wage-System . Part 1 :expropriation » in *Act for yourselves,* London, Freedom Press, 1998, p. 104.

perdu ; et lorsque le travail aura repris, on verra les combattants de la veille se rencontrer dans le même atelier. »[73]

Le pendant de l'expropriation, à savoir le régime de distribution des biens selon une logique de « prise au tas », a également été l'objet de nombreux doutes. Malatesta, par exemple, y voyait le comble de l'utopie déconnectée de la réalité économique de toute société saine, « une façon outrageusement simpliste de concevoir le communisme »[74]. Dans une économie en reconstruction, il faudrait semble-t-il se garder d'interpréter la formule de Kropotkine de façon littérale en forgeant l'image d'un tas de denrées dans lequel chaque membre de la communauté viendrait piocher indifféremment selon ses besoins. Si tel était le cas, cette mesure ne serait pas du tout économique, puisqu'elle pourrait encourager les attitudes de rétention ou une sur-évaluation individuelle des besoins, sans concertation à propos de l'équilibre établi entre les possibilités de production du moment et les demandes collectives pour la consommation. Mais Kropotkine est une nouvelle fois clair sur ce point : la « prise au tas » qu'il appelle de ses vœux correspond à un régime social qui a dépassé le salariat collectiviste, de manière à axer la production sur les besoins collectivement établis par les personnes concernées ; elle ne correspond pas à un nouvelle mouture d'un âge d'or ou d'un pays de cocagne. L'insistance sur la place du rationnement dans l'économie révolutionnaire vient ainsi relativiser largement les idées reçues sur la « prise au tas », vocable qui s'avère finalement assez mal choisi. Kropotkine prend plusieurs exemples en ce sens dans *La Conquête du Pain :*

> « Prenez une commune de paysans, n'importe où- même en France, où les Jacobins ont cependant tout fait pour détruire les usages communaux. Si la commune possède un bois, par exemple – eh bien, tant que le petit bois ne manque pas, chacun a droit d'en prendre *tant qu'il veut*, sans autre contrôle que l'opinion publique de ses voisins. Quant au gros bois, dont on n'a jamais assez, on a recours au rationnement. Il en est de même pour les prés communaux. Tant qu'il y en a assez pour la commune, personne ne contrôle ce que les vaches de chaque ménage ont mangé, ni le nombre de vaches, dans les prés. On n'a recours au partage -ou au rationnement- que lorsque les prés sont insuffisants […] Et si vous allez dans les pays de l'Europe orientale, où le gros bois se trouve à discrétion et où le sol ne manque pas, vous voyez les paysans couper les arbres dans les forêts selon leurs besoins, cultiver autant de sol qu'il leur est nécessaire, sans penser à rationner le gros bois ni à diviser la terre en parcelles. Cependant le gros bois sera rationné, et la terre partagée selon les besoins de chaque ménage, dès que l'un et l'autre manqueront, comme c'est déjà le cas pour la Russie. En un mot : prise au tas de ce qu'on possède en abondance ! Rationnement de ce qui doit être mesuré, partagé ! Sur les 350 millions d'hommes qui habitent l'Europe, 200 millions suivent encore ces pratiques, tout à fait naturelles. »[75]

Ce passage mérite d'être bien retenu en ce qu'il désamorce la critique facile de l'optimisme prétendument forcené de Kropotkine. La « prise au tas » telle qu'elle est envisagée dans *La Conquête du Pain* s'enracine dans les traditions d'entraide des communes paysannes, avec les conduites morales et économiques qu'elles sous-tendent autour de la distribution et de l'usage des biens communs. La répartition sans mesure précise en

73. *La Conquête du Pain,* p. 87.
74. Malatesta, « À propos de Pierre Kropotkine » in Daniel Colson, *L'anarchisme de Malatesta,* Lyon, A.C.L, 2010, p. 161.
75. *La Conquête du Pain,* pp. 82-83.

fonction des besoins, puis en fonction du partage, lequel se ramène à la satisfaction réciproque de ces mêmes besoins compte tenu d'une plus grande rareté des biens convoités, retrouve en effet des usages qui peuvent très bien rappeler l'exploitation paysanne telle que Chayanov l'étudiera dans son économie agraire. Dans l'article de 1888 pour *Freedom,* Kropotkine revient ainsi de nouveau sur les usages de la commune de son temps, et soulignant la teneur morale du partage des biens qui y a cours, indique que « lorsque le pain et la viande sont en abondance, alors chacun consomme autant qu'il le désire. Mais lorsqu'il y a rareté, alors le meilleur morceau n'est pas donné à celui qui l'a mérité le plus, mais au contraire, au plus faible ; à l'enfant qui ne mérite encore rien, ou au vieillard qui ne mérite plus rien. »[76].

On se défiera donc de considérer l'expropriation et la prise au tas comme des élucubrations économiques. Au-delà des vocables intimidants, ces deux idées centrales des œuvres économiques de Kropotkine prennent un sens tout à fait consistant et logique lorsqu'on les réinsère dans la « physiologie sociale » que notre auteur appelle de ses vœux. Dans ces deux cas, c'est encore l'approche globale (« organique » si l'on veut) de la question économique et le lien avec ce que la nature humaine a lentement produit au long des traditions d'entraide qui permettent de penser à la fois la sortie du salariat collectiviste et le dépassement du marché comme allocataire préférentiel des biens. C'est cette même approche qui permettra de proposer en suivant un nouvel agencement des rapports de travail.

2.2. L'équilibre des tâches face à la division du travail

Dans la perspective d'une économie comparée à une physiologie de la société, un sort tout particulier doit être fait à l'organisation du travail, ainsi qu'à la place de ce dernier dans l'ensemble de la vie humaine. La dimension « organique » de la production économique, selon Kropotkine, permet ainsi de développer une critique radicale de la division du travail. De manière caractéristique, Kropotkine s'appuie sur « la marche suivie dans toute la nature »[77], qui consiste à « intégrer » le travail après l'avoir « divisé ». Le thème de l'intégration au travail constitue un des principaux apports de Kropotkine à la question d'une organisation du travail qui puisse être à la fois efficiente, équitable et porteuse de reconnaissance. C'est par là que débutent les analyses de *Champs, Usines et Ateliers,* en s'appuyant par contraste sur un motif classique des pensées socialistes, que l'on retrouve également dès Adam Smith : la critique de la division du travail. Lorsque Kropotkine énonce par exemple que la spécialisation érigée en dogme productiviste débouche sur l'idéal d'un « homme ou une femme, voire une jeune fille ou un jeune homme, ne connaissant aucun métier, n'ayant aucune idée de l'industrie qui l'emploie, seulement capable de faire tout le long de sa vie la même partie infinitésimale du même objet » ; lorsqu'il énonce qu'un tel homme «n'est plus que le serviteur d'une machine d'un certain type, qu'un rouage vivant, en chair et en os, d'un immense mécanisme, n'ayant aucune idée du pourquoi ni du comment des mouvements rythmiques de sa machine »[78], son diagnostic est juste et porteur mais n'a néanmoins rien d'innovant. On rappellera ici qu'Adam Smith, que Kropotkine réduit singulièrement dans ce premier chapitre de *CUA* au seul promoteur de la « manufacture d'épingles », a été le premier à proposer une critique humaine et sociale de la division du travail. Dans la troisième section du chapitre I du cinquième livre de la *Richesse des nations,* Smith soulignait nettement que le développement de

76. « Communism and The Wage-system ; Part 2 : The new Wage-system », in *Act for yourselves,* édition citée, p.111. (Nous traduisons)
77. *La Conquête du Pain,* p. 98.
78. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, pp. 2-3.

la division des tâches dans le lieu de travail devait nécessairement se payer d'une diminution de l'intelligence générale des travailleurs spécialisés, autrement dit d'un perte progressive de leur inventivité et de leur capacité à contourner des obstacles. De cette régression intellectuelle devait résulter selon Smith un enfermement rédhibitoire sur les plans de la sociabilité, de l'intérêt pour la chose publique et enfin de l'importante vertu guerrière. Aussi fallait-il s'attendre à ce que le travailleur dans un contexte de division du travail devienne « aussi stupide et aussi ignorant qu'il soit possible à une créature humaine de le devenir ». [79]

Kropotkine va donc reprendre (sans vraiment le souligner) cette critique initiale de Smith à propos de la déshumanisation au travail, de la perte de l'intérêt à la tâche et de la destruction de la curiosité dans le travail vécu. Mais en proposant de réduire le champ de la division du travail pour lui préférer l'intégration, il ira plus loin que beaucoup de ses prédécesseurs, en s'attaquant aux conditions du maintien des inégalités de classe à l'intérieur du monde même des travailleurs. Ainsi, contrairement à la tradition marxiste attachée à la différence entre travail « simple » et travail « complexe », Kropotkine défendra l'abolition de l'opposition entre travail « manuel » et travail « intellectuel ». Sur les plans économique et géographique, cette thèse aura d'importantes conséquences, elles aussi opposées au marxisme orthodoxe incarné notamment par Lénine, en ce qui concerne le rapport entre l'industrie et l'agriculture, la ville et la campagne.

2.2.1. La récusation de l'opposition entre travail manuel et travail intellectuel

Une économie à la fois efficiente et bâtie sur des principes d'équité ne peut se satisfaire, pour Kropotkine, d'une division fondamentale qui suit la division générale du travail et oppose les travailleurs manuels aux travailleurs intellectuels, en dévaluant l'effort, les capacités et les besoins de ceux-là au profit de l'expertise et de la position de direction hiérarchique de ceux-ci. C'est ici que les multiples avertissements disséminés dans les textes économiques de Kropotkine à propos de la distinction des collectivistes entre « travail simple » et « travail complexe » prennent tout leur sens. Les conséquences sont claires, du côté de l'avènement d'une nouvelle division de classes à l'intérieur même du monde du travail censé pourtant faire front commun contre l'appropriation capitaliste. À bien lire Kropotkine, on se rend compte qu'il semble revenir en ces matières vers une idée bakouninienne, et par là hégélienne, qui définira une « classe » autant en termes de reconnaissance qu'en des termes purement économiques. Ce qui est affirmer une nouvelle fois que les rapports de travail excèdent d'emblée leur sens proprement économique pour revêtir un sens social et humain, celui de la reconnaissance attribuée à la tâche. Pour Bakounine, dans *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme* par exemple, le travail est tenu pour la condition primordiale de l'affirmation historique de l'être humain, en tant qu'activité qui sert à la satisfaction des besoins « de l'être pensant, qui conquiert son humanité en affirmant et en réalisant sa liberté dans le monde » [80]. Or les conditions de travail dans l'industrie et la division de classes qui en est le support impliquent chez ceux que Bakounine appelle les travailleurs « musculaires » une réelle mutilation des capacités, un singulier amoindrissement de l'expérience vivante du travail. Ainsi le travail dans les fabriques « n'exerce pas tout le système musculaire de l'homme à la fois, mais en développe seulement une partie au détriment de tous les autres, et se fait en général dans des conditions nuisibles à la santé du corps et contraires à son développement harmonieux. » [81] De ce point de vue, le travail de la terre a le mérite de maintenir la nature

79. Adam Smith, *La richesse des nations,* Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 406.
80. Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1971, p. 131.
81. Idem, p.59.

de l'homme dans une très estimable vigueur, mais ce gain se paie d'une stagnation intellectuelle. Mais le travail « musculaire », industriel comme agricole, demeure sous la domination des travailleurs « nerveux », auxquels il sert de garantie leur permettant de s'adonner aux recherches libres de l'imagination et de la pensée.

Dans les conditions décrites par Bakounine, la subordination d'une classe de travailleurs à une autre sape toutes les possibilités de reconnaissance idéalement impliquées dans cette activité humaine par excellence qu'est le travail. Dans *La Conquête du Pain* et le chapitre VIII de *CUA* consacré à l'opposition entre travail intellectuel et travail manuel, Kropotkine ira dans le même sens d'une analyse du défaut de reconnaissance dans le travail « manuel », lié aux conditions même d'exercice du travail :

> « L'idéal de l'industrie moderne, c'est l'enfant servant une machine qu'il ne peut et ne doit pas comprendre, et des surveillants qui le mettent à l'amende, si son attention se relâche un moment. On cherche même à supprimer tout à fait le travailleur agricole. L'idéal de l'agriculture industrielle, c'est un *bricoleur* loué pour trois mois et conduisant une charrue à vapeur ou une batteuse. La division du travail, c'est l'homme étiqueté, estampillé pour toute sa vie comme noueur de nœuds dans une manufacture, comme surveillant dans une industrie, comme pousseur de benne à tel endroit de la mine, mais n'ayant aucune idée d'ensemble de machine, ni d'industrie, ni de mine et, perdant par cela même le goût du travail et les capacités d'invention qui, aux débuts de l'industrie moderne, avaient créé l'outillage dont nous aimons tant à nous enorgueillir. »[82]

Au fond, ce qui se perd avec la relégation des travailleurs manuels au rang de simples exécutants de plans hiérarchiquement établis, ou encore de simples « bricoleurs », c'est la constitution progressive des savoir-faire de métiers, et l'ensemble des capacités d'ingéniosité, de curiosité mais aussi le sens esthétique qu'ils permettent d'acquérir sur le long terme, par un effort accepté dans la mesure où il est porteur de reconnaissance. De ce point de vue, fixer l'opposition entre travail manuel et travail intellectuel, c'est préparer l'acceptation et l'intériorisation de l'humiliation sociale, conséquence de ce que l'on pourrait appeler l'aliénation technique[83].

Qu'entendre par « aliénation technique » ? Kropotkine apporte une réponse claire au début de son chapitre « travail intellectuel et travail manuel », en inversant le schéma hiérarchique prétendument évident qui voudrait qu'un savant produise une avancée théorique décisive, qu'un ingénieur en modélise l'application puis qu'un ouvrier se charge, en bout de chaîne, de la matérialisation du modèle, en luttant contre l'acier, le bois ou le fer. Kropotkine énonce ainsi le dogme de cette sagesse scientifique et technique : « l'ouvrier doit travailler avec des machines inventées pour lui, non par lui. Peu importe s'il ne les comprend pas et ne peut pas les perfectionner. C'est au savant et à l'ingénieur de faire progresser la science et l'industrie. »[84] Autour du progrès technique inféodé aux impératifs de productivité économique se remet en place une hiérarchie de coordinateurs scientifiques, qui réapparaîtront plus tard sous la figure des « experts », commandant à des ouvriers devenus de simples exécutants. Mais l'objectif d'une productivité accrue

82. *La Conquête du Pain,* p. 238.

83. En cela, les réflexions de Bakounine et de Kropotkine peuvent trouver écho et confirmation dans les analyses contemporaines du psychiatre Christophe Dejours sur la souffrance au travail, induite notamment par la destruction programmée des règles de métier au profit de l'employabilité et de la gestion par projets imposées par les nouvelles formes d'organisation managériale du travail. L'expérience traumatique de la perte de reconnaissance dans le travail est notamment au centre des analyses développées dans *Souffrance en France,* Paris, Seuil, 1998, et plus récemment les deux tomes de *Travail vivant,* Paris, Payot, 2009.

84. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, p. 343.

se paie pour Kropotkine d'une disparition progressive de l'inventivité au travail et d'un intérêt humain pour l'ingéniosité technique. En considérant la machine comme le simple substitut des anciennes bêtes de somme, sans jamais octroyer à celui qui la fait tourner la possibilité de comprendre et participer à sa construction ainsi qu'à son développement, on crée un univers économique de moins en moins sensé pour l'homme. Ce qui peut originellement assurer sa marque sur le réel et contribuer à former sa personnalité, à savoir l'activité de travail et d'invention technique, se retrouve aliéné et complètement réifié. Le modèle de coordination entre savant, ingénieur et ouvrier détruit le travail vivant.

Or, montre Kropotkine, c'est bien ce travail vivant de l'ouvrier aux prises avec ses moyens de travail qui a ouvert des perspectives techniques et de nouvelles inventions. Du point de vue de l'expérience du travail c'est bien l'ouvrier qui souvent invente, par son habileté (sa « métis », pour reprendre la notion utilisée par J-P Vernant (1914-2007) et M. Détienne (né en 1935)), ce que les ingénieurs vont théoriser dans un second temps. Mais pour que cet accord se réalise, il faudrait détruire les barrières instaurées avec la division du travail entre le travail manuel et le travail intellectuel, autrement dit réintroduire une certaine forme de lenteur dans le travail qui permette à l'ensemble des facultés physiologiques et psychiques, nécessaires à l'inventivité, de se développer. À l'inverse, demande par exemple Kropotkine, « que saurait inventer un homme, condamné à perpétuité dans une fabrique de dentelles à rattacher les extrémités de deux fils, aussi vite que possible, et qui ne sait faire autre chose qu'un nœud ? ». Rien, bien entendu, dans la mesure où son implication personnelle par rapport aux objets techniques qu'il manie est devenue quasi-nulle. Aussi, énonce Kropotkine par la suite,

> « seul celui qui connaît la machine- non seulement d'après des croquis ou des modèles, mais pour l'avoir entendue respirer et gémir et y avoir songé inconsciemment tout en la surveillant,- celui-là seul peut y apporter des perfectionnements. Certes Smeaton et Newcomen furent d'excellents ingénieurs, mais dans leurs machines un enfant devait ouvrir le robinet de vapeur à chaque coup de piston, et ce fut un de ces enfants qui imagina un jour de relier le robinet au reste de la machine, de façon qu'il s'ouvrît et se fermât automatiquement,- ce qui lui permit d'aller jouer avec ses camarades. Mais dans la machine moderne des perfectionnements aussi naïfs ne sont plus possibles. Pour faire de nouvelles inventions, une éducation scientifique très étendue est devenue nécessaire, et cette éducation est refusée aux ouvriers. »[85]

Les termes utilisés ici par Kropotkine (« respirer », « gémir », à propos de la machine, y « songer tout en la surveillant » pour le rapport de l'homme à la machine) méritent d'être soulignés en ce qu'il semblent ériger la machine au rang de quasi-vivant tout en situant le développement de la personnalité de l'ouvrier dans une sorte de collaboration avec l'objet technique. C'est ici que le travail devient vivant, car porteur d'individuation, là où la relégation de la machine au rang d'esclave d'un plan de production que ne maîtrise pas l'ouvrier devient le facteur d'une perte d'individuation, autrement dit d'une expérience douloureuse de manque de reconnaissance. Ici, Kropotkine devance selon nous les thèses qu'approfondira Gilbert Simondon (1924-1989) sur l'aliénation technique et l'intégration de l'objet technique dans la culture. Dans son ouvrage *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon milite pour une approche « sociale » de l'objet technique, ni pure-

85. *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, p. 346. Thomas Newcomen (1664-1729), mécanicien inventeur notamment d'une machine à vapeur pour l'épuisement des eaux d'infiltration dans les mines, et John Smeaton (1724-1792) ingénieur spécialiste de la construction de ponts, de ports, de canaux et de phares, sont deux célèbres savants britanniques, dont les contributions au génie civil et mécanique devaient nécessairement être connues et appréciées d'un savant aussi accompli que Kropotkine.

ment instrumentale (pratique de l'apprenti), ni purement scientifique (connaissance de l'ingénieur). L'objet ne peut être intégré comme une dimension éminente de la culture que si l'homme noue avec lui des relations d'échange égalitaire, en s'intéressant à son fonctionnement, en cherchant à l'améliorer, ce qui contribuera à développer en retour les capacités de l'homme lui-même. Or ni le travail aliéné, qui confine l'ouvrier à ne saisir mécaniquement qu'un aspect très réduit du fonctionnement des machines, ni l'entreprise capitaliste, qui ne voit dans l'ensemble des équipements techniques qu'un moyen pour des fins de profit, ne peuvent contribuer à développer ce rapport « psycho-physiologique » de l'homme par rapport à la machine. Pour Simondon, l'aliénation économique se redouble, à l'intérieur même de l'organisation du travail, d'une aliénation technique, qui consiste dans le blocage des possibilités d'individuation de l'homme aux prises avec les objets techniques. L'une des conclusions de Simondon dans son ouvrage de 1958 prolonge tout à fait la réflexion de Kropotkine dans *CUA,* lorsque le philosophe français énonce que« l'activité technique se distingue du simple travail, et du travail aliénant, en ce que l'activité technique comporte non seulement l'utilisation de la machine, mais aussi un certain coefficient d'attention au fonctionnement technique, entretien, réglage, amélioration de la machine, qui prolonge l'activité d'invention et de construction. »[86]. Voilà qui est de moins en moins possible dans un système tendu vers la productivité, selon une organisation du travail répondant aux réquisits d'une extrême division.

La critique kropotkinienne de l'aliénation technique contribue en tout cas à ramener une nouvelle fois les finalités économiques dans un cadre humain et social, qui répond aux exigences du développement de la nature humaine compris sous le terme « individuation ». C'est un terme sur lequel Daniel Colson s'appuyant sur Simondon, insiste beaucoup pour rappeler en quoi l'anarchisme parie sur la puissance de renouvellement des êtres, leur capacité à se développer en s'appuyant sur les inventions et conquêtes des générations précédentes pour les porter à un plus haut degré de richesse et de beauté. En ce sens, lorsque Kropotkine évoque les rapports de travail et la volonté d'abolir la distinction entre les manuels et les intellectuels, c'est dans le souci d'établir un équilibre du travail qui puisse servir des finalités tout autant sociales, morales et esthétiques qu'économiques. S'il devance ainsi Gilbert Simondon, il faut noter qu'à son époque il s'inscrit dans la réflexion sur le travail de son ami William Morris. Nous reviendrons dans la dernière partie de ce travail sur les accointances entre Kropotkine et Morris sur les questions esthétiques, mais on peut déjà noter que la réflexion globale (non strictement économique) sur la place du travail et de la création dans la vie humaine avait été abordée par Morris dans des termes presque kropotkiniens dans sa conférence de 1884 intitulée « Useful Work vs Useless Toil ». Tout en critiquant l'organisation industrielle hiérarchisée de la production, la perte de sens d'un travail réduit à la pure exécution de tâches prescrites et la laideur de nombreuses activités produisant essentiellement du gaspillage (savoir des objets satisfaisant les caprices des plus riches), Morris établissait les conditions d'un travail utile, plein de sens et gratifiant par lui-même, en des termes qui peuvent assez bien illustrer ce que l'on entend ici par « individuation » :

> « Un homme au travail, qui fabrique quelque chose dont il a le sentiment qu'il existera parce qu'il y travaille et le veut, exerce les énergies de son esprit et de son âme aussi bien que de son corps. La mémoire et l'imagination l'aident dans son travail. Non seulement ses propres pensées, mais encore les pensées des hommes des temps passés guident ses mains ; et, en tant que membre de

86. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques,* Paris, Aubier, 1989, p. 250.

la race humaine, il crée. Si nous travaillons ainsi nous serons des hommes, et notre époque sera heureuse et riche d'activité. »[87]

Il est assez clair, nous l'avons vu avec la prégnance de l'idée de dette sociale chez Kropotkine, que celui-ci défend une vision semblable du travail, qui permettrait à chacun d'exercer au mieux le fonds de capacités et d'habiletés dont est riche la nature humaine, elle-même résultante du travail des âges. C'est toujours ce souci de conserver ce que peut la nature humaine tout en l'améliorant, souci qui nous l'espérons devient de moins en moins énigmatique ou paradoxal par rapport aux idées reçues sur l'anarchisme, qui anime les recherches de Kropotkine sur l'organisation du travail. Et c'est lui encore qui permet d'ouvrir sur l'idée centrale de *CUA :* la combinaison de l'industrie et de l'agriculture.

2.2.2. Pour une combinaison de l'industrie et de l'agriculture

Dans le cadre de sa réflexion sur l'économie comme « physiologie » de la société, Kropotkine retrouve un fonds lamarckien qui lui permet de mettre de l'avant l'idée d'équilibre. Là où la division du travail institue le déséquilibre économique, social, moral et esthétique entre des travaux valorisants et des travaux abrutissants, c'est l'intégration du travail qui sera chargée de restituer l'équilibre entre les dispositions de la nature humaine et les travaux économiquement productifs. L'intégration technique du travail manuel et du travail intellectuel se trouve alors redoublée par une intégration d'ordre géographique entre l'industrie et l'agriculture. Les deux longs chapitres VI et VII de *CUA* sur les petites industries et les villages industriels fournissent ici le matériau principal de ce nouvel agencement de l'économie anarchiste. Comme on l'a vu plus haut, Kropotkine tend à réhabiliter la petite industrie, les petits métiers exercés localement en soulignant leur capacité de résistance par rapport au grand mouvement d'industrialisation capitaliste, augmentant la productivité générale au prix d'un déracinement des communautés paysannes, entrées de force dans un processus de prolétarisation. L'approche anarchiste de Kropotkine, sensible au rapport entre les besoins des individus et leur milieu de vie proche, orienté vers la subsistance, s'oppose sur ce point à un mécanisme marxiste faisant de la disparition de la petite industrie et des métiers artisanaux l'une des étapes historiques nécessaires à l'avènement d'une propriété collective des moyens de production. Comme on l'a vu plus haut, d'un point de vue léniniste l'ensemble des thèses de Kropotkine dans *CUA* relèveraient d'un romantisme réactionnaire continuant de vivre dans un monde pastoral de petite propriété agricole et de travail à domicile, et refusant de se plier à l'évidence du progrès des forces productives. Ce constat était aussi celui de Karl Kautsky (1856-1938) par exemple, dans *Le programme socialiste* (1892), son commentaire du programme d'Erfurt du Parti Social-Démocrate allemand. Le texte de Kautsky démarre en effet par des considérations sur le devenir de la petite industrie, appelée à être avalée par le développement de l'industrie à grande échelle. Face à la dynamique des forces productives, la petite propriété des exploitations locales et les petits métiers tendent à rejeter les paysans et artisans dans des conditions de misère croissante, en les contraignant à des efforts démesurés pour maintenir une consommation tout juste suffisante. Selon Kautsky, ils paient d'une dégradation croissante de leurs conditions de vie leur désir d'indépendance désormais rendu à sa vanité. Leur disparition semble donc programmée, parallèlement à une avancée de la prolétarisation. Dès lors, en fonction de la dialectique des forces productives, cela tiendrait de l'hérésie contre-révolutionnaire que de vouloir encore s'attacher à de telles formes de vie et de production. Aussi Kautsky peut-il affecter de se demander :

87. William Morris, *Useful Work vs Useless Toil,* London, Penguin Books, 2008, pp. 3-4.

> « Quel est le résultat final de cette lutte douloureuse contre la toute puissante concurrence de la grande exploitation ? Quelle récompense le paysan, l'artisan retire-t-il de son «économie», de son «application », auxquelles il sacrifie sa liberté, celle de sa femme et de ses enfants, pour lesquelles il se ruine corporellement et intellectuellement ? Sa récompense, c'est la *banqueroute,* la complète *expropriation* ; il est séparé de ses moyens de production, il *tombe dans le prolétariat.* Tel est, dans la société actuelle, le terme inévitable de l'évolution économique, tout aussi inévitable que la mort.[…] La persistance de la petite exploitation conduit à une telle démoralisation, à une telle misère que l'on peut se demander de quel droit on pourrait s'opposer à sa disparition, si le pouvoir nous en était réellement donné. Serait-il plus désirable que les artisans et les paysans tombassent tous dans la situation des tisserands à domicile au lieu de devenir des salariés de la grande industrie ? C'est cependant là la seule espérance de l'avenir pour ceux qui tentent de maintenir la petite industrie. Il est impossible en effet de faire refleurir le métier et la petite exploitation paysanne à l'époque de la vapeur et de l'électricité ». [88]

Le diagnostic est clair ici, et l'on trouve dans les propos de Kautsky la même condescendance avec laquelle Lénine évoquera la petite exploitation paysanne et son économie sans salariat, si particulière. Il est également évident que l'opposition de principe de Kropotkine au matérialisme dialectique trouve en ces matières un sens particulièrement brûlant, puisqu'elle le pousse à maintenir des formes de production économique qui sont d'emblée des formes de vie et d'organisation de l'espace. Tout ceci doit faire prendre conscience de la dimension extrêmement critique de la proposition d'intégration économique entre la ville et la campagne. Comme on l'a signalé plus haut en travaillant autour des idées complexes d' « abondance » et de « croissance », Kropotkine cherche en permanence à balancer les effets destructeurs de l'industrialisation forcée (surexploitation, misère, travail des enfants) en proposant une relocalisation des activités productives, dans un souci d'équilibre entre la production industrielle et l'enracinement dans la terre. Dans une perspective directement opposée à celle d'un Kautsky, il indique d'abord en quoi c'est bien souvent le maintien de la culture de la terre qui permet au cultivateur de ne pas sombrer sous l'influence démobilisante de la grande industrie. Mais parallèlement, là où du labeur pénible peut être épargné par l'introduction de machines, cette intervention sera bienvenue. C'est donc le besoin qui doit en dernière instance régir l'équilibre entre l'industrie urbaine et la production agricole, mais il appelle du coup une réorganisation de la fonction et de la nature des équipements industriels. S'ils doivent essaimer à la campagne, cela ne sera donc pas dans le but d'éliminer les modes de production à petite échelle, mais dans le but de favoriser une symbiose entre activités industrielles et activités agricoles, dont les conséquences seront multiples : développement et répartition de l'ingéniosité industrielle au-delà des grands centres urbains, production à la fois techniquement facilitée et contrôlable en concertation par les personnes concernées, rotation des activités avec par exemple une activité agricole l'été pendant que le travail industriel se trouve mis en suspens, et réciproquement l'hiver, rythme de production et de vie tourné vers la satisfaction des besoins de la communauté et non vers le profit, et encore contact revivifiant et hygiénique avec la nature pour les ouvriers de l'industrie.

88. Karl Kautsky (1892), *Le programme socialiste,* texte disponible à l'adresse [http ://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1892/00/kautsky_18920000_01.htm]. Le passage cité se situe à la fin de la première partie, sur « la disparition de la petite industrie ». Consulté la dernière fois le 13 Juillet 2012.

Kropotkine s'exprime en ces termes sur cette intégration ville/campagne qu'il appelle de ses vœux et qui créera nécessairement, pour parler comme Simondon, son « milieu technique associé » :

> « L'agriculture ne peut pas se développer sans l'aide des machines, et l'usage de celles-ci ne peut se généraliser sans un milieu industriel : sans qu'il y ait des ateliers mécaniques à la portée de l'agriculteur. […] En outre, dans toute la partie septentrionale de la zone tempérée, les agriculteurs ont besoin d'un travail industriel quelconque pour remplir les mois d'hiver. C'est ce besoin qui a amené le développement frappant des industries rurales […] L'agriculture a tant besoin du secours de ceux qui habitent les villes, que chaque été on voit des milliers d'hommes quitter leurs galetas et aller faire la moisson à la campagne […] L'agriculture ne peut se passer de l'aide de ces ouvriers supplémentaires pendant la saison d'été. Mais elle a encore bien plus besoin de secours temporaires pour *améliorer* le sol, pour décupler sa puissance productive. […] Le sol réclame cette aide, et il l'aurait, dans une société bien organisée, même s'il était nécessaire dans ce but d'arrêter un certain nombre de manufactures pendant l'été. Évidemment, les industriels actuels considéreraient comme une cause de ruine l'arrêt de leurs manufactures pendant plusieurs mois par an, parce qu'ils attendent des capitaux engagés dans l'industrie qu'ils produisent des bénéfices chaque jour de l'année et à toute heure du jour, si possible. Mais c'est là le point de vue du capitaliste, et non celui de la communauté. Quant aux ouvriers, qui devraient être les directeurs réels de toutes les industries, ils comprendraient sans doute qu'il est hygiénique et nécessaire, pour l'esprit comme pour le corps, de ne pas exécuter tout le long de l'année la même besogne monotone, et ils abandonneraient le travail de l'usine un ou deux mois, pendant l'été, ou bien encore ils trouveraient le moyen de continuer à faire fonctionner usines et manufactures en se relevant par équipes. » [89]

Ce long passage donne l'essentiel de la vision kropotkinienne d'un équilibre entre ville et campagne, industrie et agriculture. Une organisation du travail locale, adaptée à la physionomie de chaque village ou fédération de villages répondrait ainsi à la dimension organique des activités économiques défendue par Kropotkine. D'une part elle nouerait un nouvel équilibre avec l'environnement des activités humaines, par la création d'un nouveau milieu technique. D'autre part, elle pourrait être le théâtre d'une individuation plus accomplie des individus, hommes et femmes, amenés à varier leurs activités. Enfin, la relocalisation suivant l'intégration du travail ne devrait pas faire craindre une situation d'autarcie et d'extinction du commerce, au sens originel d'échange et de circulation des biens. Mais les relations commerciales changeraient bien de sens, en brisant par exemple la dépendance économique des régions par rapport au centre, pour établir les échanges sur la base sociale et culturelle de la rencontre des diverses particularités locales, autre manière d' « encastrer » (pour reprendre Polanyi) l'économique. Ce serait surtout, énonce Kropotkine, « un échange d'hommes, d'idées, de savoir, de suggestions, de modèles à imiter ou à dépasser. Et quant aux produits mêmes, l'échange se réduirait plutôt à s'envoyer mutuellement les produits créés par le génie historique de telle ou telle civilisation historique, ou bien ceux seulement qui resteront limités à certaines zones, à certains climats. » [90]

Constitué autour d'une critique du malthusianisme, d'une économie communiste des besoins et d'une vision intégrée du travail, le projet économique de Kropotkine poursuit

89. *Champs, usines et ateliers,* édition citée, pp. 336-339.
90. Idem, p. 8.

clairement l'esprit de *L'Entraide,* en déployant les conclusions auxquelles avait abouti l'enquête biologique. En ce sens, ce projet nous semble cohérent face aux utilisations spécieuses du naturalisme pour justifier l'appât du gain, la division du travail et *in fine* l'exploitation économique. Néanmoins il serait nécessaire pour terminer ce chapitre d'éprouver la pertinence du jugement d'utopie opposé à l'économie de Kropotkine. Encore une fois, c'est le texte de souvenirs de Malatesta qui viendra ici jeter le trouble, en énonçant fortement le peu de viabilité supposée des idées kropotkiniennes développées dans *La Conquête du Pain* et *CUA.* C'est l'occasion de revenir sur quelques difficultés du texte kropotkinien tout en envisageant sa pertinence actuelle, alors que le discours dominant continue, lui, d'être celui de la naturalité du marché et de l'axiomatique de l'intérêt, par un retour explicite au libéralisme que combattait Kropotkine.

3. L'économie de Kropotkine est-elle utopique ?

3.1. Le jugement d'utopie.

En ce qu'elle fait le pari de l'aisance pour tous, l'économie de Kropotkine a pu paraître utopique en un sens négatif tant qu'on se bornait à traiter avec désinvolture ses deux postulats que sont l'expropriation et la prise au tas. La lecture de Malatesta semble sur ce point exemplaire, qui aligne les propositions économiques de Kropotkine sur l'optimisme prétendument forcené de sa personnalité. Aussi, selon le militant italien, généraliser de façon hâtive quelques observations éparses sur les progrès de l'agriculture, promettre l'abondance à la suite d'une expropriation dont les conditions sont présentées en tout irréalisme, et projeter l'avènement d'une société de loisir où le temps consacré au travail socialement productif devient infime auraient été les trois écueils de l'économie kropotkinienne.

Selon la lecture de Malatesta, l'économie communiste-anarchiste devrait être tenue pour utopique au sens banal et simpliste d'une rêverie coupée des conditions de la réalité, contribuant dès lors non pas à attiser la transformation sociale, mais bien à freiner toute action constructive en se payant de mots et de songes. On espère à ce propos que les analyses qui précèdent, où l'on a cherché à requalifier et reconstituer le sens de l' « expropriation », de la « prise au tas » et enfin de l' « abondance », laissent penser que le jugement de Malatesta était lui-même un peu hâtif. Sur tous ces points, dans la perspective systématique qui est la nôtre, il ne faut jamais perdre de vue que ces notions économiques constituent chez Kropotkine un prolongement de ses thèses fondamentales sur l'évolution de la nature humaine par l'entraide. À ce titre, elles ne sont pas séparées des bases scientifiques de l'anarchie, elles en fournissent au contraire une traduction en termes d'économie politique. Dès lors, le jugement d'utopie, s'il voulait être pertinent, devrait porter sur le principe même d'une fondation scientifique de l'anarchie, sur laquelle toute la première partie de ce travail est revenue.

C'est sur ces bases que Georgi Plekhanov, populiste passé au marxisme, a critiqué également l'utopisme des anarchistes depuis Proudhon jusqu'à Kropotkine, dans sa brochure de 1896 intitulée *Anarchisme et socialisme.* Plekhanov cite le texte suivant de Kropotkine, tiré d'une adresse au congrès de la Fédération Jurassienne à la Chaux-de-Fonds en 1979 :

> « Le parti anarchiste a prouvé sa *vitalité ;* il a traversé les obstacles de toutes sortes qui entravaient son développement. Aujourd'hui, il est *accepté*. Pour cela il a fallu, avant tout, que le parti soutienne une lutte sur le plan de la *théorie*, qu'il établisse son idéal de la société future, qu'il prouve que cet idéal est le

> meilleur ; qu'il démontre plus que cela : que cet idéal n'est pas le produit de rêves de cabinet, mais qu'il découle directement des aspirations populaires, qu'il est d'accord avec le progrès de la culture et des idées. » [91]

Le commentaire de Plekhanov est ici cinglant : « *Cette chasse au meilleur idéal de la société future,* n'est-ce pas là le procédé utopiste par excellence ? ». En essayant de prouver que l'idée anarchiste ne relève pas de rêveries d'intellectuel coupé de la réalité sociale, Kropotkine serait ainsi retombé dans le travers récurrent des utopistes, tout en fournissant des preuves d'une validité extrêmement discutable. En réalité, pour la science de Plekhanov et sa grille d'interprétation marxiste, l'ensemble des idées évoquées par Kropotkine dans *La Conquête du Pain* autour de l'expropriation par les masses, de la distribution des denrées sur un modèle de prise au tas mais aussi du mouvement de libre entente tombent dans le flou « métaphysique » le plus complet. On a vu pourtant que Kropotkine établit toujours les idéaux de la société anarchiste en les ramenant aux tendances qui sourdent dans la société présente, et que seule la méthode inductive peut déceler, sans jamais verser dans des déductions hâtives qui confisqueraient le dynamisme de l'activité populaire. Selon lui, c'est précisément en cela que l'anarchisme communiste échappe à l'utopie, considérée comme rêverie détachée du réel et prompte à se retourner contre lui pour servir les desseins du pouvoir. Dans un texte de 1909, servant de préface à l'ouvrage commun d'Émile Pouget (1860-1931) et Émile Pataud (1869-1935) *Comment nous ferons la révolution,* Kropotkine s'exprime ainsi sur la dimension réaliste et expérimentale des propositions anarchistes :

> « L'Idée, - « l'Idée générale de la Révolution », comme disait Proudhon, - voilà ce qu'il faut ! Et non pas des recettes révolutionnaires. […] Ce qui importe, c'est de chercher à nous rendre compte de la tendance générale à imprimer à la révolution. […] Sans doute, la vie est infiniment plus compliquée que tout ce que l'on peut prévoir […]. Mais l'aspect général de la société à venir se dessine déjà. On voit déjà ce qui germe : il n'y a qu'à l'observer. On sent déjà toute la force des désirs d'égalité, de justice, d'indépendance, de libre association, qui se font jour dans la société. Et ces données sociales nous permettent de prévoir à peu près où nous allons, - pourvu que nous étudions ce qui vient, au lieu de discuter sur ce que tel ou tel voudrait voir venir. C'est guidé par ces idées que j'essayai, il y a de cela une trentaine d'années, d'esquisser une utopie communaliste dans *La Conquête du Pain.* » [92]

Un tel extrait permet de refondre singulièrement la notion d'utopie en l'appliquant à Kropotkine. Du sens trop ordinaire de chimère on passerait à la proposition d'un autre lieu de l'organisation sociale, contenu en germe dans la société présente et invitant à son dépassement général. L'utopie se change alors en une force sociale qui se nourrit des réalisations multiples qui ont lieu au plus proche de chacun d'entre nous, en espérant les voir se diffuser par cercles concentriques. Ainsi, énonce Kropotkine, pour que l'insurrection révolutionnaire se déploie, il faut « l'esprit collectif des masses travaillant sur des choses concrètes : le champ labouré, la maison habitée, la fabrique en marche, le chemin de fer, les wagons de telle ligne, le bateau à vapeur » [93]. C'est en partant de ce niveau proche et en en faisant un terrain d'observation des tendances à venir que l'on pourra canaliser l'énergie révolutionnaire dans le sens d'une amplification de la réorganisation sociale.

91. Kropotkine, cité par Georgi Plekhanov, *Anarchisme et socialisme,* Paris, Publications du groupe des étudiants collectivistes, 1896, pp. 47-48.
92. Kropotkine, cité dans la préface de Heiner Becker à *La Grande Révolution,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, pp. 13-14.
93. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 128.

Aussi ne dirons nous pas que Kropotkine est un utopiste, au sens péjoratif où l'entend par exemple Plekhanov. S'il est utopiste, c'est d'une manière beaucoup plus complexe, en travaillant d'abord à modifier le prochain afin de se donner comme horizon la société d'après la révolution. À ce titre, il déjouerait ce qui symbolise pour lui l'utopie- au sens de chimère- par excellence, à savoir l'attente d'un gouvernement révolutionnaire menant à bien la révolution sociale. En effet, « en étudiant les périodes préparatoires des révolutions, nous arrivons à la conclusion qu'aucune révolution n'est née dans la résistance ou dans l'attaque d'un parlement, ou de toute autre assemblée représentative. *Toutes les révolutions ont commencé dans le peuple.* Et jamais aucune révolution n'a fait son apparition de pied en cap, comme Minerve sortant du cerveau de Jupiter. » Dès lors, il convient de conclure qu' « attendre que la révolution *sociale* vienne, sans qu'elle soit précédée d'insurrections qui déterminent l'esprit de la révolution à venir,- chérir cet espoir, c'est absurde, enfantin. »[94]. En réalité, plutôt que de critiquer l'utopisme social et économique de Kropotkine, il serait bon de le redéfinir dans un sens qui serait celui du « méliorisme », cette vision à mi-distance de l'optimisme et du pessimisme poussant à affronter le monde en ses obstacles, ses dangers et ses possibilités d'expérimenter l'échec. Ici, une approche pragmatiste traditionnelle serait très certainement utile pour considérer que le monde ne nous est jamais livré dans l'intégralité de son sens, et qu'il nous appartient pour cela de tenter de faire advenir ce qui est l'objet de notre désir.[95]

Néanmoins, si l'utopie ainsi redéfinie comme attention aux potentialités qui se dessinent à même une société capitaliste protégée par l'État peut s'avérer pertinente et porteuse, une vraie difficulté demeure : quels sont les événements authentiquement interprétables comme des percées en direction d'une organisation sociale anarchiste ? Sur ce point, il semble bien que Plekhanov touche juste dans sa critique lorsqu'il énonce parmi les points les plus faibles des propositions sociales et économiques de Kropotkine les observations de ce dernier sur le principe de « libre entente ». En effet, dès le moment où se trouve présenté, dans *La Conquête du Pain,* le communisme anarchiste, Kropotkine cherche les signes et les tendances appuyant dans cette direction. On voit alors apparaître des références à « l'accroissement continuel du champ des entreprises dues à l'initiative privée », ainsi qu'au « développement prodigieux des groupements libres de tout genre. »[96]. L'union postale internationale, les unions de chemins de fer sont alors citées en exemple. Plus loin, c'est surtout dans le chapitre XI consacré à la « libre entente » que seront développées des idées assez surprenantes, où l'on a l'impression que Kropotkine annexe à la cause de l'anarchisme des initiatives relevant du secteur privé, sous prétexte qu'elles s'organisent sans l'appui de l'État, même si elles ne gênent pas du tout la bonne marche des affaires capitalistes. Il cite alors les compagnies de chemins de fer européens, le réseau des canaux en Hollande, l'association anglaise pour le sauvetage en mer, les sociétés de la Croix-Rouge, jusqu'aux sociétés de formation de l'armée allemande ! Ici, l'argumentaire se trouve singulièrement restreint à une apologie de

94. Idem, pp. 129-132.

95. Sur ce point, William James (1842-1910) présente l'idée de « méliorisme » dans la huitième de ses conférences comprises dans son ouvrage de 1907, *Le pragmatisme.* Sachant que James énonce lui-même que le sens du terme « salut » peut être compris de façon très élastique, la définition suivante du méliorisme correspondrait assez bien à l'utopisme particulier de Kropotkine : « pour le méliorisme, le salut n'est ni inévitable ni impossible, c'est une possibilité qui devient de plus en plus probable à mesure que se multiplient les conditions réelles de sa réalisation. ». Voir William James, *Le pragmatisme,* Paris, Flammarion, 2007, p. 291. Il faut également mentionner, sur ce rapprochement entre pragmatisme et action anarchiste l'article d'Irène Pereira, « Pour un usage anarchiste du pragmatisme », qui revient précisément dans sa deuxième partie sur le thème de l'expérimentation sociale. Voir cet article à l'adresse [http ://1libertaire.free.fr/AnarchismePragamatisme01.html]. Consulté la dernière fois le 13 Juillet 2012.

96. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* édition citée, p. 52.

l'organisation fédéraliste, en dehors de l'intervention de l'État, sur la base de contrats librement consentis. Or, ramener dans le giron de l'anarchisme des initiatives privées dont la cohérence est due à la logique contractualiste libérale contraint Kropotkine à de nombreuses circonlocutions argumentatives. Par exemple, à propos de l'entente entre les compagnies de chemins de fer : « si nous donnons en exemple l'entente tacitement établie entre les compagnies de chemins de fer, ce n'est pas comme un idéal de ménage économique, ni même comme un idéal d'organisation technique. C'est pour montrer que si des capitalistes, sans autre objectif que celui d'augmenter leurs revenus aux dépens de tout le monde, peuvent arriver à exploiter les voies ferrées sans fonder pour cela un bureau international, des sociétés de travailleurs le pourront aussi bien, et même mieux. ». [97] Le passage suivant, quelques pages plus loin, à propos de la libre entente des écoles militaires allemandes ne constitue pas non plus une des analyses les plus claires sur la tendance anarchiste dans la société ; Kropotkine est ainsi poussé à reconnaître que c'est la libre entente des sociétés de jeux militaires, d'études stratégiques, topographiques et techniques qui a fait la vraie force de l'armée allemande. Mais, bien entendu, « leur but est exécrable. C'est le maintien de l'Empire. Mais, ce qu'il nous importe de relever, c'est que l'État - malgré sa « grandissime » mission, l'organisation militaire - a compris que le développement en serait d'autant plus certain qu'il serait abandonné à la libre entente des groupes et à la libre initiative des individus. » [98]

De deux choses l'une en ces matières : ou Kropotkine, par ces exemples, se met à défendre une variante d'un socialisme coopérativiste admettant un secteur privé, mais alors les logiques de l'expropriation et la prise de tas deviennent nulles et non avenues ; ou alors ce que nous avons appelé son « méliorisme » se change ici en un optimisme à courte vue mobilisant dans le champ des avancées vers l'anarchie des initiatives bourgeoises, qui ont pour seul point commun avec l'anarchie de se passer de l'intervention de l'État. Puisque l'expropriation et la prise au tas restent centrales dans l'économie de Kropotkine, on penchera plutôt pour la deuxième branche de l'alternative. C'est donc très certainement dans son traitement des initiatives de « libre entente » que Kropotkine verse dans un utopisme naïf. Ce ne sont donc pas tant les modalités de l'utopie chez Kropotkine qui sont critiquables, car scruter le présent pour y voir se dessiner des perspectives d'émancipation et les renforcer relève d'une saine attitude d'expérimentation, proche du pragmatisme. Ce qui doit être objet de critique, c'est plutôt l'interprétation de certains faits, qui donne prise aux plus virulents détracteurs (tel Plekhanov) du socialisme anarchiste. Dans son article sur « Kropotkine et la naissance de l'anarchisme », René Berthier a parfaitement souligné cette réelle faiblesse dans l'œuvre économique de notre auteur :

> « Pour Kropotkine, le communisme devait naturellement découler du capitalisme et, curieusement, son attitude est sur ce point très proche de certains social-démocrates allemands de son temps. Dans certaines tendances du capitalisme à rejeter l'intervention de l'État et à favoriser les initiatives privées, il verra les prémices du communisme alors que ce n'étaient que des modalités par lesquelles le capitalisme se renforçait » [99].

Il est vrai que les éléments que nous venons de souligner conspirent dans une direction assez semblable à celles des sociaux-démocrates de l'époque de Kropotkine, fidèles à

97. *La Conquête du Pain*, p. 166.
98. Idem, p. 179.
99. René Berthier (2007), « Kropotkine et la naissance de l'anarchisme », p. 100. Disponible sur le site Monde nouveau à l'adresse [http ://monde-nouveau.net/spip.php ?article179]. Consulté la dernière fois le 12 Juillet 2012.

la dialectique marxiste des forces productives. Néanmoins, même si la critique par R. Berthier de l'usage de la « libre entente » nous paraît incontestable, l'imputation de fatalisme historique devrait être elle-même critiquée, comme nous nous y sommes essayé dans le chapitre II du présent travail.

La dimension utopique de l'économie kropotkinienne est donc une caractéristique complexe. En règle générale, si l'on excepte les passages sur la « libre entente », son utopisme relève d'une approche constructive, qui cherche le dépassement de l'état de fait capitaliste par le développement de principes antagonistes à expérimenter de proche en proche : d'abord le ré-encastrement de l'économique dans le social ; ensuite la recherche de rapports transparents entre producteurs et consommateurs ; enfin une approche des relations de travail basée sur l'entraide. La fonction classique et noble de l'utopie se trouve alors mise en avant : devenir un outil de dé-naturalisation de l'ordre social. C'est à ce titre que l'économie politique de Kropotkine n'est pas restée lettre morte dans l'histoire des pratiques économiques. Le point de référence de la guerre d'Espagne nous en donnera la preuve, avant d'envisager une refonte contemporaine des idées de Kropotkine dans l'économie participaliste proposée depuis la fin des années 1980 par Michael Albert.

3.2. Développements et prolongements de l'économie kropotkinienne

Si les propositions économiques de Kropotkine relèvent d'un certain méliorisme, attentif à ce qui s'expérimente au plus proche, tout en conservant l'horizon d'une société juste et libre qui n'enferme pas pour autant le réel dans des cadres rigides, alors il convient de les envisager à la manière de graines essaimant dans l'histoire au gré de leur reprise par des mouvements populaires. À ce titre, l'une des meilleures façons d'éprouver la validité des conceptions kropotkiniennes consiste à cerner leur viabilité dans l'histoire. Sur ce terrain, l'Espagne révolutionnaire entre 1936 et 1939 offre bien entendu un moment central dans la mise en œuvre de l'élan utopique. Dans son ouvrage *Estrategia y tactica,* Diego Abad de Santillán (1897-1983) revient sur les essais utopiques de l'anarchisme, en insistant sur ce principe incontournable selon lequel c'est de bas en haut que se mettent en œuvre les utopies économiques. Citant les œuvres de Kropotkine, puis revenant vers le contexte espagnol avec les œuvres de Gaston Leval (1895-1978), il rappelle sa propre contribution dans son livre *El organismo económico de la revolución,* publié au début de 1936 et en tire la conclusion suivante : « dans les grandes lignes, ce que nous aurions prévu pour une meilleure utilisation des ressources humaines et matérielles du pays est devenu la réalité. Et cela ne s'est pas produit parce que nous l'aurions imposé par la force, de haut en bas, mais cela est apparu spontanément, de bas en haut. »[100]

Aussi, en suivant l'indication de Santillán vaut-il la peine de se référer à ce que les travailleurs collectivement organisés ont pu réaliser lors de la révolution sociale en Espagne, afin de voir à l'oeuvre les principes de l'économie kropotkinienne. Sur ce point, le récit le plus exhaustif et suggestif est très certainement celui de Gaston Leval qui a pu étudier différentes collectivités en Catalogne, Aragon, au Levant et en Castille. Dans son travail sur l'Espagne libertaire, Leval montre comment le travail collectif rend possible une amélioration rapide de la productivité des sols, moyennant des innovations techniques (engrais, méthodes de culture), puis comment le blé, produit de première nécessité se trouve stocké afin de ne manquer à personne ou de pouvoir être échangé contre d'autres produits nécessaires comme les vêtements. Il établit enfin que la mise en commun des terres n'exclut pas le maintien d'un lopin privé pour chaque paysan, chacun pouvant aussi cultiver

100. Diego Abad de Santillán, *Estrategia y tactica,* Madrid, Ediciones Júcar, 1976, p. 147. (Nous traduisons).

ce qu'il préfère pour sa propre consommation. Tous ces points s'accordent avec les bases de l'analyse kropotkinienne dans *La Conquête du Pain* et *CUA*. Quant au mode de répartition des richesses et la justice sociale, les passages suivants constituent peut-être la plus claire preuve de la viabilité de la vision économique de Kropotkine. Pour Leval, en effet, dans ces années 1936-1939 :

> « c'est la première fois que, dans la société moderne, le principe anarchiste ' à chacun selon ses besoins ' a été appliqué. Il a été appliqué de deux façons : sans argent dans de nombreux villages aragonais, avec une monnaie locale dans d'autres et dans la plupart des collectivités des autres régions. Le ' salario familiar ' est payé avec cet argent et il varie selon le nombre de membres de chaque famille. Une famille où le mari et la femme travaillent, mais n'ont pas d'enfants, reçoit par exemple cinq pesetas par jour. Une autre famille où seul l'homme travaille parce que la femme doit s'occuper de deux, trois, quatre enfants, reçoit respectivement 6, 7 ou 8 pesetas. Les ' besoins ', et pas seulement la production prise au sens strictement économique, règlent les salaires ou la distribution des produits là où il n'y a pas de salaires. Ce principe de justice est appliqué continuellement. Il met fin à la charité, à la mendicité et au fonds spécial pour les pauvres. Il n'y en a plus besoin. Ceux qui travaillent le font pour les autres de la même manière que les autres travailleront ensuite pour les aider, eux et leurs enfants. » [101]

Néanmoins, si les principes de « physiologie sociale » de Kropotkine ont pu trouver un tel terrain de réalisation dans l'histoire, il convient également de s'extraire de la seule fascination pour l'événement fondateur et canonique, afin d'éprouver pour aujourd'hui la possibilité d'une économie d'inspiration kropotkinienne. À ce titre, nous nous tournerons pour terminer ce chapitre vers le modèle d'économie participaliste (désormais ECOPAR) proposé par l'économiste américain Robin Hahnel (né en 1946) et l'activiste Michael Albert (né en 1947).

3.2.1. Les grandes lignes de l'économie participaliste

Il ne pourra être question ici d'entrer dans une présentation exhaustive de l'ECOPAR et surtout des multiples questions et difficultés théoriques ou pratiques qu'elle peut susciter. Aussi nous bornerons-nous dans un premier temps à en présenter les grandes lignes avant de déterminer sur quels points cette proposition économique revivifie l'économie kropotkinienne. Dans leur ouvrage *The Political Economy of Participatory Economics* (1991), M. Albert et R. Hahnel introduisent de la façon suivante leur économie participaliste :

> « Nous cherchons à définir une économie qui distribue de manière équitable les obligations et les bénéfices du travail social ; qui assure l'implication des membres dans les prises de décision à proportion des effets que ces décisions ont sur eux ; qui développe le potentiel humain pour la créativité, la coopération et l'empathie ; et qui utilise de manière efficiente les ressources humaines et naturelles dans ce monde que nous habitons – un monde écologique où se croisent de complexes réseaux d'effets privés et publics. En un mot : nous souhaitons une économie équitable et efficiente qui favorise l'autogestion, la solidarité et la variété. » [102]

101. Gaston Leval, cité par Vernon Richards, *Enseignement de la Revolution espagnole,* La Bussière, éditions acratie, 1997, p. 112.
102. Michael Albert / Robin Hahnel, *The political economy of participatory economics,* Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 7. Pour la discussion suivante, nous nous appuyons également sur l'article suivant :

L'ECOPAR s'appuie d'un côté sur l'idée que le marché n'est pas une institution capable de valoriser les capacités humaines sus-mentionnées. Il s'adresse en effet, en priorité aux biens individuels et aux activités de l'agent rationnel, le poussant nécessairement à négliger ses besoins sociaux autrement dit à se couper de la sociabilité constitutive de la nature humaine. Mais d'un autre côté la planification étatique écrase aussi ces valeurs par un système hiérarchique, où l'information sur ce qui est nécessaire et réalisable se trouve contrôlée par une instance indépendante des producteurs. Il s'agira donc de savoir comment s'effectuent la production, la consommation et l'allocation des biens dans une économie qui refuse également le marché et l'État.

L'ECOPAR tâche de répondre à cette question en définissant un cadre de réflexion autour de quatre grandes lignes, qui restent ouvertes à la transformation et acceptent une certaine latitude dans leur mise en œuvre. Tout d'abord, M. Albert et R. Hahnel reprennent l'idée d'une gestion des finalités de production et de consommation par des conseils, telle que Anton Pannekoek avait pu l'exposer dans *Les conseils ouvriers* (1936). Une décision économique efficace et équitable ne peut être prise que par l'ensemble des individus concernés par sa mise en œuvre, le processus social de décision demeurant ainsi transparent et contrôlable. On sait que pour Pannekoek, les conseils ouvriers devaient constituer l'organe principal de la révolution sociale, formulant les règles communes chargées de déterminer les droits et les devoirs sociaux. Dans le chapitre sur « l'organisation des conseils », il montre bien en quoi dans ce modèle la réglementation politique n'est pas séparée de la production économique, elle devient en fait l'économie socialisée. De la sorte, tous les agents économiques sont concernés, et la prise de décision s'effectue par délibération et tension vers le consensus. Dans cette mesure, dit Pannekoek, l'organisation d'un conseil assure que le pouvoir demeure endogène, fortifié par les décisions collectives, hors de toute tendance vers la contrainte hiérarchique :

« Dans l'organisation des conseils, dit Pannekoek, la domination des délégués sur leurs mandants disparaît,

> parce que la base de cette domination, la division des tâches a disparu. Alors, l'organisation sociale du travail oblige chaque ouvrier à accorder toute son attention à la cause commune, à la totalité de la production. Comme auparavant, la production de ce qui est nécessaire à la vie comme fondement de la vie même, occupe l'esprit entièrement. Mais il ne s'agit plus de la préoccupation de chacun pour sa propre entreprise, son propre emploi, en concurrence avec les autres. Car la vie et la production ne peuvent être assurées que par la collaboration, par le travail collectif entre compagnons. Ce travail collectif domine donc la pensée de chacun. La conscience de la communauté forme le fond et la base de tout sentiment et de toute pensée. Il s'agit là d'une révolution totale dans la vie spirituelle de l'homme. Il apprend à voir la société. Il sait ce qu'est la communauté dans son essence. » [103]

C'est bien cette idée d'une révolution spirituelle dans l'approche des finalités économiques qui préside à la reprise dans l'ECOPAR de l'idée conseilliste. Là où le marché sépare et isole, là où la planification étatique hiérarchise et impose, les conseils de producteurs et de consommateurs se définissent comme des outils d'autonomie et de maîtrise du processus économique et social. En clair, comme des instruments d'autogestion.

M. Albert/R. Hahnel (1992), « Socialism as it was always meant to be », Review of political economics, vol. 24, n°3-4, p.46-66 ; ainsi que sur un autre ouvrage plus vivant et détaillé des deux auteurs : *Looking forward. Participatory economics for the twenty first century,* Cambridge, South End Press, 1991. Enfin, de multiples reprises, affinements, questions et débats autour de ce modèle sont accessibles sur le site www.zcommunications.org, soutenu notamment par Michael Albert et Noam Chomsky.

103. Anton Pannekoek, *Les conseils ouvriers I,* Paris, Spartacus, 1982, p. 91.

Néanmoins, si le conseil est la forme préférentielle pour assurer l'autogestion des producteurs et des consommateurs, il faut aussi que la « révolution spirituelle » par là souhaitée ait été rendue possible en amont par une capacité de participation égale aux décisions collectives. Si l'on suppose l'assignation d'objectifs de production et de consommation sur un lieu de travail donné, même si tous les travailleurs sont organisés en conseils, la personne préposée aux travaux ménagers ne pourra par exemple jamais avoir le poids d'un ingénieur ou d'un chirurgien dans les décisions affectant la collectivité, car elle n'a pas suffisamment l'habitude des responsabilités et parce que sa tâche la rive à une position d'infériorité hiérarchique. D'où la deuxième proposition, déterminante pour l'ECOPAR : la constitution pour chacun d'un ensemble équilibré de tâches (*balanced job complexes)* entre lesquelles s'effectue une rotation à un rythme qui peut être déterminé de manière journalière, hebdomadaire ou mensuelle. Le but est de garantir en dernière instance l'équité dans la prise de décisions en faisant en sorte que chacun ait intégré dans son ensemble de tâches des travaux pénibles, qui s'équilibrent avec du travail gratifiant[104]. On surmonte de la sorte l'écueil central du capitalisme et du management qui segmentent les activités en blocs également épanouissants ou également affaiblissants. On surmonte également la réintroduction insidieuse d'une hiérarchie de classes à l'intérieur de structures de décisions collectives, où ceux qui ont l'habitude des responsabilités et ont confiance en eux accumulent le pouvoir et concentrent la prise de décision. L'originalité (tout comme les difficultés et les objections qu'elle s'attire) de l'économie participaliste repose en grande partie sur cette proposition qui cherche à diffuser les effets d'autonomie (*empowerment*) du travail, au lieu de les réserver à une minorité de tâches pendant que la majorité en reste la spectatrice passive.

C'est sur cette base que devront fonctionner les conseils de producteurs et de consommateurs, afin de décider de l'allocation des ressources et d'ajuster les demandes et possibilités productives de chaque groupe. Ici, le principe de rémunération du travail fourni détermine le troisième axe de l'ECOPAR. Après avoir éliminé les critères de répartition foncièrement injustes que sont la détention d'une propriété et les rapports de force (capacité à extorquer un revenu), les auteurs adressent leur critique principale à la rétribution en fonction de la contribution personnelle à la production. Cette thèse pourtant souvent reprise dans les milieux socialistes ne diffère pas réellement d'une rationalité capitaliste qui mesure la valeur au résultat produit. Or il y a là un mode de répartition inéquitable puisqu'il ne tient jamais compte des conditions de départ, des dons ou capacités nécessairement non mérités. Aussi l'ECOPAR cherche-t-elle à recentrer la question de la rémunération du travail autour du critère de l'effort, autrement dit la durée, l'intensité et la pénibilité de la tâche socialement productive. Ce critère est en effet le plus juste puisqu'il est le seul sur lequel les individus peuvent avoir une maîtrise totale. Quant à la mesure de l'effort, dans le contexte d'entraide qui est celui des organisations conseillistes, elle pourra elle-même s'effectuer avec équité sur le lieu de travail par les collègues. Ceci laisse la possibilité d'ajuster la consommation en fonction de la conception que chacun se fera de l'alternance dans sa propre vie entre le travail socialement productif et les loisirs, qui incluent le travail pour soi. Si l'on veut consommer davantage de la produc-

104. Dans *Looking Forward,* les auteurs prennent l'exemple du membre d'une maison d'édition qui, dans son registre, travaille au sein d'un ensemble équilibré de tâches. Il reçoit des manuscrits, les lit, il travaille aussi au design de costumes pour une pièce de théâtre, il en écrit une, et participe à des réunions de publication et de promotion. Mais parallèlement à cela, par exemple une matinée précise dans la semaine et par rotation, il trie le courrier, fait un ménage général ou nettoie le bureau. Il est clair qu'une telle diversité de tâches requiert l'entraide comme postulat évident, afin de déployer toute la richesse et la variété qu'elle contient potentiellement. Voir M. Albert/R. Hahnel, *Looking Forward,* édition citée, pp. 32-36.

tion sociale totale, on travaillera davantage, mais si l'on souhaite donner la priorité à ses violons d'Ingres, on assumera d'exiger moins du produit social total.

Ces trois postulats permettront de guider les décisions économiques, dans une procédure qui détermine le quatrième axe de réflexion de l'ECOPAR : le planning participatif. Il s'agit d'un système d'allocation participative et décentralisée, utilisant les possibilités de délégation contrôlée offertes par les conseils. Un bureau de planning participatif (que les auteurs appellent *Iteration facilitation board)* propose une première estimation, en prix, des biens, ressources, des types de travaux et des stocks. Les conseils et fédérations de consommateurs envisagent alors des modalités de consommation en tenant compte du prix indicatif des biens et des services et des valeurs estimées du coût social de leur production. Ils entrent alors en discussion avec les fédérations et conseils de producteurs qui répondent en listant les produits qu'ils pourront rendre disponibles et les biens dont ils auront besoin afin de les produire. Sur ces bases, des itérations se succèdent, au cours desquelles les prix sont élaborés de nouveau et les rapports entre offre et demande réajustés. Au fil de ce débat rationnel, le bureau contrôle les demandes irréalisables (des consommateurs qui demandent davantage que les efforts qu'ils seraient prêts à assumer, des producteurs qui fixent des objectifs coûteux à l'utilité sociale discutable) et les ramène à une juste mesure compatible avec les exigences de toutes les fédérations. En cela, le rôle de l' « iteration facilitation board » s'apparente au bureau des statistiques que Pannekoek défend dans *Les conseils ouvriers* comme le « livre ouvert » de l'économie d'une société, qui assure la transparence du processus économique aux yeux de ses acteurs fondamentaux [105].

Comme on peut le lire dans tous les travaux de Michael Albert, l'ECOPAR puise à de nombreuses sources, de Marx à Chomsky, en passant par Pannekoek, William Morris et Bakounine. Il semble néanmoins que selon le cadre général ainsi défini, une place importante doive être faite à Kropotkine, puisque selon Michael Albert lui-même, l'ECOPAR assume sa parenté intellectuelle profonde à l'égard des « valeurs et de l'esprit de Kropotkine ». [106] En réalité, selon nous, l'ECOPAR redonne un nouveau souffle aux propositions économiques de Kropotkine.

3.2.2. En quoi l'économie de Kropotkine est-elle régénérée à travers l'ECOPAR ?

Beaucoup des objections habituelles adressées à l'ECOPAR pourraient aussi bien être adressées à l'économie de Kropotkine. Une économie participaliste comme une organisation communiste anarchiste ne supposent-elles pas, en effet, trop de contraintes pour la liberté personnelle ? Ne conduiront-elles pas, en insistant sur la nécessité de reconnaître et rétribuer différemment le travail pénible, à minorer l'importance sociale des gens talentueux, intelligents et entreprenants et au final à abaisser le niveau de développement intellectuel et pratique de la société ? Comment, avec de telles économies, faire des plans sur le long terme si tout se décide sur une base locale ?

Toutes ces objections peuvent être contournées si on envisage, comme nous le faisons dans le présent travail, l'économie kropotkinienne (et sa régénération dans l'ECOPAR)

105. Pannekoek indique ceci à propos d'un bureau des statistiques dans une société libre : « on connaissait déjà, en régime capitaliste, des statistiques concernant certaines activités économiques ; mais elles restaient imparfaites, à cause du manque de cohésion entre les hommes d'affaire privés et de leurs vues bornées. Leur application restait limitée. Mais maintenant elles sont le point de départ de l'organisation de la production. Pour produire la quantité adéquate de biens, il faut connaître les quantités utilisées ou nécessaires. Simultanément, ces statistiques, résultat numérique condensé de l'inventaire du processus de production, résumé global de la comptabilité, expriment la marche du développement. » Pannekoek, *Les conseils ouvriers,* édition citée, p. 63.
106. Michael Albert, cité par Normand Baillargeon, *Les chiens ont soif. Critiques et propositions libertaires,* Montreal, Lux, 2010, p. 275.

comme un développement du principe évolutionnaire de l'entraide. Dès lors, les objections adressées d'un point de vue libéral, c'est-à-dire individualiste (sur les plans d'une logique de l'emploi, de la carrière, de la rétribution des performances et de la liberté de consommer davantage) s'effondrent si l'on continue de penser en termes d' « individuation », comme y invite Kropotkine. Une économie reprenant les principes de l'entraide favorise l'individuation par la coopération, et c'est ici que le lien s'établit entre *La Conquête du Pain, CUA* et les travaux de Michael Albert. La dimension conseilliste de l'ECOPAR est largement anticipée dans les passages de Kropotkine sur la socialisation de la production et de la consommation, ainsi que par cette idée exprimée dans le contexte d'une société assiégée, qui fait primer la coopération sociale dans la détermination des besoins sur les choix individuels qui seraient renseignés et satisfaits par un mécanisme neutre comme le marché.

Mais c'est véritablement sur les deux postulats centraux de l'ensemble équilibré de tâches et le rémunération en fonction de l'effort que l'on doit insister. En ce qui concerne les ensembles équilibrés de tâches, le principe mis en place par M. Albert et R. Hahnel rappelle nettement l'idée d'intégration du travail, que Kropotkine présentait dans *CUA* pour des raisons similaires, en ce qu'il y voyait la meilleure réponse aux hiérarchies de classe imposées par la division des tâches à l'intérieur même du champ des travailleurs. Si le travail se trouve intégré, et non divisé, alors l'organisation du travail n'autorisera plus un groupe social à être favorisé en raison de sa formation ou de son talent, et un autre à « porter toute sa vie aux yeux des autres le sceau de l'infériorité, et avoir soi-même conscience de cette infériorité » [107].

La logique de séparation sociale introduite par le salariat collectiviste constitue le deuxième grand point contesté par Kropotkine, que l'on retrouve, certes modifié, dans l'approche participaliste de la rémunération. En effet, les thèses de Kropotkine sont ici réinterprétées et refondues dans la mesure où notre auteur visait clairement l'abolition du salariat tandis que Michael Albert maintient la nécessité d'une rémunération, en contrepartie du travail ingrat mais économiquement nécessaire, que l'on ne saurait déléguer à une catégorie spécifique d'individus. En ce sens, le modèle de l'ECOPAR entraînerait à considérer avec circonspection l'idée de « prise au tas » ainsi que la maxime « à chacun selon ses besoins ». Mal conçue et mal appliquée, elle pourrait en effet autoriser des conduites bien intentionnées mais néfastes économiquement, dans le cas, entre autres, où un individu réclamerait davantage de biens pour travailler à ce qu'il sait gratifiant et épanouissant pour lui, même s'il n'a pas le niveau suffisant dans ce travail pour le rendre économiquement productif. C'est en cela que la planification par itérations successives vient utilement corriger de telles conduites, en rappelant la primauté de la coopération et d'objectifs de production et de consommation collectivement débattus. Néanmoins, l'ECOPAR retrouve une partie de l'analyse de Kropotkine lorsqu'elle condamne fermement la rémunération en fonction de la contribution personnelle. Pour traiter cette question, Kropotkine a souvent recours à une même illustration, à savoir l'exemple de la mine, qui préfigure les débats sur la rétribution du travail dans l'ECOPAR. Considérons le fonctionnement d'une mine, dit Kropotkine, concentrons-nous sur l'homme qui a en charge le mouvement de la cage, qui ne saurait détourner une seule seconde son attention du niveau où la cage doit s'arrêter puis remonter, sous peine d'occasionner une lourde perte de rendement, et dans le pire des cas, une catastrophe humaine. Demandons-nous alors :

> « Est-ce lui qui rend le plus grand service dans la mine ? Est-ce, peut-être, ce garçon qui lui sonne d'en bas le signal de remonter la cage ? Est-ce le mineur qui à chaque instant risque sa vie au fond du puits et qui sera un jour tué par

107. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* édition citée, p. 187.

> le grisou ? Ou encore l'ingénieur qui perdrait la couche de charbon et ferait creuser dans la pierre à une simple erreur d'addition dans ses calculs ? Ou bien, enfin, le propriétaire qui a engagé tout son patrimoine et qui a peut-être dit, contrairement à toutes les prévisions : ' Creusez ici, vous trouverez un excellent charbon. ' »[108]

De l'impossibilité de répondre à ces questions découle selon Kropotkine la nécessité de réévaluer l'allocation des ressources et de passer d'une considération des œuvres à une considération des besoins. Sans reprendre les développements établis plus haut, il s'agit ici de montrer en quoi, sur ces bases, il n'y a rien de fondamentalement juste et équitable à garantir les plus grandes rémunérations, l'aisance et le pouvoir de décision à ceux qui en raison de leur formation, de leur talent ou de la chance ont acquis une position de supériorité dans le processus économique. C'est sur ces bases que le critère de l'effort commence à pouvoir être sérieusement pensé et défendu.

Pour que ce critère soit opérant il faut, nous l'avons signalé, qu'un fort esprit d'entraide anime les lieux de travail. C'est aussi de cet arrière-plan d'entraide que dépend la prise de décision au niveau des groupes locaux de producteurs et de consommateurs, afin qu'un consensus se dégage qui soit à la fois équitable et viable économiquement. Sur ce point, si Kropotkine se prononce comme on l'a vu pour une organisation fédéraliste des forces économiques, ce même principe fédéraliste finalement peu approfondi dans son œuvre peut le conduire à une critique tous azimuts de la hiérarchie, de l'imposition de décision de haut en bas, quitte à rester flou sur les modalités d'allocation des ressources, qui semblent recommander le recours ponctuel à une instance centralisée pour faciliter l'accord des fédérations. Dans son article déjà cité sur « Kropotkine et la naissance de l'anarchisme », René Berthier souligne ce point aveugle de la théorie économique de Kropotkine, qui marque les limites de son modèle par rapport à la dialectique proudhonienne de la décentralisation politique et de la centralisation économique (par exemple dans une Banque d'échange) :

> « Pour que la consommation soit égale pour tous, cela implique que l'ensemble des biens produits sur un vaste territoire soient comptabilisés, répertoriés et distribués dans les unités « décentralisées » qui ne les produisent pas. Ce qui nécessite inévitablement une comptabilité nationale, des statistiques, qui impliquent inévitablement une forme centralisée de gestion de l'information – éventualité que Kropotkine semble rejeter. À ce titre, il est *très loin* en dessous de Proudhon. »[109]

Or, si Kropotkine n'a pas résolu cette difficulté, il semble bien que l'ECOPAR présente une solution avec sa référence à un bureau de facilitation des itérations, qui oriente la planification participative en indiquant les prix des denrées, produits et services pour l'année à venir, en conservant des informations sur les prix des années passées et en enregistrant des données à propos des investissements à long terme, avant d'ajuster les exigences respectives des conseils de producteurs et de consommateurs. Ici, ce processus initié depuis un centre lui-même sous le contrôle des organisations de base représente bel et bien la socialisation de la production et de la consommation appelée de ses vœux par Kropotkine dans son article sur le socialisme municipal. Il empêchera notamment les demandes excessives tant chez les consommateurs que chez les producteurs, ce qui préservera la production économique du gaspillage organisé et de l'obsolescence programmée que dénonçait déjà Kropotkine et qui constituent autant de biais du marché pour fausser le rapport des individus à leurs propres besoins.

108. Idem, pp. 218-219.
109. René Berthier (2007), article cité, p. 97.

À ce titre, l'économie kropotkinienne n'est pas simplement reprise mais bien régénérée à travers les principes de l'économie participaliste. Demeure néanmoins le noyau d'un projet qui s'efforce d'encastrer les finalités économiques (rétribution du travail, production socialement utile, consommation, allocation des ressources) à l'intérieur de finalités sociales : renforcer la coopération et par là l'individuation, produire ce qui est utile et dans la mesure du possible beau, rechercher l'équité avant le profit. Ce projet n'est autre que celui d'une application systématique du principe de l'entraide, qui demande encore d'être exploré dans un troisième champ : celui de la réorganisation de la ville et des formes de socialisation qui en découlent. Cela fournira l'objet d'étude du prochain chapitre.

Chapitre VIII. La ville anarchiste et ses formes de socialisation

Fondée sur les bases scientifiques présentées en première partie, la théorie sociale kropotkinienne se déploie donc, au plan politique, dans la direction d'une défense des traditions d'entraide face à toute verticalité étatique, et au plan économique dans la direction d'une production et d'une consommation socialement encastrées. Dans les deux cas, les catégories biologiques travaillées par la recherche d'une synthèse lamarcko-darwinienne déterminent la façon d'aborder ces questions. On a ainsi constaté à quel point le rapport entre l'homme et son milieu social s'impose comme une continuation des équilibres lentement tissés au cours de l'évolution. Kropotkine pense la politique et l'économie en fonction d'une vision globale de ce que peut l'homme dans un milieu coopératif donné, par l'héritage de dispositions sociales, en s'efforçant de leur conférer une nouvelle consistance afin de les léguer aux générations suivantes, et par la prise en compte collective des besoins et la recherche d'un équilibre entre les capacités productives et la satisfaction de ces mêmes besoins. À chaque fois également, on a établi que le discours de Kropotkine ne se contentait pas d'une critique des mécanismes politiques et économiques d'appropriation propres à l'État et au capitalisme, mais cherchait également à proposer des possibilités d'existence différentes, dans une attitude d'expérimentation assez proche de l'esprit pragmatiste.

Dans cette perspective, il s'agit de se confronter dans le présent chapitre au troisième volet de la théorie sociale kropotkinienne, que l'on pourrait comparer à un creuset dans lequel viendraient prendre forme les idées et aspirations établies par la critique politique et économique : à savoir la défense de la ville comme lieu de socialisation anarchiste. Il semble clair ici qu'au-delà de la biologie, c'est bien la géographie synthétique appelée de ses vœux par Kropotkine qui trouve un développement politique conséquent. La « mésologie », pour reprendre l'expression reclusienne, ou le type de réflexions que nous avons rattachées à l' « écologie sociale », se prolongent en une réflexion relevant de l'urbanisme. Kropotkine cherche en effet à élaborer concrètement les contextes qui permettront le plus grand développement de l'entraide. Il s'interroge ainsi sur la meilleure forme de regroupement des activités de production, de consommation, de participation politique et de loisir. Le modèle d'intégration entre la ville et la campagne que l'on a vu se faire jour dans *Champs, Usines et Ateliers* relève pleinement de cette volonté d'application concrète de la philosophie de l'entraide, où non seulement les hommes mais encore l'espace puissent porter le dynamisme des tendances à la coopération.

Aussi Kropotkine se pose-t-il en défenseur de la ville, mais d'une ville rénovée par rapport aux grands centres de l'accumulation du capital, ces cités industrielles décimées par la crasse, l'insalubrité et l'inscription spatiale du mépris social. Il convient en effet de garder en tête le rapport dialectique toujours postulé entre les conduites humaines et le milieu dans lequel elles s'insèrent. Il n'y aura donc pas de rénovation urbaine sans une rénovation concomitante des comportements humains, des normes morales et des aspirations individuelles. En conservant la perspective d'intégration entre l'homme et son espace quotidien, on pourrait avancer que Kropotkine ouvre des pistes vers un renouveau civique, passant par un nouvelle façon d'habiter, de nouer des liens avec les autres et

d'accueillir les plus jeunes dans le milieu urbain. C'est cette vision intégrée de la nature humaine dans son espace qui nous a conduit à envisager d'un même mouvement la ville anarchiste et ses formes de socialisation, notamment ses institutions de justice, garantes de la paix collective, et ses institutions éducatives, garantes de l'esprit civique[1].

En présentant les développements de la géographie kropotkinienne du côté de l'urbanisme, il nous faudra d'une part envisager la position de précurseur de notre auteur par rapport à tout un courant critique des manières capitalistes d'habiter l'espace, du polymathe écossais Patrick Geddes (1854-1932) aux travaux actuels de David Harvey[2] (né en 1935) et Mike Davis (né en 1946), en passant par les œuvres de Lewis Mumford (1895-1990) et Paul Goodman (1911-1972), lequel nous intéressera plus directement en raison de sa dimension anarchiste revendiquée. Mais ceci ne pourra d'autre part être entrepris qu'une fois prise en charge une des plus importantes difficultés de la pensée kropotkinienne à l'intérieur du mouvement anarchiste : sa singulière distance à l'égard des tentatives développées à la Belle Époque de vivre en anarchiste, dans la rupture immédiate avec les conventions sociales, à l'intérieur de « Milieux libres » formés à l'écart de la ville. C'est en effet tout un courant anarchiste individualiste complexe, orienté d'abord vers la réforme intérieure et l'expérimentation *hic et nunc* de nouveaux modes de vie (hygiénisme, amour libre, naturisme, végétarisme) que Kropotkine va appréhender d'assez haut, en s'arrimant à une défense du bouillonnement militant de la ville face aux velléités sécessionnistes des anarchistes individualistes. Au-delà de l'opposition de principe sur les lieux propres de l'anarchie, se cristallisent selon nous dans ce débat de lourds enjeux sur la nature, l'extension et la portée de la critique sociale que peut mener l'anarchisme.

Une fois présentées les esquisses d'une ville anarchiste il conviendra de prendre en charge deux questions liées à la socialisation dans ce milieu particulier. On évoquera tout d'abord le lien entre l'organisation de l'espace et la tendance au crime. C'est en effet selon cet angle qu'il s'avère fructueux selon nous d'envisager les réponses que Kropotkine, avec son expérience personnelle de la violence du milieu punitif, apporte à la question anarchiste fondamentale des modalités de la punition et de l'exercice de la justice. On verra alors que cette question est en réalité intimement liée au thème crucial de l'éducation, outil principal de socialisation anarchiste selon Kropotkine, et par conséquent base du fonctionnement de toute ville anarchiste.

1. Quels lieux pour l'anarchie ?

1.1. L'anarchisme de Kropotkine face à la tentation sécessionniste des Milieux Libres

Utopie d'une ville en état de siège, *La Conquête du Pain* jetait les bases d'une réflexion sur l'organisation urbaine. Dans *Champs, Usines et Ateliers,* Kropotkine consacre deux

1. En évoquant le lien entre la ville anarchiste et la résurgence de l' « esprit civique », nous n'envisageons pas une forme de républicanisme de type rousseauiste, contre lequel Kropotkine aurait de nombreux arguments à faire valoir. Nous nous rattachons plutôt à la réflexion de Patrick Geddes, ami personnel de Kropotkine, qui a hérité des perspectives urbaines présentées dans *Champs, Usines et Ateliers* pour formuler une critique sans concession de la ville industrielle tournée vers la productivité brute et appeler à un renouveau de la civilité. Voir ainsi son ouvrage *Cities in evolution : an introduction to the town planning movement and to the study of civics,* London, Williams & Norgate, 1915.

2. Voir par exemple David Harvey, *Géographie et capital,* Paris, Syllepse, 2010, et Mike Davis, *City of Quartz,* Paris, La découverte, 2003. Nous évoquerons plus en détail Mumford et surtout Goodman dans le présent chapitre.

longs chapitres à la description de la ville industrielle du futur, limitée en taille et favorisant l'équilibre entre les infrastructures urbaines et le milieu rural. En ce sens, en dépit de son enracinement dans la tradition russe de la commune paysanne (*obshchina*), et au-delà de ce que pourrait parfois laisser paraître sa valorisation de la nature en tant que modèle (par exemple dans la prosopopée qui clôt le chapitre de *L'Entraide* sur la vie animale, soulignant combien la nature enjoint aux hommes d'éviter la compétition) Kropotkine demeure fortement attaché à la ville. Par le type de vie sociale qu'elle recommande, le caractère qu'elle permet de forger et le bouillonnement intellectuel et pratique qui l'anime, la ville constitue le milieu de développement individuel, autrement dit d'individuation, que notre auteur appelle de ses vœux.

C'est cet attachement qui va le conduire à ne pas placer une trop grande confiance dans les diverses tentatives, qui ont jalonné l'histoire du socialisme et de l'anarchisme, de faire sécession de la société pour établir des communautés isolées. On pensera, entre autres, à l'Icarie de Cabet (1788-1856) expérimentée au Texas, ou à la communauté religieuse des Doukhobors, exilés à la toute fin du XIXe siècle depuis la Russie tsariste jusqu'au Canada, grâce à l'appui notable de Tolstoï. À propos de telles tentatives, Kropotkine énonce dans « Communisme et anarchie » le verdict suivant, qui rappelle où se situent les priorités de l'individu militant pour le changement social :

> « Imaginez-vous, en effet, vous-même, à l'âge de seize à vingt ans, enfermé dans une commune communiste quelque part au Texas, au Canada, ou au Brésil. Les livres, les journaux, les gravures vous parlent des grandes et belles cités où la vie intense roule dans les rues, les salles de théâtre, les meetings comme un torrent impétueux. « Là, c'est la vie, », vous dites-vous : « ici, c'est la mort, pire que la mort, - l'engourdissement !- La misère ? La faim ? Eh bien, je veux la misère, la faim, pourvu que ce soit la lutte, et non pas l'engourdissement moral et intellectuel, qui est pire que la mort ! » Et vous quittez la commune – et vous avez raison. »[3]

C'est par conséquent au nom d'une idée nette de ce que doit être un milieu individuant que Kropotkine défend la ville. Par l'adversité qu'elle pousse à affronter, par l'antagonisme des intérêts qui s'y fait nécessairement jour, par les opportunités qu'elle offre de présenter et défendre ses idées face au plus grand nombre, la ville semble le terrain privilégié d'un anarchisme social. Dès lors, si la « commune », prise ici dans le sens d'un milieu d'expérimentation anarchiste, devait se développer, il faudrait qu'elle le fasse sur un territoire d'assez grande ampleur pour regrouper ville et campagne, conformément à l'équilibre urbain prôné par Kropotkine, de manière à ce que la pratique politique quotidienne y trouve un espace d'élaboration suffisant.

Or, si cette défense militante des villes semble s'effectuer face aux tentatives initiées au XIXe siècle, il convient de souligner que Kropotkine devra également évaluer la pertinence d'expérimentations anarchistes qui vont fleurir dans les premières décennies du XXe siècle. Dans le contexte français, cet anarchisme va voir le jour sous l'impulsion de Henri Zisly (1872-1945), Henry Beylie (1870-?) et Émile Gravelle (1855-?), qui lancent en 1895 la revue *L'Humanité nouvelle,* soutenant la formation de « milieux libres », autrement dit de colonies et petites communautés établies en retrait du monde urbain, expérimentant l'hygiénisme, le végétarisme, le naturisme - autrement dit une production limitée à la satisfaction des besoins primaires -, le contrôle des naissances, dans une reprise émancipatrice des lois de population malthusiennes[4]. L'ensemble de ces essais,

3. Kropotkine, « Communisme et anarchie » in *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 154.

4. On citera, pour les expérimentations d'une assez grande durée : le milieu libre de Vaux, dans l'Aisne, entre 1902 et 1907 ; l' « essai d'Aiglemont », dans les Ardennes, de 1903 à 1909 ; la colonie libertaire de Saint-

qui fleuriront à la Belle Époque, pour s'exercer à vivre l'anarchisme ici et maintenant en communautés restreintes, méritent d'être pris en charge pour au moins deux raisons. D'abord, à la fois par le mode de vie requis dans ces milieux libres et par les nombreuses publications de journaux qui ont accompagné ces essais, c'est toute une approche individualiste de l'anarchisme qui s'est affirmée dans les faits, à même l'expérience. Par conséquent, cette sensibilité individualiste mérite d'être comparée dans ses présupposés et ses finalités à la sensibilité communiste kropotkinienne. Corrélativement à cela, le souci constant chez les « milieux libristes » de la réforme intérieure avant la révolution sociale, réforme recherchée dans une vie conforme à la nature, doit être débattu puisqu'il pose de nombreuses questions à l'anarchisme kropotkinien. Quelle place, en effet, ce dernier est-il prêt à accorder à un anarchisme par le style de vie ? Faut-il y voir un abandon des finalités révolutionnaires de l'anarchisme et une sécession claire, dans une forme de retour irréfléchi à la nature ? Que faire des thèmes néo-malthusiens que la plupart des anarchistes de cette époque reprennent à leur compte, là où l'on a insisté sur la géographie sociale de Kropotkine, autrement dit sur sa confiance dans les capacités d'aménageur de l'être humain lui permettant de surmonter le prétendu problème de la population ?

Il est clair en tout cas que l'ensemble de ces expérience communautaires de petite taille essaimant à la Belle Époque se caractérisent par une forme de retour à la nature, accompagné d'un éloge intégral de la vie saine, loin de centres industriels populeux, crasseux et miséreux. Ce qui préside à ce mouvement d'exil, c'est le sérieux avec lequel ses initiateurs intègrent l'exigence anarchiste de rupture avec l'ordre existant. Constituer *hic et nunc* une communauté organisée selon des principes extérieurs à l'ordre capitaliste, c'est prêcher d'exemple, ce qu'avance clairement Georges Butaud (1868-1926) le fondateur du milieu libre pionnier, celui de Vaux : « si un certain nombre de producteurs pouvaient actuellement se réunir et vivre, dans le milieu bourgeois, de la vie communautaire, en laissant à chacun toute l'initiative, toute la liberté dont il doit disposer, ils fourniraient à tous les concitoyens un exemple frappant. »[5] L'exemplarité qu'un Butaud appelle de ses vœux va se traduire par l'adoption d'une simplicité volontaire, la pratique de l'amour libre, le naturisme et un végétarisme qu'il poussera avec sa compagne Sophia Zaïkowska (1898-1939) jusqu'au végétalisme en fondant la colonie de Bascon en 1911. Même si un auteur comme Élisée Reclus avait déjà fait quelques incursions dans ce sens, dans des textes comme « La grande famille » ou « à propos du végétarisme », il semble légitime de tenir Butaud et Zaïkowska pour les pionniers de l'introduction du végétarisme dans l'éthos anarchiste, où le style de vie lui-même revêt une importance capitale.

En réalité, au-delà du milieu libre de Vaux, l'essentiel de ces expérimentations tient dans leur insistance sur la réforme intérieure et le dégagement de la gangue corruptrice que la ville capitaliste fait peser sur les individus. En ce sens, les milieux libristes se démarquent d'une conception insurrectionnaliste de la révolution pour renouer avec une conception essentiellement éthique du travail sur soi, une réflexion sur les besoins, les désirs et l'ordre de la nature trouvant davantage sa source dans les morales épicurienne et stoïcienne que dans les écrits sur la question sociale de Proudhon, Bakounine ou Kropotkine. Pour Butaud, Zaïkowska ou encore Fortuné Henry (1869-?), frère de Émile Henry, l'auteur de l'attentat du café Terminus en 1894, la réduction des besoins au minimum

Germain-en-Laye, de 1906 à 1908 ; la colonie naturiste et végétalienne de Bascon, dans l'Aisne, entre 1911 et 1951. Il faudra également revenir sur l'essai pédagogique de Sébastien Faure (1858-1942) avec « la Ruche », dans la forêt de Rambouillet, entre 1904 et 1917, prenant le relais de la tentative plus ancienne de Paul Robin (1837-1912) avec l'orphelinat de Cempuis, arrêtée en 1894.

5. Georges Butaud, cité par Tony Legendre, *Expériences de vie communautaire en France,* Saint-Georges-d'Oléron, Les Éditions Libertaires, 2006, p. 15.

fait partie d'une éthique naturienne de l'indépendance à l'égard des sollicitations sans fin de la civilisation capitaliste. C'est ainsi à partir du processus de prise de conscience individuelle qu'est pensée l'émancipation, comme en témoigne de nouveau Butaud, pour qui « tout individu qui vient à la conscience de soi-même tend à rechercher dans quelle mesure il peut échapper à l'influence du milieu, pour se dégager de son emprise ». [6] En fonction de cette éthique en acte se subdivisant en de multiples pratiques -végétalisme, refus de l'alcool, refus du vêtement serré pour les femmes, procréation volontaire, mais aussi enseignement libre ou causeries, que l'on pourrait définir avec la terminologie foucaldienne comme autant de « modes de subjectivation » anarchistes, on comprend mieux l'intérêt que les Milieux Libres ont pu revêtir pour des figures telles que Han Ryner (1861-1938). Le philosophe du Midi de la France, compagnon de route de l'anarchisme nourri aux œuvres des Anciens, ne dissociera en effet jamais son engagement anarchiste, ses soutiens et contributions dans des journaux tels que *Le libertaire,* la *Revue anarchiste* ou pour l'*Encyclopédie anarchiste,* et une sagesse pratique héritée du stoïcisme, revendiquant la recherche du bonheur par l'absolue indépendance de la conscience, hors de tout dogme, y compris celui de la révolution sociale par l'action collective [7]. C'est cette quête de la liberté par les modifications de soi sur soi qu'il retrouve et exalte par exemple dans sa « méditation sur Bascon », article de Novembre 1922 paru dans la revue *Le néo-naturien :*

> « Vouloir la Révolution avant l'affranchissement intérieur d'hommes nombreux, c'est vouloir un mouvement sanglant qui avance pour reculer. Le poids des avidités actuelles fait retomber tout élan. La Révolution, avant que nous soyons délivrés de ce poids, c'est- regardez vers la Russie – la famine. Et c'est, pour quiconque ne s'est pas affranchi lui-même des désirs factices, la mort ou le consentement à plus de servitude et plus meurtrière. Aux époques troublées comme à celles qui- apaisées peut-être seulement de lointain – nous paraissent calmes, le bonheur n'a jamais été obtenu que par la simplification de la vie extérieure. Elle seule libère jusqu'à la santé de nos rythmes physiques ; elle seule surtout affranchit jusqu'à la joie fécondante nos rythmes intérieurs. » [8]

Nourris d'une sagesse tout hellénistique, les colons de Bascon, transfuges du milieu de Vaux, comprennent que la révolution doit d'abord être intérieure avant de pouvoir être sociale. Certains de leurs proches et correspondants iront même plus loin, en postulant que les expériences des Milieux Libres promeuvent une tout autre conception de la pratique anarchiste, en réalité une nouvelle phase de l'action anarchiste qui aurait pris la mesure de la vanité de la « religion du poignard » et de la résolution de la question sociale par les barricades. Pour le docteur Paul Carton, écrivant dans la *Revue naturiste* en 1922, les colons de Bascon, adeptes du végétalisme, en sont sainement venus à la compréhension que l'agitation violente et destructrice n'est d'aucun effet pour changer réellement la société. Dès lors, c'est logiquement vers la réforme individuelle qu'ils se sont tournés, inaugurant par là une inflexion remarquable dans le discours d'émancipation : « aussi leur anarchie initiale se transforma-t-elle en *autarchie* ou commandement

6. Georges Butaud, cité par Céline Beaudet, *Les milieux libres. Vivre en anarchiste à la Belle Époque en France,* Saint-Georges-d'Oléron, Les Éditions Libertaires, 2006 ; p. 153.

7. « L'expérience prouve au sage que les révolutions n'ont jamais de résultats durables. La raison lui dit que le mensonge ne se réfute pas par le mensonge et que la violence ne se détruit pas par la violence » énonce Han Ryner dans son *Petit Manuel individualiste* (1905). En conséquence de quoi le sage « regarde l'anarchie comme une naïveté » car il est aussi illusoire de détruire collectivement l'injustice sociale que « l'eau de mer. » Voir Han Ryner, *Petit manuel individualiste,* Paris, Allia, 2010, p. 41.

8. Han Ryner, cité par Tony Legendre, ouvrage cité, p. 129.

de soi-même. Vivre librement et pleinement soumis aux lois naturelles les plus sévères devint alors leur principale préoccupation. »[9]

Ce changement dans la manière de considérer la pratique anarchiste est loin d'être anodin et concerne directement la pensée de Kropotkine sur la ville comme foyer de l'insurrection révolutionnaire. Il inaugure également, si l'on prend du champ par rapport aux mouvements de l'époque, une différence radicale dans la manière de concevoir le rôle de l'anarchisme dans le changement social. Pour s'en tenir pour le moment à notre contexte historique, Kropotkine avait professé dès 1877 au sein du congrès de la Fédération Jurassienne une réelle méfiance à l'égard des essais isolés de révolution par le style de vie, censés fragmenter davantage qu'encourager les forces révolutionnaires. Il en était ressorti la déclaration suivante :

> « Le congrès jurassien considère les colonies communistes comme incapables de généraliser leur action, étant donné le milieu dans lequel elles se meuvent, et par suite de réaliser la révolution sociale : comme action de propagande, le fait de ces colonies communistes n'a pas d'importance à cause des échecs qu'elles sont trop souvent sujettes à subir dans la société actuelle, et reste inconnu des masses tout comme les nombreux essais de ce genre déjà faits à d'autres époques. Le congrès n'approuve donc pas ces expériences qui peuvent éloigner de l'action révolutionnaire les meilleurs éléments. »[10]

Céline Beaudet cite cette condamnation des initiatives isolées des colonies anarchistes, en notant qu'elle fournira la ligne argumentative de tous les détracteurs des expériences de vie communautaire dans les trente-cinq ans à venir, des critiques assez mesurées de Kropotkine et Reclus jusqu'aux imprécations d'un Jean Grave accusant dans le meilleur des cas les colons de pratiquer un individualisme férocement bourgeois, en détournant les meilleurs éléments de la lutte collective pour la propagande anarchiste, et dans le pire des cas d'être des mouchards, des voleurs et des dévergondés.

Kropotkine, au fil du temps, va adopter une position intermédiaire, loin de la condamnation absolue, mais sans verser dans un enthousiasme débordant. Il est fort possible que sa conception du dynamisme urbain et de la variété des formes d'expériences qu'il garantit à tout individu constitue la toile de fond de ses critiques, que l'on retrouve dans « Communisme et Anarchie ». En effet, l'une de ses plus grandes craintes à l'égard des communautés isolées est qu'elles versent dans le cénobitisme. Tout d'abord, la commune pourrait exiger de l'individu qu'il se conforme entièrement à la vie communiste, ce qui revient selon notre auteur à « demander aux hommes d'être ce qu'ils ne sont pas »[11]. Ensuite, tendant à se modeler sur la « grande famille », la commune pourrait mettre en danger le quant à soi, qui demeure pour Kropotkine une revendication absolument légitime de tout individu, que la ville seule peut véritablement satisfaire, en n'imposant pas à chacun de côtoyer journellement les mêmes personnes. Enfin, compte tenu d'un trop petit nombre de membres, la commune est appelée soit à se dissoudre, soit à passer entre les mains d'un individu qui acquerra une position de domination. Pour éviter ces effets de centralisation, il faudrait un réseau de communes plus denses, permettant de circuler entre divers groupes, ce qui ne peut advenir que si l'installation s'effectue sur un territoire assez conséquent, et non pas dans des lieux trop confinés et isolés.

Ces critiques semblent se vérifier puisque les membres des diverses colonies anarchistes changèrent énormément au gré des rapports plus ou moins conflictuels entre anciens membres et nouveaux arrivants. On sait également que quelques caractères comme

9. Paul Carton, cité par Tony Legendre, ouvrage cité, p. 47.
10. Voir Céline Beaudet, ouvrage cité, p. 193.
11. Kropotkine, « Communisme et Anarchie », in *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 152.

Fortuné Henry ou Georges Butaud eurent tendance à accaparer du pouvoir au sein de la colonie, imposant leur autoritarisme aux autres membres. Du coup, Kropotkine reconnaît également à l'instar des milieux libristes eux-mêmes que ces expériences impliquent nécessairement leur décomposition puis leur recomposition incessante, sur le mode de l'essaimage. Or, cette idée d'une association nécessairement temporaire, conçue comme une vacuole dissidente à l'intérieur du territoire quadrillé par l'État, constitue la limite principale des tentatives communautaires aux yeux de Kropotkine. Sa position sur ce point mérite d'être précisée en référence à une lettre du 20 Février 1895, parue dans le *Newcastle Daily Chronicle* et adressée aux futurs colons du Wearside, dans le Nord de l'Angleterre, lesquels l'avaient sollicité afin qu'il devienne leur trésorier. Tout en encourageant la volonté de changement social de ces colons et en s'estimant honoré de leur sollicitation, Kropotkine en vient assez vite aux raisons pour lesquelles il ne s'engagera pas dans la tâche de trésorier. Elles reprennent la critique du cénobitisme, de l'absence de variété dans les expériences de la vie ordinaire, de la difficulté d'éviter les querelles dans un cadre prêtant à la promiscuité. Il faudrait également compter avec la dette de départ contractée pour établir la colonie et sur son évolution, avec l'arrivée de nouveaux membres en cas de succès, étrangers aux difficultés que les fondateurs ont dû endurer pour établir une certaine stabilité de fonctionnement de la communauté. Deux arguments méritent particulièrement d'être cités ici, car par leur aspect critique ils expriment aussi en creux la confiance kropotkinienne dans les vertus conjointes de la ville et de l'action collective qui s'y déroule :

> « En ce qui concerne votre projet, je dois admettre que j'ai peu confiance dans les projets de colonies communistes initiés dans les conditions présentes, et que je regrette toujours de voir des hommes et des femmes s'apprêter à endurer toutes sortes de privations pour ne trouver, dans la majorité des cas, que déception à la fin : se retirer pendant de nombreuses années du travail de propagande des idées parmi les masses, et de l'aide apportée aux masses pour leur émancipation, pour se lancer dans une expérience qui a de grandes chances d'être un échec. […] Voici une autre grande difficulté. Nous ne sommes pas des indigènes sans contact avec la civilisation, qui pourraient commencer une vie tribale avec une hutte et quelques flèches. Même s'il n'existait pas de lois sur la chasse, nous devrions nous soucier – en majorité au moins – d'un peu plus de confort et de meilleurs stimulants pour vivre une vie plus intense qu'une goutte de whisky fournie par le marchand en échange de fourrures. Mais dans la plupart des cas, une colonie communiste est contrainte de commencer avec encore moins que cela, puisqu'elle porte le poids d'une dette pour la terre qui lui est allouée, et se trouve considérée comme une menace par les territoires environnants et les barons de l'industrie. Elle commence en général avec une lourde dette, alors qu'elle devrait commencer avec sa part du capital qui a été produit par le travail accumulé des générations précédentes. » [12]

On peut désormais cerner avec plus de clarté l'opposition décisive qui se dessine entre le communisme anarchiste essentiellement urbain de Kropotkine, et les essais individualistes de colonies retranchées dans la nature. C'est pour Kropotkine le devenir même de l'action anarchiste qui est en jeu. Soit on persiste dans un anarchisme social, en posant qu'il demeure capable de dépasser la période de violence terroriste. Or cet anarchisme

12. Kropotkin, « Proposed communist settlement : a new colony for Tyneside or Wearside », *The daily Newcastle chronicle, February 20, 1895.* (Nous traduisons). Texte disponible sur le site de Dana Ward à l'adresse suivante : [http ://flag.blackened.net/daver/anarchism/kropotkin/propsett.html]. Consulté la dernière fois le 21 Juillet 2012.

social a pour terrain d'exercice la ville, car c'est là que l'effort d'éducation et de propagande peut prendre forme. Soit on entre dans une stratégie de résistance mouvante, en changeant les coordonnées de l'action révolutionnaire, ramenée vers une doctrine de la rupture brusque et de l'exemplarité individuelle. En ce sens, c'est la sécession et le style de vie qui deviennent les attitudes anarchistes centrales. Les idées économiques et sociales sur l'héritage des générations et l'inscription dans un monde social déjà là, développées dans *La Conquête du Pain,* perdent alors de leur poids pour se trouver débordées par les exigences existentielles individualistes, beaucoup plus proches d'une filiation stirnérienne.

1.2. Au-delà du communisme anarchiste : un défi individualiste pour la pensée de Kropotkine

Les tentatives des milieux-libristes peuvent dans leur ensemble se constituer comme autant de « laboratoires de l'utopie » (selon l'expression de Ronald Creagh[13]), modes d'expérimentation ici et maintenant, sans attendre une révolution générale de la société en place. C'est d'ailleurs par cette expression que les qualifiera Élisée Reclus dans sa brochure *L'anarchie,* parue en 1896 aux *Temps Nouveaux,* où il avance le verdict suivant :

> « En dehors de ce grand mouvement qui transforme graduellement la société tout entière dans le sens de la pensée libre, de la morale libre, de l'action libre, c'est-à-dire de l'anarchie dans son essence, il existe aussi un travail d'expériences directes qui se manifeste par la fondation de colonies libertaires et communistes : ce sont autant de petites tentatives que l'on peut comparer aux expériences de laboratoire que font les chimistes et les ingénieurs. Ces essais de communes modèles ont tous le défaut capital d'être faits en dehors des conditions ordinaires de la vie, c'est-à-dire loin des cités où se brassent les hommes, où surgissent les idées, où se renouvellent les intelligences. »[14]

Le propos de Reclus, une nouvelle fois proche de celui de Kropotkine, mérite quelques commentaires en ce qu'il présente la ligne de faille qui sépare deux visions de l'anarchisme. D'une part, on pourrait admettre que les tentatives de milieux libres et la vie des « en dehors » répondent tout à fait à l'idée anarchiste telle que se la représentent des théoriciens comme Reclus et Kropotkine : elle ne saurait être un but stratégique auquel plier la réalité, elle porte plutôt par elle-même ses propres expérimentations, afin de modifier graduellement la réalité. On n'oubliera pas, ainsi, que des expérimentateurs comme Butaud et Zaïkowska cherchent initialement à réaliser le communisme anarchiste kropotkinien, avant de l'abandonner pour la forme extrême de naturisme qu'est le végétalisme. On se souviendra aussi que Reclus, partisan du végétarisme, rendit visite en 1903 au milieu de Vaux, prodiguant des encouragements aux colons. Néanmoins, l'expression « expériences de laboratoire » qu'utilise Reclus dit beaucoup de la distance que les géographes anarchistes ont pu nourrir par rapport aux courants individualistes naturiens. De la même manière que l'on pourrait reprocher au laboratoire de recréer une réalité coupée de l'expérience vivante et singulière, on soulignera à quel point les milieux libres finissent par oublier le lieu véritable de l'anarchie et de la transformation sociale : la ville, cet espace central de l'exploitation économique, où le monde entier se trouve concerné par la lutte.

13. Voir Ronald Creagh, *Laboratoires de l'utopie. Les communautés libertaires aux États-Unis,* Paris, Payot, 1983.
14. Élisée Reclus, *L'anarchie,* Paris, Mille et Une Nuits, 2009, p. 27.

Comme Philippe Pelletier l'a formulé de manière synthétique, les géographes anarchistes Reclus et Kropotkine vont privilégier l'analyse et la défense de la « commune insurgée » face à la « communauté volontaire »[15]. Cette position semble fondée de deux façons : tout d'abord, Kropotkine dans *CUA* comme Reclus dans le chapitre XLIV de *L'Homme et la Terre* sur le « peuplement de la terre », insistent sur la complexité de ce milieu qu'est la ville, et fournissent nombre d'arguments pour un embellissement urbain ainsi qu'une hygiène accrue : leur formation géographique trouve ici son aboutissement politique logique ; ensuite, prendre clairement le parti de la « commune insurgée » face aux milieux libres expérimentés loin de la ville, c'est également s'en tenir à une thèse résolue sur ce que devrait être l'anarchisme, les directions dans lesquelles il serait censé se diriger pour ne pas renier ses possibilités émancipatrices. Il convient de revenir quelque peu sur ce point, en resserrant l'analyse autour de Kropotkine et de son rapport à la branche individualiste de l'anarchisme.

Parmi les initiateurs et partisans des milieux libres, aucun n'a peut-être affirmé avec autant de force et de décision la composante individualiste de ces tentatives qu'Émile Armand (1872-1962). Présent dès 1902, aux côtés de Butaud et Zisly, pour former la société *« pour la création et le développement d'un milieu libre en France »,* Armand se fera par la suite le chantre du naturisme et de l'amour libre, qu'il nommera « camaraderie amoureuse ». Dans les journaux *L'en dehors* (de 1922 à 1939) puis *L'Unique* (1945-1956), il diffusera sa conception de l'anarchisme comme succession d'expériences qui exaltent et sculptent la figure de l'individu, libéré des entraves qui l'amoindrissent, lesquelles se retrouvent massivement dans le cadre urbain : surmenage, soumission aux cadences industrielles, corruption de l'esprit commercial. Ainsi, toutes les formes de sujétion (patronales, religieuses, maritales, mais aussi bien sociales, puisque rien n'oblige à supporter en société des gens que l'on n'aurait pas choisis, et hygiéniques) sont appelées à être rejetées dans et par la formation des milieux libres, conçus comme autant de groupes affinitaires. En ce sens, Armand incarne parfaitement la dimension stirnérienne des expérimentations de la Belle Époque, qui répondent tant par leur mode de formation que par leur durée moyenne à l'idée d'associations d'égoïstes que l'on retrouve dans *L'Unique et sa propriété.* Dans un supplément de 1934 au journal *L'en dehors,* Armand se livrera d'ailleurs à une courte présentation des enseignements principaux de Stirner, dans une brochure appelée *Le stirnérisme*[16]. Armand insiste notamment sur l'individualisme pur de Stirner, autrement dit anti-bourgeois. Contrairement à Bakounine, à Kropotkine ou à Tolstoï, évoque l'auteur, Stirner n'est pas « descendu vers le peuple », ce n'est pas non plus un « producteur massif comme Proudhon aux préjugés de bourgeois moyens et généreux. ». En réalité, Stirner n'a eu de cesse de dénoncer le confort bourgeois et la bonne conscience de ceux qui se donnent une vocation, une occupation, un métier, pour cesser d'exister et de penser en tant qu'individus, puis condamner depuis leur position bourgeoise les « vagabonds » et les « instables ». Pour Armand, les milieux libristes sont les héritiers de cette vision stirnérienne, ils ne doivent rien à la bourgeoisie et ne poursuivent aucune forme de respectabilité sociale, hors la volonté de mener à bien les associations d'égoïstes qui ne mettront leur cause en rien.

Il est symptomatique que le jugement d'Armand sur ses propres pratiques, à savoir un individualisme férocement anti-bourgeois, soit précisément inversé lorsque Kropotkine en vient à traiter des tentatives individualistes des milieux libristes. S'il défend le monde urbain, son agitation politique et sociale, par rapport aux expériences de labora-

15. Voir Philippe Pelletier, *Élisée Reclus, géographie et anarchie,* Saint-Georges-d'Oléron, Les Éditions Libertaires, 2009, p. 61.

16. Une version imprimable du texte est disponible à l'adresse suivante : [http ://forums.resistance.tk/message.php ?t=6970]. Consulté la dernière fois le 23 Juillet 2012.

toire individualistes, c'est également parce que Kropotkine voit dans ces mouvements sécessionnistes les principaux alliés de la bourgeoisie, dans la mesure où ils délaissent le terrain trop incertain de la lutte sociale au profit d'une révolte qu'on pourrait dire existentielle et esthétique (au sens où l'un des buts des milieux libristes est de sculpter leur propre statue, à l'écart de toutes les sources d'enlaidissement dont est porteuse la ville). En ces matières, la référence à l'Unique de Stirner est utilisée de façon inverse par Kropotkine, toujours avec une certaine défiance envers une sorte de parasitisme social impliqué par la révolte égoïste. À ce titre, Kropotkine rapproche souvent Stirner et Nietzsche pour les présenter comme les inspirateurs d'un courant individualiste qui finit par saper, dans la logique de son développement, ses propres aspirations. Sur ce point, la synthèse exprimée dans l'article de l'Encyclopaedia Britannica est on ne peut plus claire. Stirner a ainsi défendu « non seulement une révolte complète de l'individu contre l'État et la servitude que le communisme autoritaire fait peser sur les hommes, mais encore un affranchissement total de tous les liens moraux et sociaux – la réhabilitation du « Moi », la suprématie de l'individu, un « a-moralisme » intégral, et l' « association d'égoïstes ». Dès lors, on peut conclure ceci de cet individualisme :

> « Il maintient que le but de toute civilisation supérieure n'est pas de permettre à *tous* les membres de la communauté de se développer de façon normale, mais de permettre à certains individus mieux doués de se « développer intégralement », dût-il en coûter le bonheur et même l'existence de la grande majorité de l'humanité. On en revient ainsi vers l'individualisme le plus banal, défendu par toutes les prétendues minorités, auxquelles l'homme doit précisément dans son histoire l'État et tout le reste, que les individualistes combattent. Leur individualisme va jusqu'au point de nier son point de départ, - pour ne rien dire de l'impossibilité pour l'individu d'atteindre un développement vraiment complet dans les conditions de l'oppression des masses par les « belles aristocraties ». »[17]

On retrouve ici en filigrane le concept crucial d' « individuation », qui définit les promesses de développement qu'un milieu organisé en fonction de l'entraide garantit à l'individu. C'est encore depuis ce postulat que Kropotkine oriente la critique de Stirner et de ses héritiers individualistes. Leur révolte, pour bien intentionnée qu'elle soit, pourrait s'avérer une forme de fuite face aux responsabilités collectives de la lutte sociale, affaiblissant le mouvement anarchiste au lieu de le renforcer. Tout cela sans compter avec la tournure d'esprit élitiste et exclusive des groupes d'affinité, reproduisant dans le contexte anarchiste la psychologie de la distinction qui a présidé dans l'histoire, comme nous l'avons vu au chapitre VI du présent travail, à la détérioration des rapports égalitaires d'entraide. Ainsi, Kropotkine voit dans l'esprit du stirnérisme que portera Émile Armand une diversion par rapport aux tâches de construction collective de l'anarchisme. Ceci doit nous conduire à envisager un dernier grand point de discorde entre l'anarchisme social de Kropotkine et l'anarchisme individualiste : la question néo-malthusienne, à partir de laquelle nous pourrons poser les termes d'un débat encore éminemment actuel dans l'anarchisme en particulier et la critique sociale en général.

17. Kropotkine, « Anarchism », from *The Encyclopaedia Britannica,* 1910. (Nous traduisons). Article disponible sur le site de Dana Ward à l'adresse suivante [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/britanniaanarchy.html].

1.3. Un enjeu central des courants naturiens : le néo-malthusianisme

1.3.1. Un point d'achoppement pour Kropotkine

La réflexion et la pratique néo-malthusiennes occupent une place toute particulière dans l'évolution de l'anarchisme au tournant du XIXe siècle et du XXe siècle, et illustrent clairement le déplacement d'un anarchisme social vers un anarchisme individualiste et existentiel, qui aurait pris la mesure de l'échec d'une révolution par le poignard et la bombe. Cette lecture rénovée de Malthus trouve son point d'ancrage dans l'ouvrage du médecin britannique George Drysdale (1825-1904), auteur en 1854 de *Elements of Social Science,* un livre qui recherche l'articulation entre science sociale, démographie et sexualité consciente. En 1877, son petit frère Charles Robert Drysdale (1829-1907) prendra la présidence de la *Malthusian League,* tandis qu'en France, c'est à l'ancien membre de l'Internationale Paul Robin (1837-1912) que l'on devra en 1896 la création de *Ligue pour la régénération humaine.* En 1900, une Ligue internationale sera mise en place, dans le but d'accroître le rayonnement du néo-malthusianisme. En ces matières, le préfixe « néo- » est déterminant. Tout le sens du néo-malthusianisme consiste en effet à revenir vers les principes fondateurs de l'*Essai sur le principe de population* et sa thèse de l'inadéquation entre progression géométrique de la population et progression arithmétique des ressources produites, dans le but de retourner ces mêmes principes contre la triple alliance de l'État, du Capital et de l'Église. On sait que Malthus établissait deux types d'obstacles majeurs à la prolifération de la population : d'une part les obstacles destructifs auxquels devraient nécessairement être confrontés les plus pauvres, à savoir la guerre, la maladie et les famines ; d'autre part les obstacles préventifs, consistant dans la pratique de la chasteté et des contraintes morales. C'est à propos de ce second type d'obstacles que se positionnent les néo-malthusiens. Là où la bourgeoisie a toujours profité du pessimisme à l'égard des plus pauvres impliqué par le modèle de Malthus, les réformateurs malthusiens proposent une réflexion sur l'hygiène personnelle, la procréation contrôlée et l'utilisation raisonnée de moyens anti-conceptionnels. En se saisissant du cadre d'analyse de Malthus tout en délaissant l'argument de classe selon lequel les prolétaires profitent de l'amélioration des subsistances pour proliférer, le néo-malthusianisme a ainsi pu se présenter, selon l'historien Eduard Masjuan qui en a étudié le développement en Espagne au début du XXe siècle, comme « un instrument moral et économico-écologique de résistance au capitalisme ». [18]

De fait, de nombreuses figures de l'anarchisme du début du XXe siècle vont se rallier à la cause néo-malthusienne. Robin en sera donc l'initiateur en France, Francisco Ferrer i Guardia (1859-1909) sera l'appui principal pour la propagation des thèses néo-malthusiennes en Espagne. Sébastien Faure (1858-1942) en fera une présentation claire dans sa conférence de 1903 *Le problème de la population,* en défendant l'idée d'inclure dans la réflexion socialiste la « maternité consciente des pauvres ». Il faut encore citer ici Emma Goldman (1869-1940), qui défendra les positions néo-malthusiennes en les croisant avec des revendications féministes. Cette réappropriation des thèses malthusiennes oblige donc à penser un malthusianisme révolutionnaire opposé à un malthusianisme bourgeois. Si les néo-malthusiens acceptent à titre de vérité fondamentale la loi de population, ils cherchent à opposer au déterminisme aveugle et irraisonné de la nature un déterminisme individuel fait de volonté et de réflexion. Mais cette prise de conscience individuelle a pour eux une résonance immédiatement sociale. La procréation consciente,

18. Eduard Masjuan, *La ecología humana en el anarquismo ibérico,* Barcelona, Icaria editorial, 2000, p. 207. (nous traduisons)

la volonté de découpler acte sexuel et reproduction, la maîtrise par les femmes de leur corps propre permettent de lutter sur trois fronts à la fois. D'abord face à la bourgeoisie, en évitant de lui fournir des bêtes de somme dociles au travail, des prostituées alimentant le commerce de la chair, et de la chair à canon pour les futures guerres que ses intérêts la pousseront à entreprendre. Ensuite contre l'Église, qui utilise la pauvreté des femmes incapables de subvenir aux besoins de leur progéniture pour justifier les pratiques du baptême et de l'aumône. Enfin contre l'Armée, qui voit dans la prolifération de ventres vides et de bras utiles le meilleur moyen de justifier la guerre. À ce titre, la réflexion néo-malthusienne semble bien opérer la jonction entre des préoccupations individuelles et des objectifs sociaux collectifs.

L'ensemble de cette réflexion sur la maîtrise de la procréation va prendre un tour nettement plus hygiéniste en convergeant vers une défense des pratiques eugénistes. Il est évident qu'un point d'achoppement du néo-malthusianisme se fait jour ici, d'autant plus si on l'envisage depuis une perspective kropotkinienne. Dans la présentation de la doctrine néo-malthusienne, l'eugénisme est néanmoins introduit comme la conséquence logique et légitime de l'adoption consciente des principes malthusiens. Ici, les éclaircissements donnés par Paul Robin dans sa brochure *Le néo-malthusianisme* méritent d'être soulignés. Si l'on avance, sur fond de malthusianisme, la nécessité d'un contrôle des naissances, alors il devient légitime de prôner une sélection artificielle visant à garantir les meilleures naissances ainsi qu'à éviter les naissances malheureuses. Pour Robin, la réforme néo-malthusienne que chacun est invité à expérimenter sur soi-même se prolonge en politique eugéniste explicite, couvrant trois champs : la bonne naissance, la bonne éducation et la bonne organisation sociale. C'est bien la « bonne naissance » qui constitue le fondement de la réorganisation de la société sur des bases libertaires, et elle ne saurait advenir sans mettre à profit les techniques scientifiques de procréation contrôlée. Aussi Robin en vient-il à proposer une vision scientiste de l'humanité régénérée tout à fait inquiétante pour notre point de vue contemporain. Par exemple, tous ceux qui présentent une ou des tares prononcées et même légères devront devenir l'objet de l'attention du néo-malthusianisme. On pourra bien les aider individuellement, mais il faudra clairement leur ôter les moyens de procréer, en souhaitant « qu'ils soient les derniers de leur pauvre race ! », s'exclame Robin. Dès lors, selon les mots de Robin, le terrain sera « déblayé » pour qu'une humanité régénérée puisse voir le jour, portée vers ses réalisations les plus hautes par une éducation intégrale :

> « Nous visons le but le plus grandiose : une humanité résultant de plusieurs générations successives dont tous les membres auront été voulus, soignés avec zèle et science dès leur conception, ayant constamment reçu l'éducation physique et morale la plus intelligente, ayant toujours progressé à chaque étape. »[19]

À l'aune de telles déclarations, il semble difficile de ne pas considérer le néo-malthusianisme comme un avatar de l'eugénisme galtonien, et par là comme une excroissance du darwinisme social. Selon Eduard Masjuan une distinction doit néanmoins être faite entre l'eugénisme de la bonne naissance et du milieu favorable à une vie épanouie et l'eugénisme « classiste et raciste » qui voit le jour dès 1907 aux États-Unis et « sert de prétexte pseudo-scientifique pour empêcher la prolifération des pauvres par le biais de la castration »[20]. C'est une fois encore sur le terrain de la convergence entre pratiques individuelles et lutte sociale que la différence se signale : dans un cas, l'eugénisme néo-malthusien chercherait, par la bonne naissance et la bonne organisation

19. Paul Robin, *Le néo-malthusianisme,* Paris, Librairie de régénération, 1905, p. 21.
20. Eduard Masjuan, ouvrage cité, p. 285. (Nous traduisons).

sociale à supprimer les causes de la misère ; dans l'autre cas, l'eugénisme américain est un outil de domination utilisant la stérilisation forcée, ne participant en rien à un effort de régénération humaine.

Si l'on envisage les tenants et aboutissants du mouvement néo-malthusien, il est tout à fait logique que Kropotkine s'en soit tenu relativement éloigné, pour trois raisons principales. La première, de façon évidente, tient dans son anti-malthusianisme farouche. Il est clair dès le départ qu'un mouvement qui se réclame du changement social en posant le principe de population malthusien comme un dogme indépassable ne pouvait trouver grâce aux yeux de quelqu'un qui a bâti toute son œuvre contre l'influence des thèses de Malthus, aussi bien en biologie (via le darwinisme) qu'en économie. Toute *La Conquête du Pain* parle, comme on l'a vu, contre Malthus, et l'argumentaire de *CUA* spécule sur les possibilités techniques de prendre en défaut la règle de la rareté. Or ce sont précisément ces idées qui vont peu à peu isoler Kropotkine d'une partie du mouvement anarchiste, rallié aux pratiques de réformes individuelles du néo-malthusianisme. À titre d'exemple, l'article « Malthusianisme et Néo-malthusianisme » de l'*Encyclopédie anarchiste,* rédigé sous le pseudonyme de « C. Lyon » par le fervent néo-malthusien Gabriel Giroud (1870-1945), disciple de Paul Robin, contient une charge vigoureuse contre l'optimisme technologique de Kropotkine et ses prétendus sophismes économiques. Envisageons, énonce Giroud, l'applicabilité des idées de Kropotkine selon lesquelles une multiplication des cultures intensives permettrait à des territoires grands comme la France ou l'Angleterre de nourrir leur population sans importations. Voici ce qu'il faudrait en conclure :

« Il n'y a pas, selon les malthusiens, d'argument plus fallacieux et au demeurant plus ridicule que celui-là : on

> éprouve, dit l'un d'eux, quelque humiliation à la pensée qu'il a pu faire les délices d'une multitude de publicistes et de journalistes bourgeois ou libertaires. Mais ce n'est qu'une illustration de plus de cette vérité qu'un esprit généreux peut en même temps être un esprit faux. […] Il n'y a pas assez de produits fertilisants pour généraliser les méthodes de culture intensive. William Crookes a démontré il y a quarante ans que ce problème de l'insuffisance des matières fertilisantes, des nitrates entre autres, devenait de plus en plus urgent, qu'il agirait sur la situation des masses humaines, que la réduction des exportations de l'Amérique du Nord, où les terrains neufs abondent cependant, et la hausse du coût de la vie se feraient sentir de plus en plus. Kropotkine n'a même pas fait allusion au travail de l'éminent physicien anglais. […] ' Il n'est pas loin d'être insensé, de la part du prince Kropotkine, dit le Dr Ch.-V. Drysdale, de se lancer dans la démonstration des possibilités infinies de production des subsistances sans tenir compte de l'opinion de Crookes' » [21]

L'efflorescence du néo-malthusianisme au début du XXe siècle tend ainsi à isoler les quelques théoriciens anarchistes qui étaient toujours demeurés de stricts adversaires des principes du pasteur britannique : Kropotkine en est la figure de proue, mais ses compagnons Reclus ou Jean Grave peuvent être inclus dans ce qui se met à ressembler à une frange de l'anarchisme que nous appellerions « sociale » ou « communiste ». La question de l'eugénisme ne peut pas davantage rapprocher Kropotkine du néo-malthusianisme, dans la mesure où, comme nous l'avons précisé au chapitre IV du présent travail, le contrôle génétique n'est jamais apparu à Kropotkine comme une pratique fiable sur le plan scientifique, sans compter sa légitimité douteuse sur le plan moral. Reste à

21. « Malthusianisme et néo-malthusianisme » par C. Lyon, in *L'encyclopédie anarchiste,* p. 1386. Article également disponible à l'adresse suivante : [http ://www.encyclopedie-anarchiste.org/articles/m/malthusianisme] Consulté la dernière fois le 28 Juillet 2012.

détailler le troisième point qui creuse la distance entre Kropotkine et le mouvement néo-malthusien. Il est d'importance puisqu'il touche en amont à la conception ainsi qu'à la définition de l'anarchisme. Derrière la popularité des thèses de Robin en France mais aussi à l'étranger, par exemple en Espagne via la revue *Salud y Fuerza*, il y a bien ce souci individualiste des naturiens, cherchant à changer de mode de vie ici et maintenant en créant autant de vacuoles de liberté à l'écart de la société bourgeoise corrompue. Sur ce point, l'itinéraire de Robin est d'ailleurs par lui-même révélateur du déplacement des priorités de l'anarchisme : tout d'abord militant de l'Internationale en 1866, où il se liera avec Bakounine, puis membre du Conseil général de l'Internationale en 1871, il rencontre par la suite Kropotkine en 1872 avec lequel il demeurera régulièrement en contact autour des questions d'organisation et de la place des revendications individuelles dans l'action anarchiste. Mais c'est justement par ses initiatives de réformes de la conscience qu'il va véritablement se signaler, d'abord en dirigeant une école expérimentale à Cempuis, entre 1880 et 1894, puis en créant la *Ligue pour la régénération humaine* en 1896.

Or, en dépit de toute l'affection que Kropotkine pouvait porter à Paul Robin, il est établi que les thèses néo-malthusiennes de ce dernier et son insistance sur la question sexuelle apparaissaient surtout comme des freins à l'avancée de la révolution sociale. « Tu entraves la révolution sociale ! » était ainsi le maître-argument de Kropotkine dans sa réfutation de la pertinence politique des engagements de Robin. [22] Il y a dans ce reproche le germe d'une scission radicale entre deux types de pratiques de l'anarchisme : l'une abordant la question sociale en termes économiques de lutte des classes ; l'autre greffant sur la question sociale une série de revendications relatives au style de vie et à la réforme individuelle. Au-delà des désaccords entre Kropotkine et Robin, peut-être le moment de cristallisation de cette scission est-il le mieux marqué dans l'échange entre Kropotkine et Emma Goldman venue en visite à Bromley en pleine guerre des Boers, en 1901.

Cet échange est en effet crucial en ce qu'il constitue un des seuls moments où Kropotkine aborde la question sexuelle et féministe. Quant à Emma Goldman, militante néo-malthusienne résolue, elle avait déjà été confrontée à la rigueur d'une certaine orthodoxie anarchiste lorsqu'on l'avait empêchée de lire son texte sur la question sexuelle pendant le Congrès International anarchiste de 1900, qu'elle avait brusquement quitté dans la foulée. C'est cette incompréhension qu'elle retrouvera chez Kropotkine lors d'une discussion impromptue sur les mérites de son journal *Free Society*, qu'elle relate ainsi dans *Living my life :*

> « ' Le journal accomplit un splendide travail ', acquiesça-t-il avec enthousiasme, ' mais il en ferait encore davantage si tant d'espace n'était pas gâché à parler de questions sexuelles '. Je manifestai mon désaccord, et nous commençâmes à nous expliquer vigoureusement sur la place du problème sexuel dans la propagande anarchiste. L'idée de Pierre était que l'égalité de la femme avec l'homme n'avait rien à voir avec le sexe ; c'était une question intellectuelle. ' Lorsqu'elle sera son égale au plan intellectuel et qu'elle partagera ses idéaux sociaux ', dit-il, ' elle sera aussi libre que lui '. Nous devînmes tous deux assez nerveux, et nos voix devaient laisser supposer que nous nous disputions.[…] Finalement, je marquai une pause en faisant la remarque suivante : ' Bien, mon cher camarade, lorsque j'aurai votre âge, peut-être que la question sexuelle ne présentera plus

22. C'est C. Lyon qui dans son article de l'*Encyclopédie anarchiste* rappelle ce reproche adressé par Kropotkine. Dans leur biographie *Pierre Kropotkine. Le prince anarchiste,* Woodcock et Avakumovic tentent quant à eux d'expliquer la relative indifférence de Kropotkine à l'égard des problèmes soulevés par Robin par un certain puritanisme en matière sexuelle, ainsi qu'une conception romantique de la femme et de ses fonctions maternelles. Voir Woodcock/ Avakumovic, *Pierre Kropotkine. Le prince anarchiste,* Paris, Calmann-Lévy, 1953, pp. 104-105.

d'importance pour moi. Mais pour le moment elle m'importe, et c'est un point capital pour des milliers et même des millions de jeunes gens.' Pierre s'arrêta net, un sourire amusé illuminant son doux visage : ' Crois-moi, je ne voulais pas dire cela !', répliqua-t-il. ' Peut-être as-tu raison, après tout. ' »[23]

L'anarchisme ne peut-il conserver son unité et sa force politique qu'en traçant une limite ferme entre les questions relevant du domaine privé et les questions proprement publiques, autrement dit « politiques » ? Telle semble être ici la position de Kropotkine, qui ne semble pas prêt, du moins en première approximation, à intégrer les revendications féministes au cœur de la lutte anarchiste. La grève des ventres néo-malthusienne et son corollaire, la défense de l'amour libre, constitueraient autant de réformes individuelles liées au mode de vie qui laissent intactes la domination politique et l'exploitation économique. Avec sa première réponse, Kropotkine reste fidèle à la distinction qu'il reprendra dans son article de l'Encyclopaedia Britannica entre un anarchisme social, tourné vers le combat de classes, et un anarchisme individualiste tourné vers le travail éthique sur soi et la sécession d'avec les luttes collectives. Or c'est précisément cette distinction qui paraît fallacieuse à Emma Goldman, laquelle anticipe dans cet échange les mutations de l'anarchisme qui auront lieu à la fin du XXe siècle : les questions de modes de vie et d'identité sexuelle n'y seront en effet plus tenues pour extérieures au champ politique, mais plutôt considérées comme politiques par essence. Tout cela redistribuant les cartes au sein des luttes anarchistes qui ne sauraient être libératrices si elles s'attaquent à l'exploitation économique sans rien toucher, entre autres, aux structures et mentalités patriarcales à l'intérieur de la société en général et du milieu anarchiste en particulier. En réalité, l'échange entre Kropotkine et Goldman invite à repenser l'opposition entre deux visions de l'anarchisme ainsi qu'à jauger sa pertinence pour aujourd'hui. Il convient de dire quelques mots à ce sujet pour clore cette section.

1.3.2. Anarchisme social ou anarchisme par le style de vie ?

Que peut valoir, à l'heure actuelle, la scission entre un anarchisme que l'on appellera « social », dont Kropotkine nous semble le représentant le plus clair, et un anarchisme davantage individualiste, intéressé par les questions de mœurs ? Si l'on considère la manière dont se présentent les luttes contemporaines dans le champ de l'anarchisme, on aurait tendance à affirmer que cette distinction est devenue caduque : il semble de moins en moins admissible de tracer une limite entre des luttes de classes, par exemple, et des luttes de genres visant à la reconnaissance de tel ou tel style de vie ou de telle ou telle identité. En ces matières, l'anarchisme contemporain semble hériter comme d'un postulat du modèle réticulaire du pouvoir présenté par Michel Foucault à partir de *Surveiller et Punir*, et surtout dans *La volonté de savoir*. Sur ces bases, il devient impossible de séparer et hiérarchiser les objectifs des luttes, lesquelles se trouvent aux prises avec de multiples nœuds de pouvoir traversant les classes pour se reconstituer autour des conflits de genre, de race, autour de l'usage des technologies et de la science,

í

ou encore du maillage sécuritaire et de la surveillance. Comme l'a montré Vivien Garc a dans son ouvrage sur *L'anarchisme aujourd'hui*, les travaux de l'anarchisme contemporain prennent largement appui sur le post-marxisme d'Ernesto Laclau (né en 1935) et

23. Emma Goldman, *Living my life, Vol. I,* New-York, Alfred A. Knopf Inc, 1931, p. 253. (Nous traduisons). Texte disponible sur le site de Dana Ward à l'adresse :[http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/living/living1_21.html]. Consulté la dernière fois le 29 Juillet 2012.

Chantal Mouffe (née en 1943)[24], qui ont cherché dans une veine foucaldienne à décentrer l'horizon politique du marxisme au-delà de la seule lutte des classes : « Les luttes politiques actuelles ne sont plus seulement orientées à l'encontre du capitalisme mais tributaires de nœuds de conflictualité se diffusant dans une multitude de relations constituant le tissu social. Le racisme, le sexisme, la surveillance, la bureaucratisation, l'homophobie, la lesbophobie ou la transphobie, prennent une importance similaire à celle de l'économie capitaliste. »[25]

Un tel décentrement des luttes relègue ainsi le qualificatif « social » appliqué à l'anarchisme, au rang des vieilleries terminologiques. Bien entendu, la question du genre ne se posait pas de la même manière à l'époque de Kropotkine qu'à notre époque, mais rétrospectivement sa polémique avec Emma Goldman semble montrer que l'on serait désormais bien mal avisé de désigner par « social » le seul anarchisme focalisé sur l'exploitation économique et le règne de la marchandise, alors que les questions identitaires et individuelles sont devenues de fait sociales. Les lectures contemporaines du mouvement anarchiste ne partent d'ailleurs plus d'une division théorique aussi schématique entre l'orientation « sociale » et l'orientation « individualiste », elles cherchent d'abord à épouser la multiplicité des pratiques qui animent les mouvements anarchistes, avant d'essayer d'en faire la théorie. C'est le cas par exemple de Uri Gordon dans son livre *Anarchy Alive !*, qui se méfie énormément de la référence à une tradition libertaire, comme s'il existait un type idéal auquel se conformer dans la pratique. Or, pour U. Gordon :

« L'anarchisme contemporain s'enracine ainsi dans ces convergences des luttes féministes radicales, anti-

> racistes et queer, qui ont fini par fusionner à la fin des années 1990 dans la vague globale de protestation contre les politiques et les institutions de la globalisation néo-libérale. Cela a conduit l'anarchisme, émergeant de nouveau, à se référer à un discours de résistance plus général, gravitant autour du concept de domination. Le terme domination occupe aujourd'hui une place centrale dans le langage politique anarchiste, désignant le paradigme qui gouverne à la fois les relations micro et macro-politiques. Le terme ' domination ' dans son sens anarchiste sert de concept générique pour désigner les divers caractères systématiques de la société par lesquels les groupes et les personnes sont contrôlés, réprimés, exploités, humiliés, discriminés, etc. »[26]

L'anarchisme contemporain ayant emprunté cette voie d'une résistance généralisée à toutes les formes de domination, la vision communiste de Kropotkine deviendrait, en raison de son unilatéralité, de peu de secours pour s'orienter face aux mutations du pouvoir. On pourrait d'ailleurs confirmer ce jugement, par effet de contraste, en se référant à une lettre de Kropotkine à Alexander Berkman datant de 1908 qui exprime de la plus claire des manières la nécessité, aux yeux de Kropotkine, que les auteurs anarchistes se mêlent aux mouvements ouvriers pour soutenir leur lutte, sans quoi les dissertations sur les questions individuelles, sexuelles ou esthétiques se transformeront en soliloques bourgeois coupés de la vie des masses :

> « Mon cher ami, leurs efforts demeureront improductifs et leurs enseignements s'adresseront davantage aux intellectuels bourgeois qui se rebellent contre certaines contraintes dans l'art, dans les relations entre les hommes et les femmes,

24. Voir Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist strategy. Towards a Radical Democratic Politics,* Londres, Verso, 1985.

25. Vivien García, *L'anarchisme aujourd'hui,* Paris, L'Harmattan, 2006, p. 38.

26. Uri Gordon, *Anarchy Alive ! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory,* London, Pluto Press, 2008, pp. 31-32. (Nous traduisons).

> qu'aux ouvriers. Ils demeureront eux-mêmes des bourgeois et ne feront rien pour éliminer l'oppression du riche sur le pauvre, du propriétaire sur le prolétaire, du gouvernant sur le gouverné. […] Ce sont les classes qui ont fait les révolutions. Pas les individus. »[27]

Ce propos de Kropotkine qui reprend la distinction déjà établie dans l'Encyclopaedia Britannica entre un anarchisme communiste et un anarchisme individualiste stirnérien ou nietzschéen faisant le jeu de la bourgeoisie, semble ainsi clairement en décalage par rapport aux préoccupations d'un anarchisme contemporain qui ne compte vraiment plus sur la classe ouvrière pour organiser les luttes sociales. De la sorte, c'est également la pertinence du présent travail qui pourrait tout à fait être remise en question. Si le décalage est si grand entre les idées d'un des « pères fondateurs » et l'évolution contemporaine de l'anarchisme, ne vaut-il pas mieux s'en tenir à un intérêt strictement documentaire pour Kropotkine et entériner par ailleurs les métamorphoses de la question sociale et de l'action anarchiste à la charnière du XXe et du XXIe siècle ?

L'une des seules voix dissonantes dans cet éloge contemporain du « pluralisme » des luttes anarchistes semble avoir été celle de Murray Bookchin, dans un texte de 1995 intitulé *Social anarchism or Lifestyle anarchism : an unbridgeable chasm*. Dans cette charge vigoureuse et parfois obsessionnelle contre les nouvelles formes de luttes anarchistes mâtinées de *French Theory*, Bookchin prend nettement le parti historique de Bakounine et Kropotkine pour défendre un anarchisme social, le seul véritable anarchisme selon lui, « héritier la tradition des Lumières, tenant compte de façon appropriée des limites et de l'incomplétude de cette tradition »[28]. Cet anarchisme défend la raison réflexive contre la rationalisation de l'expérience ordinaire ; l'invention technologique contre la « Mégamachine » ; les institutions sociales contre la domination de classe et la hiérarchie ; une politique authentique fondée sur des fédérations de communes privilégiant les relations en face à face, contre le parlementarisme et l'étatisme. Bookchin retrouve alors la veine des analyses kropotkiniennes sur l'histoire de l'anarchisme pour opposer à l'anarchisme social un « anarchisme par le style de vie », qui n'est rien d'autre à ses yeux qu'un remugle de l'individualisme anarchiste, auquel il adresse des critiques semblables à celles de Kropotkine en son temps : cette version-là de l'anarchisme aurait ainsi davantage à voir avec un libéralisme culturel qu'avec une véritable théorie du changement social collectif.

Parmi les nombreuses cibles de son essai, Bookchin se centre plus précisément sur deux auteurs majeurs de la contre-culture américaine, devenus des références quasi-obligées de la critique anarchiste : Hakim Bey et son idée de Zone Autonome Temporaire d'une part, John Zerzan et son néo-primitivisme d'autre part. C'est au terme de la critique de ces deux auteurs qu'il en vient à caractériser le nouvel anarchisme par le style de vie :

> « Ce qui ressort irrésistiblement de l'anarchisme par le style de vie contemporain, c'est son appétit pour l'immédiateté plutôt que pour la réflexion, sa tendance à une relation singulière naïve entre l'esprit et la réalité. Cette immédiateté ne se contente pas d'immuniser la pensée libertaire contre les exigences d'une réflexion nuancée et médiatisée ; elle empêche l'analyse rationnelle et, pour cette raison même, la rationalité elle-même. En ramenant l'humanité vers l'intemporel, le non-spatial, et l'anhistorique – vers une notion ' primaire ' de la temporalité basée sur les « cycles éternels de la nature » - elle détourne par là

27. Kropotkine, Lettre à Alexander Berkman du 20 Novembre 1908. (Nous traduisons). Texte disponible à l'adresse : [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/kroptoAB/PKtoABreBlast.html]

28. Murray Bookchin, *Social anarchism or lifestyle anarchism : an unbridgeable chasm,* June 1995. (Nous traduisons). Texte disponible à l'adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/soclife.html]. Consulté la dernière fois le 29 Juillet 2012.

l'esprit de sa singularité créatrice et de sa liberté d'intervenir dans le monde naturel. »[29]

Certains commentateurs de l'anarchisme contemporain, tels Uri Gordon, n'hésitent pas à souligner que la critique acrimonieuse de Bookchin dans cet essai reflète essentiellement le sectarisme d'un auteur vieillissant, incapable d'admettre que sa propre vision de l'anarchisme puisse être contestée. L'anarchisme « par le style de vie » n'aurait donc été qu'un homme de paille confectionné par Bookchin pour déverser son fiel à l'égard de tous ceux qui n'auraient pas reconnu en son municipalisme libertaire la seule voie cohérente de développement contemporain de l'anarchisme. Bien que l'on puisse admettre que les cibles de Bookchin ne soient pas toutes représentatives de ce qui se fait dans des cercles d'activistes anarchistes, bien que l'on doive accepter qu'il affaiblit certainement son propos par l'invective et l'argument *ad hominem,* une brève revue des arguments majeurs de H. Bey et J. Zerzan pourrait néanmoins pousser à considérer avec un peu plus d'attention la critique opérée par Bookchin. Dans son ouvrage de 1991, *T.A.Z,* devenu depuis une véritable Bible de la contre-culture américaine, Peter Lamborn Wilson, alias Hakim Bey (né en 1945), développe dans un style à bien des égards nébuleux une réflexion sur les potentialités offertes au « soulèvement » à l'intérieur du système spectaculaire marchand, étant entendu que le terme « Révolution » ne peut plus désigner une possibilité concrète dans les conditions contemporaines[30]. Dès lors, Hakim Bey propose de multiplier les stratégies de fuite, d'exode par rapport au pouvoir, en constituant autant de vacuoles expérimentales (les zones autonomes temporaires) appelées à disparaître dès que l'État sera en mesure de les nommer et de les repérer sur son territoire. C'est donc à la résistance comme migration permanente qu'en appelle Bey, reprenant le répertoire conceptuel du « traité de nomadologie » présenté par Gilles Deleuze (1925-1995) et Félix Guattari (1930-1992) dans *Mille Plateaux.* Très logiquement, H. Bey en vient à un éloge des potentialités du « Web », envers pluraliste et insurrectionnel du « Net ». Sur le Web, les membres du réseau deviennent les membres d'une bande primitive nomade qui collecte des informations et voyage au-delà des codifications du pouvoir en place. Sur ce point, l'anarchisme de Hakim Bey retrouve les spéculations deleuziennes de Toni Negri (né en 1933) et Michael Hardt (né en 1960) élaborées dans *Empire* puis *Multitude* à propos du désir de communauté de la multitude et de la nécessaire réappropriation de l'outil de socialisation sans frontières qu'est Internet. On retrouve enfin le même enthousiasme vis-à-vis de cette économie de l'immatériel qui semble rendre caduque une réflexion en termes de classe productive : « avant de condamner le Web ou le contre-Net pour son ' parasitisme ', qui ne constituera jamais une vraie force révolutionnaire, demandez-vous ce que signifie la ' production ' à l'âge de la Simulation. Quelle est la ' classe productive ' ? Peut-être serez-vous forcé d'admettre que ces termes ont perdu leur signification. »[31]

Dans les conditions posées par H. Bey, un anarchisme social kropotkinien devrait aujourd'hui apparaître foncièrement anachronique, d'autant qu'il conserverait la fâcheuse habitude de « s'accrocher mentalement à des idéaux », pure projection de nos ressentiments, selon H.Bey. La T.A.Z ne répond pas à un quelconque idéal, ou à une vision de la société future, elle se constitue et se dissout au gré de la traque qu'en fait le pouvoir, en concentrant dans le seul présent le maximum d'énergie créatrice. Si l'on se tourne désormais du côté du néo-primitivisme de J. Zerzan, auquel nous avons consacré quelques déve-

29. Bookchin, ouvrage cité. (Nous traduisons).

30. « En résumé, le réalisme veut non seulement que nous cessions d'attendre la « Révolution », mais aussi que nous cessions de tendre vers elle, de la vouloir. « Soulèvement », oui, aussi souvent que possible et même au risque de la violence » énonce Hakim Bey. Voir le texte de T.A.Z, par exemple sur le site des éditions de l'éclat, à l'adresse : [http ://www.lyber-eclat.net/lyber/taz.html].

31. Hakim Bey, T.A.Z, édition citée.

loppements dans le chapitre III du présent travail, c'est bien la totalité des pré-requis de l'anarchisme kropotkinien qui se voient déboutés par cette philosophie de la spontanéité et de l'élan vital. On sait que pour J. Zerzan[32] la révolution néolithique, par la sédentarisation qu'elle a occasionné, fut le début d'une longue dégénérescence de l'homme, qui revient en fait à l'histoire même de la civilisation : la raison réflexive, le comptage du temps, la culture symbolique, la division du travail et l'évolution du langage constituent les péchés d'origine de la civilisation, qui a coupé l'homme de son intimité avec la nature et d'une immédiateté de jouissance, celle du nomade chasseur-cueilleur. Là encore, rien ne semble plus éloigné de cette pensée que l'anarchisme kropotkinien, attaché à la raison scientifique, à la dignité du travail ainsi qu'aux réalisations techniques et artistiques des diverses civilisations.

Si Hakim Bey et John Zerzan sont loin de monopoliser la critique anarchiste contemporaine, leur succès et leur statut de références incontournables méritent néanmoins quelques commentaires. Qu'il nous soit ici permis d'abonder dans le sens de Bookchin. Lorsque Hakim Bey applique les concepts deleuziens à son analyse de la T.A.Z, n'épouse-t-il pas tout simplement la logique même du capitalisme contemporain, nomade, fluide, centré sur le présent, généralisant la migration à l'échelle planétaire ? Nier sous des formules éclectiques empruntées au situationnisme, à Deleuze ou à Baudrillard, qu'il existe encore une « classe productive », n'est-ce pas reprendre exactement le discours des classes dominantes, qui organise l'invisibilité médiatique de ces mêmes classes productives au profit du dynamisme du capitalisme cognitif ?[33] Quant aux thèses de J. Zerzan, en dépit de leur teneur radicale, leur logique finit par rencontrer exactement les conditions anthropologiques inédites que le capitalisme du TINA (le « There is No Alternative » promu à l'époque de Reagan et Thatcher), augmenté de sa quincaillerie technologique, prépare à l'humanité : dissolution de la pensée réflexive, instantanéité, abolition du sens du passé et de l'expérience de la distance.

À ces divers titres, il nous paraît donc qu'au-delà de sa virulence et d'un certain entêtement, la critique de Bookchin dans son texte de 1995 a posé de bonnes questions. De ce point de vue, nous pensons qu'il n'est pas inutile de revenir, comme le fait Bookchin, vers Kropotkine pour tenter de dégager les grandes lignes d'un anarchisme social qui prend effectivement à revers pas mal des postulats convenus de l'anarchisme contemporain. C'est ici que l'intérêt porté par Kropotkine à la construction de la ville dans un cadre local puis régional prend toute sa dimension. Il nous semble que la réflexion de Kropotkine à cette échelle ouvre vers des pistes de travail pour l'anarchisme radicalement opposées à l'apologie indifférenciée du mouvement, de la migration, du nomadisme et de l'instantanéité. C'est bien vers une culture de la ville, édifiée pour durer, que se tournent les efforts de Kropotkine dans *CUA* notamment, et c'est comme tels que ces efforts ont été repris dans toute une tradition d'écologie urbaine au XXe siècle.

32. Voir les ouvrages *Futur Primitif,* Paris, L'insomniaque, 1998 et *Aux sources de l'aliénation,* Paris, L'insomniaque, 1999.

33. Comme l'ont rappelé les chercheurs du bulletin *Notes & Morceaux choisis* Julien Mattern et Matthieu Amiech dans leur ouvrage *Le cauchemar de Don Quichotte :* « on ne peut penser sérieusement que le réseau des réseaux est une arme dans la lutte contre l'Empire du Mal (les Méchantes Multinationales) que parce qu'on refuse de voir qu'il est en premier lieu un moyen d'approfondissement de l'emprise de l'Économie sur l'existence quotidienne. ». Voir M. Amiech/J. Mattern, *Le cauchemar de Don Quichotte. Sur l'impuissance de la jeunesse d'aujourd'hui,* Castelnau-le-lez, Climats, 2004, p. 118.

2. L'écologie urbaine de Kropotkine : une culture de la ville

2.1. La ville comme expression de la dialectique nature / culture

Si Kropotkine ne se tourne pas avec un enthousiasme débordant en direction des essais de colonies anarchistes revenant vers la nature, ces ancêtres des T.A.Z contemporaines, et si c'est bel et bien la ville qui retient son attention, il ne s'ensuit pas que l'on trouve chez lui une fascination pour les grandes métropoles. À son époque, la formation de villes populeuses rognant toujours plus sur la campagne constitue le corrélat du développement industriel. Or il y a dans cette croissance illimitée de la ville industrielle un danger fondamental aux yeux de Kropotkine : l'absorption de toutes les particularités des régions, des villages, des quartiers et des voisinages par la mécanique productiviste du centre urbain. En réaction à ce processus géographique de centralisation et de concentration, Kropotkine donnera dans *CUA* des pistes de réflexion fondamentales, au moment de traiter des « petites industries » et des « villages industriels ».

Lorsqu'on parcourt les aperçus sur la vision urbaine de Kropotkine, on ne peut manquer de conclure que deux des fondements de son anarchisme s'y trouvent mobilisés : tout d'abord la conception synthétique de la géographie, ensuite l'approche lamarcko-darwinienne des rapports entre les organismes et leur milieu. On se souvient ainsi que dans ses articles sur les tâches nouvelles de la géographie (1885) et l'enseignement de la physiographie (1893) Kropotkine en appelait à une initiation à un savoir global par le rapport concret à l'environnement local immédiat. En ce sens, considérer l'homme à la fois comme habitant d'une localité, porteur de l'identité d'une région et citoyen du monde devait le pousser à repenser sa place dans la nature en général. C'est sur ces bases qu'habiter devient une pratique aux implications sociales et politiques fortes, selon qu'elle s'inscrit dans un processus de centralisation toujours plus accentué ou se place dans la voie d'une déconcentration urbaine. En ces matières, c'est alors la notion d' « équilibre » biologique, issue de Lamarck, qui est en jeu. Il existe une manière d'habiter la ville qui ne remplit aucune des conditions de l'équilibre entre l'homme et la nature. Ici, l'artifice n'est plus continuation de la nature - et des dispositions qu'elle lègue dans la nature humaine - mais se retourne contre cette dernière pour l'étouffer. Et il existe un projet urbain tendu vers la recherche d'un équilibre entre l'homme et son milieu fournissant le contexte d'un progrès moral et social de la population.

La ville capitaliste constitue clairement l'œuvre d'une culture dévoyée, qui a oublié sa continuité fondamentale avec la nature. Organisée autour de l'appropriation du sol des centre-villes par quelques spéculateurs, elle est tout entière orientée vers la productivité, en séparant et hiérarchisant les populations autour d'un axe central de transport, reléguant la classe productrice à la périphérie pendant que les fonctions du commerce et de la consommation sont censées illustrer le dynamisme du centre. La ville capitaliste accroît sa superficie en rognant sur la campagne, tout en laissant la population dans un état de division avancée, entre les classes pauvres reléguées dans des quartiers laissés à l'abandon et des centres villes florissant extérieurement (sur le plan économique) mais vides spirituellement, lieux des solitudes de masse. En dépeignant dans *CUA* la mégalopole londonienne de la fin du XIXe siècle, Kropotkine fait ainsi la remarque suivante :

> « Des milliers de patrons « pressureurs » , - les uns possédant leurs propres ateliers, les autres distribuant simplement leur travail en sous-entreprise à d'autres exploiteurs qui le distribuent à leur tour à d'autres ouvriers en chambre,- voilà ceux qui fournissent aux somptueux magasins et aux bazars les

articles de leurs étalages. Dans ces bazars c'est le *commerce* qui est centralisé, et non l'industrie ; et ces grandes maisons ne font que jouer aujourd'hui le rôle qu'autrefois jouait le château féodal en agriculture : elles centralisent les profits, mais non pas la production. »[34]

La mégalopole industrielle s'organise par conséquent en fonction d'une division hiérarchique, qui rend invisibles les fonctions véritablement productives, opère une ségrégation des populations et passe sous silence le dynamisme industriel constitué par l'émergence de multiples petites industries aux abords des centres urbains.

Critiquée sous l'angle de la répartition des fonctions économiques, la ville capitaliste présente également deux autres tares majeures : elle est à la fois anti-hygiénique, présentant un haut indice de mortalité, et anti-sociale. La vie des mégalopoles conduit en effet les habitants à adopter un comportement individualiste, produisant par là une certaine neurasthénie dans la mesure où la vie personnelle est de moins en moins vivifiée par le contact avec autrui. Quelques notations issues de *L'Entraide* permettent de se faire une idée de ce que Kropotkine pouvait penser de l'incitation à la coopération dans la grande ville industrielle. En comparant les groupements urbains à des groupements au mode de vie aussi exigeant que les mineurs ou les marins, on peut avancer que dans les villes « l'absence d'intérêts communs produit l'indifférence, tandis que le courage et l'audace, qui n'ont que rarement l'occasion de s'exercer, disparaissent ou prennent une autre direction. »[35] Ailleurs, rappelant la critique de la captation par les institutions étatiques de la solidarité ordinaire léguée par les traditions d'entraide, Kropotkine applique ce constat à la ville en indiquant que « dans le système social actuel, tout lien d'union permanent entre les habitants d'une même rue ou d'un même voisinage a été détruit. Dans les quartiers riches d'une grande ville les gens vivent sans connaître leurs plus proches voisins. »[36] Ce n'est que si l'on opère un déplacement jusque dans les « ruelles populeuses » que l'on retrouvera ce tissu d'entraide et une familiarité ordinaire.

Le bilan semble clair qui condense les grandes orientations de la géographie synthétique de Kropotkine, pour laquelle l'art d'habiter doit prolonger et matérialiser les orientations de la nature elle-même. La grande ville capitaliste est hiérarchique sur le plan économique, incapable de favoriser la coopération sur le plan social, inapte à garantir les conditions spatiales d'une vie morale intense et variée, et enfin laide sur un plan esthétique. L'analyse de la ville s'effectue donc à partir de plusieurs angles d'attaque qui tous convergent dans la direction imprimée par le naturalisme de l'entraide : trouver le milieu approprié au développement le plus riche de la coopération entre les humains. C'est cette perspective qui préside à la rédaction de l'article « The industrial village of the future », paru dans *Nineteenth Century* en 1888, qui sera repris dans *CUA* pour présenter l'essentiel de la vision urbaine de Kropotkine. Le souci d'intégration des tâches entre ville et campagne et la volonté de ne pas renoncer, sous quelque pression des forces productives que ce soit, au maintien et à l'extension des petites industries décentralisées participent alors d'une refonte générale du paysage urbain. Le modèle kropotkinien implique de considérer les campagnes entourant la ville non pas comme une base arrière de loisirs pour urbains exténués en quête de villégiature, mais comme un foyer de vie et d'éducation, où le rapport aux activités productives prend un autre tour, en complément des activités industrielles. Le nouvel équilibre des activités recommande ainsi par lui-même l'émergence de municipalités capables de fournir le « milieu technique »

34. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* reprise de l'édition de 1910, Paris, Phénix éditions, 1999, pp. 249-250.
35. Kropotkine, *L'Entraide,* Montreal, Écosociété, 2001, p. 341.
36. *L'Entraide,* p.348.

permettant d'alterner l'agriculture et l'industrie, hors de la domination géographique écrasante du grand centre urbain. Ainsi, « *toutes* les industries gagnent à se toucher les coudes dans un milieu d'industries variées […]. Pour chaque industrie, il faut un *milieu technique.* Mais il en est de même aussi pour l'agriculture. L'agriculture ne peut pas se développer sans l'aide des machines, et l'usage de celles-ci ne peut se généraliser sans un milieu industriel : sans qu'il y ait des ateliers mécaniques à la portée de l'agriculteur. » [37]

Kropotkine réfléchit ainsi la ville sur le mode de la déconcentration. Tout cela esquisse la vision d'un tissu ou d'un réseau d'activités mixtes, industrielles et agricoles, obéissant au rythme propre des producteurs et non aux contraintes des lois d'airain de la croissance économique, qui se fédèrent dans des villes à échelle humaine. Ici, la vision de Kropotkine retrouve l'idéal social de la commune, ce « nom générique » d'un « groupement d'égaux » [38] qu'il évoque dans les *Paroles d'un révolté,* considérée avant tout comme le milieu du progrès moral de l'individu. C'est la communauté de voisinage, construite autour de rues goudronnées, de chemins, de services, d'écoles, entretenue par le libre travail de chacun et garantissant en retour la couverture des besoins de ses membres, qui semble constituer l'horizon urbain de Kropotkine. Cela s'accorde également à une réévaluation du cadre régional dans lequel promouvoir l'émergence de ces « villages industriels ». En effet, si Kropotkine défend contre le centralisme la thèse d'un essaimage des activités industrielles sur un territoire entier, qui permettrait aux membres des villages industriels de circuler au-delà de leur communauté initiale d'appartenance, cette diffusion ne saurait selon lui avoir lieu dans l'abstrait, hors sol, sans tenir compte des particularités régionales. En se tenant avec rigueur sur une ligne, ténue mais bien existante, entre un régionalisme chauvin et une dissémination des villages industriels arasant les différences particulières, Kropotkine présente une thèse qui n'a vraisemblablement rien perdu de sa pertinence dans le contexte du capitalisme actuel :

> « La distribution géographique des industries dans un pays donné dépend évidemment dans une grande mesure d'un certain ensemble de conditions naturelles ; il est évident qu'il y a des endroits tout particulièrement propres au développement de certaines industries. […] Les industries trouveront toujours quelque avantage à être groupées, jusqu'à un certain point, selon les caractères physiques des différentes régions. Mais nous devons reconnaître que, à l'heure actuelle, leur groupement n'est *pas du tout* conditionné par ces caractères. Des causes historiques- surtout des guerres religieuses et des rivalités nationales- ont exercé une forte influence sur leur croissance et leur distribution actuelle. Mais ce qui a agi plus encore, ce sont des considérations sur la facilité de la vente et de l'exportation, c'est-à-dire des considérations qui perdent déjà beaucoup de leur importance, étant donné que les facilités de transport augmentent sans cesse ; et elles en perdront bien plus encore quand les producteurs produiront pour eux-mêmes et non pour des consommateurs éloignés. » [39]

La réorganisation urbaine que Kropotkine appelle de ses vœux implique aussi de respecter ce que l'espace régional fournit à la ville en termes d'identité, d'histoire locale et de particularité. Si la ville telle que l'envisagent les esquisses de *CUA* doit constituer le milieu d'une éducation sociale à l'entraide mais aussi d'une formation géographique à un sain relativisme (selon le vœu de l'article de 1885 « What geography ought to be »), alors il est nécessaire qu'une solide habitude d'affection et de curiosité à l'égard de

37. *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, pp. 335-336.
38. Kropotkine, « La commune », in *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 100.
39. *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, pp. 333-334.

l'espace régional soit nourrie par la vie urbaine. C'est uniquement sur ces bases que l'on pourra travailler en direction d'un universalisme concret qui invite les particularismes à s'affirmer au lieu de les nier. De là une conception des échanges en rupture avec le modèle capitaliste de la circulation abstraite de la marchandise. Si l'on pense un réseau de villages industriels qui, dans une région donnée, s'entendent à produire pour eux-mêmes, selon ce que l'on appellerait aujourd'hui un « circuit court », la plupart de leurs produits agricoles et manufacturés, que deviendront les échanges demande Kropotkine ? Ils pourront très bien augmenter, énonce-t-il, mais dans la mesure où il ne s'agira plus d'un type d'échange « forcé », où une nation, une région ou un centre urbain exploite les retards industriels des autres. On parlera d'un échange « d'hommes, d'idées, de savoir, de suggestions, de modèles à imiter et à dépasser »[40], ou encore des produits « limités à certaines zones, à certains climats ». Toutes choses qui ne peuvent circuler si la ville ne participe pas à l'éducation des individus à la coopération ainsi qu'à la connaissance de la région dont la ville est l'expression.

On le constate, le fait urbain chez Kropotkine peut finalement être considéré selon une approche écologique qui s'effectue à deux niveaux. D'une part, à l'intérieur des murs de la ville, il s'agit de veiller au meilleur équilibre des vies humaines sur les plans personnel et économique, et favoriser la constitution d'habitudes d'entraide. D'autre part, à l'extérieur de l'espace proprement urbain, il s'agit de penser l'inclusion de la ville à l'intérieur d'un milieu régional dont elle doit exprimer la particularité au sein d'un réseau fédéré de communautés. En conjoignant ces deux aspects, Kropotkine promeut de façon pionnière ce que Michel Ragon (né en 1924) a pu appeler le « désurbanisme », autrement dit une conception de la ville décentralisée, déconcentrée, opposée à l'utopie de la mégalopole industrielle[41]. En cela il se trouve au point de départ d'une lignée d'urbanistes et critiques sociaux pour lesquels la ville constituera un enjeu politique et écologique majeur.

2.2. Postérité de l'écologie urbaine de Kropotkine

Bien que les notations de Kropotkine sur la question urbaine aient été mêlées dans *CUA* avec une enquête plus strictement économique (sur les nouvelles techniques de culture intensive sur des espaces restreints) ainsi qu'avec de larges réflexions sur la question de l'éducation intellectuelle et manuelle, la puissance de la vision d'une intégration entre ville et campagne ordonnée autour de la formation d'un réseau de villages industriels bénéficiant des nouvelles inventions techniques du siècle n'est pas demeurée sans effets historiques. Dans le champ anglo-saxon, nous proposons ainsi de considérer l'écologie urbaine de Kropotkine comme le point de référence d'une triade de critiques sociaux composée de l'écossais Patrick Geddes (1854-1932) proche de Kropotkine depuis 1886, de son disciple britannique Lewis Mumford (1895-1990) et du critique social américain Paul Goodman (1911-1972), ce dernier se revendiquant plus largement de l'anarchisme kropotkinien. Ces trois auteurs ont en effet repris dans leurs œuvres traitant de l'espace urbain les impulsions données par Kropotkine dans *CUA,* en s'efforçant d'inscrire l'entraide à même l'espace habité par les hommes. À chaque fois mais sous des modalités différentes, une politique de la ville opposée à la centralisation, au culte de la puissance et de la productivité se fait jour, de manière à restaurer le sens humain et pleinement culturel de l'habiter.

40. *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, p. 8.
41. Voir Ragon Michel. Architecture et mégastructures. In : *Communications*, 42, 1985. Le gigantesque. pp. 69-77.

Chez Patrick Geddes, la signification culturelle de la ville se trouve particulièrement marquée. Héritier des idées des critiques sociaux pré-raphaélites John Ruskin (1819-1900) et William Morris (1834-1896), Geddes va réfléchir sur la ville à partir de plusieurs prismes se complétant. En tant que biologiste, son approche est évolutionniste et clairement fondée sur la recherche de la meilleure adaptation entre l'organisme humain et son milieu d'habitation, ce qui implique une attention toute particulière aux conditions d'hygiène ainsi qu'à l'équilibre entre les constructions et les espaces libres. Mais, dans une veine typiquement kropotkinienne, cette vision biologique de la planification urbaine s'approfondit en étude sociologique des inégalités entre classes que cristallise la ville. Tout l'effort des projets urbains selon Geddes doit consister à briser ces inégalités, en matérialisant dans l'organisation de l'espace le déplacement des finalités de la ville : de l'accumulation capitaliste de la richesse matérielle pour quelques-uns à la richesse existentielle, pour tous, de mener une vie décente et harmonieuse. La réorganisation spatiale qui implique d'ouvrir des places publiques aérées, de modifier les grands axes linéaires au profit de lignes courbes, d'introduire dans le tissu urbain les organes respiratoires que sont les parcs et les jardins, et enfin de voir dans la ville l'incarnation et la condensation de l'esprit d'une région, conduit alors à un but ultime : revivifier la pratique civique en encourageant ce que la nature humaine peut faire de beau et de bon.

Dans un de ses ouvrages centraux, *Cities in evolution* (1915), Geddes condense ces diverses approches en scrutant les tendances qui impulsent une évolution des villes au-delà du cadre de développement capitaliste, totalement ruineux sur les plans hygiénique, économique, social, esthétique et moral. L'ensemble des points de vue présidant à la mise en œuvre des projets urbains s'expriment dans l'idée d' « enquête » (*survey*), prenant la mesure du passé et du présent de la ville étudiée. C'est alors dans le cadre général de la distinction entre la phase « paléo-technique » de l'âge industriel et sa phase « néo-technique » que Geddes étudie la transition vers une utopie urbaine concrète, ce qu'il appelle l' « eu-topie » (le « bon lieu »). De la même manière que l'on a eu coutume de diviser l' « Âge de pierre » en deux phases, le paléolithique et le néolithique, en soulignant de l'une à l'autre un progrès de la civilisation, Geddes postule que l'évolution technique au XIXe siècle place l'humanité devant la possibilité d'entrer dans une phase « néo-technique », où les ressources offertes notamment par l'énergie électrique pourront supplanter la phase « paléo-technique » et sa focalisation sur l'énergie carbonifère. Sur ce point, Geddes formalise dans une terminologie nouvelle, de son cru, les intuitions que Kropotkine avait pu présenter dans les préfaces à *CUA*. Dans la préface de l'édition française de 1910, Kropotkine revient sur les acquis de son enquête de 1898 et en souligne les prolongements actuels :

> « en révisant le chapitre des petites industries, j'ai pu constater de même que le développement de celles-ci, à côté des grandes industries centralisées, ne s'est nullement ralenti. Au contraire, la distribution de la force à domicile lui a donné une nouvelle impulsion. Là surtout où l'on a profité des chutes d'eau pour obtenir la force électrique dans les villages, et là où l'on a su utiliser dans les grandes villes les machines qui produisaient la lumière électrique pendant la nuit, en leur demandant de fournir la force motrice pendant le jour, les petites industries prennent un nouvel essor. » [42]

Dans la préface de l'édition anglaise originale, Kropotkine rappellera par ailleurs que l'économie moderne doit désormais revenir vers son sens étymologique, considéré comme « l'économie de l'énergie nécessaire dans une société pour la satisfaction des

42. *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, p. X

besoins humains. »[43] Le découpage opéré par Geddes entre « paléo-technique » et « néo-technique » apparaît donc en germe dans les observations économiques et technologiques de Kropotkine dans *CUA*. Lors de la phase « paléo-technique », l'accent était mis sur l'accumulation de la richesse matérielle, autrement dit sur la pure croissance des activités industrielles, dans un contexte darwinien de compétition généralisée, au détriment des paysages, du cadre de vie, de la possibilité de rencontres humaines forgeant l'esprit civique. Du côté de la phase à venir, l'utilisation de l'énergie (son « économie ») sera mise au service de l'amélioration de l'homme dans son environnement, dans le souci de travailler l'habiter comme une œuvre d'art. Ainsi, énonce Geddes :

> « En tant que paléo-techniciens nous nous efforçons avant tout d'extraire de la houille, de faire fonctionner des machines, de produire du coton à bas coût, de vêtir les gens à peu de frais, de sortir encore plus de houille, de faire tourner plus de machines, et ainsi de suite ; et tout cela est dirigé essentiellement vers ' l'extension des marchés ' […]. Mais tout cela n'a pas impliqué le développement correspondant de la vraie richesse, en premier lieu celle de maisons et de jardins, et encore moins de villes et de cités remarquables : notre industrie ne fait que maintenir et multiplier notre existence pauvre et morne. […] De plus, bien que nous ayons ainsi produit, grâce à l'épuisement de toutes les ressources de la nature et de la race humaine, de nouvelles grandes conurbations, des villes et de prétendues cités, elles se ramènent de façon prédominante, et même essentiellement, à des taudis […] Cependant la seconde alternative reste également ouverte et par bonheur voit partout actuellement son commencement matériel – celui de l'ordre néo-technique naissant. Chaque fois […] que nous nous résoudrons, comme nous devrons le faire un jour prochain, à appliquer notre talent constructif et nos énergies vitales à la conservation publique des ressources au lieu de leur dissipation privée, et à l'évolution de la vie des autres au lieu de leur détérioration, nous verrons alors clairement que cet ordre de choses ' paie ' également, et en l'espèce cela paie d'autant mieux. »[44]

La phase « néo-technique » de l'âge industriel constitue donc la promesse de la formation d'un milieu technique adapté à une vie domestique, professionnelle et civique variée et riche, mais d'une richesse extérieure à sa restriction monétaire. En envisageant ce passage d'une phase à l'autre au sein du monde industriel, Geddes élabore à nouveaux frais la réflexion kropotkinienne sur l'usage de la technique et son influence en termes d'individuation, autre manière d'insister sur la relation entre l'humain et son environnement.

Élève de Patrick Geddes, Lewis Mumford va retrouver cette inspiration initiale pour aborder la question de la ville à la frontière entre biologie et culture. La terminologie héritée de Geddes se redoublera chez Mumford d'une dichotomie bergsonienne entre le « vital » (ou l'organique) et le « mécanique », ce dernier adjectif servant à critiquer radicalement la mégalopole capitaliste mais aussi l'aménagement du territoire polarisé par les finalités bellicistes des États totalitaires. Dans son ouvrage de 1938 *The culture of cities,* Mumford utilise l'arrière-plan kropotkinien du continuisme entre nature et culture pour poser la question urbaine, autrement dit la recherche du milieu le plus à même de remplir et exhausser les besoins humains. En s'inscrivant dans le droit fil d'une « écologie humaine » dont il établit la date naissance avec *L'Entraide,* Mumford se demande pourquoi il n'y aurait pas des habitats favorables et des formes favorables d'association

43. Id, p. XIV.
44. Patrick Geddes, *Cities in evolution : an introduction to the town planning movement and to the study of civics,* London, Williams & Norgate, 1915 (reprint), pp. 74-75. (Nous traduisons).

pour les hommes, s'il en existe pour les animaux et les plantes. Si chaque environnement naturel particulier détient son propre équilibre, alors précisément des auteurs comme Kropotkine permettent de penser qu'il existe un équivalent de ceci dans la culture. Les organismes, leur fonction, leur environnement d'une part et les gens, leurs activités, leurs lieux de travail et de vie d'autre part, forment des ensemble reliés et définissables. Sur cette base Mumford s'efforcera de penser le cadre idéal de la civilisation, celui qui permet d'atteindre les finalités que son maître Geddes avait fixées : santé, civilité, sens politique, sens esthétique et sentiment de continuité avec la nature. Dans la droite ligne de *CUA*, Mumford se fera l'apôtre de la décentralisation, en détournant le regard de l'État-nation et de ses capitales surpeuplées pour restaurer la vitalité politique de la région. Les plans urbains obéissent alors à une finalité politique et sociale affirmée. Il ne peuvent aboutir à des résultats acceptables, c'est-à-dire des résultats qui garantissent une plus grande liberté collective aux habitants, que s'ils épousent les besoins des gens et leur permettent, à la base, de gagner davantage de contrôle sur leurs conditions de vie et de pratiquer une solidarité ordinaire. Aux yeux de Mumford comme à ceux de Kropotkine, c'est bien l'unité régionale qui est la plus à même de favoriser une telle re-création du tissu urbain, par fédération de multiples cités bénéficiant pour leur entraide des moyens de l'ère « néo-technique ».

À l'intérieur de ce cadre régional, Mumford finit par insister sur la tentative de développement urbain proposée par l'urbaniste Ebenezer Howard (1850-1928) avec les « Cités-Jardins », dans lesquelles on peut effectivement voir une des premières mises en œuvre concrètes des idées kropotkiniennes d'équilibre entre ville et campagne. Howard réfléchit le projet de cité-jardin face à l'affluence urbaine et la centralisation grandissante des métropoles industrielles. Il saisit que cette augmentation démesurée n'est que la contrepartie d'un dépeuplement des campagnes, rendues totalement inintéressantes pour les éléments les plus vigoureux de la population. Aux deux pôles, celui de la concentration urbaine et du vide rural, la question devenait alors clairement celle de l'amélioration de la vie, pour éviter de ramener la ville à un entassement de travailleurs mutuellement indifférents servant la machine économique, et la campagne à une ceinture-dortoir entourant la métropole. D'où l'idée de porter la ville à la campagne, afin de créer une nouvelle forme de civilisation urbaine. La cité-jardin selon Howard reposant dès lors sur trois points principaux : d'abord le refus de la parcellisation des terrains par des propriétaires privés. Le territoire de la cité-jardin appartient en commun à ses membres ; ensuite le principe d'une limitation de la population, de manière à servir uniquement les intérêts sociaux et économiques de la ville, et afin qu'un vaste territoire rural demeure ouvert autour de chaque cité-jardin, à la fois pour le loisir et la production locale de nourriture ; enfin une dimension d'équilibre fonctionnel, dans les relations entre ville et campagne au plan régional, et dans les différentes fonctions accomplies au sein de la cité-jardin : domestiques, industrielles, marchandes, politiques, sociales et récréatives. L'urbanisme à échelle humaine de Howard apparaît ainsi à Mumford comme le premier véritable moment de l'âge « néo-technique » où les hypothèses de Kropotkine furent prises au sérieux et concrétisées, en direction de l'établissement d'une fédération de villes équilibrées et raisonnablement peuplées :

> « Lorsque Howard proposa sa méthode civique de décentralisation personne n'était encore en mesure d'estimer l'appui concret que devait offrir à ce projet général le développement du réseau de transmission électrique, de l'automobile, des routes et l'usage des véhicules motorisés pour le transport des denrées, sans parler de la réception universelle du téléphone, de la radio, du phonographe et du film. Seuls quelques esprits originaux de cette période, par-

ticulièrement Pierre Kropotkine et Patrick Geddes, avaient saisi les implications de toutes ces inventions pour la civilisation dans son ensemble. »[45]

La puissance politique des intuitions de Kropotkine peut en dernier lieu être abordée par ce qui est peut-être, dans le champ de la pensée anarchiste proprement dite, l'essai le plus net pour penser ce que serait une ville kropotkinienne. Au-delà du modèle de la cité-jardin d'Ebenezer Howard, c'est très certainement chez Paul Goodman, dans son ouvrage de 1947 *Communitas* (rédigé avec son frère architecte Percival), que l'on trouve la présentation la plus vivante de l'écologie urbaine de Kropotkine. Comme l'a indiqué son biographe intellectuel Bernard Vincent, il est possible d'aborder la philosophie entière de Goodman par son naturalisme foncier qui pose au départ de toute interrogation politique « la relation entre l'organisme et l'environnement »[46]. C'est l'expérience finie de l'individu dans un milieu ordinaire proportionné à ses capacités organiques qui doit conditionner selon Goodman toute réflexion sur les finalités politiques et sociales. Dès que se rompt l'équilibre entre l'organisme individuel et l'espace physique et affectif sur lequel il peut exercer son initiative et son contrôle, le seuil est franchi au-delà duquel l'être humain se trouve confronté à des abstractions qui le réquisitionnent à leur profit, qu'il s'agisse de travailler pour une entreprise transnationale, de servir l'administration de l'État, d'acheter sa nourriture dans un supermarché ou d'habiter dans un grand ensemble. Or ce postulat rencontre la logique kropotkinienne développée dans *La Conquête du Pain* et dans les propositions décentralisatrices de *CUA* : aborder la question sociale, économique et urbaine en partant d'en-bas, autrement dit des besoins des individus concernés et des liens ordinaires qu'ils tissent entre eux.

C'est selon cette perspective que Goodman oriente le questionnement dans *Communitas.* Le plan de communauté urbaine doit être considéré comme l'arrière-plan des vies ordinaires, inséparable des enjeux sociaux, économiques et politiques qui s'y déroulent. Établir le plan d'une ville, ce n'est pas agréger des individus isolés dans un même endroit, c'est leur donner les moyens de satisfaire ce qu'ils ont établi comme leurs besoins. Dans cette mesure, la ville telle que la conçoit Goodman s'opposera d'abord au modèle machinique de la « Cité radieuse » pensée par Le Corbusier. Ville productiviste inféodée aux exigences capitalistes d'efficacité et de disponibilité pour le travail, la ville fonctionnelle réduit l'habitat à un ensemble de « machines à vivre » entourant un centre composé de grands buildings administratifs. Ensuite, Goodman cherche également à contrer le modèle en développement à son époque, mais désormais en voie de réalisation générale, d'une ville dédiée à la consommation efficace. Apparaît très clairement dans cette critique le lien toujours maintenu entre la forme de l'espace et les habitudes morales et sociales qui tout à la fois en résultent et le modifient à leur tour. En effet, la consommation érigée en mode de vie réclame un centre ouvert à des déplacements ciblés et utilitaires, ce qui implique une disparition progressive des rues passantes. L'organisation d'une telle cité se déploie en cercles concentriques, où un cercle consacré aux biens culturels colonisés par le secteur marchand -universités, théâtres, musées- borde le centre actif. Au-delà, la vie domestique s'organise dans des blocs résidentiels dépersonnalisés, où règne la recherche du standing de vie. Finalement, une ceinture rurale rappelle la présence de la nature et l'origine des produits manufacturés distribués en centre-ville. Elle constitue le

45. Lewis Mumford, *The culture of cities,* London, Secker & Warburg, 1940, p. 398. (Nous traduisons).

46. Voir Bernard Vincent, *Paul Goodman et la reconquête du présent,* Paris, Seuil, 1976, p. 184. L'influence de Kropotkine sur Goodman est décelable clairement dans la préface que ce dernier a consacrée à l'édition américaine des *Mémoires d'un révolutionnaire*, en 1969. Il se réfère à l'anarchisme « plus mûr » de Kropotkine et de sa génération, qui « discutait » les possibilités d'une « technologie, écologie, pédagogie, vie rurale, direction de l'industrie anarchiste ». Voir des extraits de ce texte dans le volume des *Oeuvres* de Kropotkine rassemblées par Martin Zemliak, Paris, La découverte, 2001, p. 422.

lieu de loisir des jeunes générations et une retraite pour les adultes usés par le rythme de vie consumériste.

Rien dans ce dernier modèle ne garantit selon Goodman l'émergence d'une vie sociale pleine, et par là la formation de caractères capables d'être au clair sur leurs désirs, leurs besoins et leur liberté. Aussi en vient-il à proposer le modèle d'une ville qui annule la séparation entre production et consommation, et qui s'enracine dans le terreau des valeurs du populisme américain : sens de la dignité du travail, amour du travail bien fait et mené sous contrôle du producteur, rythme choisi et non imposé qui permette à chacun de laisser sa marque sur le réel. En prônant l'abolition de la séparation entre production et consommation, Goodman pense trouver un remède au repli individualiste sur la sphère privée, au gigantisme des villes, à la pollution générale et à la centralisation, alors qu'une cité dans laquelle production et consommation sont spatialement proches peut rayonner au sein d'une région, elle-même fédérée avec d'autres régions. L'aspect le plus novateur de cette nouvelle vision de la ville tient dans la revalorisation de la petite production et des métiers exercés près de la sphère domestique (ce qu'Ivan Illich appellera le domaine « vernaculaire », autrement dit l'ensemble des biens produits dans les relations ordinaires, et non destinés au marché). Goodman retrouve ici la vision kropotkinienne de l'essaimage des petites industries, qui confèreront d'autant plus d'autonomie aux individus qu'elles prendront place dans un environnement régional intégré, avec une composante industrielle et une composante rurale. L'activité économique se déroulerait alors dans un climat de confiance mutuelle, né de la fréquence des relations en face-à-face. La planification du travail ne dépendrait plus de règles formelles mais des besoins de la communauté des travailleurs. Les tâches seraient variées entre industrie et agriculture, porteuses de valeurs éducatives différentes et complémentaires.

Une telle cité équilibrée retrouve les buts de Geddes et Mumford : faire de la ville le milieu propre d'une éducation à la civilité. Ce qui implique d'interroger sans cesse ce que l'on y produit, ce qu'on y utilise, comment l'on s'y déplace et enfin comment on y rencontre les autres. Il n'est à ce titre pas étonnant qu'à la fin de la présentation de son plan urbain, Goodman retrouve l'esprit civique des Grecs anciens, pour lesquels la ville n'était pas simplement un lieu du repos nocturne alternant avec l'activité diurne impersonnelle de labeur ou de consommation, mais le reflet même d'une vie par essence sociale, éloignée des tentations de la pléonéxie :

> « Prenons plutôt exemple sur les Grecs qui étaient souvent raisonnables en ce qui concerne les fins principales et ne compliquaient pas leurs moyens. Un Athénien, libre et de sexe masculin, faisait l'expérience sur les places publiques, au marché, au tribunal, sous les portiques, au gymnase, de la plupart des sentiments de bien-être, d'intimité et d'enthousiasme personnel que nous réservons à la maison et aux clubs privés. Il vivait dans la cité davantage qu'à la maison. Ses objets publics étaient les affaires de l'empire, les devoirs civiques et les passions de l'amitié. Il n'y avait pas de distinction tranchée entre les affaires publiques et les affaires privées. »[47]

Geddes, Mumford, Goodman : ces trois références indiquent selon nous à quel point l'approche de la ville par Kropotkine possède un statut pionnier dans le domaine de l'écologie urbaine. C'est à nouveau le naturalisme lamarckien de notre auteur qui déploie ici ses influences, en fonction des postulats continuistes sur le rapport entre nature et culture. L'organisation de la ville doit ainsi prendre le relais et porter à un niveau de réalisation plus conscient et raffiné le travail de tous les organismes vivants pour se

47. Paul and Percival Goodman, *Communitas,* New-York, Vintage Books, 1960, p. 183. (Nous traduisons).

confectionner un milieu adapté à leur besoin et leur assurant les plus grands chances d'évolution progressive. Comme le font remarquer les continuateurs de Kropotkine, il est impossible de penser le milieu urbain en dehors de la puissance de socialisation qu'il comporte. Réorganiser la ville en l'arrachant aux impératifs de la compétition pour la production et la rentabilité, c'est de fait établir un contexte incitatif pour que la nature humaine déploie le meilleur de ses potentialités. C'est dans ce cadre et selon cette perspective qu'il nous semble judicieux d'envisager comment Kropotkine va lier la question de l'aménagement du milieu de vie à celle de la justice et de la punition. Ici encore, c'est d'une approche contextuelle qu'il va s'agir.

3. La justice en contexte : comment punir dans une société anarchiste

3.1. Tendance au mal et environnement

La question de la justice punitive est évidemment cruciale dans le cadre d'un projet de société anarchiste, dans la mesure où elle risque toujours de confronter ce projet à ses limites morales et institutionnelles. Dans une société qui serait fondée sur des rapports sociaux et moraux « sans obligation ni sanction », pour reprendre en l'affadissant sciemment (à titre d'idée reçue anarchiste) la formule de Guyau, comment pourrait-on encore justifier une intervention répressive sur la liberté des individus ? Au nom de quelle autorité supérieure viendrait-on légitimer l'usage de la violence ?

Une des réponses que l'on pourrait proposer, mais qui demeurerait elle-même empêtrée dans le champ de la *doxa,* c'est que la conception de la nature humaine dans l'anarchisme coupe court d'emblée à ces questions, puisque le renversement de l'oppression aura libéré le meilleur de la nature de l'homme, ses actes violents ou agressifs cessant de fait d'exister. Cette vision simpliste de la « nature bonne » dans l'anarchisme moderne, encore colportée par le courant post-anarchiste, mérite de nouveau d'être contrée en ce qui concerne la justice punitive. Et c'est encore en direction de l'approche « écologique », au sens du rapport entre l'individu et son milieu, qu'il faut se tourner pour saisir toute la portée des analyses de Kropotkine sur ces questions. Le rapport de Kropotkine avec l'institution punitive et le traitement du mal dans la société a ceci de particulier qu'il est informé personnellement. Ses analyses et sa vision ont d'autant plus de poids qu'il a séjourné longuement en prison, connaissant l'isolement, la privation et la maladie : la première fois en Russie, dans la forteresse Pierre-et-Paul de 1874 à 1876, à la suite de sa période populiste ; la deuxième fois en France de 1883 à 1886, à la prison Saint-Paul à Lyon puis à la maison centrale de Clairvaux, sur la foi de fausses accusations concernant une tentative d'attentat anarchiste à Lyon. Cette connaissance à titre de victime du système punitif se double d'un intérêt à titre d'observateur développé dès 1862 lors de son expédition en Sibérie, lorsqu'il fut nommé membre d'une commission d'enquête sur la réforme des prisons.

Il ressortira de cette expérience un ensemble de dix d'articles parus dans *Nineteenth Century* entre 1882 et 1884 pour huit d'entre eux, auxquels vinrent s'ajouter deux essais un peu plus tardifs (1886 probablement) traitant de l'influence morale des prisons et leur nécessité. Ce recueil intitulé *Dans les prisons russes et françaises* ne sera édité en russe qu'en 1906, après avoir enduré la censure des services secrets ayant torpillé sa diffusion dans les librairies anglaises. Au-delà des témoignages éloquents sur la vie dans les prisons et sur le système de déportation en Sibérie et sur l'île de Sakhaline, c'est

dans les deux essais « De l'influence morale de la prison sur les prisonniers » et « Les prisons sont-elles nécessaires ? » que Kropotkine fournit les analyses les plus convaincantes sur la question du mal et de la punition. À chaque fois qu'il cherche à comprendre la rupture de l'équilibre social provoquée par l'action violente, il adopte une perspective contextualiste. Comment rendre compte du surgissement du mal ? Dans la mesure où les malades irrécupérables sont plus rares qu'on le croit, il s'agit d'éviter de se focaliser sur un seul type de causes, d'ordre physiologique par exemple. En réalité, l'irruption du mal cesse aux yeux de Kropotkine de relever de l'inouï ou de l'exceptionnel quand on l'envisage comme la résultante d'un processus d'humiliation entremêlant divers faisceaux causaux. Or, l'organisation de l'espace, et particulièrement de l'espace urbain, s'avère centrale lorsqu'il s'agit de rendre compte de la fixation de dispositions criminelles. La ville de l'âge industriel « paléo-technique », pour reprendre la terminologie de Geddes, peut être considérée comme le creuset du crime en ce qu'elle détermine le contexte d'un écrasement des normes de civilité et d'entraide quotidienne :

> « D'année en année des milliers d'enfants continuent de grandir dans la fange – matérielle comme morale-des grandes villes, complètement abandonnés au milieu d'une population dont la moralité est détruite par une vie de famine au jour le jour, l'incertitude du lendemain, et une misère dont même les époques antérieures n'avaient pas idée. Laissés à eux-mêmes face aux pires influences de la rue, ils ne reçoivent aucune attention de leurs parents, eux-mêmes accablés par un terrible combat pour la survie, ils ne savent pas vraiment ce que veut dire un ' foyer heureux '. Depuis leur plus jeune âge, ils connaissent tous les vices de la grande ville. Ils entrent dans la vie active sans posséder un seul de ces savoir-faire qui pourraient les aider à gagner leur vie. L'enfant d'une tribu sauvage apprend au moins la chasse par son père ; sa soeur sait bien tenir la hutte familiale. Mais dans nos villes les enfants que père et mère quittent au matin pour trouver un petit boulot dans la journée, afin de tenir jusqu'à la semaine suivante, entrent au contraire dans la vie sans posséder de savoir. Ils n'ont aucun métier en main ; leur maison, c'est une rue boueuse ; les seuls enseignements qu'ils ont pu recevoir dans la rue sont du type de ce que l'on peut acquérir dans les débits de boissons ou les maisons de loisirs réservées aux classes plus aisées. […] Il suffit de voir la population des centres villes industriels, qui croît régulièrement, pour cesser de s'étonner de ce que nos métropoles emplissent nos prisons de prisonniers. » [48]

Le rapport d'implication entre le milieu urbain et l'activation de certaines tendances au mal illustre à nouveaux frais la conception relationnelle de la nature humaine chez Kropotkine. Il convient ainsi de garder en tête, comme y invitent à plusieurs reprises *L'Entraide* et l'article « Are we good enough ? » donné pour la revue *Freedom* en 1888, le double héritage d'instincts sociaux mais aussi d'instincts de domination. En fonction des contextes dans lesquels évolue l'être humain, en fonction des résistances ou incitations qu'il rencontre, une catégorie ou l'autre d'instincts peuvent être mis en avant. La grande ville orientée pour la productivité, reproduisant la sélection sociale dans la répartition des populations, l'entretien des quartiers, l'hygiène des rues, la qualité des installations, fournit à elle seule un milieu global divisible en divers domaines de causalité. En effet, qu'il s'agisse de l'espace ordinaire confiné et insalubre décrit dans la citation ci-dessus ou de la ségrégation entre des lieux de dépense ostentatoire réservés aux plus riches et des lieux de production surpeuplés et miséreux, tout conspire tant vers l'apparition physiologique de déficiences et de maladies que vers la formation psychologique de sentiments

48. Kropotkine, *Dans les prisons russes et françaises,* Pantin, Le Temps des cerises, 2009, pp. 265-266.

avides et envieux. C'est en ce sens que la grande ville, dont Kropotkine n'abandonne jamais la défense, étant entendu qu'elle est le lieu du bouillonnement théorique et pratique qui fait les résistances et les révolutions, révèle elle-même son autre côté en devenant le symbole du mépris social, attirant par là l'inévitable rejet de ce qui rejette, qui peut alors passer par la quête amorale de l'argent, valeur fondamentale d'une civilisation urbaine dévoyée : « En vérité, tout autour de nous tend à développer cette insatiable soif d'argent : les magasins, les gens que l'on voit dans la rue, les journaux, les romans, favorisent cette division quotidienne de la richesse à laquelle on assiste. »[49]

Il est donc clair que la vision simplement rétributive de la justice tombe d'elle-même à partir de cette perspective globale : il est politiquement tendancieux et moralement ruineux de se limiter au niveau de l'acte individuel pour aborder les questions de justice. Les facteurs environnemental (planification urbaine), physiologique (hygiène, maladies) et social (envie et ressentiment envers ce dont l'organisation sociale prive tout en le faisant miroiter) fusionnent, et c'est dans leur direction qu'il faut orienter l'analyse. Si Kropotkine met en œuvre cette analyse par rapport au crime ordinaire dans son travail sur les prisons, il la développera également à propos de la question du terrorisme politique et même des tueurs en série. La brochure *La Morale anarchiste* comprend en effet un développement sur « Jack l'éventreur », prototype du mal absolu, à propos duquel Kropotkine propose d'opérer cette conversion du regard juridique, passant de la focalisation vengeresse sur les exactions de l'individu à l'examen du faisceau causal au sein duquel l'action malfaisante du tueur prend place. Si nous l'avions rencontré le jour où il assassina froidement une femme qui lui demandait les six sous permettant de payer son taudis, « nous lui aurions logé une balle sous le crâne », énonce Kropotkine, quand bien même cette balle eût été plus à sa place dans la tête du propriétaire du taudis. Mais, par ailleurs, « quand nous nous ressouvenons de toutes les infamies qui l'ont amené, lui, à ces meurtres ; quand nous pensons à ces ténèbres dans lesquelles il rôde, hanté par des images puisées dans des livres immondes ou par des pensées soufflées par des livres stupides – notre sentiment se dédouble. »[50] Ce dédoublement de la pensée fait figure de nécessité si l'on veut saisir la logique des natures « souterraines », dont le ressentiment lentement accumulé finit par s'épancher dans les voies les plus chaotiques. À cela, Kropotkine ajoute une troisième considération d'importance, dirigée contre les biais punitifs du pouvoir bourgeois. En effet, s'en tenir à une approche répressive individuelle n'implique en aucun cas de s'extraire de la logique du ressentiment : en réalité cela ne fait qu'y reconduire en recommandant la vengeance pulsionnelle immédiate contre le criminel, ou une vengeance médiate perpétrée par le magistrat public. Dans ce dernier cas, c'est le pouvoir lui-même qui s'empare des exactions d'individus aussi abjects que Jack l'éventreur pour assurer sa pérennité en attisant d'un côté l'esprit public de ressentiment, au besoin par le fait divers, et d'un autre côté en instillant l'idée d'une protection de l'ordre social en place. En ce sens, la critique change une seconde fois d'objet : passée de l'individu lui-même aux circonstances qui l'ont entouré dans son passé, elle se porte désormais sur les institutions judiciaires qui orchestrent la vengeance du groupe social entier contre un seul homme, de manière à servir les intérêts de la domination.

C'est précisément ce troisième point de vue qui permet aux yeux de Kropotkine de comprendre l'action des régicides, et notamment des nihilistes russes (dont Sophia Pérovskaïa, ancien membre du cercle Tchaïkovski) dans leur période terroriste culminant avec l'assassinat du tsar Alexandre II. Même si l'on aurait du mal à voir dans ce régicide un acte « utile », ce n'était plus le ressentiment qui en était la source mais une forme de

49. Id, p. 267.
50. Kropotkine, *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 57.

colère généreuse, poussée jusqu'au sacrifice. En ce sens, va jusqu'à affirmer Kropotkine, les nihilistes russes avaient conquis par leurs actes et leurs habitudes de sociabilité un « droit » d'attenter à la vie du tsar, dans la mesure où « ce n'était pas là une bravade de jeunes gens, un crime de palais, ni la recherche du pouvoir ; c'était la haine de la tyrannie jusqu'au mépris de soi-même, jusqu'à la mort. »[51]. La considération du contexte de l'action, portant à opposer la justice désintéressée et aimante à la justice administrée et froidement répressive, est une nouvelle fois décisive pour orienter l'approche du problème du traitement de la violence.

Jusqu'en ces matières se fait par conséquent sentir l'influence de la vision naturaliste de Lamarck. S'il existe un ensemble d'influences criminelles, comme Kropotkine semble le supposer lorsqu'il analyse le poids de l'urbanisation industrielle de la mégalopole londonienne, il faudra néanmoins soigneusement distinguer un tel « héritage » de toute hérédité dure (sur le modèle de Weismann). L'enjeu est d'importance puisqu'à l'époque de Kropotkine le thème du « criminel-né », développé par le médecin italien Cesare Lombroso (1835-1909), fait florès et va alimenter toute une tradition de préjugés criminalistes qui prendront un nouvel essor avec le développement de la génétique. Dans l'ouvrage *L'Homme criminel,* paru en 1876, Lombroso cherche à établir une « embryologie » du crime, en s'intéressant aux animaux et aux « sauvages », avant de procéder à une « anthropométrie » du crime en récapitulant un ensemble extrêmement vaste d'observations cliniques sur les particularités physiologiques (synthétisées dans les tendances épileptiques), physionomiques (mesures crâniennes, anomalies cérébrales, mensurations, forme du visage) psychologiques (amoralité, compréhension des règles mais absence d'empathie) et sociales (argot, nombreux tatouages) des criminels. Lombroso n'hésite pas par ailleurs à annexer le discours de pseudo-sciences telles que la graphologie pour soutenir son enquête déterministe sur le profil de criminalité. Il en ressort une approche médicale du crime, tenue pour une maladie atavique largement décelable à partir de la conjonction de plusieurs facteurs types. Si l'on s'attache à une synthèse, on obtiendrait à peu près le type suivant : un être à la faible capacité crânienne, aux mâchoires imposantes, avec une grande capacité orbitaire et des arcades sourcilières saillantes, au crâne asymétrique, avec peu de barbe et une abondante chevelure, un nez tordu ou camus, une physionomie virile chez la femme et féminine chez l'homme, entre autres critères.

La thèse de Lombroso, par son tour scientifique et son insistance sur des facteurs déterminants internes, ataviques, constitue clairement un défi pour Kropotkine. D'une part elle semble avoir de son côté la caution intellectuelle de l'enquête scientifique. D'autre part les conclusions sociales et politiques tirées du constat scientifique peuvent se révéler absolument sinistres, validant l'imputation de prédispositions morbides en fonction de la seule observation d'une collection de traits physiques et psychologiques. La logique des solutions pénales une fois mise en évidence l'irresponsabilité morale du criminel-né semble assez claire : réclusion dans des asiles d'incurables, prison à vie, déportation, peine de mort ou stérilisation forcée[52]. Dans son article interrogeant la nécessité des

51. Id, p. 51.

52. Laurent Mucchielli a montré clairement dans un article interrogeant les rapports entre criminologie, hygiénisme et eugénisme en France entre 1870 et 1914 à quel point le « lombrosisme » avait pu être partagé par de nombreux savants de l'époque (au-delà de nombreux médecins, on pourrait citer Hippolyte Taine et Gustave Le Bon) préconisant des mesures drastiques telles que la stérilisation ou la peine de mort à l'égard des criminels-nés, tenus pour des êtres infra-humains absolument irresponsables et incorrigibles, objets d'une éradication sociale comme le seraient des microbes. Voir Laurent Mucchielli (2000), « Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914) : débats médicaux sur l'élimination des criminels réputés « incorrigibles », *Revue d'histoire des sciences humaines,* n°3, pp. 57-89. Article par ailleurs disponible sur le site « Classiques des sciences sociales » à l'adresse : [http ://classiques.uqac.ca/contemporains/mucchielli_laurent/

prisons, Kropotkine va dans un premier temps revenir sur la scientificité contestable de la totalité de la démarche de Lombroso. Si l'on ne peut guère remettre en doute les observations répétées et recoupées à partir desquelles le criminologue italien établit ses types délinquants, la transition de l'observation de données à l'imputation d'une prédisposition innée au crime ne relève plus, quant à elle, de la méthode scientifique. Il s'agit d'une évidence forcée au mépris de toutes les règles de prudence épistémologiques :

> « L'influence des facteurs héréditaires de la structure physiologique pour ce qui est de la tendance au crime a été illustrée par de nombreuses enquêtes hautement intéressantes. On peut donc se faire une idée assez complète de cette catégorie de causes qui amènent hommes et femmes devant une juridiction pénale. Bien entendu, nous ne pouvons accepter en bloc les conclusions de l'un des plus éminents représentants de cette école de pensée, le docteur Lombroso […]. Lorsqu'il démontre qu'un très grand nombre de détenus présentent certains désordres au plan de la structure cérébrale, il faut bien accepter cette affirmation comme un fait observé, sans plus. On devrait admettre aussi une autre observation, selon laquelle la majorité des prisonniers ont des bras plus longs que les gens qui sont en liberté ! Répétons-le, quand on nous affirme que les meurtres les plus atroces ont été commis par des criminels qui présentaient de sérieux défauts dans la composition de leur cerveau, il faut s'incliner devant leur affirmation. Mais c'est une affirmation. Rien de plus. Il est absolument impossible en revanche de suivre M. Lombroso quand il déduit trop de choses à partir des faits, comme de considérer que la société peut à juste titre prendre toutes les mesures nécessaires contre des êtres humains qui présentent une telle déficience structurelle. »[53]

Ce passage est d'importance qui indique clairement la fidélité de Kropotkine à ses principes scientifiques : face à une criminologie fondée sur un déterminisme biologique (une hérédité dure dont on peut envisager les sombres généralisations qu'elle pourra tirer des progrès de la génétique, de manière à repérer et isoler un prétendu « gène » de la criminalité) Kropotkine maintient son approche relationnelle, où l'individu doit être inséré dans son environnement pour être compris en ses motivations. Il s'agit ainsi de se placer en amont de la punition pour comprendre la fabrication des impulsions criminelles, considérées comme des maladies à soigner bien plus que comme des dispositions innées à éradiquer. Les conséquences en seraient bien différentes : au lieu d'aller jusqu'à l'idée « d'une extermination massive de tous les handicapés » on devrait garder à l'esprit que la différence entre ceux qui demeurent libres et ceux qui passent entre les mains du bourreau « tient uniquement aux circonstances qui ont entouré leur naissance et leur éducation ».[54]

Il est intéressant de noter qu'en envisageant sous cet angle la fabrication de la criminalité Kropotkine retrouve une idée répandue à l'époque par le médecin lyonnais Alexandre Lacassagne (1843-1924) autour d'une approche hygiéniste du crime : « les sociétés ont les criminels qu'elles méritent ». Cette approche concurrente de celle de Lombroso a clairement pu séduire le lamarckien Kropotkine, dans la mesure où elle est ouvertement contextualiste, au risque d'être mal comprise et déformée dans le sens d'un argument fallacieux du type « tout est de la faute de la société ». Lacassagne demeurait néanmoins plus rigoureux, en procédant à un diagnostic étiologique sur la base des rapports entre

C_histoire_crimino_deviance/criminologie_hygienisme_eugenisme/cri minologie_eugenisme.pdf]. Consulté la dernière fois le 10 Août 2012.

53. Kropotkine, *Dans les prisons russes et françaises,* édition citée, p. 255.

54. Id, p. 256.

l'organisme et le milieu, exprimant par exemple que « le milieu social est le bouillon de culture de la criminalité. Le microbe est le criminel, un élément qui n'a d'importance que le jour où il trouve le bouillon qui le fait fermenter ».[55] L'influence de Lacassagne sur Kropotkine n'est certainement pas à négliger dans la mesure où les deux hommes se sont rencontrés lors du séjour du dernier à la prison Saint-Paul, dont le premier était le médecin officiel. Aussi les deux hommes ont-ils eu le temps de converser et d'échanger leurs points de vue sur la criminalité, au final tout à fait convergents, comme en atteste cette formule de Kropotkine : « puisque nous acceptons de partager la gloire de ce que tous les génies de ce siècle ont produit, il faut aussi le faire à propos des forfaits des assassins »[56]. Lacassagne est par ailleurs directement impliqué dans la sauvegarde puis la diffusion du travail de Kropotkine sur les prisons russes, rédigé en 1884 et qui n'a pu être diffusé en Angleterre que par le truchement de la femme du docteur Lacassagne. C'est ce que Kropotkine affirme dans la préface de 1906 à l'édition russe de *Dans les prisons russes et françaises :*

> « Le médecin de la prison de Lyon était un certain M. Lacassane [sic], auteur spécialisé en anthropologie qui m'avait rendu deux fois visite dans ma cellule pour parler avec moi de ces sujets. Son épouse connaissait bien l'anglais, et il proposa qu'elle soit le censeur de mon article. Le directeur de la prison donna son accord, bien probablement pour se défausser de ses responsabilités. Mme Lacassane [sic] vit bien sûr tout de suite que cet article était précisément le type de texte qui ne devait pas sortir de la prison, et pourtant elle prit le risque de l'envoyer à Londres dès le lendemain. Si seulement je pouvais remercier cette personne ! Il y a des gens bien partout ! »[57]

L'attestation par Kropotkine de ses rapports avec Lacassagne au moment de l'élaboration de ses réflexions sur la justice pénale permet ainsi de situer précisément sa position par rapport aux modèles classiques de la tradition pénale : le modèle de la sanction rétributive d'une part et le modèle de la sanction réhabilitante d'autre part. On pourrait penser Kropotkine très proche de la volonté de réhabiliter le criminel, opposé en cela aux méthodes rétributives drastiques comme la peine de mort, la déportation ou la stérilisation, appliquées aux criminel réputés « incorrigibles ». Mais il ne faut pas omettre à ce sujet que la prison a pu être pensée comme un tel milieu réhabilitant, travaillant à l'amendement intérieur du criminel. Or, toute la pensée juridique et pénale de Kropotkine tourne autour de l'idée d'abolition de l'enfermement, nourrie par son expérience vécue de détenu. C'est par conséquent vers un autre modèle, selon nous anticipé par Kropotkine, qu'il va falloir se tourner : une justice restauratrice dont le but sera de démanteler l' « organisation de la vindicte » habituellement présentée sous le nom « justice ».

3.2. La justice restauratrice contre l'organisation de la vindicte

Eu égard aux analyses proposées ci-dessus, la proposition fondamentale de Kropotkine en matière de justice pénale est la suivante : un environnement matériel et moral qui produit du mépris suscite une réponse en termes de ressentiment, justifiant les crimes aux yeux de ceux qui les perpètrent. Dès lors, il paraît logique qu'à l'intérieur d'un environnement capable d'activer des dispositions à l'entraide, à la compréhension et à la

55. Alexandre Lacassagne, « Des transformations du droit pénal et les progrès de la médecine légale de 1810 à 1912 » in *Archives de l'anthropologie criminelle,* 1913, p. 321-364. Je remercie Muriel Salle de m'avoir indiqué cette source.
56. Kropotkine, *Dans les prisons russes et françaises,* édition citée, p. 265.
57. Id, pp. 19-20.

sollicitude, le crime aurait de bonnes chances de décroître. En replaçant l'individu au cœur d'un continuum de pratiques et obligations sociales, il deviendrait possible de renforcer le sentiment de la valeur de son existence (via un travail astreignant, le sens de la solidarité, l'habitude d'agir justement) et d'offrir des débouchés raisonnables et utiles aux impulsions individualistes : non pas l'envie et le ressentiment, mais la créativité et l'émulation. C'est en ce sens que les projets d'organisation urbaine revêtent une importance politique cruciale : il font partie des conditions indispensables du traitement de la criminalité et de l'administration de la justice, sur le même pied que la lutte sociale pour des conditions de vie plus égalitaires. Un cadre de vie qui renforce le sentiment d'appartenance à une commune humanité et garantit la permanence d'un socle de pratiques d'obligations mutuelles constitue le premier moyen de traitement de la criminalité, en-deçà de toute punition du crime par la force brute d'un appareil d'État, sous la forme de l'exécution capitale ou de l'emprisonnement prétendument réhabilitant. À ce propos Kropotkine évoquera les conditions sociales de la vie dans la Chine de son temps, déterminant selon lui de tout autres modes de punition et surtout de reconnaissance subjective de la sanction chez celui qui en est la victime :

> « La « famille élargie » est là-bas le fondement de l'organisation sociale. Les membres se connaissent parfaitement ; ils se soutiennent mutuellement, s'entraident, pas seulement matériellement, mais aussi sur le plan moral. Le nombre d'atteintes aux biens et aux personnes y est anormalement bas, au moins dans les provinces rurales du centre, un peu moins dans les villes côtières. On rencontre le même phénomène dans les communautés paysannes de Croatie et de Suisse. Dans ces petits villages, les gens se connaissent bien et s'entraident, alors que dans les grandes villes, le lien social a disparu. La famille à l'ancienne, fondée sur une origine commune, est en cours de désintégration. Pourtant les hommes ont du mal à vivre dans la solitude. De nouveaux liens se créent, produisant des groupes sociaux nouveaux : entre les habitants d'un même quartier, dont les intérêts sont communs, ou entre des gens qui ont un projet identique ; tout cela ne pourra se développer que grâce à des changements qui créeront une meilleure dépendance mutuelle et plus d'égalité entre les membres de nos communautés ». [58]

Si l'on admet que Kropotkine a laissé quelques thèses fortes dans le domaine de la criminologie, la citation ci-dessus énonce la plus fondamentale. Il en résulte un tout autre fonctionnement de la pénalité et du rapport entre l'administration d'une sanction et son acceptation par l'offenseur. Kropotkine part du principe qu'une fois placé dans un contexte ordinaire d'entraide et de sollicitude, tout individu ayant commis une faute sera d'autant mieux enclin à accepter une sanction qu'elle sera décidée et administrée par des personnes qu'il connaît et dans le jugement desquelles il peut avoir confiance. À l'inverse, puisque comme nous l'avons vu dans le chapitre VI du présent travail l'État développe sa puissance par le démantèlement de toutes les traditions populaires d'entraide, une justice pénale étatique s'exerçant par la voix du juge apparaîtra le plus souvent comme le terrain d'expression de l'arbitraire. Un offenseur sera d'autant moins enclin à accepter la sanction si cette dernière est prononcée par un représentant de l'État qui n'a absolument aucun lien avec lui. Il y a ici en germe toute l'opposition de Kropotkine à une justice d'État qu'il redéfinira comme « organisation de la vindicte », et la clé de son opposition de principe au régime des prisons. L'idée de sanction n'est donc pas absente de l'idéal social kropotkinien, mais elle doit elle-même revêtir un rôle de socialisation, en maintenant ou renforçant le sens de l'appartenance à des communautés d'entraide, au lieu de

58. *Dans les prisons russes et françaises,* édition citée, p. 269-270.

le détruire en isolant un individu criminel face à la puissance anonyme de l'État. Tout le but préventif consiste alors à pouvoir sanctionner tout en disciplinant le ressentiment chez celui qui reçoit la sanction. C'est ce qui est clairement énoncé dans l'article sur « l'influence morale de la prison sur les prisonniers » :

> « aucun condamné, à quelques rares exceptions près, n'admet que la sentence est juste. Ce n'est un secret pour personne ; nous acceptons ce fait avec trop de légèreté, mais la réalité des circonstances de la condamnation piétine les principes fondamentaux de ce que nous appelons la justice. Ainsi un Chinois qui est condamné par un tribunal de famille à s'expatrier, un guerrier tchuktchi chassé par ses pairs, un homme frappé d'une amende par une Cour locale à Valencia ou dans le Turkestan reconnaît presque toujours que le verdict prononcé par ce type de tribunal est juste. Mais aucun de nos détenus, dans nos prisons modernes, ne partage un tel sentiment. » [59]

Une sanction orchestrée par l'État, dans le but prétendu que le criminel puisse s'amender par la réflexion dans l'isolement d'une cellule, repose d'emblée pour Kropotkine sur un fondement mal assuré. Elle provient, d'une manière verticale, d'un juge appliquant des codes mais totalement indifférent à la situation particulière du criminel. En ce sens, elle mobilise les pires dispositions de la nature humaine, en particulier le ressentiment. On comprend alors que ce ressentiment puisse trouver son débouché naturel dans des sous-cultures criminelles, validant alors l'idée constante de Kropotkine selon laquelle la prison rend les hommes pires qu'ils ne le sont lorsqu'ils y entrent. Or, face à ce fonctionnement vertical d'une justice établie par des autorités prétendument impartiales, Kropotkine va proposer une réinvention de la justice compensatrice, qui chercher à réparer ou restaurer l'unité brisée des habitudes d'entraide, en fonctionnant de manière horizontale à partir d'un débat collectif incluant toutes les parties intéressées. C'est tout le sens de l'important article « La justice ou l'organisation de la vindicte », paru en 1901 aux *Temps nouveaux*.

Kropotkine reprend dans ce texte le cadre de réflexion politique que nous avons vu à l'œuvre dans *L'Entraide* ainsi que dans le travail sur « L'État, son rôle historique ». C'est alors la tension entre la modalité d'administration de la justice dans les communes libres du Moyen Âge et sa captation par le pouvoir transcendant du prêtre, de l'évêque et du seigneur qui innerve l'ensemble de l'article. La justice la plus adéquate à des relations ordinaires d'entraide, qui supposent la proximité et la confiance, est pour Kropotkine celle qui règle les différends sur le mode de la compensation. Historiquement pratiquée dans les organisations tribales puis à l'intérieur de la commune villageoise, cette organisation de la justice a pour principe de contrer la brutalité de la pure vengeance. Ainsi, si l'on suit de nouveau l'histoire des institutions d'entraide, en étudiant leur versant juridique, elles se présentent nettement comme des institutions de neutralisation de la loi du talion. Selon les « Codes barbares » compenser n'est pas punir, au sens de l'exercice d'une justice vengeresse :

> « La commune de village se réunit et elle constate le *fait* par l'affirmation de six ou douze jurés de chacune des deux parties qui veulent empêcher la vengeance brutale de se produire et préfèrent payer et accepter une certaine compensation. Les vieux de la commune, ou les bardes qui retiennent la loi (l'évaluation des hommes de différentes classes) dans leurs chants, ou bien des juges *invités* par la commune, déterminent le taux de lésion : tant de bétail pour telle blessure ou pour tel meurtre. Pour le vol, c'est simplement la restitution de la

59. *Dans les prisons russes et françaises,* édition citée, p. 232.

chose volée ou de son équivalent, plus une amende payée aux dieux locaux ou à la commune. » [60]

Ce processus collectif d'évaluation du rapport entre la faute et la peine va néanmoins se voir débouté par l'émergence d'une justice d'État, liée historiquement aux mouvements de conquête des communes. Il faut ici se référer à la phase d'appropriation des institutions populaires d'entraide déjà mise en évidence dans la généalogie critique de l'État. Dès lors qu'une justice venant de l'extérieur de la commune s'incarne dans la figure d'un juge officiel, elle s'approprie les institutions et codes existants pour établir des textes de lois soutenant des intérêts extra-communaux. Or dès que la justice est rendue par des spécialistes détachés de la vie ordinaire des gens, la structure verticale de l'État se trouve de fait en place. Une conception de la justice ramenée à une vengeance organisée -la « vindicte »- se développe sur cette base, permettant à un ensemble de fonctionnaires stipendiés par l'État -policiers, mouchards, agents provocateurs, gardiens de prison- de faire fonctionner une machine punitive d'autant plus violente que chaque maillon remplira aveuglément sa fonction avec d'autant plus de zèle. Selon Kropotkine, reprenant sa généalogie critique des institutions étatiques, cette justice parvenant à masquer la violence de son origine pour se présenter comme la seule forme naturelle de règlement des conflits, aidée en cela par la conjonction du christianisme et du droit romain, a fini par s'imposer dans l'histoire. De la même manière que dans « L'État : son rôle historique », le rôle du critique social consistera alors à rechercher sous la prétendue naturalité de cette justice verticale des modalités collégiales de restitution de la justice. Ce sont une nouvelle fois les communautés de foi jurée, les « guildes » des Xe et XI^{e}siècles qui serviront de point de repère pour penser une justice immanente aux communautés humaines. Kropotkine renoue alors avec la figure de l' « arbitre », qui ne s'appuie que sur sa connaissance et sa compréhension empirique des hommes, en l'opposant à la figure du « juge » étayant ses décisions sur des codes formels qui sont autant d'instruments élaborés dans l'intérêt des classes dominantes, et autant de points d'appui de la domination étatique :

> « L'arbitre pouvait juger et jugeait selon sa compréhension de la justice dans chaque cas séparé, sa connaissance et sa compréhension des rapports humains existants, sa conception de la conscience individuelle et sociétaire. Le juge nommé pour juger, le spécialiser pour punir, doit avoir un *code*. Donc, il faut une machine législative, une organisation pour fabriquer le code, pour choisir entre les divers précédents et cristalliser sous forme de lois ceux d'entre eux qu'elle trouvera utiles à conserver. […] Le juge amène avec lui l'État, et quiconque voudra étudier dans l'histoire la croissance des États verra quelle part immense, fondamentale, primordiale le juge a jouée dans la constitution de l'État centralisé moderne. » [61]

Un tel texte donne à penser comment se forme le ressentiment du condamné à l'égard de la décision judiciaire. Dans la mesure où elle provient d'un juge décidant sur la base de codes législatifs désincarnés, puis se trouve appliquée par un ensemble d'exécutants indifférents et seulement soucieux d'accomplir la tâche de surveillance et de punition prescrite, la condamnation a toutes les chances d'apparaître injustifiée et arbitraire, expression simplement codifiée de la vengeance. On retrouve ici le propos des articles sur la prison. Face à cela, c'est la volonté de préserver un enracinement de la sanction dans un

60. Kropotkine, « L'organisation de la vindicte appelée 'justice' », Paris, Publications des Temps Nouveaux, 1901, p. 6.
61. « L'organisation de la vindicte appelée 'justice' », édition citée, p. 11.

cadre communautaire quotidien qui va motiver les propositions de Kropotkine en faveur d'une organisation de la justice à la fois préventive et réparatrice. La fin de l'article sur « L'organisation de la justice appelée 'vindicte' » retrouve l'analyse des contextes d'action propres à favoriser l'émergence de sentiments sociables tout en jugulant le développement de dispositions égoïstes. L'habitude d'en appeler à un tiers arbitre pour trancher en cas de litige, la confiance réciproque des amis et des voisins capables d'intervenir pour prévenir des vengeances brutales en lieu et place de l'appel systématique aux forces de police, et encore le développement ordinaire des habitudes de sociabilité disposant à prévenir les agressions et à réparer les torts : tout cela participera d'une volonté de réappropriation des décisions de justice par les communautés concernées, dans un but d'autonomie collective accrue.

En proposant un tel modèle de justice, Kropotkine place-t-il une trop grande confiance dans les institutions traditionnelles, le droit coutumier et en dernière instance dans les dispositions de la nature humaine à la confiance et à la bienveillance ? Le développement de sociétés complexes ne recommande-t-il pas justement une plus grande centralisation et la formation de codes de lois unitaires, exemptés des variations et accommodations propres aux us et coutumes ? Répondre favorablement à ces deux questions conduit tout droit à un choix relevant en réalité d'une alternative fallacieuse entre deux formes de justices : d'une part une justice d'État rétributive, conservant une fonction vengeresse sous prétexte de punition drastique ; d'autre part une justice thérapeutique à visée réhabilitante, dont l'humanisme n'est que le paravent discursif de nouvelles techniques de prise sur les esprits et les corps des détenus, comme l'a abondamment montré Michel Foucault dans *Surveiller et punir.* Le questionnement de Kropotkine se situe dans une autre logique qui fait aujourd'hui résurgence sous l'appellation de « justice restauratrice » (on peut dire aussi « réparatrice », en traduction de l'anglais *restorative justice).* Une brève revue des principes, du fonctionnement et des buts de cette modalité de la justice devrait permettre d'en discerner les accointances avec le discours kropotkinien. Nous nous appuierons ici sur les thèses du principal promoteur contemporain de la justice restauratrice, le criminologue australien John Braithwaite (né en 1951), qui a travaillé à la fois le cadre théorique et les réalisations pratiques de ce type de justice à partir d'un livre fondateur paru en 1989 : *Crime, shame and reintegration.*[62]

On pourrait définir ainsi la justice restauratrice : « un processus par lequel toutes les parties concernées par une offense particulière se rassemblent afin de débattre collectivement des moyens de traiter les conséquences de l'offense et ses implications pour le futur. »[63]. Les exemples de processus de ce genre présentés par J. Braithwaite concernent des crimes tels que la conduite en état d'ivresse, la maltraitance domestique, le racket, le harcèlement scolaire ou encore le vol, mais également les crimes en col blanc. Le processus s'effectue comme suit : une fois l'offense admise, l'offenseur et sa famille sont sollicités pour connaître les personnes qu'ils voudraient avoir à leurs côtés lors d'une conférence réunissant les parties concernées. De même pour la victime. La conférence consiste en un premier tour de discussion où l'on revient sur ce qui a été commis et ses conséquences pour les acteurs et les familles respectives. Suit un second tour où l'on établit ce qui doit être entrepris pour réparer le mal infligé. Un plan d'action est alors signé par l'offenseur, la victime et le médiateur chargé de s'occuper du cas. L'idée des promoteurs de la jus-

62. J. Braithwaite a donné dans ce livre la formalisation d'un mouvement pratique développé notamment en Nouvelle-Zélande par le peuple maori dans les années 1980 sous la forme de *community conferencing,* et dans le même temps au Canada sous la forme de « cercles de détermination de la peine », généralisés ensuite en Amérique du Nord dans tous les endroits où une population autochtone nombreuse était rassemblée.

63. John Braithwaite, *Restorative justice and responsive regulation,* New York, Oxford University Press, 2002, p. 11. (Nous traduisons).

tice restauratrice tient en ce que la forme de conférences oblige l'offenseur à se porter responsable de ses actes ainsi qu'à reconnaître la sanction, dans la mesure où il saisit directement la portée de son action sur la victime et son entourage, tout en continuant à bénéficier de son côté de la sollicitude des siens. Les conférences sont considérées ainsi comme un contexte incitatif afin que l'offenseur prenne l'initiative de réparer son crime, en éprouvant une honte que J. Braithwaite qualifie de « réintégratrice ».

La honte réparatrice ou « réintégratrice » est le processus affectif et psychologique crucial autour duquel tourne l'approche criminologique de J. Braithwaite, et pour notre propos c'est aussi le plus discutable si l'on effectue un rapprochement avec les normes de régulation sociale dans une société anarchiste. Comment en effet penser que la honte puisse être un auxiliaire de la justice, là où - notamment aujourd'hui à l'intérieur d'une société libérale - faire honte apparaît comme le comble de la « stigmatisation » ? Dans un article datant de 2000, intitulé « Shame and Criminal justice », J. Braithwaite fait pourtant la différence entre ce qu'il nomme *reintegrative shaming* et ce que nous appelons la « stigmatisation ». Stigmatiser, c'est confondre l'acte et la personne afin d'humilier cette dernière. La stigmatisation rend les choses pires en ce que le criminel y est traité comme une mauvaise personne. Or le *shaming* a cette particularité de dissocier l'acte et son auteur. Il s'adresse à une bonne personne potentielle qui a fait quelque chose de mal et continue de la respecter pendant le processus de délibération aboutissant à la sanction, ce qui incite davantage l'offenseur à arrêter. En réalité, pour J. Braithwaite le *shaming* n'est pas du tout une invention moderne, il se trouve impliqué dans toutes les formes les plus traditionnelles d'arbitrage et de réparation. En ce sens, J. Braithwaite envisage selon nous l'administration de la justice sur un mode kropotkinien : jamais il ne la sépare des modes de socialisation inventés et conservés par les communautés de base, en-deçà de toute irruption d'un arsenal juridique étatique. De la même manière que Kropotkine pouvait s'intéresser aux formes de justice des organisations tribales ou des communes villageoises, J. Braithwaite se réfère par exemple à la cérémonie afghane traditionnelle du « nanante », où l'offenseur apporte farine et aliments divers pour une fête commune qui se tient dans la maison de la victime, laquelle participe à la préparation des aliments apportés. Lors de cette cérémonie, on fait remarquer à l'offenseur qu'il a commis une injustice, tout en l'assurant qu'il fait toujours partie de la communauté et en reste accepté comme membre à part entière.

En réalité, les principes de la justice restauratrice contemporaine s'enracinent pour J. Braithwaite dans la même appréciation critique du recouvrement des institutions populaires d'entraide par l'appareil de l'État. Il faut partir du principe que la justice restauratrice « a été le modèle dominant de justice criminelle pendant la plus grande partie de l'histoire humaine, chez quasiment tous les peuples du monde. Une rupture décisive par rapport à ce modèle survint avec la conquête par les Normands de la plupart de l'Europe à la fin du Moyen Âge »[64]. Par conséquent, une observation sans préjugé du fonctionnement ordinaire des communautés humaines devrait convaincre que l'avis de ceux avec qui nous sommes ordinairement en rapport et qui nous sont proches compte beaucoup. Toute la force sociale positive du *shaming* tient en cette proximité et cette confiance établies dans des habitudes d'entraide. À l'inverse, le rapport à un juge, dépersonnalisé, ne peut produire d'effet réintégrateur. J. Braithwaite est extrêmement clair sur ce point, en des termes qui rappellent les propos de Kropotkine dans son article sur l'influence morale de la prison. Cherchons en effet à savoir qui pourrait le mieux communiquer à un offenseur le sentiment de honte envers son acte :

64. John Braithwaite, *Restorative justice and responsive regulation,* édition citée, p. 5. (Nous traduisons).

> « Un juge qui d'en haut nous montre du doigt est dans une position peu propice pour le faire. Nous ne nous soucions guère de son opinion sur nous parce que nous n'avons eu aucune raison de le respecter en tant qu'être humain, et que nous ne le reverrons probablement plus jamais. C'est notre famille que nous aimons et les amis que nous respectons qui ont la plus grande influence sur nous. » [65]

L'intuition de J. Braithwaite est absolument congruente avec les thèses kropotiniennes. La justice réparatrice, qui consiste à réintégrer par le *shaming* un individu à l'intérieur de sa communauté d'origine, ne peut fonctionner que sur la base de liens sociaux forts. Par conséquent plus la vie civique sera pleine, variée mais aussi garante d'une sécurité psychologique, et plus la justice restauratrice pourra trouver un terrain de développement. À l'inverse, dès que les liens se délitent, le *shaming* peut basculer dans la « stigmatisation » et nourrir la recherche d'une vengeance à l'intérieur de sous-cultures criminelles. C'est la raison pour laquelle J. Braithwaite est extrêmement attentif aux inégalités de classe, qui peuvent valider certains comportements honteux tout en en laissant de nombreux autres inaccessibles à la critique : ainsi des propriétaires des banques laissant entendre que voler une banque est honteux, tout en couvrant l'évidence de la honte des crimes industriels des banquiers. On ne peut donc espérer progresser sur la question de la sanction des crimes sans un effort pour conserver d'une part un socle fort de pratiques d'entraide, selon les trois degrés que recouvre le terme chez Kropotkine (réciprocité, sympathie, désintéressement), et d'autre part une organisation sociale égalitaire, éléments qui pourraient le plus souvent garantir un processus collectif de prise de décision juste permettant d'éviter le recours systématique au tribunal et à la peine de prison.

Si l'on considère de cette manière le projet de John Braithwaite, il semble que nombre d'aperçus de Kropotkine puissent être considérés comme précurseurs de sa théorie. Dans son enquête sur le régime des prisons, Kropotkine note par exemple très bien comment l'intégration d'un criminel dans une atmosphère de sollicitude modifie totalement ce qu'il peut et ce qu'il se trouve prêt à accepter pour le bien des autres. Là où les prisons sont en effet considérées comme « une maternité où naissent les catégories les plus révoltantes de la transgression de la loi morale », la perspective restauratrice (ou réparatrice) propose les idées suivantes :

> « Loin de moi aussi cette idée qui est parfois mise en avant, selon laquelle on maintiendrait les prisons en les transformant en lieux médicalisés et éducatifs. Ceux que nous envoyons aujourd'hui en prison sont pour la plupart des êtres humains qui ont simplement besoin d'un aide fraternelle de leur entourage, afin de pouvoir développer les instincts les plus élevés de leur nature d'hommes, qui ont été anéantis dans leur jeunesse soit par la maladie – anémie du cerveau, problèmes cardiaques, mauvais fonctionnement du foie et de l'estomac – ou pire encore par les conditions de vie abominables qui sont celles que connaissent des milliers et des milliers d'enfants ainsi que des millions d'adultes, dans ces grandes cités que nous appelons les 'centres de notre civilisation' » [66].

Et Kropotkine de noter plus loin que les détenus placés comme assistants infirmiers dans les hôpitaux pénitentiaires ont l'opportunité d'exercer « leurs meilleurs penchants », autrement dit « ressentir de la pitié pour quelqu'un » et « agir en conséquence » [67]. C'est

65. John Braithwaite (July 2000), « Shame and Criminal Justice », Canadian Journal of criminology, 42,3, Academic Research Library, pg 281. (Nous traduisons).
66. Kropotkine, *Dans les prisons russes et françaises,* Pantin, Le temps des cerises, 2009, p. 258.
67. Id, p.262.

encore une fois l'approche contextuelle de la nature humaine qui oriente ici la réflexion. Notre auteur avait du reste énoncé de manière décisive et condensée dans l'article « La loi et l'autorité », repris dans les *Paroles d'un révolté,* les principes que J. Braithwaite reprendra pratiquement cent ans plus tard :

> « les peuples non policés et, partant moins imbus de préjugés autoritaires, ont parfaitement compris que celui que l'on nomme un ' criminel ', est tout bonnement un malheureux ; qu'il ne s'agit pas de le fouetter, de l'enchaîner ou de le faire mourir sur l'échafaud ou en prison, mais qu'il faut le soulager par les soins les plus fraternels, par un traitement égalitaire, par la pratique de la vie entre honnêtes gens. » [68]

Au fond, ce qui est en jeu de manière ultime dans ces principes de justice restauratrice, c'est le maintien et l'augmentation de la liberté individuelle. Pour Kropotkine, cette manière d'organiser la justice en amont du crime concourt à la liberté telle qu'elle est fièrement définie dans « Communisme et anarchie » comme la « possibilité d'agir sans faire intervenir dans les décisions à prendre la crainte d'un châtiment sociétaire » [69]. Pour John Braithwaite, la liberté considérée sur le mode du républicanisme néo-romain [70] comme autonomie ou « non-domination » fournit le cadre normatif dans laquelle fonctionnera le *shaming.* C'est elle qui doit principalement constituer le garde-fou évitant que la honte réintégratrice se change en stigmatisation humiliante. Au-delà de la difficulté théorique consistant à savoir dans quelle mesure la conception communiste-anarchiste de la liberté est compatible avec la conception républicaine [71], on peut à tout le moins conclure qu'un ensemble de valeurs désirables et garanties par la pratique de la justice restauratrice se retrouvent chez Kropotkine et J. Braithwaite : maintenir les liens de solidarité et d'affection ordinaire entre les membres d'une communauté locale ; procéder à un traitement humain et non désincarné de la sanction ; réintégrer l'offenseur dans un continuum d'entraide ; lui restituer la responsabilité de ses actes affirmés face à ses pairs ; inciter les individus à prendre en charge les affaires qui les concernent sans recourir directement à l'appareil d'État [72] ; ouvrir une réflexion sur les contextes d'action, et par là sur l'environnement urbain et les inégalités sociales.

---

68. Kropotkine, « La loi et l'autorité », in *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 177.
69. Kropotkine, « Communisme et anarchie », in *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 161.
70. On notera que J. Braithwaite est l'auteur de plusieurs textes en compagnie de Philip Pettit (né en 1945), un des éminents représentants du républicanisme contemporain. Voir par exemple John Braithwaite and Philip Pettit, *Not Just Deserts : A Republican theory of Criminal Justice,* Oxford, Oxford University Press, 1990.
71. Une mise au point sur les possibilités et les limites d'un tel rapprochement est consultable grâce à l'article de Diego Paredes : « L'anarchisme entre libéralisme et moment machiavélien », augmenté d'une discussion sur son texte entre René Fugler, Jean-Christophe Angaut et Edouard Jourdain. Voir sur ce point la revue *Réfractions* n°24, printemps 2010, pp. 143-157.
72. Dans le champ des études récentes sur l'anarchisme, on peut citer à ce sujet l'article d'Emily Gaarder, « Addressing violence against women. Alternatives to state-based law and punishment », dans le recueil *Contemporary Anarchist Studies.* L'auteure y traite de l'oppression de genre dans ses rapports avec la lutte classique de l'anarchisme contre l'État. Or le point aveugle de l'argumentaire anarchiste classique en ces matières consiste à croire que la violence à l'égard des femmes serait vouée à disparaître avec l'abolition de l'État. Mais si la dernière n'entraîne pas nécessairement la première, alors il convient de lutter pied à pied contre la violence faite aux femmes, sans s'en remettre au système pénal étatique. Ici, le modèle de la justice restauratrice permet d'envisager une réponse à l'oppression de genre, en favorisant les liens d'aide mutuelle et la responsabilité des membres d'une communauté. En dépit des nombreux ajustements nécessaires pour un fonctionnement sûr des cercles de justice restauratrice, E. Gaarder voit en eux un processus anarchiste de création d'associations volontaires basées sur l'entraide et l'unité des communautés apportant sollicitude aux victimes, réintégration aux offenseurs responsabilisés et cherchant à dénouer les conflits sur le mode du consensus. Ce sont bien, dans ce cas, les idéaux de Kropotkine qui se trouvent de nouveau vivifiés. Voir E. Gaarder, article cité, in *Contemporary Anarchist Studies,* London, Routledge, 2009, pp. 46-56.

3.3. La justice restauratrice face à la question de la pression sociale

Si, comme nous nous y risquons ici, on s'attache à penser Kropotkine en précurseur de la justice restauratrice telle que la présente J. Braithwaite, cette position novatrice ne va pas sans difficultés. La première difficulté se rapporte de façon générale à la mise en œuvre de la punition. En effet, pourrait-on se demander, si l'on peut très bien comprendre les finalités sociales réintégratrices des conférences de détermination de la peine, il semble néanmoins qu'elles se heurtent à une limite dans les cas de crimes ultra-violents (viol, meurtre) ou face à des individus inaccessibles à la honte et au remords, ou disposant d'une puissance physique de dissuasion. Des critiques féministes ont par exemple été adressées au mode de justice restauratrice, dans la mesure où le traitement des violences à l'égard des femmes s'effectuerait sur un plan plus égalitaire entre une femme battue et son avocat face à l'agresseur et son avocat que dans un tête-à-tête organisé entre la victime et l'offenseur. D'un point de vue féministe, il est obligatoire que de telles violences soient rendues publiques au cours d'une procédure formelle, au lieu de rechercher leur cessation dans le cadre local et informel des conférences de justice restauratrice. De telles objections contraignent d'une part J. Braithwaite à s'en remettre à des enquêtes de terrain qui montrent au cas par cas l'efficacité de son modèle de justice. Mais d'autre part, il admet également qu'un cadre formel s'avère nécessaire en relation avec les conférences réintégratrices informelles, afin de canaliser un de leurs possibles écueils : la tendance à humilier les offenseurs, et par là à renforcer leur ressentiment contre la majorité. J. Braithwaite pense ainsi à des avocats qui puissent faire le lien entre les accords passés dans les cercles de justice restauratrice et les revendications publiques à porter devant une cour de justice. Ils pourraient s'adresser soit aux victimes soit aux offenseurs pour leur faire connaître leurs droits par rapport à la loi, si la conclusion des conférences informelles s'avère trop lourde à tenir. En réalité, dans sa perspective républicaine de non-domination, J. Braithwaite propose une synergie entre la justice légale et les procédures informelles, comme une manière de mieux répartir le pouvoir : « un légalisme par en haut qui ne serait pas reconstruit par une justice restauratrice par en bas donne la formule d'une justice annexée par les intérêts professionnels de la corporation légale (la tyrannie des avocats). Une justice communautaire par en bas insoumise à un contrôle judiciaire donne la formule d'une tyrannie la majorité. »[73]

Dans ses écrits sur la prison, Kropotkine ne s'attarde guère sur le traitement à réserver aux criminels les plus endurcis, ces personnes « dont les pulsions sont plus fortement ancrées et moins bien contrôlées que chez d'autres ». Dans la mesure où son argumentaire est tout entier dirigé contre l'influence délétère des prisons sur les prisonniers et plus largement contre le recours à l'enfermement, il se fixe surtout sur la solution de justice immanente résidant dans le resserrement des liens communautaires et l'inclusion des êtres les plus fragiles à l'intérieur d'un continuum de sollicitude, de loyauté et d'incitation à la créativité. On reste donc sur l'idée que les pulsions violentes seront « soit partiellement soit totalement rendues inoffensives par les efforts combinés de la collectivité ».[74] Reste néanmoins à considérer les modalités de développement de ces « efforts combinés ». Sur ce point, les difficultés qui se posent à J. Braithwaite pour justifier le caractère émancipateur des conférences de justice restauratrice permettent d'éclairer rétrospectivement un des points d'achoppement centraux de la conception kropotkinienne (et plus largement anarchiste) de la justice : jusqu'à quel point peut-on s'en remettre au

73. John Braithwaite, *Restorative justice and responsive regulation,* Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 167. (Nous traduisons).

74. Kropotkine, *Dans les prisons russes et françaises,* édition citée, p. 269.

jugement des pairs au sein d'une communauté restreinte sans faire dériver l'application de la justice vers une forme intolérable de pression sociale exercée par le groupe ? Cette question est évidemment cruciale qui interroge le rapport de l'anarchisme au pouvoir et à la domination. En d'autres termes, à quoi sert de lutter contre le pouvoir froid et distant du juge, représentant de l'État, si cette lutte n'est que l'envers d'une volonté sourde de contrôle social et de normalisation des comportements ?

Cette ambiguïté qui suit l'histoire de l'anarchisme depuis Godwin, lequel pensait que le progrès de la rationalité individuelle pourrait à terme rendre caduque l'idée même de punition légale sans pourtant empêcher chacun d'intervenir dans la vie d'autrui afin de réorienter ses comportements dans un sens plus rationnel[75], a trouvé selon nous deux expressions éclairantes sous deux modalités différentes : l'une dans le roman de science-fiction *The Dispossessed* (1974) d'Ursula K. Le Guin (née en 1929), l'autre dans les réflexions de Tomás Ibáñez (né en 1944) autour du rapport entre anarchisme et pouvoir, dans un texte intitulé « el anarquismo se conjugua al imperfecto », inclus dans l'ouvrage *¿Por qué A ? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*.

Le roman d'U. Le Guin peut à bien des égards être considéré comme un des meilleurs essais d'une anthropologie anarchiste, puisqu'à travers les vicissitudes du parcours du héros du roman qui oscille entre sa planète d'appartenance anarchiste et la planète voisine organisée selon des principes capitalistes, U. Le Guin explore les modes de socialisation impliqués par un communisme libertaire assez proche des idées de Kropotkine[76]. Dans la société de la planète « Anarres », entre autres principes communistes libertaires, l'usage du possessif est proscrit, les individus dorment dans des dortoirs, la nourriture est partagée, le travail est volontaire et rythmé en fonction de la capacité de chacun. Seule la copulation, qui implique l'isolement de deux êtres, rend tolérable de réserver une chambre simple isolée de la communauté. Ce dernier exemple illustre particulièrement la difficulté que U. Le Guin souligne à l'intérieur de son propre modèle : le respect scrupuleux des principes du communisme libertaire par les colons de la planète « Anarres » trouve son pendant dans la construction de murs, tout autant réels (par l'isolement provoqué par rapport à la planète capitaliste « Urras ») qu'imaginaires. Ce sont évidemment ces murs

75. L'approche libérale des droits chez Godwin conduit manifestement à des ambiguïtés sur la question de la punition. La punition étatique est illégitime car elle ne constitue en réalité qu'une application masquée de la force brute du nombre contre un individu. La punition ou l'interdiction infligées par autrui à une échelle plus réduite sont également illégitimes puisqu'elles nient l'autonomie du jugement de l'individu et la propre faillibilité de celui qui exerce la sanction. Mais d'un autre côté la réflexion utilitariste sur la maximisation du bien-être global conduit Godwin aux déclarations suivantes : « notre voisin doit nous faire part de ses remontrances et de ses conseils. Il est coupable d'omission sur ce point s'il n'utilise pas tous les moyens en son pouvoir pour corriger nos erreurs et s'il n'a pas recours, dans ce but, chaque fois qu'il en a l'occasion, à la critique la plus acérée de nos propensions et de notre conduite. Il est absurde de supposer que certains points sont spécialement de mon domaine et qu'il ne peut donc me fournir, que je l'y invite ou non, son aide pour arriver à une décision juste. Il est tenu de se former le meilleur jugement dont il est capable à propos de chaque événement qu'il est amené à observer ; ce qu'il pense, il est tenu de le dire aux autres. » Voir William Godwin, *Enquête sur la justice politique,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2005, pp. 126-127. La difficulté est alors double : comment tracer avec rigueur la limite entre un conseil juste et un empiétement dans la sphère d'indépendance individuelle ? Et comment faire en sorte que l'observation de chacun par tous dans le but de la concorde générale ne se change en un contrôle oppressif larvé ?

76. René Fugler a indiqué sur ce point le témoignage par U. Le Guin de sa dette intellectuelle à l'égard de Kropotkine et de Goodman notamment, dans les écrits qui entourent la publication de *The Dispossessed* et en retracent les origines intellectuelles : « Ce n'est pas sans raison qu'Ursula Le Guin se réfère à Kropotkine, et plus généralement à l'anarchisme 'tel qu'il est préfiguré dans la pensée taoïste originelle et qu'il a été développé par Shelley et Kropotkine, Goldman et Goodman. La cible principale de l'anarchisme est l'État autoritaire (capitaliste ou socialiste) ; son thème principal, qui relève de la morale appliquée, est la coopération (solidarité, assistance mutuelle). C'est la plus idéaliste, et à mon avis la plus intéressante, de toutes les théories politiques' ». Voir René Fugler, « Pouvoir et puissances dans les mondes d'Ursula Le Guin », in *Réfractions* n°17, hiver 2006.

imaginaires que représentent la censure sous-jacente et la pression sociale tenant lieu de justice immanente à l'intérieur de la planète anarchiste. La « conscience sociale », l' « opinion des autres », constituent ainsi dans le monde fictif imaginé par U. Le Guin la « force morale la plus puissante »[77] guidant le comportement de la plupart des habitants d' « Anarres ». Et cette même conscience sociale diffuse pèsera sur le héros du roman au moment de son exil sur la planète « Urras », considéré comme un acte de haute trahison envers l'unité de la société communiste libertaire.

Ce que U. Le Guin a exprimé sur le mode romancé, T. Ibáñez l'a exprimé théoriquement avec un goût certain du paradoxe, qui touche jusqu'aux fondements même de la psychologie anarchiste. La question est la suivante : que peut faire une société anarchiste libre des ennemis de la liberté ? Faut-il laisser leur liberté à de tels individus au sein d'une société de liberté ? On saisit le paradoxe : si oui, cette société pourrait cesser d'être une société libre en laissant se déployer en elle son antithèse ; si non, cette société contreviendrait au principe qui la fonde, s'enfonçant alors dans la contradiction. Selon T. Ibáñez la solution (elle-même problématique) trouvée dans ce cas consiste à généraliser une norme inclusive conformant les sujets anarchistes au rejet de la contrainte : « la liberté n'est possible que si personne ne se situe en dehors du credo libertaire relatif au respect de la liberté, étant donné que si quelqu'un le faisait il ne resterait plus d'autre remède que d'empêcher, comme du dehors, qu'il ne la supprime. » On mesure alors à quel point la pression sociale doit être forte, constante et totale afin d'empêcher que se fissure le consensus intériorisé sur la valeur de la liberté. C'est ce qui conduit T. Ibáñez à avancer le provocant épithète « totalitaire » pour évoquer la société anarchiste :

> « Dans la pensée anarchiste la liberté n'est possible que si tout le monde renonce d'avance à la liberté de rejeter les présupposés anarchistes à propos de la liberté, et accepte de vivre dans la culture la plus totalitaire qui puisse être, c'est-à-dire, celle qui nie toute possibilité d'un *dehors* en relation avec elle-même. Peut-être serait-il nécessaire de déclarer bien haut qu'il ne doit pas exister de liberté pour les ennemis de la liberté, peut-être serait-il nécessaire de revendiquer bien fort le droit qu'ont les anarchistes de vivre selon leurs conceptions sans autres obligations que celles qu'eux-mêmes doivent bien accepter. Je partage pleinement ces deux exigences, mais cela m'oblige nécessairement à mettre en doute la *cohérence de l'anarchisme en tant que théorie de la liberté.* »[78]

L'acceptation de ce paradoxe est à la fois difficile et nécessaire, et il faut se tourner maintenant vers Kropotkine pour voir comment il s'y est confronté. C'est directement le sens kropotkinien de la liberté comme absence de peur de la sanction qui peut être menacé si l'on considère que le visage anarchiste de la socialisation prend les traits d'une pression publique permanente semblable à une tyrannie diffuse du regard d'autrui. En suivant les voies de l'œuvre de notre auteur, deux manières distinctes de traiter ce problème se dégagent.

Tout d'abord, Kropotkine s'est posé à lui-même cette question de la censure publique dans le chapitre « Objections » de *La Conquête du Pain.* Il n'est pas étonnant de voir cette difficulté prise en charge au cœur de l'utopie concrète présentée par l'ouvrage. Supposons ainsi une communauté anarchiste, organisée par exemple selon les plans urbains d'un Geddes ou d'un Goodman, dans laquelle chacun est porté à fréquenter régulièrement les autres et fournit un effort en direction d'une production commune. Le travail

77. Voir Ursula Le Guin, *The dispossessed,* London, Gollancz, 2006, p. 98 (nous traduisons).
78. Tomás Ibáñez, *¿Por qué A ? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas,* Barcelona, Anthropos Editorial, 2006, p. 154 (nous traduisons).

y obéit aux principes participalistes que nous avons dégagés dans le chapitre précédent. Que faire dans ces conditions de l'individu qui ne respecte pas les règles minimales de l'entraide, demeure paresseux et prend systématiquement sans rien donner, autrement dit se comporte en « free-rider », pour annexer ici le terme forgé par l'économiste Mancur Olson (1932-1998) ? La réponse de Kropotkine mérite d'être citée et réfléchie à l'aune du paradoxe de la liberté mis en évidence par T. Ibáñez :

> « Douze ou quinze cents heures de travail par an dans un des groupes produisant la nourriture, le vêtement, et le logement, ou s'employant à la salubrité publique, aux transports, etc – c'est tout ce que nous vous demandons pour vous garantir tout ce que ces groupes produisent ou ont produit. Mais si aucun des milliers de groupes de notre fédération ne veut vous recevoir – quel qu'en soit le motif – si vous êtes absolument incapable de produire quoi que ce soit d'utile, ou si vous vous refusez à le faire, eh bien, vivez comme un isolé ou comme les malades. Si nous sommes assez riches pour ne pas vous refuser le nécessaire, nous serons enchantés de vous le donner. Vous êtes homme et vous avez le droit de vivre. Mais, puisque vous voulez vous placer dans des conditions spéciales et sortir des rangs, il est plus que probable que dans vos relations quotidiennes avec les autres citoyens vous vous en ressentirez. On vous regardera comme un revenant de la société bourgeoise. […] Et enfin, si cela ne vous plaît pas, allez chercher ailleurs, de par le monde, d'autres conditions. Ou bien, trouvez des adhérents, et constituez avec eux d'autres groupes qui s'organisent sur de nouveaux principes. Nous préférons les nôtres. »[79]

À la lecture de ce texte qui justifie la cohérence des règles de la société anarchiste face à ceux qui ne les acceptent pas, il reste tout de même difficile de ne pas valider le paradoxe de T. Ibáñez : l'idée d'une punition collective prenant la forme d'un mépris quotidien à l'égard de qui voudrait sortir du rang pourrait très bien se rapprocher de la clôture cénobitique que Kropotkine lui-même reprochait aux essais de communautés libertaires isolées. Encore une fois, comment établir la limite entre faire honte, au sens de faire prendre conscience et responsabilité d'une faute, et humilier purement et simplement ? En d'autres termes, comment garantir un socialisation portant chacun à agir et s'affirmer en fonction des principes d'entraide, sans tomber dans un conformisme liberticide ? Il faudrait que si contrôle social il y a, au sens où il pourrait veiller à la perpétuation et à l'affinement des habitudes d'entraide, il demeure un contrôle « conscient », en lieu et place d'une mécanique routinière de pression collective, maintenant chacun sous le joug d'une loi morale d'autant plus sévère qu'elle n'est pas clairement édictée.

C'est sur ce point qu'une deuxième voie se dégage dans l'œuvre de Kropotkine, au travers des développements qu'il consacrera à l'éducation. L'école (qui n'implique pas nécessairement un programme d'éducation « nationale ») constitue ainsi chez Kropotkine l'un des moyens fondamentaux de traiter en amont les aberrations sociales comme le crime, la violence ou les attitudes profiteuses.

79. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* Paris, Éditions du Sextant, 2006, pp. 196-197.

4. L'école anarchiste : un outil de socialisation

4.1. Le noyau positif de l'éducation anarchiste : orienter la nature humaine vers l'entraide

Comment rendre possible une vie sociale à l'intérieur d'un groupement de communautés fédérées, sans recours à un État et sans système transcendant de sanctions, tout en évitant qu'une forme de censure publique diffuse ne se mette en place ? C'est à ce problème que répond chez Kropotkine l'insistance sur la question éducative, considérée dans la perspective d'une socialisation anarchiste. Par socialisation, nous entendrons ici le processus d'incorporation d'habitudes permettant à chacun d'agir de façon à soutenir l'existence de la société désirée comme s'il s'agissait d'une seconde nature. Dans le cadre de la société anarchiste que Kropotkine appelle de ses vœux, cette tâche peut prendre la forme suivante, telle qu'elle est explicitée dans ce passage de *L'Éthique :* « créer une atmosphère telle que la majorité des hommes accomplisse de façon totalement impulsive, c'est-à-dire sans hésitation, les actes qui conduisent au bien-être de tous et au maximum de bonheur de chacun en particulier. » [80] Pour Kropotkine, il ne fait guère de doute qu'une des fonctions de l'école dans une société anarchiste sera de participer à l'édification et au soutien de cette « atmosphère sociale », en encourageant les pratiques et les idées d'entraide et de fraternité de manière à étouffer les tendances égoïstes et déloyales. Dans sa conférence « L'anarchie, sa philosophie, son idéal », Kropotkine expose de façon explicite les fondements d'une société anarchiste, dont l'école fait pleinement partie :

> « l'Anarchie, lorsqu'elle travaille à démolir l'autorité sous tous les aspects, lorsqu'elle demande l'abrogation des lois et l'abolition du mécanisme qui sert à les imposer, lorsqu'elle refuse toute organisation hiérarchique, et prêche la libre entente, travaille, en même temps, à maintenir et à élargir le noyau précieux de coutumes de sociabilité sans lesquelles aucune société humaine ou animale ne saurait résister. Seulement, au lieu de demander le maintien de ces coutumes sociales à l'autorité de quelques-uns, elle le demande à l'action continue de tous. Les institutions et les coutumes communistes s'imposent à la société, non seulement comme une solution des difficultés économiques, mais aussi pour maintenir et développer des coutumes sociables, qui mettent les hommes en contact les uns avec les autres, établissant entre eux des rapports qui fassent de l'intérêt de chacun l'intérêt de tous, et les unissent, au lieu de les diviser. » [81]

Le rôle de l'école consistera précisément à valoriser et développer les « coutumes sociables », de sorte que chaque futur adulte puisse voir dans son semblable une chance de liberté davantage qu'une borne posée face à son indépendance. Aussi peut-on avancer avec la philosophe de l'éducation Judith Suissa dans son ouvrage *Anarchism and Education. A philosophical perspective* (2006), que dans l'esprit de Kropotkine c'est l'éducation (et non pas des sanctions morales ou sociales) qui participera à la fabrication du « ciment » grâce auquel tiendra la future société anarchiste. [82]

Néanmoins, si ce raisonnement semble tenir, il n'est pas sans poser des difficultés à la fois théoriques et pratiques. En réalité, elles reviennent toutes à l'apparent paradoxe d'une éducation « anarchiste », comprise sans plus de précisions. Dans la mesure en effet

80. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, p. 42.
81. Kropotkine, « L'anarchie, sa philosophie, son idéal », Juin 1896.
82. Voir Judith Suissa, *Anarchism and education. A philosophical perspective*, Oakland, PM press, 2010, p. 33.

où l'on admet que l'éducation anarchiste est par nature engagée en faveur du changement social, elle a pour charge nécessaire d'enseigner les valeurs libertaires. Dès lors, l'acte d'enseignement n'entre-t-il pas lui-même en contradiction avec sa finalité, puisqu'il s'agirait de contraindre l'élève en lui imposant l'idéal d'autonomie soutenu par un curriculum déterminé ? Dans le cas des finalités kropotkiniennes (développer les « coutumes sociables »), ne pourrait-on pas alors prononcer une critique d'ordre libéral face à une tentative d'endoctrinement à l'altruisme ? D'autres finalités comme le jugement, l'indépendance et la valorisation personnelle des talents pourraient en effet tout autant entrer dans le cadre d'une éducation socialement légitime, à l'intérieur cette fois d'un horizon libéral et non anarchiste. La réponse que Judith Suissa apporte à cette objection est intéressante en ce qu'elle peut se rapporter au contenu de la notion de « nature humaine » chez Kropotkine. Si l'on définit l'endoctrinement comme la volonté de modifier la nature humaine et de gagner intégralement l'élève à des croyances et des comportements qu'il n'aurait jamais développés au cours d'une éducation rationnelle et respectueuse de son autonomie, alors l'éducation anarchiste ne peut être critiquée sur ce plan, dans la mesure où son but n'est justement pas de modifier la nature humaine mais de partir des êtres humains tels qu'ils sont. Il s'agit dans l'éducation anarchiste de « simplement développer les qualités et tendances morales déjà présentes », et c'est sous cet angle que la vision anarchiste de l'éducation « se soustrait aux accusations de 'remodelage du caractère' et de coercition exercée par le biais de l'éducation ». [83]

Il faut ici se souvenir de l'approche contextualiste de la nature humaine proposée à grande échelle dans *L'Entraide* et de manière plus restreinte dans l'article « Are we good enough ? » pour la revue *Freedom.* Si les hommes s'avèrent à la fois serviles et vaniteux, ceci ne doit précisément constituer pas un argument pour refuser l'établissement d'institutions non coercitives. C'est au contraire ce constat qui doit favoriser le démantèlement des institutions qui encouragent la servilité et la vanité des médiocres. L'éducation est une pièce maîtresse de ce projet :

> « Une meilleure instruction et l'égalité des conditions constitueraient les seuls moyens de détruire les instincts serviles hérités, et nous ne pouvons comprendre comment les instincts serviles peuvent être considérés comme un argument pour maintenir, même pour une journée supplémentaire, l'inégalité des conditions ; pour refuser l'égalité de l'instruction pour tous les membres de la communauté. » [84]

En ce sens, une éducation anarchiste, considérée comme une éducation à la liberté dans la société, éviterait les clichés spontanéistes qu'on lui impute trop souvent. Comme le montre la citation ci-dessus on ne saurait soupçonner Kropotkine de tomber en ces matières dans un fétichisme de la « bonne nature ». L'éducation, à la fois scolaire et non scolaire, fournit le premier contexte par lequel la nature humaine pourra activer telle ou telle de ses dispositions. Cette idée est d'ailleurs constante chez les anarchistes lorsqu'ils pensent l'éducation, comme en témoigne Sébastien Faure dans ses *Propos d'éducateur*. Dans un texte éclairant le sens de l'expérience menée à « La Ruche », cette école dispensant un enseignement intégral qui était tout à la fois un « milieu libre » dont il fut l'initiateur et le directeur de 1904 à 1917, Faure formule le propos suivant, qui pourrait aussi bien servir de commentaire aux principes kropotkiniens de l'éducation :

> « le pessimiste dit : 'l'enfant naît méchant, enclin aux plus détestables instincts, porté aux mouvements les plus répréhensibles.' Et il en conclut que le régime

83. Judith Suissa, ouvrage cité, p. 40.
84. Kropotkin, « Are we Good enough ? » in *Act for yourselves,* London, Freedom Press, 1998, p. 83.

> éducatif doit être austère, rigoureux, sévère, impitoyable. L'optimiste dit : 'l'enfant naît bon : naturellement doux, affectueux, reconnaissant, sensible et solidaire.' Et il en conclut de cela qu'il convient de l'abandonner entièrement à sa nature, de laisser agir sans contrainte ses prédispositions et que le régime éducatif doit être tout de douceur, d'indulgence et de laisser-faire. Je ne partage ni le pessimisme du premier, ni l'optimisme du second ; je suis à égale distance de ces deux absolus qui, l'un et l'autre, procèdent, à l'insu de leurs auteurs, d'une conception religieuse ou, pour le moins métaphysique, ne tenant compte d'aucune des réalités contingentes qui constituent la vie. »[85]

Par conséquent, ni rigorisme, ni spontanéisme : à l'image de Faure, l'éducation anarchiste qu'un Kropotkine appelle de ses vœux n'invoque pas l'abolition de tout mécanisme normatif, comme si cela représentait une puissante menace à l'égard de la créativité et de la spontanéité des élèves. En dernière instance, c'est bien le rapport nuancé à la nature humaine qui permet d'attribuer à l'école une fonction normative cruciale : s'il n'existe pas de nature absolument bonne appelée à se manifester moyennant l'effondrement de toute autorité, tenue pour nécessairement coercitive, alors il faut compter sur l'école comme lieu de socialisation anarchiste, foyer d'apprentissage de valeurs comme l'égalité et la solidarité. C'est peut-être aussi ce qui implique que s'il est réservé à l'égard des « milieux libristes », leur reprochant de s'éloigner des centres de conflictualité que sont les villes, Kropotkine soutient activement les expériences pédagogiques anarchistes (de Robin à Faure en passant par Francisco Ferrer) quoiqu'elles-mêmes puissent être comprises dans le cadre de la prolifération de milieux libres. Dans la mesure où l'école n'est que préparation à l'âge adulte, il y a en elle une charge utopique plus nette et plus porteuse que dans les projets de communautés retranchées.

En définitive, lorsque Kropotkine pense les buts de l'école, il contribue à préciser nettement ce qu'il en est d'une éducation « anarchiste ». Toujours selon J. Suissa que nous suivrons ici, il faudrait distinguer cette éducation de trois autres tendances généralement considérées comme tournées vers l'émancipation : la conception libertaire, la conception libérale et la conception marxiste. La première, représentée par exemple par Alexander Sutherland Neill (1883-1973) et son expérience de Summerhill, repose sur une vision spontanéiste qui ne correspond pas, on l'a vu, à l'approche nuancée de la nature humaine chez les anarchistes. La libération du potentiel spontané de l'élève face à toute sujétion n'encourage pas non plus à la discipline rationnelle qui demeure, on le verra, un des piliers du curriculum proposé par les pédagogues anarchistes. C'est dans cette perspective que J. Suissa propose de ne pas considérer l'expérience de Summerhill comme un jalon important de la pédagogie anarchiste, préférant lui attribuer l'épithète « libertaire ». L'idée qu'il ne s'agit pas non plus par l'éducation de changer la nature humaine éloigne également l'anarchisme d'une vision marxiste sur ce point précis. Si un curriculum national devait être établi en fonction des valeurs de la classe ouvrière plutôt qu'en fonction des intérêts de la bourgeoisie, comme pourrait y inciter une vision marxiste de l'éducation, cela n'en resterait pas moins suspect dans la mesure où l'école devrait s'incorporer un corps de connaissances toujours hiérarchisé mais simplement inversé dans son contenu idéologique.

Reste à déterminer le foyer d'opposition entre la conception libérale de l'éducation et celle qu'un Kropotkine peut par exemple avancer. L'effet de contraste entre les fins de l'éducation dans l'un et l'autre cas s'avérera crucial sur la question de la liberté. Si Kropotkine fixe comme but à l'école d'habituer les élèves à la valeur de l'entraide ainsi

85. Sébastien Faure, « Propos d'éducateur », in Normand Baillargeon, *Éducation et liberté. Anthologie, tome I. 1793-1918,* Montréal, Lux Éditeur, 2005, p. 304.

qu'à la dimension sociale de la liberté, du plus proche au plus lointain (il faut se souvenir ici de la conférence sur l'enseignement de la physiographie donnée en 1893), le programme libéral s'avère beaucoup plus mesuré, s'orientant vers l'objectif plus neutre de la formation du jugement. Bien que cela constitue certainement une base solide d'une vie civique accomplie, le seul exercice du jugement et la culture de l'indépendance qui en découle ne recouvrent pas l'ensemble des finalités anarchistes en éducation. En réalité, de telles finalités peuvent tout à fait s'accorder avec le maintien de l'institution étatique, conformément au modèle d'un État garant de la coexistence pacifique des libertés. Or une éducation anarchiste cherche à former à autre chose que le respect éclairé du principe de non-nuisance, elle détermine comme but la réappropriation par les individus de la vie sociale et politique, sans attendre la moindre intervention de l'État. C'est cette divergence majeure qui, selon J. Suissa, caractérise la singularité du projet anarchiste. Prenant en charge la différence entre moyens et fins de l'éducation proposée par le philosophe Richard Stanley Peters (1919-2011), J. Suissa précise l'opposition entre modèle anarchiste et modèle libéral. Selon Peters, il convient de ne pas se méprendre à propos du rapport entre moyens et fins de l'éducation. Il ne s'agit pas d'aborder l'éducation comme on le ferait de la construction d'un pont par exemple, où chaque mouvement et étape recèle une utilité déterminée en vue d'une fin intangible. Calquer ce schéma sur l'éducation reviendrait selon Peters à cautionner le dogmatisme et l'endoctrinement, en prédéterminant le développement de l'élève de manière à ce qu'il s'avère congruent avec la finalité imposée. Néanmoins, propose J. Suissa, conférer des buts à l'éducation n'implique pas nécessairement la plongée dans le dogmatisme et le conditionnement intellectuel. Tout dépend de la façon dont l'éducateur se rapporte à ce but et de l'imaginaire qu'il crée autour de ce dernier. Aussi peut-on à ce propos faire fonctionner la distinction effectuée par Noam Chomsky dans l'ouvrage *Powers and Prospects* entre un « but » et une « vision »[86]. Là où un « but » désigne ce qui est à portée de main et peut être fait dans un futur proche, la « vision » fournit le cadre imaginaire, l'horizon au sein duquel les buts peuvent prendre forme. Précisément, l'éducation anarchiste ne renonce pas à une vision motivante pour orienter les pratiques et les contenus enseignés : « des 'images' positives, substantielles -d'un monde sans pauvreté, d'une société sans distinctions de classes ni de richesse – sont souvent précieuses afin d'inciter les gens à agir de façon constructive pour améliorer leurs vies et celles des autres. Le fait qu'il existe toujours un risque que les buts soient interprétés de façon rigide n'est pas un argument contre le fait d'avoir des 'buts concrets' comme tels mais contre les tentatives de les imposer sans évaluation critique ou sans aucune sensibilité aux conditions existantes. »[87]

Aussi vaut-il la peine de cerner avec Kropotkine quelle peut être la « vision motivante » de l'éducation anarchiste ainsi que les moyens qu'elle pousse à mettre en œuvre.

86. Lorsque N. Chomsky évoque une « vision motivante », c'est bien à une vision de la nature humaine dans une société décente qu'il s'en réfère, ainsi que nous l'avons établi dans l'introduction du présent travail. Ainsi, « une vision motivante doit s'appuyer sur une conception de la nature humaine, de ce qui est bon pour les gens, de leurs besoins et de leurs droits, des aspects de leur nature qui doivent être cultivés, encouragés et incités à s'épanouir pour leur bénéfice et celui des autres. Le concept de nature humaine qui soutient nos visions est habituellement tacite et incomplet, mais il est toujours là, peut-être sur le mode implicite, que l'on choisisse de laisser les choses telles qu'elles sont et de cultiver son jardin, ou de travailler à de petits changements, ou à des changements révolutionnaires. ». Voir Noam Chomsky, *Powers and Prospects. Reflexions on human nature and social order,* London, Pluto Press, 1999, p. 107 (Nous traduisons).

87. Judith Suissa, ouvrage cité, p. 100 (Nous traduisons).

4.2. Un fondement de la société anarchiste : l'éducation intégrale.

Si l'on admet la thèse selon laquelle l'éducation anarchiste se trouve polarisée par une « vision » sociale (ce que Kropotkine empruntant à Fouillée aurait pu appeler une « idée-force »), alors on peut saisir en quoi l'école s'intègre pleinement au mouvement graduel d'évolution qui, en s'appuyant sur les tendances et aspirations perceptibles dans la société actuelle sous l'emprise de l'État, travaille au dépassement révolutionnaire de ce dernier. On retrouverait ici la perspective reclusienne sur le rapport entre évolution et révolution, que Kropotkine traduit en termes de « tendances » et de « résultantes ». Le rôle de l'école consiste à consolider les tendances, avant tout morales pour Kropotkine, qui formeront l'armature de la société à venir. C'est en ce sens qu'une forte charge politique détermine la conception kropotkinienne de l'éducation.

En ce qui concerne ses contenus, la première orientation de l'éducation kropotkinienne est clairement généraliste voire universaliste. Il est bon sur ce point de revenir vers l'article « What geography ought to be » pour y voir nettement affirmé ce credo. On l'a analysé dans le chapitre III du présent travail, la géographie appelée de ses vœux par Kropotkine devait être une discipline transversale, capable de combler le fossé artificiellement creusé entre les « humanités » et les sciences de la nature. C'est à considérer l'homme dans la nature, à la fois comme émergence à l'intérieur des forces de la nature et aménageur de la terre qu'invite une géographie bien comprise, dont l'œuvre d'Élisée Reclus fournit l'illustration achevée. Il est intéressant de lire plus avant l'article pour constater que Kropotkine finit par quitter le strict terrain de l'enquête géographique pour se livrer à quelques observations sur le sens général de l'éducation. C'est à ce propos qu'il se livre à un édifiant comparatif entre les préoccupations ordinaires des étudiants européens (français, allemands, suisses) et celles des étudiants russes. Ce comparatif pose selon nous avec une réelle acuité l'alternative pédagogique de la formation de spécialistes ou de généralistes :

> « Allez par exemple à Paris, à Genève ou à Berne. Entrez dans un *café* ou une *brasserie,* où les étudiants ont l'habitude de se rencontrer, et joignez-vous à leur conversation. Sur quel sujet portera-t-elle ? Sur les femmes, les chiens, une bizarrerie chez un professeur, l'aviron peut-être ; ou bien- à Paris- sur quelque événement politique actuel, dans un échange de quelques déclarations tirées des journaux en vogue. Allez maintenant dans une chambre d'étudiants de 'Vassili Ostrov' à Saint Pétersbourg, ou dans la fameuse université 'Sivsteff Ravine' de Moscou. Le décor aura changé, et plus encore les sujets de conversation. Les questions dont on discutera ici seront, en premier lieu, la *weltanschauung* -la philosophie de l'univers -péniblement élaborée par chaque étudiant individuellement puis en commun. Car un étudiant russe peut bien ne pas avoir de bottes pour aller à l'Université, mais il doit avoir sa propre *weltanschauung.* Kant, Comte et Spencer lui sont tout à fait familiers, et en même temps que l'on consomme un nombre incalculable de tasses de thé, ou plutôt d'eau pour le thé, on discute soigneusement de l'importance relative de ces différents systèmes. L'*anschauung* économique et politique peut différer entre 'Vassili Ostrov' et "Sivsteff Ravine', mais ici comme là Rodbertus, Marx, Mill et Tchernychevski seront débattus et hardiment critiqués. » [88]

On ne sait à quel point Kropotkine projette dans cet article écrit en 1885 ses propres expériences d'étudiant populiste dans les années 1860, nourri du positivisme de Comte,

88. Kropotkine, (1885)« What geography ought to be », The nineteenth Century, V. 18, pp. 940-956. (nous traduisons).

du libéralisme et de la logique de Mill et de l'évolutionnisme de Spencer, toujours est-il que l'on saisit peut-être plus clairement avec ce texte ce qu'il faut entendre par « vision ». L'éducation anarchiste est animée par une vision généraliste, qui cherche moins à former des spécialistes aux centres d'intérêts étroits que des individus capables de penser les résultats et implications de leurs propres connaissances en relation avec la société qui les entoure. La leçon est d'importance puisqu'avec le portrait des étudiants parisiens et suisses, Kropotkine établit le constat lourd de sens d'étudiants devenus ignorants (c'est-à-dire dépourvus d'une ample vision du monde et de leur place dans ce monde) en raison même du confort que leur apporte leur position sociale d'individus prétendument éduqués. Au fond, Kropotkine semble établir pour les étudiants de son époque le diagnostic suivant : vous ne pouvez pas comprendre les visions du monde dominantes et lutter pour une société plus égalitaire, débarrassée des hiérarchies installant le prêtre, le gouvernant, le juge et le patron dans une position de pouvoir prétendument naturelle, si vous n'avez pas étudié le système synthétique de Spencer, l'économie politique de Rodbertus, le libéralisme et le travail pour l'émancipation féminine mené par Mill, ou encore la méthode scientifique du positivisme [89].

C'est ce souci d'éduquer à la critique sociale qui permet de comprendre la deuxième grande orientation de l'école kropotkinienne : sa tâche de dispenser un enseignement « intégral », qui puisse conjoindre habileté manuelle et capacités spéculatives. Sur ce point, c'est en direction du chapitre sur « travail intellectuel et travail manuel », compris dans *Champs, Usines et Ateliers,* qu'il faut se tourner pour étudier les aperçus les plus complets sur cette question. Les deux clés de l'éducation anarchiste présentées dans ce texte sont l'empirisme et l'attitude expérimentale. Annonçant en cela l'école moderne de Francisco Ferrer i Guardia (1859-1909) créée en 1901 à Barcelone, soit trois ans après la première publication de *CUA,* Kropotkine met l'accent sur le rôle central que devront jouer dans toute éducation les sciences naturelles. Par leur méthode rationnelle elles auront pour fonction immédiate de dissiper les chimères métaphysiques qui sont autant de connaissances illusoires jalonnant l'apprentissage. On retrouve ici le credo déjà énoncé dans les articles sur l'enseignement de la géographie. Mais la maîtrise des sciences devra s'avérer progressive et surtout corrélée en permanence à des procédures expérimentales grâce auxquelles l'élève pourra exercer son habileté, se confronter à l'échec et prendre la mesure de la portée de ses connaissances sur le milieu dans lequel il évolue. Aussi, c'est par l'attitude expérimentale que le gain théorique de connaissances pourra se combiner à l'apprentissage pratique d'un savoir-faire de métier. Dans son texte, Kropotkine insiste sur l'enseignement de l'École technique de Moscou dont il a pu constater les réussites au long de ses études dans les années 1850-1860. Ce simple récit est édifiant et riche de conclusions pédagogiques :

> « Dans l'enseignement scientifique, les exercices de pure mémoire étaient fort peu en honneur, tandis qu'on favorisait les recherches indépendantes par tous les moyens. On enseignait les sciences, en même temps que leurs applications : et ce qu'on apprenait en classe était appliqué à l'atelier. On apportait en même temps une attention toute spéciale aux abstractions de la haute géométrie,

89. On peut avancer qu'avec ce passage, Kropotkine fixe le cahier des charges d'une éducation considérée comme exercice permanent d' « auto-défense intellectuelle ». C'est ainsi en tout cas que N. Chomsky pense la tâche majeure de l'éducation à notre époque de propagande médiatique en démocratie et de fin prétendue des idéologies. À la suite de N. Chomsky et dans une filiation rationaliste se revendiquant également de Bertrand Russell, Normand Baillargeon s'efforce aujourd'hui de défendre et propager cette vision de l'éducation comme formation d'esprits sceptiques généralistes, aptes à mettre en question le pouvoir dans toutes ses manifestations. On retiendra, entre autres travaux de présentation, son désormais classique *Petit cours d'autodéfense intellectuelle,* Montréal, Lux Éditeur, 2006.

> car on y voyait un moyen de développer l'imagination et l'esprit de recherche. Quant à l'enseignement des métiers […] on n'envoyait pas l'étudiant à l'atelier pour y apprendre un métier, qui lui permît de gagner sa vie aussitôt que possible, mis on enseignait l'art de la technique en général, les bases, la philosophie, pourrait-on dire, des métiers fondamentaux. »[90]

Tout ce développement sur la combinaison entre l'éveil à une philosophie des sciences et techniques et la manipulation concrète dans les ateliers s'intègre clairement à la visée sociale d'une abolition de la dichotomie entre travailleurs manuels et travailleurs intellectuels. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, la proposition économique de l'intégration du travail ne peut prendre forme que si l'on sape les conditions de ce que nous avons appelé l' « aliénation technique ». C'est ce à quoi doit participer l'enseignement intégral. Sur un plan économique et social, il se trouve donc intimement lié à la critique de la hiérarchie entre les travailleurs « cérébraux » (pour reprendre le vocabulaire de Bakounine) et les travailleurs manuels, qui demeurait comme on l'a vu inchangée jusque dans les modèles sociaux collectivistes. Sur un plan anthropologique cet enseignement doit également constituer un gisement de valeurs collectives comme l'amour du travail bien fait, le sens esthétique, la considération mesurée de ce qu'une invention technique peut apporter comme modifications dans un milieu donné : toutes valeurs que la logique capitaliste de l'emploi (ce que Kropotkine appelle « gagner sa vie aussitôt que possible ») met à mal, encourageant le mépris de soi en même temps que le travail bâclé.

En termes de philosophie de l'éducation, les aperçus fournis ici par Kropotkine peuvent être rapprochés de la réflexion que mènera John Dewey (1859-1952) autour d'une pédagogie instrumentaliste, faisant de la résolution pratique de problèmes le pivot de tout développement des capacités de l'enfant (ce que Dewey appelle la « croissance » *-growth)* et le vivier d'une attitude expérimentale caractérisant plus généralement le processus démocratique. Le pédagogue, selon Dewey, ne doit s'en remettre ni à la seule discipline d'un programme de notions abstraites à apprendre, ni au seul intérêt de l'élève non informé par des intérêts qui concernent aussi les adultes. Aussi le rôle de l'éducateur est-il plutôt le suivant :

> « Sa tâche est d'exposer les données scientifiques comme *représentant une certaine étape dans le développement de l'expérience humaine*. Il a pour objectif de susciter l'expérience vitale et personnelle. Par conséquent, ce qui l'intéresse, ce sont les moyens par lesquels un sujet d'étude devient partie de l'expérience ; aussi lui importe-t-il de savoir ce qu'il y a d'utilisable dans l'expérience de l'enfant, de quelle façon employer ces éléments. Son propos est également d'assurer à l'enseignant une bonne utilisation de ses connaissances, qu'il interprète en les mettant au service des besoins et des actes de l'enfant. Ensuite, il doit l'aider à déterminer les étapes que l'enfant devra suivre tout au long de son processus de maturation intellectuelle. »[91]

Une nouvelle fois, le rapprochement entre les thèses de Kropotkine et celles du pragmatisme deweyien permet de donner corps à une conception interactionniste de la nature humaine, qui préside chez les deux auteurs à la pensée de l'éducation. Si l'éducation apparaît comme la clé de voûte d'une société anarchiste (ou pour Dewey radicalement démocratique) c'est précisément parce que les dispositions à la curiosité, à l'expérience concrète ainsi qu'au lien avec les autres et la nature n'ont de chance de se déployer qu'en

90. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, pp. 351-352.
91. John Dewey, « L'enfant et les programmes d'étude », in *L'école et l'enfant,* Paris, Fabert, 2004, p. 74.

étant activées dans un contexte adéquat que l'école fournit.[92] Et c'est précisément parce que l'école, en régime capitaliste, peut se situer au principe de la fabrication d'individus intrinsèquement mutilés, répartis en filières et spécialisations (soit littéraires, soit scientifiques, soit ingénieurs, soit techniciens, soit coordinateurs, soit exécutants) alimentant les hiérarchies sociales et économiques, qu'il importe de penser un instrument de socialisation plus égalitaire. Il sera alors polarisé par la « vision motivante » d'une société dans laquelle chacun peut bénéficier des conditions décentes pour donner le meilleur de lui-même. C'est dans cette mesure que s'affirme la vocation clairement normative de l'école selon l'anarchisme kropotkinien, synthétisée peut-être de la plus éloquente des façons dans le passage suivant :

> « Qu'il s'agisse de métier, de science ou d'art, le principal but de l'école n'est point de transformer le débutant en un spécialiste, mais de lui enseigner les éléments, les bonnes méthodes de travail. Par-dessus tout, c'est de lui donner cette inspiration qui l'incitera plus tard à mettre dans tout ce qu'il fera un amour sincère de la vérité, à aimer tout ce qui est beau d'une beauté extérieure ou plus intime, à comprendre la nécessité d'être une unité utile parmi les autres unités humaines, à sentir ainsi son cœur battre à l'unisson avec le reste de l'humanité. »[93]

Par conséquent, la réflexion sur l'école parachève dans le système de pensée kropotkinien la réflexion sur les contextes d'action propices au développement des valeurs et attitudes d'entraide. Foyer de socialisation à l'intérieur de la ville anarchiste, l'école a ainsi en charge la production anthropologique des « gisements culturels » (pour reprendre une expression de Castoriadis) sans lesquels une société anarchiste ne peut pas se tenir dans son unité ni viser, comme l'exprime Kropotkine, la diminution progressive des conduites antisociales. Mais en supposant que la nature humaine ait pu être placée dans ces conditions de « croissance » maximale, elle devrait alors livrer ses plus beaux fruits, qui appartiennent aux régions de la morale et de l'art. C'est à l'étude de ces aspirations supérieures de l'anarchisme de Kropotkine que sera désormais consacrée la dernière partie de ce travail.

92. Dans ces analyses sur le lien entre l'école et l'attitude expérimentale, il serait toutefois bon de garder en tête ce que l'insistance sur l'école comme seul lieu du savoir peut receler comme effets pernicieux et aliénants. Lorsque l'école -et l'université- fait du curriculum et des connaissances formelles, convertibles en « employabilité », les passages obligés de toute éducation, elle s'arroge un monopole institutionnel sur le savoir qui recommande d'être combattu radicalement. Sur ce point, les thèses d'Ivan Illich qui dans *Une société sans école* se prononce pour une synergie positive entre l'éducation autonome à des savoirs empiriques à l'extérieur de l'école et l'apprentissage hétéronome sous la houlette d'un professeur entre les murs de l'école méritent d'être attentivement reprises.

93. Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers,* édition citée, p. 368.

QUATRIEME PARTIE : LES FINS DE L’ANARCHISME

Selon l'ordre d'exposition adopté dans ce travail, ordre censé refléter la dimension systématique de la pensée de Kropotkine, nous voici parvenus aux réalisations ultimes de l'anarchisme qu'il promeut : la morale et l'art. En ces deux champs d'expression, la nature humaine paraît vouée à donner le meilleur d'elle-même, pour entraîner dans son sillage le progrès général (c'est-à-dire, le progrès qui embrassera le plus grand nombre) de la société et de la civilisation. Nous consacrons par conséquent une partie spécifique à l'analyse du naturalisme kropotkinien en morale, ainsi qu'à son prolongement du côté d'une esthétique anarchiste qui s'efforcera de rapprocher l'art et la vie. Les deux chapitres suivants viennent ainsi à la fin du présent travail, en ce que les thèses qu'ils abordent supposent, pour être clairement entendues, le progrès depuis les bases jusqu'aux parties centrales du « système » kropotkinien. Dans la pensée de notre auteur, ce qu'il appelle l'« éthique » détermine l'idéal des possibilités de la nature humaine dans le cadre d'une société anarchiste. On comprendra d'autant mieux les visées de cette éthique que l'on aura intégré d'une part ses bases singulières, relevant de la géographie, de l'éthologie et de l'anthropologie (première et seconde partie de notre travail), et d'autre part son contexte politique, économique et social de développement (troisième partie de notre travail).

Aussi la morale de Kropotkine fournit-elle en quelque sorte l'acmé de sa réflexion théorique et pratique, en retrouvant en toute logique les complexités déjà étudiées sur le rapport entre individu et communauté, égoïsme et altruisme, affirmation du moi et entraide. Le maître-ouvrage de 1902 demeure ici un point de référence, mais il faut également compter en ces matières avec l'importante brochure de 1889 *La Morale anarchiste,* ainsi qu'avec l'ouvrage inachevé *L'Éthique,* paru de manière posthume en 1922. Cet ouvrage constitue le testament véritable de Kropotkine, l'objet de ses tout derniers efforts intellectuels. La partie publiée consiste dans la majeure partie, hormis quelques importants chapitres publiés à part dans *Nineteenth Century* entre 1904 et 1906, en une présentation des grandes étapes de l'histoire de la philosophie morale, des Grecs anciens jusqu'à Jean-Marie Guyau (1854-1888). Néanmoins, on reconnaît dans l'ensemble l'unité de direction du projet que Kropotkine avait en tête pour la suite de l'ouvrage : établir les fondements et les degrés successifs d'une morale anarchiste permettant à l'individu de tirer le meilleur parti de l'instinct social et du sentiment de justice nécessaires à toute sociabilité véritable. C'est ce parti-pris qui va d'ailleurs qualifier la position particulière de la morale kropotkinienne au début du XXe siècle : défendre le développement moral de l'individu sans pour autant le couper de son enracinement politique dans des traditions d'entraide. Comme l'indique Marie Goldsmith dans l'introduction de 1926 à l'édition française de *L'Éthique :* « la société a précédé l'homme ; elle a existé avant que notre ancêtre anthropomorphe ne soit devenu homme. C'est là une idée que Kropotkine exprime plus d'une fois dans son *Éthique* et qu'il a longuement développée dans son travail sur *l'Entr'aide.* - Ce point de vue, tout en étant diamétralement opposé au point de vue individualiste, ne suppose, cependant, aucun assujettissement de l'individu : au contraire, il crée une harmonie entre lui et la société et élève l'individu à une hauteur qu'il n'atteint dans aucune morale religieuse ou métaphysique. »[94]

À bien des égards, le chapitre qui suit ainsi que le tout dernier, abordant la question de l'art, ne seront que des commentaires approfondis de ces formules de Marie Goldsmith, qui captent l'essence même de la morale de Kropotkine dans toute sa complexité. Ni absolument individualiste (à la manière d'un nietzschéisme de mode au tournant du XIX^{e}siècle), ni extérieure à la politique (à la manière de la neutralité morale des libéraux), sans pour autant étouffer les possibilités de réalisation individuelle sous la pesanteur d'usages communs ou de codes transcendants, la morale naturaliste de Kropotkine

94. Marie Goldsmith, « Introduction » in Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, pp. 7-8.

mérite d’être décrite en sa singularité. Mais si, comme l’indique Marie Goldsmith, cette singularité a pour effet d’élever l’individu à une « hauteur » spirituelle qu’il n’atteint dans aucun autre contexte moral, alors elle semble pouvoir se prolonger du côté d’une esthétique, où l’homme travaillant à être bon sans craindre aucune sanction sociale ou physique produit également, et de fait, la beauté. Où il sera alors possible de voir dans l’art le couronnement même de la morale.

Chapitre IX. Le naturalisme en morale

On l'a noté dans les chapitres constituant la troisième partie de ce travail, l'entreprise anarchiste de Kropotkine ne saurait se limiter à une démolition de l'ordre capitaliste et de son éthos individualiste, elle se présente également comme une force de proposition à l'écoute des tendances à l'entraide se dessinant à l'intérieur même de la société bourgeoise. Or, il semble clair pour Kropotkine que le renouveau institutionnel promu par les anarchistes produit inévitablement un renouveau moral, la nouvelle moralité formant elle-même la première incitation à pérenniser et approfondir l'instauration d'institutions libres et égalitaires. À ce titre, le domaine de la morale n'est pas détachable du domaine de l'action politique et sociale. C'est ce rapport que laisse entendre la conférence sur « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » :

> « tout ce qui fut dans le passé un élément de progrès ou un instrument de perfectionnement moral et intellectuel de la race humaine, est dû à la pratique de l'appui mutuel, aux coutumes qui reconnaissaient l'égalité des hommes et les amenaient à s'allier, à s'associer pour produire et consommer, à s'unir pour se défendre, à se fédérer et à ne reconnaître d'autres juges pour vider leurs différends que les arbitres qu'ils prenaient dans leur propre sein. Chaque fois que ces institutions, issues du génie populaire, lorsqu'il avait pour un moment reconquis sa liberté, - chaque fois que ces institutions prenaient dans l'histoire un nouveau développement, tout le niveau moral de la société, son bien-être matériel, sa liberté, ses progrès intellectuels et l'affirmation de l'originalité individuelle entraient dans une phase ascendante ». [1]

À l'inverse, dira Kropotkine, chaque fois que les institutions libres se trouvaient démobilisées par la force, de telle sorte qu'une division entre gouvernants et gouvernés, exploiteurs et exploités se mettait en place, c'est le niveau moral général qui subissait une singulière dégradation. Par conséquent, il convient vraiment d'insister sur le lien entre morale et politique : le développement du communisme anarchiste n'est en effet pas séparable de la généralisation de la vertu d'entraide, qui elle-même peut être mise en pratique selon plusieurs types distincts de conduites, de la réciprocité stricte jusqu'au désintéressement en passant par l'exigence de justice. Avant de définir plus avant ces raffinements de l'entraide et leur développement en direction d'une morale du don et de la dépense, nous débuterons donc en soulignant l'importance politique de la morale et sa convergence avec la vision communiste anarchiste.

1. L'importance politique de la morale

1.1. *L'Éthique* comme prolongement de la politique kropotkinienne

Jusqu'à présent, nous avons utilisé de manière indifférente les termes de « morale » et d'« éthique » pour qualifier la théorie de l'action bonne et désirable proposée par Kropot-

1. Kropotkine, « L'anarchie, sa philosophie, son idéal », 1ère édition, Juin 1896.

kine et valant comme le sommet de son édifice systématique. En ces matières, le sens des termes utilisés demeure assez flottant. Si l'on peut s'accorder sur le fait que l' « éthique » désigne un discours à prétention objective là où la « morale » serait l'objet même de ce discours, Kropotkine peut passer lui-même en quelques lignes d'un terme à l'autre sans vraiment justifier ce changement sémantique par une quelconque définition. On pourrait certes raffiner et utiliser par exemple la distinction deleuzienne [2] devenue courante entre une « morale » considérée comme l'obéissance à un ensemble de codes transcendants dictant le bien et le mal et une éthique se ramenant de manière immanente à la recherche des bons affects ainsi qu'à la fuite des mauvais, dans le seul but d'augmenter la puissance d'être et d'agir. Mais même lorsqu'il critique les morales transcendantes comme celles de Kant (1724-1804), Kropotkine continue d'user sans réelle nuance des deux termes alternativement. Aussi choisirons-nous de conserver le terme classique « morale » pour exprimer la théorie de ce qui est désirable pour l'homme, ainsi que des conditions selon lesquelles il peut faire le bien. Nous emploierons le mot « éthique » dans le seul cadre de l'ouvrage du même nom de Kropotkine.

C'est dans ce qui est devenu le chapitre I de *L'Éthique,* intitulé « le besoin moderne d'élaborer les bases de la morale », mais qui fut au départ un texte publié en 1904 dans *Nineteenth Century,* que Kropotkine affine sa vision systématique de l'anarchisme en y intégrant les préoccupations morales. De la même manière que dans des textes comme *L'anarchie, sa philosophie, son idéal* ou *La science moderne et l'anarchie,* Kropotkine se livre pour commencer à un récapitulatif des principales avancées scientifiques du siècle écoulé, qui toutes ont révolutionné les sciences de la nature tout en ébranlant singulièrement la place de l'homme au sein même de la nature. Or, avance Kropotkine, si tous les champs disciplinaires ont été touchés par une telle refonte fondamentale des idées sur l'ordre de la nature et notre place à l'intérieur d'un tel ordre, il en demeure néanmoins un encore exempt de toute modification substantielle : le domaine de la morale. En effet, écrit-il :

> « C'est ainsi que la science et la philosophie nous ont donné la force matérielle et la liberté de la pensée nécessaires pour permettre la venue d'initiateurs capables de conduire l'humanité dans la voie nouvelle du progrès général. Mais une partie de notre domaine intellectuel est restée en arrière des autres : c'est l'éthique, la science des fondements de la morale. Car il n'existe pas encore de doctrine qui, en accord avec l'état actuel des connaissances, ait utilisé les conquêtes de la science pour fonder la morale sur des bases philosophiques plus larges et donner aux peuples civilisés la force nécessaire pour la reconstruction future. Or, le besoin s'en fait partout sentir. Une nouvelle science de la morale, réaliste, libérée d'un dogmatisme religieux, des superstitions et de la mythologie métaphysique, comme en est déjà libérée la philosophie moderne fondée sur les sciences naturelles, une science de la morale qui serait en même temps animée par tous les sentiments élevés et tous les lumineux espoirs que fait naître en nous notre connaissance actuelle de l'homme et de son histoire, - voilà ce que l'humanité réclame instamment. » [3]

Voici énoncée clairement l'ambition de Kropotkine en tant que philosophe de la morale, et cette ambition mêle plusieurs éléments sur lesquels il convient de s'arrêter. La refonte de la morale que Kropotkine appelle de ses vœux doit nécessairement prendre place dans une perspective plus vaste de régénération de la civilisation. Pour ce faire, l'étude

2. On se référera ici à l'ouvrage classique de Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique,* Paris, Minuit, 1981.

3. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, pp. 15-16.

du bien et du désirable peut être alignée sur les progrès de la science au XIXe siècle, qui ont permis de minorer la portée des explications métaphysiques. Autrement dit, lorsque Kropotkine propose de constituer une « science de la morale réaliste », il semble évident d'entendre une « science de la morale darwinienne », enracinée dans les observations sur l'instinct social collectées dans *La filiation de l'homme*. Mais cette morale naturelle à venir doit tout autant se trouver liée à l'histoire humaine en train de se faire, celle qui écrit la lutte contre l'autocratie et le libéralisme en Russie, en Allemagne ou en Angleterre.

À ce titre, comme nous avons tenté de l'indiquer dans les chapitres IV et V du présent travail, les thèses biologiques et éthologiques de Kropotkine appellent toujours leur prolongement du côté d'une histoire des traditions d'entraide qui met en avant l'inventivité institutionnelle des hommes, à contre-courant de toute fatalité de la domination et de l'oppression. Aussi est-il indispensable qu'une nouvelle morale naturaliste et scientifique puisse être appropriée afin de « donner aux peuples civilisés la force nécessaire pour la reconstruction future. ». Tout se rejoint donc dans le texte cité plus haut, qui est un bel exemple du biais systématique de la pensée de Kropotkine : si la morale est appelée à bénéficier des découvertes évolutionnistes sur la portée de l'entraide dans l'accroissement et la variété de la vie, alors elle pourra éclairer d'un jour nouveau les espoirs politiques d'une institution de la société capable de garantir le plus grand développement pour chacun de ses membres (le déploiement chez chacun des « sentiments les plus élevés ») sur fond d'enracinement dans des liens communs.

Par conséquent, la perspective morale de Kropotkine est d'emblée originale en ce qu'elle se refuse à séparer la morale et la politique, dans la mesure où toutes deux seront considérées comme de lentes résultantes d'une histoire naturelle de l'entraide. Aussi n'y a-t-il pas de vie politique autonome et horizontale, sauve des institutions coercitives et garantissant l'action individuelle sur fond de dispositions communes, sans une morale de l'aide mutuelle généralisée et passée à l'état d'habitude. Rappelons-nous ce passage cité lors de notre discussion de la notion d'instinct dans le chapitre V du présent travail : « De même, dit Kropotkine, que le but de l'éducation est de nous habituer à effectuer presque inconsciemment une foule de raisonnements justes, le but de l'éthique est de créer une atmosphère sociale telle que la majorité des hommes accomplisse d'une façon absolument impulsive, c'est-à-dire sans hésitation, les actes qui conduisent au bien-être de tous et au maximum de bonheur de chacun en particulier ». [4] L'encouragement à agir pour autrui, la joie prise à aider, à conseiller, à donner, le surcroît de force individuelle garanti par le soutien mutuel et l'association dans l'atteinte d'un but concerté, l'assurance de pouvoir se risquer dans l'action et dans la pensée sans danger de sanction sociale ou physique, avec la possibilité d'être reconnu par ses pairs : tout cela constitue un idéal moral qui par lui-même pousse à sa réalisation pratique et politique, sur le modèle d'une « idée-force » [5]. Placer la morale au centre de la politique semble ainsi une évidence pour Kropotkine :

> « comme aucun nouveau mouvement ne s'effectue sans éveiller un certain enthousiasme nécessaire pour vaincre l'inertie intellectuelle, la nouvelle éthique aura pour tâche fondamentale de suggérer à l'homme un idéal capable d'éveiller l'enthousiasme et de donner aux hommes la force nécessaire pour

4. *L'Éthique,* édition citée, p. 42.

5. Nous empruntons ce terme d' « idée-force », qui traduit la propension de l'idée morale, une fois conçue par la conscience, à passer à sa réalisation, au philosophe français Alfred Fouillée (1838-1912), auteur en 1893 d'une *Psychologie des idées-forces* et en 1907 d'une *Morale des idées-forces.* Il est évident que Kropotkine a consulté les ouvrages de Fouillée, d'autant que ce dernier, en plus d'être l'ami et le beau-père de Jean-Marie Guyau, a écrit sur lui et préfacé son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* Quant à Kropotkine, il fait clairement un usage du terme dans « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » à propos du changement révolutionnaire, en notant que toute conception est déjà un commencement d'action.

faire passer dans la vie réelle ce qui peut concilier l'énergie individuelle avec le travail pour le bien de tous. »[6]

En proposant ainsi que la vie dans l'ordre politique ne se soutient pas sans un haut niveau de moralité individuelle, Kropotkine heurte au moins deux idées reçues quant au rapport entre la morale et la politique. C'est en cela que les thèses avancées dans *L'Éthique* cessent de relever seulement de l'histoire des idées ou, pour les premiers chapitres, de l'histoire naturelle de l'entraide. Il y a de ce point de vue dans l'ouvrage posthume de Kropotkine un défi anarchiste lancé à deux façons rivales de concevoir les rapports entre politique et morale : d'une part la perspective stratégique et relativiste du marxisme-léninisme ; d'autre part la prétendue neutralité axiologique du libéralisme, vouée à garantir la coexistence pacifique des libertés individuelles.

1.1.1. Opposition à l'amoralisme marxiste-léniniste

Dans le cadre de la pratique révolutionnaire menée par Lénine, la morale subit un traitement bien particulier, jusqu'à disparaître dans un « amoralisme », si l'on suit la plupart des critiques du marxisme. Dès lors, l'axiome « la fin justifie les moyens » résumerait la position léniniste sur ce sujet. Reste à déterminer quelle est la fin en question et ce qui la justifie, entreprise qui permet de complexifier quelque peu ce premier axiome. En réalité, Lénine avance que les communistes ont besoin de se forger leur propre morale dans l'expérience de la lutte des classes. La morale se trouve ainsi redéfinie en fonction du rapport de forces historique et acquiert un contenu de classe. C'est sur ces bases que Lénine peut s'opposer à la morale traditionnelle chrétienne, paravent idéologique de la bourgeoisie et porteuse de soumission. Si « amoralisme » bolchévik il y a, il se trouve en tout cas dirigé en premier lieu contre une conception transcendante de la morale. Dans un texte de 1920 sur « Les tâches des unions de la jeunesse », Lénine fixe bien cette opposition et la redéfinition communiste de la morale qui en découle :

> « En quel sens rejetons-nous la morale, rejetons-nous les règles morales ? Au sens où la prêchait la bourgeoisie qui déduisait cette morale des commandements de Dieu. Sur ce point, nous disons évidemment que nous ne croyons pas en Dieu et nous savons très bien que c'est au nom de Dieu que parlait le clergé, que parlaient les grands propriétaires fonciers, que parlait la bourgeoisie, pour défendre leurs intérêts d'exploiteurs. […] Nous repoussons toute morale considérée à partir d'un concept extérieur à l'humanité, extérieur aux classes. Nous disons que c'est une tromperie, que c'est une duperie et un bourrage de crâne des ouvriers et des paysans, dans l'intérêt des grands propriétaires fonciers et des capitalistes. Nous disons que la morale est entièrement subordonnée aux intérêts de la lutte de classe du prolétariat. Notre morale découle des intérêts de classe du prolétariat. »[7]

Deux points se dégagent de ce texte. D'abord, la « morale » traditionnelle, qui vise l'universel (qu'elle soit chrétienne, rousseauiste ou kantienne) n'est d'aucune valeur dans la mesure où c'est le conflit de classes et lui seul qui détermine la teneur de la morale. En ce sens, la notion de morale devient une notion relative. Ensuite, elle devient relative aux fins poursuivies, en l'occurrence l'émancipation des travailleurs par eux-mêmes. C'est dans ces conditions que la morale au sens léniniste en vient à recouvrir l'axiome « la

6. *L'Éthique,* p. 38.

7. V.I Lénine, « Les tâches des unions de la jeunesse » (1920), in *Textes philosophiques,* Paris, Éditions sociales, 1982, pp. 284-285.

fin justifie les moyens » : est moral ce qui permet le dépassement par la lutte de l'exploitation bourgeoise, est immoral ce qui perpétue les conditions d'asservissement des travailleurs. Cette requalification de la morale pourra prendre une autre forme, expressément « machiavélique » cette fois, où sera moral tout ce qui s'avérera utile à la victoire du Parti, immoral par contre tout ce qui lui nuira. Le bolchévisme se ferait ainsi l'apôtre du cynisme en politique, excluant de fait les normes universelles de la morale à l'aide d'un raisonnement stratégique relativiste.

Cette position sera réitérée et défendue par Trotsky (1879-1940) dans son texte de 1938 *Leur morale et la nôtre,* où il répond aux critiques moralistes du cynisme bolchévik. Il est intéressant de considérer la manière dont Trotsky raffine le questionnement à propos de l'axiome « la fin justifie les moyens », qui ne se ramène pas, selon lui, à une forme de « jésuitisme » amoral, mais à l'idée finalement plus convenue selon laquelle c'est la fin d'un mouvement qui assigne sa valeur (autrement dit, en cette acception précise, « justifie ») aux actes qui lui permettent de se produire, actes en eux-mêmes indifférents. Ainsi un coup de feu est-il en lui-même neutre moralement. S'il est tiré pour tuer le chien enragé qui menace un enfant, il est justifié. S'il est tiré pour voler et piller, il est injustifié et criminel. Reste à savoir pour Trotsky en quoi réside la fin désirable. À l'image de Lénine, il s'agit de l'émancipation des travailleurs, qui est tout autant la finalité de l'histoire universelle. Aussi, s'avère moral tout ce qui s'insère dans la lutte historique pour cette émancipation, et immoral tout ce qui la freine. La fin, posée *a priori,* détermine rétroactivement la teneur morale des actes qui y mènent. On retrouve le schéma de Lénine, qui conduit à un relativisme assumé : le contenu de classe de la morale impose sa redéfinition perpétuelle en fonction des exigences de la lutte. Dès lors, tout appel à des normes « universelles » de la morale, ou à des règles élémentaires de la morale commune (comme pourrait l'être l'entraide, en son sens premier de réciprocité) devient mystificateur :

> « L'homme qui ne veut ni retourner à Moïse, au Christ ou à Mahomet, ni se contenter d'un arlequin éclectique doit reconnaître que la morale est le produit du développement social ; qu'elle n'a rien d'invariable ; qu'elle sert les intérêts de la société ; que ces intérêts sont contradictoires ; que la morale a, plus que toute autre forme d'idéologie, un caractère de classe. N'y a-t-il pas pourtant des règles élémentaires de morale élaborées par le développement de l'humanité tout entière et nécessaires à la vie de toute collectivité ? Il y en a, certes, mais leur efficience est très instable et limitée. Les normes "impératives pour tous" sont d'autant moins efficientes que la lutte des classes devient plus âpre. » [8]

Nous laisserons ici la question de savoir si l' « amoralisme » prétendu de Trotsky en est bien un ou s'il ne présente pas lui aussi, à son corps défendant, une forme de morale. Ce qu'il nous faut retenir de cette filiation léniniste, c'est l'apparente distinction entre les moyens et les fins, autrement dit le divorce entre la politique et la morale, qui semble bien aux antipodes de la pensée kropotkinienne telle que nous venons de la présenter dans les pages précédentes. Néanmoins, quelques précisions semblent nécessaires sur ce point, dans la mesure où Kropotkine a été confronté au premier chef à la violence révolutionnaire, jusqu'à devenir (à tort) l'emblème d'une propagande par le fait réduite à son expression par la dynamite. Or, force est de constater qu'en ces matières, sa position a singulièrement oscillé pour se fixer en fin de compte autour d'une thèse qui est celle que nous défendons en ces pages. Il faut à ce propos commencer par rappeler sa déclaration dans *Le Révolté* du 25 Décembre 1880 : « Notre action doit être la révolte permanente par

8. Léon Trotsky, 1938, *Leur morale et la nôtre,* « Des règles obligatoires de la morale ». Texte disponible à l'adresse [http ://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/morale/morale5.htm]. Consulté pour la dernière fois le 18 Août 2012.

la parole, par l'écrit, par le poignard, le fusil, la dynamite […] Nous sommes conséquents et nous nous servons de toute arme dès qu'il s'agit de frapper en révoltés. Tout est bon pour nous qui n'est pas la légalité. ». On retrouve ici le fond nihiliste chez notre auteur, qui l'amène sur des bases très peu éloignées de celles qui prévaudront chez Lénine et Trotsky. Un tel passage fait partie de sa bibliographie, et il convient de ne pas l'occulter. Néanmoins, l'analyse commence à s'affiner dans *La Morale anarchiste,* où Kropotkine fait l'effort de comprendre les mobiles et la nature de l'action des tyrannicides (notamment Sophie Pérovskaïa, ancien membre du cercle Tchaïkovski), et revient par ailleurs sur la subversion de la morale accomplie par les nihilistes dans les années 1870. Le début du passage suivant peut rappeler Lénine, en opposant la transgression morale à la morale établie, mais la fin s'annonce déjà comme un argument critique fondamental de la conception relativiste de la morale des marxistes-léninistes :

> « Voilà le raisonnement que la jeunesse russe se faisait au moment où elle rompait avec les préjugés du « vieux monde » et arborait ce drapeau du nihilisme, ou plutôt de la philosophie anarchiste : « Ne se courber devant *aucune* autorité, si respectée qu'elle soit ; n'accepter aucun principe, tant qu'il n'est pas établi par la raison. » Faut-il ajouter qu'après avoir jeté au panier l'enseignement moral de leurs pères et brûlé tous les systèmes de morale, la jeunesse nihiliste a développé dans son sein tout un noyau de *coutumes* morales, infiniment supérieures à tout ce que leurs pères avaient jamais pratiqué sous la tutelle de l'Evangile, de la « conscience », du « catégorique impératif » ou de « l'intérêt bien compris » des utilitaires ? » [9]

Le fait de réhabiliter et instaurer des « coutumes » morales, autrement dit des normes communément partagées et transmises, après avoir sapé les constructions morales garantissant d'une manière ou d'une autre une forme de domination en dit long sur le projet politique kropotkinien, lui-même issu des rangs populistes, de généraliser les pratiques d'entraide afin de resserrer toujours davantage les liens entre individu et communauté. C'est en ce sens qu'il s'avère impossible de partager l'amoralisme léniniste et sa conception stratégique de l'indépendance des moyens par rapport aux fins. Dans la suite des écrits de Kropotkine, c'est bien ce souci moral qui s'exprimera à chaque fois que le théoricien devra revenir sur les pratiques violentes des militants anarchistes. Dans l'article de L'Encyclopaedia Britannica, Kropotkine expose avec beaucoup de précautions le rôle de la violence dans l'activité anarchiste, en évitant d'en faire un « bon » moyen comme tout autre pour la réussite de la Cause :

« dans la seconde moitié des années 1880 et au début des années 1890, énonce-t-il, quand l'influence des

> anarchistes commença à se faire sentir dans les grèves, dans les démonstrations du 1er-Mai où ils développèrent l'idée d'une grève générale pour la journée de huit heures, et dans la propagande antimilitariste dans l'armée, ils furent violemment persécutés, particulièrement dans les pays latins (jusqu'à la torture physique au fort de Barcelone) et aux Etats-Unis (exécution de cinq anarchistes à Chicago en 1887). Les anarchistes répondirent à ces persécutions par des actes de violence qui, à leur tour, furent suivis d'encore plus d'exécutions d'en haut, et de nouveaux actes de revanche d'en bas. Le public en retint l'impression que la violence est la substance de l'anarchisme, idée repoussée par ses partisans qui estiment qu'en réalité, la violence est utilisée par tout groupe se-

9. Kropotkine, *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une Nuits, 2004, pp. 14-15.

lon que son action est gênée par la répression et que des lois d'exception le rendent hors-la-loi. »[10]

Les observations de Kropotkine prennent d'autant plus de force si l'on se souvient des années 1893-1894 en France, où les divers attentats de Ravachol (1859-1892), Vaillant (1861-1894) et Caserio (1873-1894), donnèrent l'opportunité à la République française d'engager une lutte frontale, via l'anarchisme, contre toute forme de contestation, avec l'arsenal des lois dites « scélérates ». C'est ici l'occasion de rappeler la sentence célèbre selon laquelle « un édifice basé sur des siècles d'histoire ne se détruit pas avec quelques kilos d'explosifs », que Kropotkine énonça assez prophétiquement dans *La Révolte* du 18 Mars 1891, onze ans après sa légitimation du meurtre dans les colonnes du *Révolté*. Aussi, face à la tentation de dissocier morale et politique, Kropotkine placera définitivement sa confiance dans la généralisation des dispositions à l'entraide et dans les vertus d'une morale de la dépense fortement imprégnée de la pensée de Jean-Marie Guyau, éveillant l'esprit de révolte dans les masses. Par conséquent, pour Kropotkine, d'une part la fin se trouve contenue dans les moyens, et d'autre part il existe un fond de dispositions morales communes sur lesquelles s'appuyer pour favoriser le développement politique du communisme anarchiste. Or cette insistance sur des règles communes place également le discours moral de Kropotkine à distance de la neutralité axiologique prétendue des libéraux.

1.1.2. Opposition à la neutralité libérale en morale

Si le marxisme-léninisme, en séparant la morale et la politique, constitue une première figure repoussoir de la morale kropotkinienne, il en va de même à nos yeux, mais pour d'autres raisons bien entendu, du libéralisme. Kropotkine se trouve nécessairement en prise avec les idées libérales, ne serait-ce que par sa fréquentation assidue d'un auteur comme Spencer et son intérêt pour les anarchistes individualistes américains comme Tucker et, nous aurons l'occasion d'y revenir, Lysander Spooner (1808-1887). Or le libéralisme en morale, notamment depuis l'ouvrage fondateur de John Stuart Mill (1806-1873) *On Liberty*, paru en 1859, présente quelques principes de réflexions en fort accord avec l'esprit anarchiste. Que l'on songe en effet à la tendance présente chez Mill consistant à ramener toute l'exigence morale à un seul principe, qui serait la non-nuisance aux autres. N'y a-t-il pas ici un principe à la fois clair et tranchant pour lutter contre tout paternalisme et contre les plus néfastes des politiques morales ? Si rien de ce que je choisis de faire de ma vie et de mes capacités n'est immoral tant que cela ne nuit pas aux autres, alors aucune instance extérieure n'est en droit de m'empêcher, au nom d'un quelconque idéal de vertu, de vivre comme je l'entends. En ces matières, les objurgations, les conseils, les tentatives de persuasion sont acceptables mais constituent la limite ultime au-delà de laquelle on commencerait à empiéter sur ma liberté, autrement dit sur mon droit souverain d'user comme je l'entends de mon corps et de mon esprit. De ce point de vue, il ne saurait y avoir de confusion entre la morale et la politique. L'ordre politique doit rester neutre quant aux choix moraux des individus, et assurer la coexistence des libertés en veillant au seul principe de non-nuisance.

Tout ceci conspire vers une morale « minimale », telle qu'elle se trouve défendue aujourd'hui par exemple par Ruwen Ogien, qui l'articule cette fois autour de trois principes de base : *a)* indifférence morale du rapport à soi-même *b)* non-nuisance à autrui *c)*

10. Kropotkine, *« Anarchism »* in Encyclopaedia Britannica, 1910. (Nous traduisons).

égale considération des intérêts de chacun.[11] Théoriquement, la simplicité et l'efficacité de ces critères semblent extrêmement convaincantes, et pourraient constituer une réel instrument d'émancipation sur le plan des mœurs. Les morales semblables à des codes transcendants entravant la liberté seraient par là déboutées dans leur prétention à régir la vie ordinaire de la plupart d'entre nous. Or, il faut reconnaître que quelques passages de Kropotkine, dans *La Morale anarchiste,* semblent valider ces aspirations libérales et leur lutte contre tout paternalisme moral, c'est-à-dire l'idée selon laquelle une instance « supposée savoir » devrait nous dicter infailliblement, et mieux que nous-mêmes, ce qui peut nous être utile ou nuisible. On peut rendre compte de ces passages en reprenant brièvement le cheminement de l'argumentation de Kropotkine dans sa brochure.

Après avoir établi que la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur fournissent une règle fondamentale de la conduite humaine, Kropotkine s'efforce de corriger les conséquences indifférentistes que l'on pourrait tirer d'un tel axiome. Si l'on s'en tient à l'idée selon laquelle le bien relève toujours d'un besoin de notre nature trouvant satisfaction là où le mal relève de l'absence de satisfaction d'un tel besoin, alors rien n'empêcherait de placer sur le même plan la conduite d'un Adolphe Thiers trouvant plaisir à faire respecter l'ordre bourgeois en fusillant les Communards et celle d'un révolutionnaire endurant la souffrance au nom de son idéal émancipateur. Mais pour Kropotkine, la nature en nous, autrement dit notre héritage animal, établit les différences entre ce qui contribue au développement de la vie vers toujours plus de richesse et de variété, ce qui ne peut avoir lieu sans la sociabilité[12], et ce qui entrave ce même développement. Aussi l'intensité mise à pratiquer l'entraide, et l'habitude morale qui doit en résulter fournissent-elles un réel critère d'appréciation de la moralité de chacun, en tant qu'elles contribuent à cimenter la communauté en permettant à l'individu en question de progresser moralement lui aussi. Pourtant, et c'est ici que Kropotkine se montre libéral :

> « On aura certainement remarqué que dans tout ce que nous avons dit jusqu'à présent nous n'avons rien cherché à *imposer*. Nous avons simplement *exposé* comment les choses se passent dans le monde animal et parmi les hommes. L'Église menaçait autrefois les hommes de l'enfer, pour moraliser, et on sait comment elle y a réussi : elle les démoralisait. Le juge menace du carcan, du fouet, du gibet, toujours au nom de ces mêmes principes de sociabilité qu'il a escamotés à la société, et il la démoralise. Et les autoritaires de toute nuance crient encore au péril social à l'idée que le juge peut disparaître de la terre en même temps que le prêtre. Eh bien, nous ne craignons pas de renoncer au juge et à la condamnation (…). Tout ce que nous pouvons faire, c'est de donner un *conseil* ; et encore, en le donnant, nous ajoutons : « Ce conseil n'aura de valeur que si tu reconnais toi-même par l'expérience et l'observation qu'il est bon à suivre. »[13]

De son propre aveu, la morale kropotkinienne ne semble donc pas directement prescriptive, et c'est en cela qu'elle peut trouver des points d'attache avec le minimalisme

11. Voir par exemple de Ruwen Ogien *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes,* Paris, Gallimard, 2007. L'ouvrage, tout entier tourné vers la critique de la « police morale », qu'elle soit orchestrée par l'État ou accomplie de manière plus diffuse dans la vie privée, peut à bien des égards apparaître comme le modèle d'un libéralisme culturel fusionnant avec les idéaux libertaires d'émancipation à l'égard de tous les archaïsmes, dont ferait évidemment partie cette notion « abstraite » et « policière » qu'est la nature humaine.

12. « Sans une augmentation de la sociabilité, c'est-à-dire de l'intensité de la vie et de la variété des sensations qu'elle donne, la vie est impossible. C'est là son essence même. Si cette condition fait défaut, la vie décroît ; elle s'achemine vers sa désagrégation, sa destruction. On peut considérer cela comme une loi bien démontrée de la nature », dit Kropotkine dans *L'Éthique,* édition citée, pp. 34-35.

13. *La morale anarchiste,* édition citée, pp. 54-55.

moral hérité de Mill. Mais à nos yeux la composante libérale de la morale de l'entraide s'arrête là, pour deux raisons qui nous paraissent décisives. D'une part, si Kropotkine valorise à l'instar des libéraux la maîtrise individuelle sur les préférences et semble admettre la possibilité qu'elles aillent dans une direction absolument opposée à la communauté politique, un critère interne à l'action bonne vient néanmoins jeter le doute sur la séparation nette entre morale et politique. Kropotkine parie en effet toujours sur le fait que l'individu moral sera un individu rompu à la triple habitude de donner, de recevoir et de rendre [14], autrement dit un être dont le plaisir sera d'agir socialement : plus la masse des hommes, affirme-t-il, sera éclairée et habituée à pratiquer librement les vertus morales, plus elle « fera et agira toujours dans une certaine direction utile à la société » [15]. Encore une fois, le lien entre politique et morale se trouve affirmé. Dès lors, l'individu qui excède les stricts rapports égalitaires pour entrer dans des rapports de don peut être tenu pour un idéal moral, objet d'admiration et d'incitation au travail moral sur soi. La reprise des idées de Guyau, à laquelle nous consacrerons une section entière du présent chapitre, sera déterminante ici pour toutes les analyses finales de la brochure de 1889, qui propose ainsi une nouvelle mouture d'une éthique des vertus [16], fondée sur les capacités d'individuation de la nature humaine. Or, rien de tout cela ne cadre avec les réquisits de la morale minimale, qui fuit toute proposition d'un modèle de vertu ainsi que toute fondation naturaliste de la morale, assimilés à des moyens de réintroduire une normalisation à tendance totalitaire. D'autre part, et cela constitue la difficulté ultime d'une morale libérale selon Kropotkine, c'est bel et bien l'État qui se retrouve chargé d'être le gardien neutre de la coexistence des libertés, autrement dit le veilleur des préférences morales singulières, garantissant qu'elles ne se nuiront pas. Mais encore une fois, en l'absence de normes morales communes, comment garantir que l'application du principe de non-nuisance ne deviendra pas extrêmement flottante, au gré des appréciations subjectives des uns et des autres ? Comment éviter alors, comme semble le redouter Kropotkine dans un extrait déjà cité de *La science moderne et l'anarchie*, de « reconstituer l'État, pour empêcher les citoyens de se nuire les uns aux autres » [17] ? Dans cette mesure, c'est la logique libérale elle-même qui conduirait aux conséquences totalitaires dont elle était censée prémunir, en généralisant le recours à l'État et à l'esprit procédurier au nom de la neutralité axiologique.

Une telle conséquence semble à l'inverse difficile à envisager si l'on établit que la vie politique elle-même, fondée sur l'inscription communautaire de chacun d'entre nous va de pair avec la pratique d'une morale ordinaire de l'entraide, qui pousse chacun par habitude à réfléchir aux conséquences de ses actions pour la société. C'est cette idée même qui à l'époque de Kropotkine motivera, sur le plan des mœurs cette fois, son opposition aux anarchistes américains. Ce débat doit être rappelé car il permet au final de circonscrire ce que signifie le terme « liberté » au cœur de l'anarchisme kropotkinien.

14. Nous parlons ici de la triple obligation sociale établie par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don,* sur laquelle reviennent en permanence les chercheurs du M.A.U.S.S (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales). Mais l'on pourrait également songer au traité pionnier de Sénèque, le *De Beneficiis,* qui travaille dans toute sa complexité ce triple art social.

15. *La morale anarchiste,* p. 55.

16. Aristote peut être considéré comme la grande figure d'une « éthique des vertus », dont le sens est de proposer à l'humanité des modèles moraux par rapport auxquels il est de la responsabilité de chaque agent moral de s'approcher La difficulté d'une telle éthique, pour un auteur comme R. Ogien par exemple, réside dans la position d'un idéal de la nature humaine, ce qui exige en amont de définir clairement cette nature humaine. Tout l'argument libéral consiste alors à énoncer qu'à moins d'hypostasier des abstractions, une telle définition est impossible.

17. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 105.

1.2. Face aux anarchistes américains : liberté libérale, liberté anarchiste

Nous l'avons noté en abordant le volet économique de la pensée de Kropotkine, son intérêt fondamental pour les débats internes à l'anarchisme l'a amené à se confronter à l'anarchisme américain issu d'une relecture de Proudhon et défendu principalement par Josiah Warren (1798-1874), Lysander Spooner (1808-1887) et enfin Benjamin Tucker. Ces auteurs sont par ailleurs importants pour l'histoire de l'anarchisme, et Kropotkine les cite, avant de consacrer un plus ample développement à Tucker, dans son article de l'Encyclopaedia Britannica. Si nous avons détaillé les aspects économiques de l'individualisme de Tucker, il reste possible de déterminer les prolongements moraux de ses principes philosophiques. Dans l'essai «State socialism and anarchism : how far they agree and wherein they differ », compris dans l'ouvrage *Individual Liberty,* Tucker dresse un réquisitoire acéré contre la puissance monopolistique de l'État, qui s'exerce tout autant sur le plan économique que sur le plan des mœurs. Il en résulte une définition très simple de l'anarchisme : « doctrine selon laquelle les affaires des hommes doivent être réglées par les individus ou des associations volontaires, l'État devant être aboli. ». L'État doit être aboli pour la simple raison que sur un territoire donné, il détient une force d'agression s'imposant à la liberté individuelle et cherchant par la suite à se légitimer au nom du bien collectif. En réalité pour Tucker, héritant ici des analyses stirnériennes, le rapport entre l'État et l'individu se définit comme une différence de force pure, et pas du tout comme un rapport de droits et de devoirs. Mais si le lien moral ne s'effectue pas dans le rapport à l'État, il ne s'effectue pas non plus selon Tucker en laissant les individus exprimer les dispositions de la nature humaine à l'entraide, par exemple. Le lien moral se réduit alors au lien social contractuel, de telle sorte qu'en dehors de ces associations ponctuelles et révocables qui rappellent les « associations d'égoïstes » chez Stirner, on ne peut même pas avancer qu'il existe une nature morale des individus, ni surtout un idéal moral que l'on pourrait chercher à valoriser au risque de l'imposer à la liberté individuelle. Il en résulte ce principe moral neutre, de la plus haute importance pour ce qui nous concerne :

> « Le projet anarchiste ne présente aucun code de morale à imposer aux individus. « Occupez-vous de vos affaires » est la seule loi morale qu'il promeut. Empiéter sur les affaires des autres est le seul et unique crime, et ainsi on peut lui résister de bon droit. En accord avec cette idée les anarchistes prennent garde aux tentatives arbitraires pour supprimer les vices comme s'ils étaient en eux-mêmes des crimes. » [18]

En établissant la neutralité de l'anarchisme individualiste vis-à-vis de la morale, Tucker énonce une distinction cruciale entre les « vices » et les « crimes », que l'on retrouve aujourd'hui au cœur de toutes les éthiques minimales accompagnant le développement du libéralisme culturel. Or, c'est vers un autre anarchiste individualiste, lui-même inspirateur de Tucker, à savoir Lysander Spooner, qu'il faut se tourner pour saisir les implications de cette distinction et mieux situer la morale kropotkinienne par rapport à elles.

Dans l'article de l'Encyclopaedia Britannica, Kropotkine souligne brièvement l'apport de Spooner dont « l'ouvrage inachevé *Natural law*, était plein de promesses ». [19] Juriste

18. Benjamin Tucker, « State socialism and Anarchism : how far they agree and wherein they differ », in *Individual Liberty,* New-York, Vanguard Press, 1926. (Nous traduisons). Texte reproduit à l'adresse [http ://theanarchistlibrary.org/HTML/Benjamin_Tucker__Individual_Liberty.html#toc1]. Consulté la dernière fois le 14 Août 2012.

19. Kropotkine, « Anarchism », in Encyclopaedia Britannica, 1910. (Nous traduisons).

de formation, chercheur inlassable et pourfendeur permanent du principe constitutionnel, Spooner a laissé de nombreux textes d'une veine clairement anarchiste, dont *No Treason-The constitution of no authority* (1870), plaidoyer contre l'État et la prétendue obligation envers la constitution, avec laquelle aucun contrat digne de ce nom ne saurait être établi, ou encore *Natural Law* (1882), où se fait sentir l'ascendance de Locke afin de déterminer clairement ce qu'un individu peut ou ne peut pas faire dans les limites du respect du droit d'autrui. Contrairement à Tucker, qui abandonnera progressivement ces bases théoriques, Spooner fondera l'ensemble de ses réflexions sur une philosophie jusnaturaliste lui permettant de dénoncer comme fiction et usurpation toute justice provenant d'un gouvernement humain. Ce sont ces fondements théoriques qui innervent également la réflexion du traité de 1875 *Vices are not crimes,* qui se présente comme une radicalisation des thèses libérales de Mill, ouvrant la voie à la pensée libertarienne du XX^{e}siècle, ainsi qu'aux éthiques minimales contemporaines.

Pour Spooner, est considéré comme « vice » l'erreur que commet un homme dans la recherche de son bonheur personnel, sans pour autant porter préjudice à autrui. À l'inverse, un « crime » sera défini comme un acte violant la limite protégeant le droit d'autrui, justiciable par là d'une sanction légale. Cette simple distinction permet selon Spooner d'établir une protection du droit de chacun à exercer sa liberté comme il l'entend, de son droit également de vivre son bonheur tel qu'il se le représente hors de toute influence extérieure. Aucun individu, et *a fortiori* aucun groupement d'individus, tel qu'un gouvernement, ne sauraient empêcher quelqu'un de s'adonner à ses vices particuliers, sous prétexte qu'ils lui font du mal, sans se rendre immédiatement coupables de crimes. Spooner soutient son point de vue par un relativisme moral de principe : la limite entre vertu et vice demeure floue, variant en fonction de la position de l'acteur et de l'observateur. S'adonner à un vice peut être plaisant sur le court terme, donc encourageant pour celui qui y trouve des sensations agréables, même si sur le long terme un observateur pourrait constater les conséquences néfastes pour l'individu concerné. Être vertueux est à l'inverse souvent exigeant et âpre sur le court terme, de sorte que la vertu demeure peu encourageante, l'individu intéressé ne parvenant pas à anticiper les bienfaits qu'elle procurera à long terme. Tout ce que l'on peut faire dans ces conditions afin d'être juste moralement, c'est de conserver une attitude neutre essentiellement tournée contre la législation arbitraire des vices, tenue pour une entrave criminelle au droit naturel de tout individu de travailler à son bonheur comme il l'entend, même si cela semble le conduire vers des expériences malheureuses :

> « Ainsi, puisqu'il est si difficile, et presque impossible dans la plupart des cas, de déterminer ce qui est et ce qui n'est pas un vice ; et puisqu'il est particulièrement difficile, dans presque tous les cas, de déterminer où s'arrête la vertu, et où le vice commence ; si ces questions, que personne ne peut réellement et authentiquement trancher pour qui que ce soit hormis lui-même, ne sont pas laissées libres et ouvertes à l'expérimentation de chacun, alors chaque personne se verra dépossédée du plus important de tous ses droits en tant qu'être humain, à savoir : son droit de s'informer, d'enquêter, de raisonner, d'expérimenter, de juger et d'assurer pour elle-même ce qui, *à ses yeux,* est une vertu, et ce qui, *à ses yeux,* est un vice ; en d'autres termes : ce qui, dans l'ensemble, conduit à *son* bonheur, et ce qui, dans l'ensemble, tend vers *son* malheur. Si ce droit fondamental n'est pas laissé libre et ouvert à chacun, alors le droit entier

de chaque homme, en tant qu'être humain raisonnable, à « la liberté et à la quête du bonheur », lui est dénié. »[20]

De nombreux points méritent d'être soulignés dans le texte ci-dessus. D'abord, si l'on se place dans le contexte historique de l'époque, il est bon de noter que Spooner lutte principalement dans ce texte contre les abus juridiques de la prohibition. Si aucun acte commis par une personne ne peut être considéré comme une nuisance pour une autre personne à moins qu'il n'entrave la jouissance normale de cette autre personne sur ce qui lui appartient de droit, alors, par exemple, il n'y a pas de raisons de laisser une bijouterie ou une boucherie se monter et barrer une grande route publique et de l'interdire pour un commerce de spiritueux. Il serait inconséquent de faire deux poids deux mesures sous prétexte d'une incitation au vice, puisque le vice ne regarde que ceux qui s'y adonnent. Ce qui conduit au deuxième point crucial de l'analyse : le relativisme moral et l'impossibilité d'établir une norme commune des conduites morales au-delà du critère minimal de non-nuisance. Or, cette idée rejaillit directement sur la conception de la liberté qui soutient la distinction entre vice et crime. Il est clair pour Spooner, mais aussi pour Tucker et tous les libertariens qui radicaliseront les principes minimaux de non-nuisance à autrui, que la liberté se trouve pensée en termes de possession de droits, qui permettent de faire absolument ce que l'on veut de soi (pensée et corps) tant que l'on n'en est pas empêché par la force, et tant que l'on n'agresse pas autrui. D'un côté, cela se prolongera du côté d'une morale du consentement que défend intégralement Spooner : « aux consentants, aucun mal n'est fait »[21], assure l'auteur. D'un autre côté sera assurée la défense « anarchiste » des droits individuels contre tout empiétement de l'État sur la souveraineté de chacun dans sa sphère privée.

Comment situer la pensée morale de Kropotkine par rapport à ce que l'on pourrait appeler un anarchisme « axiologique », autrement dit la position de principe d'une neutralité morale quant aux préférences de chacun ? On l'a pressenti en envisageant à quel point la morale kropotkinienne se trouvait éloignée du credo libéral, et l'on doit ici le répéter, dans la mesure où l'anarchisme de Spooner et Tucker s'abreuve sur le plan moral à cette même source libérale : Kropotkine propose une autre morale, plus exigeante, qui ne renonce pas à un idéal de conduite et qui par là même modifie en profondeur la conception de la liberté qui la sous-tend. Les meilleures critiques de la liberté et de la neutralité morale des anarchistes américains se situent dans le passage de *La science moderne et l'anarchie* où Kropotkine démonte la dissociation entre sphère privée et sphère publique, condition de l'établissement du critère de non-nuisance :

> « pour nous, qui restons dans le domaine des réalités, il est absolument impossible de concevoir une société, ou même une simple agglomération d'hommes, faisant la moindre des choses en commun, dans laquelle les affaires de chacun ne concerneraient pas beaucoup d'autres, si ce n'est tous les autres. Encore moins nous est-il possible d'imaginer une société dans laquelle le contact continuel entre ses membres n'établisse un intérêt de chacun envers les autres et ne lui rende matériellement impossible d'agir, sans réfléchir aux conséquences de ses actions pour la société. »[22]

20. Lysander Spooner, *Vices are not crimes*, in *The Lysander Spooner reader*, San Francisco, Fox & Wilkes, 1992, p. 27 (Nous traduisons) .Une édition de ce texte en français, datant de 1993 est disponible aux Belles Lettres, tout comme pour le texte *No Treason,* traduit chez le même éditeur en 1991 sous le titre *Outrage à chefs d'État.*

21. « To the willing, no injury is done », énonce Spooner. Voir *Vices are not crimes,* édition citée, p. 40.

22. Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, p. 104.

Cette déclaration est cruciale pour mesurer l'originalité de la conception kropotkinienne de la morale et de la liberté. En réalité, elle réactive ce principe à la fois moral et social dont nous avons parlé lors du chapitre VI du présent travail, à savoir le « communisme ordinaire » que Kropotkine décrit comme un socle d'usages moraux quotidiens, à dimension universelle, présent aussi bien chez les Aléoutes, les Khoïsans ou dans l'Angleterre industrielle de son siècle. Si l'on part de ce principe pour penser les relations entre individus, alors se révèle la fausse simplicité du principe de non-nuisance, ainsi que la difficulté de l'appliquer avec précision et efficacité. La ligne juridique qui sépare les libertés libérales (ou, dans leur héritage, libertariennes) et organise leur coexistence soutient le principe selon lequel ces libertés n'auraient rien à se devoir sur le long terme, hormis le fait de se garantir mutuellement la paix. Or, penser cela, c'est méconnaître tout ce que l'habitude de vivre en société crée comme obligations, sens du devoir envers les autres et influences réciproques. Les leçons de *L'Entraide* portent ici leurs fruits pour démobiliser la version libérale de l'anarchisme. Se soucier des autres, leur apporter une aide désintéressée, retrouver en eux un miroir de nous-mêmes, voire, dans le cas de dépense ultime, aller jusqu'au sacrifice pour eux : tout ce fonds de dispositions que la morale kropotkinienne va présenter de manière ordonnée et graduée (depuis la simple réciprocité jusqu'à la dépense pure en passant par la morale de la sympathie), contredit l'individualisme anarchiste tel que Spooner en expose les linéaments, et tel que Tucker l'a résumé dans sa formule « mind your own business ».

Aussi, par-delà l'opposition aux idées morales des anarchistes américains, Kropotkine donne l'occasion de préciser à nouveaux frais ce que pourrait être une liberté anarchiste par rapport à une liberté libérale. L'enjeu est d'importance ici puisqu'il existe toute une tradition éminemment respectable qui place la conception anarchiste de la liberté dans le droit fil de la conception libérale. Au principe de cette idée on trouve une approche de la liberté en termes de droits, opposée par conséquent au monopole de la force par l'État. Or, si le maintien des droits individuels est incompatible avec une trop grande emprise de la puissance étatique, il semble clair que la pente libérale sur cette question conduise tout droit vers l'anarchisme. On passerait ainsi de l'adage jeffersonien « le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins » à une assertion franchement anarchiste sur le droit de chacun à mener sa vie en être raisonnable, hors de l'emprise du paternalisme étatique. L'anarchisme devrait alors être considéré comme un rejeton du libéralisme politique, ayant radicalisé les positions de son aîné tout en ayant fondé une critique systématique des conséquences inhumaines du libéralisme économique. Cette généalogie est notamment celle que propose Rudolf Rocker dans *Nationalisme et Culture,* en envisageant l'anarchisme comme une suite logique des idées libérales en Europe et en Amérique entre les XVIIIe et XIXe siècles, consistant à « protéger l'individu des empiétements du pouvoir de l'État » afin de le laisser « jouir dans une plus large mesure du bonheur d'être personnellement libre et sans contrainte » [23]. Cette filiation se trouve reprise telle quelle par Noam Chomsky, qui se réfère explicitement à Rocker pour assumer l'héritage libéral de l'anarchisme :

> « Rudolf Rocker décrit l'anarchisme moderne comme étant « la jonction de deux grands courants qui, pendant et depuis la Révolution française, ont acquis leur expression caractéristique dans la vie intellectuelle de l'Europe : le socialisme et le libéralisme ». Les idées libérales classiques, selon lui, ont sombré face à la réalité des formes économiques capitalistes. L'anarchisme est nécessairement anti-capitaliste parce qu'il « s'oppose à l'exploitation de l'homme par l'homme

23. Rudolf Rocker, *Nationalisme et culture,* Saint-George-d'Oléron/Paris, Éditions libertaires/ Éditions CNT-RP, 2008, p. 174.

» et considère que « le socialisme sera libre ou ne sera pas ». C'est là que se trouve la justification authentique et profonde de l'existence de l'anarchisme. De ce point de vue, l'anarchisme peut être interprété comme étant une branche libertaire du socialisme »[24]

Bien que l'on puisse dans l'ensemble souscrire à cette idée et considérer que Kropotkine, lui-même héritier des Lumières, en partage les prémisses, une étude plus précise nous amène à proposer une définition de la liberté anarchiste autonome par rapport à cette filiation. En effet, la liberté demeure pensée ici en termes de droits et d'appropriation d'une sphère sur laquelle personne, et d'autant moins l'État, ne saurait avoir de prise. Dans ce cadre, la liberté est donc principielle : on part d'elle pour la déterminer négativement, par rapport à ce qui ne doit pas l'entraver. Or Kropotkine propose une tout autre approche de la liberté, qui n'est pas principielle mais doit être pensée plutôt en tant que résultante. C'est dans son essai « Communisme et anarchie » qu'il revient sur ce point, dans des lignes décisives :

« Nous disons que l'homme qui est forcé de faire cette dernière réflexion : « je renonce à tel plaisir en vue de telle punition » n'est pas un homme libre. Et nous affirmons que l'humanité *peut* et *doit* s'émanciper de la peur des punitions ; qu'elle *peut* constituer une société anarchiste, dans laquelle la peur d'une punition et même le déplaisir d'être blâmé disparaîtront. C'est vers cet idéal que nous marchons. Mais nous savons aussi que nous ne pouvons et ne devons pas nous émanciper de nos sympathies (la peine de causer une peine à ceux que nous aimons, ou que nous ne voulons pas chagriner ou même désappointer, ni surtout de nos habitudes de loyauté - tenir promesse). *Sous ces deux rapports, l'homme n'est jamais libre,* et l'individualisme « absolu » dont on nous a beaucoup parlé récemment, surtout depuis Nietzsche, est une absurdité, une impossibilité. […] Du jour que l'homme aime une femme, ou qu'il a des enfants, soit élevés par lui-même, soit confiés à d'autres (la société), du jour qu'il a seulement une bête domestique – voire même [sic] un potager qui demande à être arrosé à certaines heures - il n'est plus le « je m'enfichiste », l' « égoïste », l' « individualiste » imaginaires que l'on nous donne quelquefois comme types de l'homme libre. […] L'homme prend et *prendra* en considération les intérêts des autres hommes, - toujours davantage, à mesure qu'il s'établira entre eux des rapports d'intérêt mutuel plus étroits, et que ces autres affirmeront plus nettement eux-mêmes leurs sentiments, leurs désirs, leurs droits à l'égalité, à la considération ».[25]

Ce passage est crucial qui détermine une thèse autonome par rapport au libéralisme. Si l'on veut réellement concevoir ce qu'est la liberté, il faut partir du fait que l'homme n'est jamais libre, au sens où personne ne saurait se défaire de ses obligations et loyautés ordinaires. Où l'analyse de la signification de la liberté s'effectue une nouvelle fois sur des bases morales. C'est parce que la pratique morale de l'entraide, sous ses diverses formes (promesse, sollicitude, rectitude morale, don) imprègne la vie ordinaire de tout être humain, qu'il est impossible de *commencer* avec une liberté considérée comme un ensemble de droits exclusifs de ceux d'autrui. Par contre, plus on généralisera cette pratique, plus elle créera un contexte social de confiance et de reconnaissance mutuelle qui permettra à chacun d'augmenter ses capacités avec les autres. À ce titre, si l'on commence nécessairement par l'obligation, opposée à une indépendance considérée comme ensemble de

24. Noam Chomsky, « Réflexions sur l'anarchisme » in *De l'espoir en l'avenir,* Lux/Agone, Montreal/ Marseille, 2001, p. 59.
25. Kropotkine, « Communisme et anarchie » in *La science moderne et l'anarchie,* édition citée, pp. 160-161.

droits, on *finit* par la liberté. Mais celle-ci se trouve redéfinie comme résultante collective, à la fois expression et garantie d'un contexte social qui puisse éliminer le sentiment de peur, lequel découle souvent d'une organisation hiérarchique de la société qui prive les individus de la maîtrise collective de leurs conditions d'existence (Kropotkine prenant ici l'exemple de l'homme qui a peur de perdre sa place s'il ne se rend pas à son travail). Aussi n'y a-t-il pas de liberté, dans l'anarchisme kropotkinien, sans les autres et les règles morales quotidiennes qui nous lient à eux et nous permettent de nous « individuer » à l'intérieur de ces obligations mutuelles. Si cette définition est opérante, alors elle ouvre vers une perspective bien différente de celle du libéralisme, où Kropotkine retrouverait la thèse anti-libérale de Bakounine, selon qui « je ne deviens libre vraiment que par la liberté d'autres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté, et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté »[26].

La morale kropotkinienne recèle donc un contenu et une portée clairement politiques, orientés vers le maintien du communisme anarchiste et le développement en son sein de cet individu rendu meilleur par le contact habituel des autres, représentant cet individualisme *« pro sibi communisticum »* que Kropotkine appelle de ses vœux dans une lettre à Max Nettlau du 5 mars 1902[27], pour le différencier de l'individualisme nietzschéen notamment. Il s'agit désormais pour nous d'entrer dans le détail de cette morale, en envisageant justement sa position intermédiaire entre une morale nietzschéenne de l'immanence des forces et les morales transcendantes classiques.

2. Une morale naturelle face aux morales transcendantes et aux morales de l'affirmation immanente des forces

2.1. Face aux morales transcendantes : l'autonomie de la morale en question

La morale de Kropotkine, comprise comme l'aboutissement de son système, repose par conséquent sur les fondements mêmes de sa vision générale du monde. Lecteur des matérialistes vulgaires, il n'est pas étonnant que pour lui la morale se passe d'emblée de toute

26. Bakounine, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale en France,* in *œuvres complètes. Vol.8,* Paris, Champ Libre, 1982, p. 173. Dans son ouvrage *Debt,* David Graeber a proposé une généalogie de la liberté libérale qui appuie les vues ici présentées. La liberté considérée dans les termes de l'appropriation et du droit constitue selon lui un héritage de la conception de la propriété dans le droit romain, considérée comme droit d'une personne d'user et d'abuser d'une chose, *sous le regard d'un individu qui en est privé.* La propriété, et par extension la liberté, sont alors envisagées comme le fait de ne pas être esclave, autrement dit ne pas être réduit à l'état de chose sous la domination d'un maître propriétaire. Pour D. Graeber, notre définition usuelle de la liberté comme droit de ne pas être entravé contient en elle toute la violence de l'histoire de l'esclavage, et toute la possible soumission aux règles du marché impliquée dans le fait de se considérer propriétaire de sa liberté. Elle nous a habitués ainsi à oublier la liberté des hommes avant qu'advienne le fait de l'esclavage (et les rapports commerciaux qu'il permet de soutenir), lequel consiste essentiellement à arracher un être aux relations sociales ordinaires qui donnent consistance à son existence. En bonne logique, la liberté devrait donc consister dans l'inscription de chacun dans une multitude de liens qui le constituent en tant que personne. C'est clairement vers ce sens-là que nous ramènent Bakounine et Kropotkine, autrement dit vers une acception prélibérale de la liberté. Voir donc David Graeber, *Debt. The First 5000 years,* New-York, Melville House Publishing, 2011, pp. 203-207.

27. Kropotkine, Lettre à Max Nettlau du 5 Mars 1902. Texte disponible sur le site de Dana Ward à l'adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/kropotkintonetllau3502.html]. Consulté la dernière fois le 16 Août 2012.

référence à une transcendance, ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle sera exempte de tout enthousiasme ou de tout émerveillement. Il s'agit surtout pour Kropotkine, nous l'avons mentionné, de travailler en morale dans la filiation des multiples avancées scientifiques de son époque qui ont peu à peu dissipé les chimères métaphysiques en rendant à la seule nature son dynamisme et sa complexité. La question de départ, présidant aux diverses analyses développées dans *L'Éthique,* est simple : comment justifier le sentiment moral, comment lui conférer une assise telle que l'on puisse établir sur des bases scientifiques ce qui est bon pour l'homme, et à l'inverse ce qui lui nuit ? La réponse à cette question va concentrer les forces de Kropotkine, et permettra de situer sa morale d'une manière bien précise. Selon nous, il convient de placer la tentative kropotkinienne à mi-chemin entre les morales métaphysiques, recourant à une transcendance pour rendre compte de l'origine de la moralité, et les morales d'ascendance nietzschéenne, que nous appelons morales de l'affirmation immanente des forces. En effet, même si certains points de ressemblance peuvent être soulignés entre l'entreprise de Kropotkine et les analyses nietzschéennes, ce sont plutôt les oppositions tranchées entre les méthodes et les buts de ces deux tentatives qui retiendront notre attention et seront déterminantes pour caractériser de la façon la plus juste ce qu'avait en tête Kropotkine au moment de rédiger le grand ouvrage inachevé qu'est *L'Éthique.*

Le premier point, le plus clair et évident, consiste en la récusation initiale de toutes les morales de la transcendance. Dans son article sur « Le besoin moderne d'élaborer les bases de la morale », repris dans *L'Éthique,* Kropotkine ne fait pas mystère de ce premier obstacle à dépasser pour fonder la morale, autrement dit pour justifier la poursuite de la conduite bonne et l'évitement de la conduite nuisible :

> « Le but principal de l'éthique réaliste moderne est, par conséquent […] de donner une définition du *but moral* auquel nous tendons. Mais ce but, ou ces buts, quel que soit le caractère idéal qu'ils comportent et quelque éloignés que nous soyons de leur réalisation, doivent néanmoins appartenir au monde réel. La morale ne peut pas avoir pour but quelque chose de « transcendant », c'est-à-dire de supérieur à ce qui existe, comme le veulent certains idéalistes ; son but doit être réel. C'est dans la vie, et non point dans un état en dehors de la vie, que nous devons trouver notre satisfaction morale. »[28]

Cette déclaration situe d'emblée les recherches du fondement de la morale sur le terrain de la vie, ou de la nature, et l'on comprend dès lors quels types d'analyses seront prisées par Kropotkine : on verra d'abord en bonne place toute l'école écossaise du sentimentalisme moral (de Hume à Smith), selon laquelle ce n'est pas la raison qui opère les distinctions morales mais le sentiment, autrement dit une capacité affective. Puis il faut rendre compte de l'influence d'une triade composée de Darwin, avec notamment ses développements du chapitre IV de *La Filiation de l'homme,* Spencer et son approche évolutionniste dont nous avons déjà amplement souligné l'influence exercée sur Kropotkine, et enfin Jean-Marie Guyau, qui se placera dans cette filiation pour fournir une justification ultime de la conduite morale du côté de la surabondance des forces et de l'esprit du don. L'ensemble de ces auteurs permettent déjà à Kropotkine de soustraire la morale à la transcendance, ce qui recèle une importance politique claire dans la mesure où la distinction abstraite entre le Bien et le Mal est traditionnellement l'arme du prêtre pour conforter sa domination et la collusion qu'il entretient avec le chef politique et le juge. Cet aspect salutaire du combat contre les morales de la transcendance se trouve bien souligné dans les premiers paragraphes du texte sur *La Morale anarchiste,* où Kropotkine n'hésite pas

28. Kropotkine, *L'Éthique,* édition citée, pp. 24-25.

à saluer le travail de Mandeville dans *La Fable des abeilles.* Cet hommage assez curieux chez un défenseur de l'entraide comme facteur d'évolution s'explique précisément si l'on retient sa perspective de départ : arracher la morale à l'hypocrisie des puissants, qui ont toujours puisé dans les commandements de Dieu leurs interdits lancés contre le plaisir et leur apologie du bon ordre du monde, autant de perpétuels instruments de soumission des masses :

> « Pourquoi suivrais-je les principes de cette morale hypocrite ? » se demande le cerveau qui s'affranchit des terreurs religieuses.- « Pourquoi n'importe quelle morale serait-elle obligatoire ? » On cherche alors à se rendre compte de ce sentiment moral que l'on rencontre à chaque pas, sans l'avoir encore expliqué, et que l'on n'expliquera jamais tant qu'on le croira un privilège de la nature humaine, tant qu'on ne descendra pas jusqu'aux animaux, aux plantes, aux rochers pour le comprendre. Et - faut-il le dire ? - plus on sape les bases de la morale établie, ou plutôt de l'hypocrisie qui en tient lieu- plus le niveau moral se relève dans la société. […] On l'a vu au XVIII[e]siècle. Dès 1723, Mandeville, l'auteur anonyme qui scandalisa l'Angleterre par sa *Fable des abeilles* et les commentaires qu'il y ajouta, attaquait en face l'hypocrisie sociale connue sous le nom de morale […] et, payant en cela un tribut au manque de connaissances zoologiques de son temps, c'est-à-dire en oubliant la morale des animaux, il expliquait l'origine des idées morales de l'humanité par la flatterie intéressée des parents et des classes dirigeantes. »[29]

On constate ici ce que veut dire l'adjectif « réaliste » dans la citation reprise plus haut, tirée de *L'Éthique.* Armé de son savoir darwinien, Kropotkine peut s'attaquer aux morales transcendantes et briser leur vernis hypocrite en revenant vers les enseignements de la nature et de la vie animale au cours de l'évolution. De ce fait, c'est également une morale aussi cruciale dans l'histoire des idées philosophiques que celle de Kant qui pourra se trouver déboutée de ses prétentions universalistes. Si les bases de la morale doivent être trouvées dans l'évolution même de la nature, alors le fondement du comportement bon ne peut plus être assigné à un mystérieux « fait » de la raison humaine, cette loi inconditionnée du devoir qui honore l'être humain en tant que personne morale autonome et l'arrache à ses inclinations purement sensibles. La redéfinition kropotkinienne de la nature humaine comme émergence au sein de la nature globale remet en question l' « acosmisme » de la philosophie morale kantienne, de telle sorte que celle-ci finit par prendre place du côté des morales de la transcendance bien qu'elle se présente comme une morale rationnelle. C'est le constat que dresse Kropotkine dans le passage de *L'Éthique* consacré à Kant, où le jugement demeure nuancé tout en concluant sur certaines insuffisances du projet moral de la philosophie critique. D'une part, avance-t-il, par sa volonté de placer la morale sur le terrain de la raison tout en récusant les mobiles utilitaristes, Kant « contribua puissamment à détruire l'éthique traditionnelle de l'Église et à déblayer le terrain pour une éthique nouvelle, purement scientifique. On peut dire sans exagérer que Kant fraya la voie à l'éthique évolutionniste de notre époque. ». Mais d'autre part, jamais Kant n'a été en mesure de répondre à la question suivante : pourquoi un acte bon procure-t-il une satisfaction à celui qui l'accomplit et pourquoi est-il objet d'approbation ? Autrement dit, qu'est-ce qui justifie la valeur supérieure attribuée à l'acte bon ? Ici, l'idée kantienne selon laquelle le devoir décide contre les inclinations (dans le cas par exemple d'un homme tombé dans la misère qui demeure néanmoins fidèle à ses promesses alors

29. Kropotkine, *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004, pp. 10-11. Une version plus longue et commentée de la fable de Mandeville (elle-même plus ancienne) avait paru en 1714, et non seulement en 1723 comme l'indique Kropotkine.

qu'il aurait tout intérêt à les rompre), prouvant la valeur de la personne morale par la dureté avec laquelle elle maîtrise ses besoins sensibles, ne trouve pas grâce aux yeux de Kropotkine. Elle signalerait plutôt une résurgence des morales de la transcendance :

> « L'éthique de Kant convient surtout à ceux qui, tout en doutant du caractère obligatoire des prescriptions de l'Église et de l'Évangile, ne se décident pas à se placer au point de vue des sciences naturelles ; parmi les hommes ayant une culture scientifique, l'éthique de Kant trouve des partisans en ceux à qui il plaît de croire que l'homme remplit sur terre une mission prescrite par la « Volonté suprême » et qui trouvent dans la doctrine de Kant l'expression de « leurs propres croyances nébuleuses » - héritage de la foi disparue. »[30]

On le comprend, la morale de l'autonomie kantienne pose problème à Kropotkine, qui la relit à la lumière des avancées du XIXe siècle, particulièrement le tournant darwinien. C'est donc bel et bien en se plaçant du côté des sciences naturelles pour envisager une histoire morale de la nature que l'on pourra dépasser les morales transcendantes et tenter de justifier le caractère désirable du bien et l'évitement du mal.

2.1.1. Morale scientifique, morale naturelle

Kropotkine part du principe qu'à la suite des travaux de Darwin il est devenu impossible de penser une autonomie des normes morales. Sa réflexion globale qui intègre la nature humaine dans le continuum de la nature trouve son aboutissement dans une thèse sur la naturalité de la morale. Le troisième chapitre de *L'Éthique,* consacré à l' « élément moral dans la nature », et d'abord publié en mars 1905 dans *Nineteenth Century*, est celui qui fournit les indications les plus nettes sur le naturalisme moral de Kropotkine. On peut également avancer que c'est dans ce chapitre que Kropotkine se trouve le plus près de considérer de manière non critique la nature comme un modèle, ce qui donnerait du grain à moudre aux différents détracteurs de sa prétendue idéalisation de la « bonne » nature. Le passage suivant semble explicite sur ce dernier point :

> « *La nature est, ainsi, le premier maître qui ait enseigné à l'homme l'éthique, le principe moral.* L'instinct social, inné chez l'homme comme chez tous les animaux sociaux – telle est la source de toutes les notions d'éthique et de toute l'évolution ultérieure de la morale. »[31]

Néanmoins, si l'on peut considérer combien par exemple les peuples anciens tiraient des leçons de morale des comportements des animaux, en prenant le vivant comme modèle, il semble encore plus judicieux de considérer à la manière de Darwin comment l'évolution naturelle elle-même a pu forger des instincts moraux dont l'humain hérite et qu'il a pour charge de porter à un plus haut degré d'expression, en vertu de ses capacités d'être conscient. On retrouve ici le fil directeur de *L'entraide,* qui laisse supposer que Kropotkine concevait son maître-ouvrage comme une première tentative systématique d'élucider d'une part l'origine des sentiments moraux, et d'autre part de justifier la désirabilité des actes bons, à la suite des incursions de Darwin dans ce domaine.

On sait à quel point le chapitre IV de *La filiation de l'homme* a joué un rôle important dans la formation de *L'Entraide.* L'évolution des animaux interagissant avec leur milieu a contribué à retenir certains instincts dont la portée sociale est évidente. Selon Darwin, la disposition de certains animaux à vivre en société peut s'entendre comme une extension

30. Kropotkine, *L'Ethique,* édition citée, p. 262.
31. *L'Ethique,* pp. 66-67. Les caractères en italique sont de Kropotkine.

des sentiments de piété filiale, retenue par la sélection naturelle. Les animaux qui devaient tirer profit de cette vie en association y ont été incités par les premiers sentiments sociaux d'affection parentale. Ceux qui prenaient plaisir à cette vie sociale évitaient les dangers qui faisaient au contraire périr ceux qui ne s'y conformaient pas. Autrement dit, avec le vocabulaire de Kropotkine, l'entraide repose sur un instinct social fortement enraciné au cours de l'évolution, et sa pratique est bonne dans la mesure où elle favorise la pérennité du groupe dans la lutte (métaphorique) pour l'existence tout en rejaillissant sur l'épanouissement individuel de chaque membre du groupe. C'est en cela que la morale humaine trouve son origine naturelle : les humains, en effet, ne disposent pas d'instincts spéciaux qui les guideraient vers telle ou telle conduite. Mais, pour Darwin comme pour Kropotkine qui reprend cette idée, l'être humain dispose de sentiments de sympathie dont on peut gager qu'ils constituent un héritage animal. Or ces sentiments augmentés des facultés intellectuelles de l'homme peuvent conduire ce dernier à des actes moraux réguliers en société. C'est ici que Darwin établit sa thèse naturaliste fondamentale : tout animal acquerrait un sens moral si ses capacités intellectuelles pouvaient être développées comme celles de l'homme. La gradation de l'animal à l'homme s'effectue comme suit : on part des instincts sociaux qui conduisent les animaux à se soucier de leurs semblables à l'intérieur d'un même groupe ; lorsque les facultés mentales sont développées à un assez haut degré, des images de motivations et d'actes passés traversent le cerveau. Un repérage s'effectue entre les affections causées par des instincts durables et d'autres causées par des impulsions éphémères. La contradiction entre ces deux types d'impulsions se trouve selon Darwin à l'origine de la conscience morale et du sentiment du devoir : c'est en effet le rappel à l'esprit de la préférence accordée à des impulsions soudaines (comme la faim ou la vengeance) par rapport aux instincts durables (comme la sympathie ou la sollicitude) qui constitue le remords et la mauvaise conscience ; lorsque la capacité de langage est acquise, l'individu peut alors agir selon les directives de l'opinion publique et envisager les conséquences de ses actes par rapport à la communauté ; enfin l'habitude d'agir en ce sens viendrait renforcer l'instinct social et les conduites sympathiques. On retiendra de cette généalogie deux éléments majeurs ayant influencé Kropotkine : d'une part l'idée d'un héritage animal des instincts sociaux et d'autre part leur progrès et leur généralisation à l'état d'habitude grâce aux facultés intellectuelles humaines. Tout ceci autorise de vrais espoirs en matière de morale, qui nourriront l'idéal moral de Kropotkine, et que Darwin formule ainsi :

> « Si nous regardons en direction des générations futures, il n'y a pas de raison de craindre que les instincts sociaux puissent perdre de leur vigueur, et nous pouvons nous attendre à ce que les habitudes vertueuses se renforcent, et soient peut-être fixées par hérédité. Dans ce cas la lutte entre impulsions supérieures et inférieures sera moins sévère et la vertu triomphera. » [32]

Une telle déclaration fixe le cahier des charges de la morale kropotkinienne, dont *L'Entraide* a fourni l'assise scientifique : établir un idéal moral au sein duquel l'instinct social (proprement appelé par Kropotkine instinct d'entraide) et l'instinct d'affirmation du moi puissent fusionner en une forme supérieure d'habitude morale, au-delà du dilemme entre altruisme et égoïsme. C'est ainsi que l'éthique moderne « a pour tâche principale de rechercher, par l'étude philosophique, ce qu'il y a de commun entre les deux catégories de sentiments contraires qui existent dans l'homme ; elle nous aidera ainsi à trouver, non pas un compromis ou un accord entre eux, mais leur synthèse, leur généralisation » [33].

32. Charles Darwin, *La filiation de l'homme et la sélection sexuelle,*Paris, Syllepse, 2000, p. 213.
33. Kropotkine, *L'Éthique,* édition citée, p. 37.

En ce sens, on a l'impression que Kropotkine s'annonce comme le seul héritier absolument fidèle de Darwin dans le domaine de la morale. Il faut pourtant, au-delà de cette référence, faire une place aux analyses évolutionnistes de Spencer. Toujours dans le troisième chapitre de *L'Éthique,* Kropotkine évoque en Spencer un auteur qui a développé une morale naturelle tout en n'emboîtant pas tout à fait les pas de Darwin. Cela tient pour beaucoup aux raisons chronologiques déjà soulignées dans le chapitre IV du présent travail, ainsi qu'au fait que les considérations d'éthologie pure sont peu nombreuses dans les travaux de Spencer relatifs à la morale. Néanmoins, nous pouvons retenir quelques aspects cruciaux de la pensée de l'auteur des *Data of Ethics* (1879) et souligner leur influence réelle sur la pensée kropotkinienne. Dans le cadre évolutionniste général au sein duquel la morale spencérienne prend forme, la loi du progrès de l'homogène en direction de l'hétérogène demeure l'axe directeur. Ceci se traduit sur le plan de l'évolution de la conduite morale par le progrès vers l'adaptation morale la plus parfaite, que le « point de vue psychologique » permet d'élucider. Selon Spencer, l'évolution marque un progrès des sentiments représentatifs (liés à la réflexion) sur les sentiments présentatifs (rivés à l'expérience immédiate du plaisir et du déplaisir), ce qui permet de rendre compte de la genèse de la conscience morale. À un certain stade de l'évolution, qui correspond à l'état militaire de la société, le primat des sentiments représentatifs sur les sentiments présentatifs est assuré de l'extérieur par un ensemble d'obligations morales prescrites par les autorités politique, religieuse et sociale. Or, avec le passage au stade industriel de l'organisation sociale, la conscience morale et le contrôle par l'individu des conséquences de ses actions tendent à s'intérioriser. Les règles morales extrinsèques, suffisamment répétées, constituent une mémoire des actes bons et des actes néfastes, qui se transmet par hérédité. On retrouve ici l'intuition darwinienne que Spencer applique à ce qui constitue selon lui le but de l'évolution : l'état de coopération volontaire dans le régime industriel. Par conséquent, si la perspective évolutionniste se trouve confirmée, le sentiment d'obligation ou de devoir doit nécessairement changer à mesure que la conscience intrinsèque des conséquences d'un acte se substitue à la conscience extrinsèque de ses effets. À terme, pour Spencer, plus la morale se complexifie et plus la coopération se généralise dans l'état industriel, et moins le sentiment d'obligation se trouve nécessaire. D'où la conclusion déterminante du chapitre VII des *Data of Ethics :*

> « il est donc évident qu'avec une adaptation complète à l'état social, cet élément de la conscience sociale exprimé par le mot d'obligation disparaîtra. Les actions d'ordre élevé nécessaires pour le développement harmonieux de la vie seront aussi ordinaires et faciles que les actes inférieurs auxquels nous portent de simples désirs. Dans le temps, la place et la proportion qui leur sont propres, les sentiments moraux guideront les hommes d'une manière tout aussi spontanée et exacte que le font maintenant les sensations. » [34]

Nonobstant le libéralisme sélectionniste de Spencer, son apologie sans réserve de la concurrence libre et non faussée du marché, sa vision colonialiste des peuples primitifs et son chauvinisme anglo-saxon, on comprend avec ce passage pourquoi Kropotkine n'a jamais cessé de penser avec lui, et jusqu'en son *Éthique.* Un tel passage reprend en effet de Darwin la réflexion sur l'habitude morale, en assignant une base scientifique au développement des instincts moraux. Par la perspective d'une adaptation parfaite de l'individu à la société, il vient confirmer les aspirations de Kropotkine à dépasser l'antagonisme fallacieux entre égoïsme et altruisme, en montrant comment chacun pourra prendre plaisir à pratiquer habituellement la sympathie, autrement dit à prendre en compte le bien-être

34. Herbert Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste,* Paris, Germer Baillière, 1880, p. 111.

des autres. Enfin, en relativisant l'efficace de l'obligation dans un état de coopération libre, ce passage fait clairement signe vers l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* que développera Jean-Marie Guyau en ajoutant pour sa part d'autres spécificités à la morale évolutionniste. Tout cela explique pourquoi Kropotkine a parfois tenu les conclusions du système de Spencer pour des contributions à un anarchisme qui s'ignore, dans l'appendice à *La science moderne et l'anarchie* ou encore dans l'article « The scientific basis of anarchy ». [35]

Directement dérivée de Darwin et empruntant certaines des conclusions les plus socialement acceptables de l'évolutionnisme spencérien, la morale de Kropotkine cherche ainsi à justifier par l'étude de la nature, et plus particulièrement par l'évolution de l'animal jusqu'à l'homme, le caractère désirable de l'action bonne. Cette action se définira par la pratique de l'entraide, dont la justification réside dans le fait qu'elle garantit la persistance dans la lutte et le progrès des espèces animales, ainsi que les meilleures chances d'épanouissement de l'individu en société. Par rapport à tous les codes moraux transcendants chargés dans l'histoire de cautionner les inégalités sociales, la morale kropotkinienne s'appuie sur le présupposé de l'égalité pour inciter les individus à se développer eux-mêmes en développant les autres, en revenant vers les dispositions sociables que la nature a conservées en nous. À ce titre, l'histoire naturelle est en elle-même porteuse de valeurs, contre toute thèse sur l'autonomie de la morale.

2.1.2. Un obstacle à dépasser : l'accusation de « sophisme naturaliste »

Si l'on prend un certain recul philosophique, il apparaît clair que la thèse kropotkinienne sur la morale devient justiciable d'une critique classique mais toujours opérante, à laquelle il convient de se confronter dans la mesure où elle remet en question à la fois la signification et la consistance des principes d'une morale naturelle. En effet, en tendant à prescrire ce qui est bon moralement en s'appuyant sur une histoire naturelle de l'entraide, la tentative de Kropotkine prête le flanc à la critique de ce qu'il est convenu d'appeler le « sophisme naturaliste », que David Hume a été le premier à souligner. À la fin de la première section de la première partie du livre III du *Traité de la nature humaine*, Hume met en évidence l'un des travers récurrents des systèmes moraux : leur tendance à opérer un passage jamais questionné entre ce qui relève de l' « être » et ce qui relève du « devoir être » [36]. Mais la légitimité de ce passage n'est pas acquise et reste à prouver : il demeure spécieux d'inférer sans autre précision de ce qui est à ce qui devrait être, ou encore de s'appuyer sur les faits pour en induire des valeurs. Or il est évident que l'outillage critique fourni par la distinction entre « être » et « devoir être » fonctionne bien lorsqu'il s'agit d'examiner la pertinence de morales fondées sur des faits naturels. Autrement dit, pour établir la critique vis-à-vis de Kropotkine : qu'est-ce qui garantit que certains faits d'aide mutuelle observés chez certaines espèces d'animaux puissent servir d'étalon pour

35. Dans le premier de ces deux textes, Kropotkine dit ceci à propos de Spencer : « quoique bourgeois individualiste lui-même, il ne s'arrête pas à cette étape d'*individualisme* qui est l'idéal de la bourgeoisie actuelle : il voit la *coopération libre* (ce que nous nommons *libre entente communiste),* s'étendant à toutes les branches de l'activité humaine et amenant la société *au parfait développement de la personnalité humaine,* avec tous ses traits personnels, individuels – à l'individuation ». Voir *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913, p. 383. Dans l'article de 1887, il évoque en Spencer un auteur aux thèses objectivement (sinon subjectivement) anarchistes : « les lignes de pensée sont les mêmes [que celles des anarchistes, ndlr], même si aucun des deux partis n'était conscient des efforts de l'autre ». Plus loin il écrit qu'avec ses thèses sur l'évolution de la coopération dans l'état industriel, Spencer « déduit de l'étude de la nature des conclusions exactement semblables à celles que les précurseurs de l'anarchie, Fourier et Robert Owen, déduisaient de l'étude du caractère humain. » Voir « The scientific basis of anarchy », *The Nineteenth Century,* February 1887, p. 244. (nous traduisons).

36. Voir David Hume, *Traité de la nature humaine III. La morale,* Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 65.

juger ce qui est bon pour l'homme ? Tous les adversaires d'un fondement naturaliste de la morale pourraient s'engouffrer dans la brèche ouverte par cette question afin de démonter la pertinence des thèses morales de Kropotkine, d'une manière assez semblable à celle qu'utilise par exemple André Pichot pour critiquer les thèses biologiques de notre auteur.

Leurs arguments pourraient en outre être confortés par les coups très durs portés à l'égard du « sophisme naturaliste » par George Edward Moore (1873-1958) dans ses *Principia Ethica*, publiés en 1903. Il faut résumer brièvement la critique de Moore avant d'envisager comment y répondre d'un point de vue naturaliste comme celui de Kropotkine. Pour Moore, le sophisme naturaliste consiste à croire que, lorsqu'on définit les diverses propriétés d'un objet, on pourrait définir par là même le « bien », ou « en quoi cet objet est bon » [37]. Or Moore soutient la thèse que « bien » est une qualité indéfinissable, c'est-à-dire indécomposable en éléments distincts. Ainsi un objet qui a telle ou telle propriété par ailleurs peut *également* être bon, mais ce n'est pas *en fonction* de telle ou telle propriété qu'il est bon. Par exemple, si l'on développe des thèses hédonistes, on pourra avancer qu'un objet qui est agréable aux sens peut également contribuer au bien, mais ce serait tomber dans le sophisme naturaliste que d'assimiler le bien à l'agréable. Moore illustre sa définition par une comparaison avec la perception de la couleur « jaune ». Ici, tomber dans le sophisme naturaliste, c'est considérer que la perception du jaune se ramène à celle des vibrations lumineuses qui frappent notre rétine. Or il convient de raisonner autrement : nous percevons effectivement et d'abord le « jaune ». Ensuite, nous pouvons l'expliquer scientifiquement. Néanmoins, la formation des vibrations lumineuses *n'est pas, ne définit pas* le « jaune » perçu.

Dans le deuxième chapitre de son traité, sur « l' éthique naturaliste », Moore applique son analyse du sophisme naturaliste à des doctrines qui concernent au plus haut point le présent travail, puisque les noms de Spencer et de Guyau sont cités, Moore se recentrant très vite sur la seule figure de Spencer. Dans la mesure où, comme nous venons de le voir, les thèses de Spencer et de Guyau sont cruciales pour comprendre Kropotkine, il semble admissible de poser que la critique de Moore vaut tout autant pour un livre comme *L'Entraide* que pour les *Data of Ethics* de Spencer. Pour Moore, le « naturalisme » en morale est fallacieux en ce qu'il substitue à « bien » ou « ce qui est bon » une propriété unique d'un objet naturel ou d'une collection d'objets naturels, qui peut être l' « agréable », l' « évolué », l' « intense », le « complexe », etc. Dès lors, l'éthique se trouve englobée par une des sciences de la nature. Or, si une chose qui est naturelle peut s'avérer par ailleurs bonne, ce n'est pas parce qu'elle est naturelle qu'elle est nécessairement bonne. L'évolutionnisme spencérien ne tient aucun compte de cette dernière clause et s'engage allègrement dans le sophisme naturaliste. Ainsi, pour Spencer comme pour tous les évolutionnistes en morale, « le cours de l'évolution, tout en nous montrant la direction dans laquelle nous sommes en train d'évoluer, nous montre par là et pour cela la direction dans laquelle nous devons évoluer. » [38]. Si l'on songe au passage des *Data of Ethics* cité dans la section précédente, encourageant l'avènement d'une coopération libre et volontaire dans un état industriel pacifié considéré comme le but de l'évolution, il est clair que la

37. Je choisis de présenter la critique par Moore du sophisme naturaliste en demeurant dans le cadre d'un débat possible avec le naturalisme kropotkinien. Il est clair qu'*à l'intérieur* de ce cadre, je ne m'intéresse qu'à la définition naturaliste du bien. Une lecture interne de l'œuvre de Moore insisterait par contre davantage sur le fait que le « sophisme naturaliste » ne se rapporte pas exclusivement aux définitions naturalistes du bien, mais encore, comme le dit Ruwen Ogien, à l'erreur générale « qui consiste à croire qu'il est possible de définir le bien de quelque façon que ce soit » (R. Ogien, *Le réalisme moral,* Paris, P.U.F, 1999, p. 11). Par conséquent, le sophisme naturaliste touche tout autant les tentatives de déterminer le bien par la loi divine ou la raison universelle.

38. G.E Moore, *Principia Ethica,* Paris, P.U.F, 1998, p. 93.

critique de Moore touche au cœur du dispositif de la morale naturaliste, qu'elle soit celle de Spencer ou celle de Kropotkine.

Pour revenir à Spencer, Moore indique qu'il se rend victime du sophisme naturaliste lorsqu'il interprète la thèse darwinienne selon laquelle les conduites plus évoluées persistent par adaptation à de nouveaux environnements, en l'infléchissant dans le sens d'une équivalence entre « le plus évolué » et « le meilleur ». Mais rien ne prouve selon Moore que la conduite acquière sa sanction « éthique » lorsqu'on atteint le degré de développement de la société industrielle, où la coopération volontaire succède à la discipline militaire. En ces matières, Spencer projetterait sur un fait d'évolution une appréciation éthique justificatrice, sans qu'aucune preuve ne vienne attester le bien-fondé d'une telle lecture. Dès que l'on s'appuie sur une donnée factuelle comme l'évolution pour en induire ce que nous devrions faire à l'avenir, nous tombons dans les difficultés. Il faudrait, pour les résoudre, reprendre tous les détails de l'évolution et trier, espèce par espèce, les progrès et les régressions sur chaque point précis de la vie des organismes, ce qui constitue bien entendu une tâche démesurée. Il ne reste à l'éthique naturaliste de Spencer que ses présomptions et son optimisme absolument infondé. Pour Moore, une « éthique évolutionniste » se révèle donc une contradiction dans les termes : « c'est l'opinion selon laquelle nous avons le devoir d'aller dans le sens de l'évolution *du simple fait* que c'est le sens de l'évolution. Que les forces de la nature œuvrent dans cette direction est pris comme présomption que c'est la bonne direction. »[39] Transformée en question adressée à Kropotkine, cette citation de Moore pourrait se présenter comme suit : l'entraide fixe-t-elle le devenir communiste anarchiste de toute société humaine sous prétexte qu'elle fonctionne comme un facteur de l'évolution ? Que les espèces pratiquant l'entraide s'en tirent mieux dans la lutte pour l'existence garantit-il que le bien de l'humanité est davantage sauvegardé par là ?

Si toute éthique naturaliste échoue, c'est aux yeux de Moore parce qu'elle cherche à définir le bien en le rattachant aux propriétés d'un objet naturel. Or rien de tel que le « bien » ne saurait être définissable pour Moore, et par conséquent réductible à un élément extérieur tel que la nature. C'est dans cette mesure que le « bien » demeure un objet d'intuition, entièrement autonome par rapport au domaine des faits. L'indéfinissable objet de l'éthique se rapprocherait ainsi de la mystique telle que l'entendait le collègue de Moore à Cambridge, Bertrand Russell, qui l'avait définie dans *Mysticisme et logique* (1914) comme une profonde intensité de sentiment accompagnant nos croyances dans l'univers. Cette forme d'appréhension du bien mérite d'être placée en concurrence de la morale présentée par Kropotkine. Car si la mystique telle que l'envisagent des auteurs comme Moore ou Russell ne s'aligne pas sur les religions établies en proposant des dogmes arbitraires négateurs des données de l'observation, mais se rattache plutôt à une profonde certitude intérieure, alors elle pourrait mobiliser l'enthousiasme moral et la recherche de l'idéal tout autant que prétend le faire la morale de l'entraide.

Le clivage entre le naturalisme moral des évolutionnistes et la thèse de l'autonomie des valeurs défendue par Moore semble irréconciliable. Sur un plan historique, on peut envisager que Kropotkine n'aurait pu accepter cette version intuitionniste de la morale et ses aspects mystiques (même redéfinis dans le sens propre à Russell de la quête de l'idéal), dans la mesure où il paraît urgent pour lui, dans *L'Éthique,* de démontrer scientifiquement la nécessité d'une généralisation de l'entraide pour lutter contre la démobilisation morale provoquée par les nouveaux courants spiritualistes. Selon Kropotkine, la sécheresse de systèmes d'obédience positiviste comme ceux de Spencer, leur incapacité à esquisser un idéal moral enthousiasmant et des années de darwinisme social ayant glorifié la morale

39. G.E Moore, *Principia Ethica,* édition citée, p. 105.

utilitariste la plus grossière ont provoqué au tournant du siècle une vague de réactions faisant précisément leur miel de diverses formes de mysticisme. Kropotkine dépeint la situation en ces termes, qui indiquent en creux l'urgence présidant à sa tentative finale dans *L'Éthique :*

> « Actuellement, nombreux sont ceux qui cherchent à remplacer la science par l' « intuition », c'est-à-dire tout simplement par la divination et la foi aveugle. Revenant d'abord à Kant, puis à Schelling et même à Lotze, un grand nombre d'auteurs professent « l'indéterminisme », le « spiritualisme », l' « apriorisme », l' « idéalisme personnel », l' « intuition », etc, et cherchent à démontrer que ce n'est pas la science, mais la foi, qui est la source de la vraie connaissance. Mais cela même ne suffit pas. La mode est maintenant au mysticisme de Saint Bernard et des néo-platoniciens. On se réclame du « symbolisme ». On a même ressuscité la croyance au Satan du Moyen Âge. »[40]

Il est bien clair que ce texte, écrit en 1907, fournit les raisons historiques pour lesquelles Kropotkine aurait sans doute placé les thèses de Moore dans cette grande rubrique du renouveau de la foi et de l'aventure hors des bornes d'une morale scientifiquement délimitée. Mais cela ne nous donne pas encore d'arguments objectifs pour la défense du projet naturaliste face à ses critiques. Nous pouvons essayer d'en présenter quelques-uns. Moore établit la différence radicale entre le descriptif d'une part (par exemple le fonctionnement de l'évolution) et le prescriptif d'autre part (ce qui est bon et doit être moralement choisi). Pourtant, est-il si aisé de faire la différence entre une croyance en l'existence de quelque chose et une croyance morale ? Si l'on considère les exemples suivants, cela semble beaucoup moins évident : si l'on dit par exemple « le bâtiment brûle », ce simple constat recommande à lui seul d'éviter le mal qu'il y aurait à rester à l'intérieur ; à l'inverse une assertion qui semble moralement connotée peut n'engendrer aucun choix ou action moraux. Si l'on avance le jugement suivant : « Hitler n'était pas une bonne personne », cela n'implique pas que l'interlocuteur veuille ressembler ou au contraire se distinguer de Hitler. Par ailleurs, il existe différents types d'assertions recommandant des actions : des phrases à l'impératif, des jugements de valeur, des affirmation de préférences ou encore des affirmations techniques qui commandent la réalisation d'un but. Par exemple, lorsque le médecin diagnostique une « maladie », il incite de fait à la mise en œuvre des moyens de la combattre. Or, les concepts évolutionnistes ne font-ils pas partie de cette catégorie ? Des concepts comme « adaptatif », « progressif », « biologiquement efficace » ou encore « orienté vers une intensité plus grande de la vie »[41] sont en eux-mêmes pratiques, et détiennent une valeur de préférence. Avec ces concepts, la dichotomie fait / valeur perd de sa pertinence. Même s'il conviendrait de les classer, de ne pas les confondre (le mécanisme de la sélection sexuelle analysé par Darwin montre bien par exemple que ce qui est « biologiquement efficace » n'est pas nécessairement « adaptatif »), ces concepts indiquent néanmoins une voie à suivre, et peuvent être utilisés comme guides moraux. Ils se rapprochent ainsi des affirmations de préférence, dont le statut est également ambigu, à la limite du descriptif et du prescriptif.

C'est grâce à des arguments de ce type que des évolutionnistes contemporains tels que Daniel Dennett (né en 1942) ont pu s'attacher à contrer les analyses anti-naturalistes. S'il faut bien sûr s'attacher à ne pas conclure hâtivement des faits aux valeurs (et sur ce point, les analyses consacrées dans la deuxième partie du présent travail à la notion d'histoire naturelle des traditions d'entraide chez Kropotkine ont tenté de montrer que notre auteur

40. Kropotkine, *L'Éthique,* édition citée, p. 23.
41. C'est selon Kropotkine la tendance évolutionnaire à laquelle préside l'entraide et qui se manifeste sur le plan individuel par un bonheur plus grand. Voir *L'Éthique,* édition citée, p. 34.

ne pouvait guère être accusé d'une telle hâte), établir un gouffre théorique entre les deux revient à défendre l'existence d'arrière-mondes moraux, coupés de la réalité observable des conduites humaines. Pour D. Dennett, cité par le commentateur de Kropotkine Brian Morris : « si le « devoir être » ne peut être déduit de l' « être », alors de quoi le « devoir être » peut-il bien provenir ? La moralité est-elle entièrement « autonome » par rapport à notre connaissance du monde et notre connaissance empirique ? Est-ce qu'elle flotte « détachée des faits de tout autre discipline ou tradition ? ». En réalité, s'il devait y avoir un débat, il résiderait pour D. Dennett dans l'appréciation des faits qui caractérisent le plus universellement la nature humaine, et à partir desquels fonder la morale. Sur ce point, l'opposition entre le naturalisme de l'entraide et les positions darwinistes sociales serait exemplaire. Mais nier l'ancrage naturaliste de la morale relève dans tous les cas de la pure inconséquence selon D. Dennett : « De quoi peut-on déduire le « devoir être » ? La réponse la plus captivante est celle-ci : l'éthique doit d'une manière ou d'une autre être fondée sur une appréciation de la nature humaine – sur une idée de ce qu'un être humain est ou devrait être…Si le naturalisme est *cela,* alors il n'est pas un sophisme. Personne ne peut sérieusement nier que l'éthique dépende de tels faits à propos de la nature humaine. »[42]

La critique que l'on pourrait adresser d'un point de vue évolutionniste à l'anti-naturalisme indique ainsi à quel point la position de Kropotkine fournit un bastion pour lutter contre la résurgence des arrière-mondes, autrement dit contre toutes les versions métaphysiques de la morale. C'est en ce sens qu'un rapprochement pourrait être opéré avec la morale nietzschéenne. C'est ce rapport qu'il faut maintenant examiner, car il est non seulement moralement mais encore politiquement intéressant pour une morale anarchiste.

2.2. Face aux morales de l'affirmation immanente des forces

Si l'on admet les développements présentés plus haut, la morale anarchiste telle que la présente Kropotkine en ramenant l'évaluation du bien et du mal à des faits de nature et en prenant le relais des évolutionnistes pour circonscrire le désirable, semblerait ainsi se situer du côté des morales de l'affirmation immanente des forces. Par cette expression, nous envisageons la morale nietzschéenne et sa postérité, notamment dans la pensée française des années 1960-1970, comme dans la relecture de l'éthique spinoziste proposée par Gilles Deleuze (1925-1995). Il semble clair en tout cas qu'en son temps, Nietzsche lui-même a montré un intérêt certain pour les moralistes anglo-saxons, notamment le Darwin de *La filiation de l'homme,* ainsi que Spencer, dans la mesure où il lui est apparu que leurs tentatives pouvaient faire cause commune avec sa répudiation de tout socle métaphysique de la morale. C'est ainsi que dès la première partie de *Humain trop humain,* en 1878, Nietzsche commence à rendre hommage à l'approche naturaliste en morale. Il cite au paragraphe 37 une réflexion de son ami Paul Rée (1849-1901), tirée de son travail *De l'origine des sentiments moraux,* qui prenait la mesure du bouleversement dans la morale impliqué par le courant de pensée issu de Lamarck et Darwin :

> « ' L'homme moral, dit-il [Nietzsche cite Rée, ndlr], n'est pas plus près du monde intelligible (métaphysique) que l'homme physique '. Cette proposition, durcie et aiguisée par les coups de marteau de la connaissance historique, pourra peut-être un jour, dans un avenir indéterminé, être la hache que l'on portera à la racine même du 'besoin métaphysique' des hommes - bénédiction plutôt que

42. Daniel Dennett, extraits de *Darwin Dangerous Idea,* cités par Brian Morris, *Kropotkin. The politics of community,* New-York, Humanity Books, 2004, p. 169. (Nous traduisons)

> malédiction pour la prospérité générale, qui pourrait le dire ? - mais proposition, en tout cas, aux conséquences incalculables, féconde et terrible à la fois, et prenant le monde sous le regard de ce double visage qu'ont toutes les grandes connaissances. »[43]

L'idée de Paul Rée paraît suffisamment importante à Nietzsche pour lui fournir tout un programme de rupture avec une conception métaphysique de la morale, en ramenant la compréhension de celle-ci vers une étude du vivant et du rapport qu'il noue avec le réel. Dans ces conditions, pour Nietzsche, ce n'est plus vers un *fondement* de la morale qu'il conviendra de s'orienter. Fonder la morale reconduit vers la métaphysique et ses présupposés essentialistes, en exergue entre autres dans la philosophie kantienne de la loi morale inconditionnée s'imposant aux tendances sensibles de l'homme. C'est donc vers une recherche des *origines* de la morale, qui substitue à l'essentialisme une compréhension du devenir, que le naturalisme encourage Nietzsche à se tourner. Du reste, hommage sera rendu par Nietzsche dans le premier paragraphe du premier traité de *La généalogie de la morale* aux « psychologues anglais » pionniers d'une histoire des origines de la morale, initiateurs par la même occasion d'une rupture salutaire avec la métaphysique de la morale. Un accord de principe se dessine donc entre Nietzsche et les évolutionnistes anglo-saxons (et par extension Kropotkine) du côté de l'acceptation du naturalisme pour seul horizon fécond de l'étude de la morale.

Néanmoins, s'il faut évoquer de telles proximités, il serait largement trompeur de s'en tenir là. Comme l'a montré Patrick Wotling dans son article « La morale sans métaphysique. « Vitalisme » et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche »[44], l'accord de départ contre une métaphysique de la morale permet surtout à Nietzsche de se montrer d'autant plus acéré dans sa critique de la mise en œuvre des principes naturalistes par les psychologues anglo-saxons. Les points critiques soulevés par Nietzsche, qui encore une fois touchent autant un auteur comme Spencer que Kropotkine lui-même, même s'il n'est jamais fait mention de notre auteur, peuvent être résumés comme suit. En premier lieu, Nietzsche débusque derrière l'apparent mécanisme de la théorie darwinienne une résurgence du finalisme qui s'avère désastreuse lorsqu'on la transfère sur le plan de la morale. Cela signifie que l'évolution vise un état supérieur en fonction d'une règle jamais interrogée selon laquelle tout ce qui est utile est bon. Jamais, selon Nietzsche, le modèle évolutionniste n'envisage la possibilité que ce soit l'inutile qui soit le bon (au sens du meilleur) ; il ne conçoit pas davantage que l'état supérieur des *espèces* atteint par l'évolution puisse consister en réalité en un singulier affaiblissement des *types* d'être ainsi sélectionnés. La morale spencérienne, intégrée à un système global d'évolution est l'objet de critiques encore plus virulentes de la part de Nietzsche. En associant le bien à l'idée de « plus évolué » Spencer se rendrait victime de la plus grande des cécités sur les origines effectives de la moralité. Comme le montrera amplement l'explication du « soulèvement des esclaves dans la morale » dans le premier traité de la *Généalogie de la morale,* il n'est pas du tout certain que ce qui advient comme fruit de l'évolution soit le meilleur, le plaisant, le bon, le pacifié. Considérer de cette façon l'histoire de la morale c'est plaquer sur elle un curieux irénisme qui passe sous silence tout ce que le « mauvais côté » de l'homme, la méchanceté, la cruauté, la ruse, la volonté de subjuguer ou simple-

43. Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain I*, Paris, Gallimard, 1988, p. 63.

44. Voir Patrick Wotling, « La Morale sans métaphysique. « Vitalisme » et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche », in *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling), Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 351-396. Les analyses qui suivent s'appuient sur les conclusions établies par Patrick Wotling dans son article, à partir de nombreux fragments posthumes dans lesquels Nietzsche se confronte à Darwin et à Spencer.

ment la souffrance peuvent contenir de fécond pour supporter de vivre dans la réalité, en stimulant l'être humain.[45]

De ce point de vue, la finalité de la morale évolutionniste, autrement dit ce qu'elle fixe comme le désirable, devient pour Nietzsche le comble de l'idéalisme en morale et par là la source sûre de toute dégénérescence à venir. L'état de coopération pacifiée dans lequel les sentiments altruistes seront généralisés à l'état d'habitude, chez Spencer, aussi bien que le développement de la plus grande intensité sociale de la vie reposant sur le socle de l'entraide, chez Kropotkine, se heurteraient à la même objection fondamentale : alors qu'ils se présentent comme les résultats d'une enquête sur l'histoire des origines extra-morales de la morale, ils réintroduisent une lecture moralisante de cette histoire, articulée autour de la binarité métaphysique Bien / Mal. À terme, selon les *Data of Ethics*, l'évolution atteint une morale absolue où l'adaptation de l'individu à la société est si complètement réalisée que l'obligation morale devient superflue, les actions altruistes faisant partie d'un ensemble d'habitudes héritées. Prescrire une telle finalité au devenir de la morale, c'est lui imposer la forme du Bien métaphysique, ce qui correspondra pour Nietzche à un symptôme de décadence.[46] En somme, pour Nietzsche, les psychologues anglo-saxons, placés sur la bonne voie en entreprenant une histoire des jugements moraux, se sont arrêtés à mi-chemin de leur entreprise pour retomber dans les rets de la fascination métaphysique pour l'opposition du Bien et du Mal. Ceux que Nietzsche appelle aussi de façon générique les « utilitaristes », en bref tous ceux qui fixent comme finalité de l'évolution le plus grand bonheur pour le plus grand nombre (qu'il s'agisse des libéraux, des marxistes, des socialistes ou des anarchistes) ont beau critiquer l'origine de l'appréciation des valeurs morales, ils continuent d'y croire, comme le ferait un chrétien. C'est la raison pour laquelle Nietzsche poussera la logique critique jusqu'à sa dernière extrémité, à savoir remettre en question le bien-fondé même de la morale, en posant la question de sa *valeur.* C'est également la raison pour laquelle il débordera le cadre d'une explication de l'évolution de la morale en fonction du mécanisme d'*adaptation* (comme le faisait Spencer) pour l'aborder en termes d'*interprétation,* à l'intérieur non plus seulement d'une histoire des origines de la morale mais encore d'une *généalogie* récusant intégralement le dualisme métaphysique du Bien et du Mal.

Si l'on envisage à la manière de Nietzsche l'instinct comme un degré de puissance qui recommande telle ou telle interprétation du réel, alors le concept spencérien d' « adaptation », orienté vers la justification d'une morale de la coopération et de l'habitude sociale, peut être appréhendé lui-même comme le symptôme d'un type réactif d'interprétation du monde. Ce concept servirait alors des natures incapables d'assumer la portée et la fécondité du mal ou de l'erreur, s'efforçant alors de les dissoudre dans un schéma évolutionnaire travaillant mécaniquement au triomphe du bien. Quant à l'état stationnaire final basé sur la coopération volontaire, il symboliserait l'interprétation de la morale adéquate à des types humains incapables de trop se demander à eux-mêmes, s'en remettant aux

45. Patrick Wotling cite à ce propos le fragment posthume suivant du *Gai savoir :* « L'animal de proie le plus beau, corporellement le plus puissant, dispose des affects les plus forts : sa haine et sa voracité dans cette force seront nécessaires à sa santé et, satisfaites, la développeront superbement. Même pour connaître j'ai besoin de toutes mes impulsions, bonnes et mauvaises, et promptement s'en serait fait de moi si, à l'égard des choses, je ne voulais pas me montrer hostile, méfiant, cruel, rancunier et simulateur, etc ; » Voir P. Wotling, article cité, p. 378.

46. « Imaginer le plus riche, le plus noble, le plus fécond des hommes *sans* quelque méchanceté – c'est penser une contradiction. Traité de toutes parts avec bienveillance et lui-même bienveillant – un génie aurait à en pâtir *cruellement*, car toute sa fécondité se veut égoïstement nourrir d'autrui, le dominer, le saigner à blanc, etc. […] De la sorte une belle et paisible humanité qui, nourrie de toute part, irait en s'épanouissant, serait également possible, mais totalement différente de ce que la *nôtre* a de *meilleur.* » Fragment posthume du *Gai Savoir,* 11 [43], cité par P. Wotling, article cité, p. 378.

règles moutonnières des masses et se méfiant comme de la peste de toutes les exceptions. C'est en effet sur ces bases théoriques qu'il convient de comprendre l'opposition systématique de Nietzsche aux revendications anarchistes de son temps, comprises comme des manifestations exemplaires de l'esprit de ressentiment. Dans le paragraphe 34 des « Incursions d'un inactuel » du *Crépuscule des idoles,* Nietzsche peut ainsi avancer que « lorsque l'anarchiste, en tant que porte-voix de couches *déclinantes* de la société, exige avec une belle indignation « droit », « justice », « droits égaux », il ne fait en cela que subir la pression de son acculturation qui n'arrive pas à saisir *pourquoi* au juste il souffre, -*de quoi* il est pauvre, de vie.. »[47]. En réalité les anarchistes obéissent à la même volonté de puissance négatrice et déclinante que les chrétiens, avec qui ils partagent l'horreur de la hiérarchie, du « pathos de la distance » et de la souffrance, sans lesquels aucune civilisation ne peut donner le meilleur d'elle-même. C'est cela qui conduira l'auteur à mentionner dans le §58 de l'*Antéchrist* sa haine pour tous ceux qui justifient la morale socialiste comme le désirable en soi : « Qui est-ce que je hais le plus parmi la racaille d'aujourd'hui ? La racaille des socialistes, les apôtres tchandalas qui sapent l'instinct, le plaisir, le sentiment de satisfaction qu'a le travailleur de sa petite existence, - qui le rendent envieux, qui lui inculquent la vengeance… L'injustice n'est jamais dans l'inégalité des droits, mais dans la revendication de droits « *égaux* »… Qu'est-ce qui est *mauvais ?* Mais je l'ai déjà dit : tout ce qui provient de la faiblesse, de l'envie, de la *vengeance*.- L'anarchiste et le chrétien ont même origine… »[48]

Ce n'est pas ici le lieu de disserter sur la fiabilité des connaissances de Nietzsche concernant les différences entre marxisme, socialisme et anarchisme. Il convient plutôt de retenir les points suivants, qui vont s'avérer cruciaux pour comprendre l'opposition globale de Kropotkine à l'égard de la pensée nietzschéenne. D'abord, si Nietzsche défend à l'instar de Kropotkine un naturalisme en morale, nous avons vu que les bases scientifiques de la morale kropotkinienne, à savoir Darwin et Spencer, constituent pour Nietzsche des repoussoirs sur lesquels il s'appuie pour forger plus nettement son projet de généalogie de la morale. Ensuite, si Nietzsche ne différencie pas réellement les divers mouvements socialistes, c'est qu'ils expriment tous à ses yeux les diverses facettes d'un même type humain, démesurément optimiste, prisonnier de la métaphysique du Bien et masquant par là ses instincts réactifs et vengeurs. Il est donc clair pour finir que Kropotkine représente d'un point de vue nietzschéen le type même de l'homme décadent : il cumule en effet les impardonnables défauts d'être à la fois évolutionniste et anarchiste, en présentant un idéal du bien fondé sur l'entraide, elle-même considérée comme un facteur de progrès dans l'évolution. À ce titre le divorce nous paraît irréconciliable entre Nietzsche et l'anarchisme kropotkinien.

Certes, comme beaucoup d'observateurs et commentateurs, Kropotkine reconnaît le brio du style de Nietzsche, la fulgurance de ses pensées, ainsi que l'acuité de sa critique des formes perverses de domination de l'individu dans le christianisme. Mais il signale d'emblée combien les conséquences sociales de la pensée de Nietzsche peuvent être dangereuses si on ne leur oppose pas un idéal moral suffisamment mobilisateur, ce que n'ont pas su faire assez nettement les évolutionnistes. En un sens, le projet kropotkinien de *L'Éthique,* consistant non seulement à indiquer la cause du sentiment moral, mais aussi à justifier les fins morales, autrement dit le désirable, se trouve pensé contre la récupération par une mode nietzschéenne des déçus de l'évolutionnisme :

« Si la lutte pour l'existence et l'extermination des individus physiquement faibles est une loi de la

47. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles* (trad. Wotling), Paris, Flammarion, 2005, pp. 195-196.
48. Nietzsche, *L'Antéchrist* (trad. Blondel), Paris, Flammarion, 1994, p. 125.

> nature, si, sans elles, le progrès est impossible, l' « état industriel » pacifique que nous ont promis Comte et Spencer ne marquera-t-il pas le début de la dégénérescence du genre humain, comme l'a affirmé avec tant de force Nietzsche ? Et si une telle fin n'est pas désirable, ne devons-nous pas, en effet, nous appliquer à une révision de ces « valeurs » morales qui tendent à affaiblir la lutte, ou, du moins, à la rendre moins douloureuse ? »[49]

Kropotkine est donc parfaitement conscient des contradictions de l'optimisme moral spencérien que Nietzsche a relevées. Mais dans la mesure où il refuse d'emblée de faire du couple sélection / élimination le seul facteur de l'évolution pour insister bien plus sur l'entraide, il s'estime aussi extérieur à cette critique nietzschéenne. La fin entrevue par Spencer peut dès lors être désirable sans contradiction si on l'intègre dans une disposition fondamentale et de plus en plus raffinée de la nature humaine. C'est en cela que Kropotkine en vient à penser que sa morale de l'entraide, augmentée de la notion guyalcienne de fécondité morale peut servir d'antidote à tout enfermement dans un individualisme aristocratique de type nietzschéen. Et de fait, Kropotkine adoptera souvent un ton beaucoup plus polémique à l'égard de Nietzsche que dans la citation ci-dessus. Là où Nietzsche souligne la volonté de vengeance et l'esprit réactif de l'anarchisme, Kropotkine n'aura de cesse de critiquer les implications politiques du nietzschéisme, du côté du mépris social, de l'apologie de la réaction et de la justification de l'esclavage.

En ces matières il faut très certainement compter avec l'influence sur Kropotkine de l'ouvrage d'Alfred Fouillée *Nietzsche et l'immoralisme,* paru en 1902. On a rappelé en quoi le beau-père de Jean-Marie Guyau a pu influencer Kropotkine, notamment par sa notion d' « idée-force ». Or, en travaillant sur Guyau, Kropotkine a également utilisé les nombreux commentaires consacrés par Fouillée à son beau-fils. Dans le chapitre de *L'Éthique* consacré à Guyau, Kropotkine mentionne ainsi le livre de Fouillée sur Nietzsche, important à d'autres égards dans la mesure où il présente les annotations de Nietzsche sur deux ouvrages de Guyau, *L'esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* et *L'irréligion de l'avenir.*[50] Dans son ouvrage de 1902 qui balaie la plupart des textes de Nietzsche, autrement dit largement au-delà d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* Fouillée se livre à une charge virulente et convaincue contre l'immoralisme et l'aristocratisme nietzschéens, dont il trouve des signes précurseurs dans l' « ego » stirnérien. Nietzsche y apparaît comme un darwiniste social au style suffisamment exceptionnel pour masquer la platitude de thèses bien dans la veine d'auteurs allemands aussi peu recommandables que Ludwig Gumplowicz (et sa théorie de la lutte des races) ou encore Otto Ammon (1842-1916), défenseur enthousiaste de la sélection sociale dans son traité sur *L'ordre social et ses bases naturelles* (1894). Fouillée le compare par ailleurs à des penseurs de la dégénérescence de la civilisation comme Gobineau (1816-1882) ou Vacher de Lapouge (1854-1936)[51]. Ne reste alors chez le Nietzsche de Fouillée qu'une apologie systématique de l'aristocratie adossée à un mépris de principe pour les masses, la haine envers les idéaux de justice

49. Kropotkine, *L'Éthique,* édition citée, p. 24.

50. On sait qu'entre 1884 et 1888, Nietzsche vécut en France sur la Riviera, en même temps que Fouillée et Guyau, l'un à Nice, l'autre à Menton. C'est à Nice que Nietzsche, comme il le raconte dans son *Ecce Homo,* acheva en 1884 la troisième partie du *Zarathoustra.* Et c'est très vraisemblablement encore à Nice, comme en atteste Fouillée dans l'avant-propos de son *Nietzsche et l'immoralisme*, que le philosophe allemand se procura l'*Esquisse* et l'*Irréligion de l'avenir,* qu'il annota avec rigueur et ferveur.

51. Voir Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme,* Paris, Alcan, 1902, pp. 142-145. Il s'agit d'un chapitre dans lequel Fouillée analyse chez Nietzsche l'opposition entre la « morale des maîtres » et la « morale des esclaves ». On reconnaît dans toutes les références citées par Fouillée nombre d'auteurs analysés dans l'ouvrage d'André Pichot *La société pure,* où l'auteur défait l'écheveau des doctrines hygiénistes et racistes qui depuis le darwinisme social ont conduit à l'eugénisme nazi.

et de fraternité, un individualisme de parasite social et une monomanie de la puissance selon laquelle tout comportement ne serait que le masque d'une volonté de domination[52].

Bien que le recul de plus d'un siècle d'exégèses nietzschéennes invite à considérer la lecture de Fouillée comme une projection de dualismes grossiers (force/faiblesse ; maîtres/esclaves ; progrès/ décadence ; action/réaction, etc) sur une pensée de la nuance qui ne saurait les tolérer, c'est pourtant clairement selon cet arrière-plan que l'on peut comprendre la prévention anti-nietzschéenne d'un interprète comme Kropotkine. La plupart des jugements de Kropotkine ne différeront guère de ceux de Fouillée. Ainsi avance-t-il dans *L'Éthique* qu'une des tendances morales les plus urgentes à combattre à côté du renouveau mystique consiste en « la glorification de l' « amoralisme », l'admiration des « natures supérieures », des « surhommes » ou des individualisations supérieures », admiration que l'Europe a déjà connue autrefois, au temps du byronisme et du romantisme »[53]. En réalité, la mode du nietzschéisme au début du XXe siècle constitue un vrai défi pour Kropotkine : il s'agira de penser avec elle une morale qui puisse élever l'individu et l'inciter à donner le meilleur de lui-même, tout en s'efforçant de rejeter ses présupposés réactionnaires et leurs conséquences sociales intolérables, justifiant l'asservissement de la majorité au profit de la minorité. Le texte le plus décisif à ce propos demeure la lettre du 5 mars 1902 à Nettlau, dans laquelle Kropotkine aborde la très importante question du statut de l'individu dans l'anarchisme. Il y parle en ces termes de Nietzsche :

> « La jeunesse d'aujourd'hui est nietzschéenne parce que, comme vous le dites si habilement, le nietzschéisme est un individualisme ' factice'. C'est un individualisme bourgeois qui ne peut exister sans que les masses ne soient opprimées et - notez-le bien - sans un esprit de soumission, une servilité à l'égard de la tradition et un effacement de l'individualité de l'oppresseur aussi bien que des masses opprimées. La ' belle bête blonde ' après tout, est l'esclave du roi, du prêtre, de la loi et de la tradition, une possession supplémentaire de la clique exploiteuse, dépourvue d'individualité [...]. L'individualisme ne consistera pas dans la création à travers le monde d'une masse d'esclaves servant la nation élue (un *individualismus* soit *pro sibi darwinianum,* soit plutôt *huxleianum).* Il ne sera pas non plus un type d'individualisme sensuel consistant dans la « libération de la notion du bien et du mal » que quelques anarchistes français ont prêchée - vagues souvenirs de nos pères, les ' esthètes ', les ' amoureux de la beauté ', poètes byroniens et donjuanesques qui l'ont prêchée également. Il ne consistera pas non plus dans l'oppression de son prochain (*individualismus nietzscheanum)* qui réduit la « bête blonde » au rang d'un animal dans un troupeau.[...] La ' bête blonde ' de Nietzsche me fait rire. Pourtant, à cause d'une

52. Quelques citations de Fouillée permettent de cerner un peu mieux l'image de Nietzsche qui se dégage de l'ouvrage : « Cet autoritaire ne veut la liberté que pour lui-même et ses pareils, non pour les autres : liberté aux maîtres, esclavage aux esclaves. Ascétique pour le peuple, il est ennemi de toute entrave pour les aristocrates. », op. cit p. 71 ; « L'aveugle de l'Évangile voyait les hommes comme des arbres en marche ; Nietzsche voit les hommes comme des fauves toujours prêts à fondre sur leurs compagnons. » id, p. 82 ; « Nietzsche est un Joseph de Maistre qui croit au bourreau sans croire au pape. » id, p. 121 ; « Nietzsche a beau dire ; il est lui-même un anarchiste antilibertaire, antiégalitaire, un anarchiste pour qui, toute morale étant abolie, le mieux est qu'un bon tyran fasse la loi. » id, p. 135 ; « Toutes les conséquences habituellement tirées du darwinisme par les partisans de la force, surtout en Allemagne, nous les avons vues se développer chez Nietzsche. Il est aristocrate et ennemi de la démocratie, comme tous les darwinistes qui veulent appliquer purement et simplement la loi darwinienne à la société humaine. » id, p. 253 ; « Nietzsche ne voit pas que ce qu'il appelle son Ego est, lui aussi, en grande partie, un fantôme social formé par son entourage. Que serait Nietzsche, que serait son ego, sans tout ce que les autres y ont mis ? En croyant contempler son moi, c'est tout le monde qu'il contemple. » p. 259.

53. Kropotkine, *L'Éthique,* édition citée, p. 23.

> représentation gauchie ayant pris place dans la littérature de la période (1820-1830) où les esthètes voulaient vous faire croire qu'ils représentaient un type supérieur d'humanité, nous continuons encore à croire naïvement que ces gens qui demandaient simplement qu'on les laisse à leurs plaisirs excessifs (' Tous les plaisirs m'appartiennent ! ' dit l'air du *Faust* de Gounod) représentaient le développement supérieur de l'individualité, le progrès, le désirable – les joyaux de l'humanité ! »[54]

Ce texte anti-nietzschéen capital dit beaucoup selon nous de l'impossibilité de concilier la perspective morale kropotkinienne avec celle de Nietzsche. Au final, c'est véritablement sur la question de l'individualité que se nouent les principales difficultés. Une nouvelle fois, c'est bien une conception politique de l'individu que Kropotkine met en avant, en accablant de ses sarcasmes les modes de l'individualisme artiste, dont la rébellion s'intègre à merveille à l'ordre bourgeois qu'il prétend combattre. C'est la thèse de *L'Entraide* qu'il faut ici réaffirmer avec force : ce qu'il convient de viser moralement ce n'est pas l'individualisme, mais bien l'individuation, c'est-à-dire cet épanouissement croissant de chacun grâce aux autres, qui en retour incite à ouvrir et dépenser ses forces en direction d'autrui. À ce titre, comme le montre la lettre à Nettlau, si la pensée kropotkinienne se tient à distance de l'individualisme nietzschéen, elle n'a jamais vocation à sacrifier l'individu à la communauté. Bien plutôt semble-t-elle promouvoir un idéal moral complexe que nous appellerons « aristocratisme populaire », à propos duquel il convient de donner quelques pistes de réflexion.

2.3. Peut-on penser un aristocratisme populaire ?

D'un point de vue nietzschéen, l'idée même d'un communisme anarchiste semblerait conduire à la dissolution intégrale de l'individualité sous la pression de la communauté. Contre ce type de critiques, Kropotkine va s'efforcer de tenir ensemble individu et communauté pour proposer une forme supérieure de réalisation de la nature humaine, qu'il appelle, comme on l'a vu, « individuation ». Il est intéressant ici de voir comment l'idée d'individuation va fournir le principe d'un nouvel aristocratisme, qui au lieu de s'exempter de la vie communautaire s'y régénérera. Dans cette perspective, nous proposons d'avancer le thème d'un « aristocratisme populaire ». Au sens étymologique, donc, le mode d'existence des « meilleurs », mais développé à même le terrain fondamental des rapports quotidiens d'entraide. C'est tout le pari de Kropotkine depuis *L'Entraide* qui aboutit à cette proposition : que chacun puisse exprimer le meilleur de sa nature dans et par les rapports entretenus ordinairement dans un contexte de coopération et d'aide mutuelle. Dès lors, conformément à l'angle de vue anarchiste dont nous avons relevé l'acuité en évoquant la conception kropotkinienne de l'histoire, les « héros », les « grands hommes », les *aristoï* ne devraient pas être recherchés parmi les élites visibles, détachées des masses en ce qu'elles semblent nées pour leur commander. Bien au contraire, ils se trouvent au cœur de la force collective des masses, de leur puissance édificatrice, au creuset de laquelle ils jouissent des appuis nécessaires pour vivre la vie la plus féconde physiquement, intellectuellement et moralement.

Sur ce point, c'est encore la lettre du 5 mars 1902 à Nettlau qui donne les aperçus les plus convaincants. Après avoir énoncé la critique tranchante de l'aristocratisme nietzschéen que nous venons d'étudier, Kropotkine tente d'expliquer à Nettlau le type d'individu qu'il appellerait de ses vœux, dans une synthèse entre individu et communauté, ou

54. Kropotkine, Lettre à Max Nettlau du 5 Mars 1902. (Nous traduisons).

si l'on transfère l'opposition sur le plan moral, entre égoïsme et altruisme. L'individu le meilleur est ainsi pour Kropotkine celui qui se développe par la pratique de la plus haute sociabilité communiste. Aussi pense-t-il le trouver dans cette institution bien précise qui fait partie de ces contextes incitatifs pour contracter des habitudes d'entraide : le syndicat. Si l'on reprend la classification de Gaetano Manfredonia, on se rend compte que les dimensions « éducationniste-réalisatrice » et « insurrectionnaliste » des pratiques anarchistes fusionnent ici dans une nouvelle approche de l'individualisme, tout à la fois morale et politique. L'individu qui peut se dresser face à l'autorité illégitime et s'employer à son démantèlement est cet individu toujours déjà pris dans un ensemble de liens moraux de solidarité et de loyauté qu'il s'efforce quotidiennement de renforcer. Il y a là selon nous une exigence envers soi-même qui tient de l'aristocratie bien comprise, en s'inscrivant en faux contre tout parasitisme social, tout déni esthétisant des rapports ordinaires de sociabilité ou toute ostentation rebelle. Kropotkine critique vertement, dans un premier temps, cet individualisme attiré par un certain romantisme révolutionnaire :

> « Ce n'est pas parce que nous sommes devenus *trade-unionistes* que la jeunesse nous a délaissés. Attirés par le pittoresque, ils perdirent leur intérêt dès que le pittoresque et le dramatique devinrent moins forts et dès qu'ils durent s'employer à des tâches ordinaires. « Je suis venu vers vous parce que je pensais que la révolution était à portée de main, mais je constate maintenant que l'on a besoin d'une longue période de travail d'éducation. » Combien de fois ai-je entendu cela dans les vingt-cinq dernières années ! Ils ont aimé la flamboyance des Ravachol, Vaillant, Pauwels, et dès qu'ils comprirent qu'on leur demandait de prouver leur soif de *liberté* par des sacrifices, ils s'en retournèrent à leurs occupations triviales. »[55]

Une fois cette critique établie, il peut alors travailler autour de son idéal d'individuation, enraciné dans les habitudes d'entraide exemplaires dans les associations ouvrières : « Nous devons créer l'éthique de la société socialiste du futur. *La classe ouvrière anarchiste est en train de créer cette éthique.* Leur travail implique des milliers d'aspects. L'idée générale prend forme. ». Tout se passe donc comme si les vertus exercées de l'entraide détenaient la faculté d'exprimer le meilleur de la nature humaine, qui s'orienterait ainsi vers une fécondité morale. L'illustration la plus frappante de ceci dans la lettre à Nettlau est très certainement l'expérience de pensée menée par Kropotkine, qui envisage un génie comme Goethe soudain transporté dans un atelier pour y exercer une journée de travail collectif. Serait-ce, comme pourraient le penser les individualistes bourgeois prisonniers d'une conception étriquée du privilège social, une perte de temps pour le génie créateur ? Kropotkine envisage pourtant un autre déroulement de l'expérience :

> « La bourgeoisie a affirmé que le développement de la personnalité exige des esclaves et le sacrifice des autres (pas de soi-même, etc…), et le résultat de tout cela fut l'affaiblissement de l'individualité qui caractérise la société bourgeoise moderne. Est-ce cela, l'individualisme ?!! Oh, quelle honte ne lui aurait pas fait l' « individualité » d'un Goethe ! Mais considérons le même Goethe, avec sa forte personnalité. S'il avait dû prendre part à un travail avec d'autres, se serait-il récrié face à cela ? Non. Il aurait été délicieux à l'égard de ses partenaires ; il aurait amené avec lui tant d'enthousiasme, de gaieté, d'envie et

55. Kropotkine, Lettre du 5 Mars 1902 à Max Nettlau. Cité dans la lettre comme un des personnages ayant desservi la cause anarchiste (pour les raisons exprimées dans la première section de ce chapitre à propos du rapport entre les moyens et les fins politiques), Amédée Pauwels (1864-1894) est resté tristement célèbre pour avoir explosé avec la bombe qu'il s'apprêtait à lancer dans l'église de la Madeleine, à Paris.

d'esprit sociable et communiste. Et dans le même temps, il n'aurait rien perdu de sa grande poésie ou philosophie personnelle. Il y aurait même gagné le plaisir pris aux choses ordinaires dans le travail en commun, tout en apprenant un nouvel aspect du génie humain (pensez à sa joie en découvrant la confiance mutuelle !). Tout son être et sa personnalité s'étant développés dans cette nouvelle direction (puisque rien de ce qui est humain ne lui était étranger), une autre dimension aurait été ajoutée à son génie. » [56]

Dans une société établie sur les bases du communisme anarchiste (ou d'une économie participaliste, comme nous l'avons suggéré dans le chapitre VII du présent travail), l'expérience ordinaire du travail pourrait elle-même contribuer quotidiennement à la formation de « natures », autrement dit des êtres qui chacun en fonction de leurs capacités pourraient apprendre des autres et se forger une personnalité à l'intérieur de cette trame de relations sociales. Même un authentique génie aux capacités prétendument supérieures et incommunicables ferait son miel des rapports habituels d'entraide. L'expérience de pensée de Goethe au travail montre très bien le double rapport permanent entre l'individu et les contextes dans lesquels il agit : d'un côté il leur apporte son énergie et sa fécondité, et d'un autre côté la confiance mutuelle ainsi renforcée permet à l'individu de découvrir des capacités encore insoupçonnées de lui-même. Ainsi se dessine l'aristocratisme populaire propre à Kropotkine, mais que d'autres anarchistes ont en partage.

On pourra citer brièvement ici quelques développements à la fois tranchants et séduisants d'Élisée Reclus dans son texte *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique.* Reclus y oppose en effet explicitement une aristocratie réelle, celle qui se compose de toutes les « existences consacrées au bien public », celle de l' « homme devenu conscient de ses actions et résolu à employer sa force dans le sens de son idéal » [57], à une aristocratie factice, celle qui ne conçoit l'individualisme que sous l'aspect d'une séparation de l'homme puissant d'avec les masses. De la même manière que Kropotkine, il se défie de l'aristocratie officielle, des élites proclamées (chef d'État, ministres, députés, industriels) qui se sont contentées de recevoir par tradition le privilège douteux de se faire obéir et de susciter la flatterie. S'il existe précisément des individus coupés de ce qu'ils pourraient être, et de plus en plus ridiculement individualistes à mesure qu'ils gagnent en puissance, ce sont bien ces héros officiels de l'histoire, rois et élites membres de ce que Reclus appelle la « kakistocratie », en empruntant une formule de l'historien Ranke (1795-1886) [58]. Au fond, pour Reclus comme pour Kropotkine, le roi et l'esclave sont des figures symétriques, qui tous deux sont à plaindre dans la mesure où ils sont incapables d'accéder à une vie humaine décente composée de multiples liens de loyauté et de fidélité. Si la situation de l'esclave exige l'asymétrie, il en va en réalité de même pour un roi qui ne saurait continuer à l'être sans se faire obéir et servir par une foule de courtisans intéressés. Comme le dit éloquemment Reclus en une phrase qui vaut tout autant pour les

56. Kropotkine, Lettre du 5 Mars 1902 à Nettlau.(Nous traduisons).

57. Voir Élisée Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique,* Loverval, Labor, 2006, pp. 45-46.

58. « Nombre d'écrivains et d'orateurs, surtout parmi ceux qui appartiennent à la classe dans laquelle se recrutent les détenteurs du pouvoir, parlent volontiers de la nécessité d'appeler à la direction des sociétés un groupe d'élite, comparable au cerveau dans l'organisme humain. Mais quel est ce « groupe d'élite », à la fois intelligent et fort, qui pourra sans prétention garder en ses mains le gouvernement des peuples ? Il va sans dire : tous ceux qui règnent et commandent, rois, princes, ministres et députés, ramenant avec complaisance le regard sur leur propre personne, répondent avec naïveté : « C'est nous qui sommes l'élite ; nous qui représentons la substance cérébrale du grand corps politique. » Amère dérision que cette arrogance de l'aristocratie officielle, s'imaginant constituer la réelle aristocratie de la pensée, de l'initiative et de l'évolution intellectuelle et morale ! C'est plutôt le contraire qui est vrai ou qui du moins renferme la plus forte part de vérité : maintes fois l'aristocratie mérita le nom de « kakistocratie », dont Léopold de Ranke se sert dans son histoire. » Élisée Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique,* édition citée, p. 46.

aristocrates héréditaires (les rois) que pour les prétendus aristocrates de l'intelligence (les politiciens) : « plus il se dégrade, plus il est grandi à ses propres yeux par les flatteries intéressées : devenu brute, il peut se croire dieu ; dans la boue il est en pleine apothéose. »[59]

Le renversement des perspectives sur l'individualisme autorise donc à considérer l'individu véritable comme celui qui dispense le plus de forces pour autrui, dans la considération de la société. À ce titre, il convient de mentionner pour terminer une source certaine d'inspiration pour Kropotkine : le dramaturge norvégien Henrik Ibsen (1828-1906), dont les œuvres théâtrales se confrontent en permanence à la tension entre le dévoilement de la vérité et le mensonge vital, mettant en évidence des caractères tiraillés entre l'illusion conformiste et le désir potentiellement catastrophique de briser les conventions établies. Bien que Ibsen soit resté un bourgeois norvégien à la vie austère, studieuse et réglée de manière méthodique, Kropotkine n'hésitera pas à le considérer comme un anarchiste qui s'ignore[60]. Il le mentionnera également à la fin de son article pour l'Encyclopaedia Britannica parmi la pléiade d'écrivains pouvant être affiliés à la tradition anarchiste, à côté de Tolstoï (1828-1910), Whitman (1819-1892) ou encore Zola (1840-1902), cité pour ses ouvrages *Paris* et *Travail.* C'est encore Ibsen qui est convoqué dans la lettre à Nettlau lorsque Kropotkine s'efforce de présenter une référence illustrant l'individualisme à venir :

> « Il me semble que personne, à l'exception d'Ibsen, n'a été capable d'atteindre à la conception du vrai individualisme ; et même lui, en l'ayant entrevu par l'inspiration de son génie, n'est pas parvenu à l'exprimer d'une façon compréhensible. Tout de même, il y a chez Ibsen une certaine vision de l'individualisme du futur, que j'entrevois, et qui consistera dans l'affirmation supérieure de l'individualité. Il différera tout autant de l'individualisme bourgeois misanthrope que du communisme chrétien et se montrera également hostile aux deux, dans la mesure où ils sont des entraves au plein développement de l'individualité. »[61]

En ce qui concerne les difficultés pour bien saisir la conception précise de l'individu chez Ibsen, peut-être Kropotkine pense-t-il aux nombreuses nuances et ambivalences qui caractérisent les personnages du dramaturge. Toujours est-il qu'au-delà des personnages féminins émancipateurs comme Nora dans *Une maison de poupée* ou désenchantés comme Hedda Gabler, dans la pièce éponyme, l'un des personnages qui a le plus compté dans l'imaginaire anarchiste au tournant du XXe siècle est sans nul doute celui du Dr Stockmann dans la pièce *Un ennemi du peuple,* jouée pour la première fois en 1883. Ce médecin enquête avec toute sa ferveur scientifique sur la qualité des eaux de la station thermale dans laquelle il réside, et finit par mettre en évidence l'insalubrité générale des thermes. Alors qu'il compte révéler sa découverte à la population locale, il se heurte à son propre frère, maire de la ville, puis à la presse locale, pourtant garante prétendue de la liberté d'expression, qui vont préférer continuer à tromper la population plutôt que d'inciter à des travaux de rénovation bien trop coûteux. L'habileté propagandiste de son frère tournera la majorité de la ville contre Stockmann, jusqu'à lui retirer tout soutien

59. Reclus, ouvrage cité, p. 47.

60. À la suite d'un développement de *La morale anarchiste* sur le lien intime entre la liberté et l'affirmation par l'individu de ses « passions sociales », Kropotkine exprime en note que « de tous les auteurs modernes, le norvégien Ibsen, qu'on lira bientôt en France avec passion comme on le lit déjà en Angleterre, a le mieux formulé ces idées dans ses drames. C'est encore un anarchiste sans le savoir. » Voir *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 61.

61. Kropotkine, Lettre du 5 Mars 1905 à Nettlau.

sous prétexte qu'il est devenu un ennemi du peuple. La fin solitaire de Stockmann, de même que sa rectitude morale et son attachement à un idéal de vérité en feront une figure de proue pour les anarchistes, notamment Emma Goldman, qui érigeront au rang de slogan la formule que Ibsen met dans sa bouche à la fin de la pièce : « le fait est, voyez-vous, que l'homme le plus fort du monde est celui qui est le plus seul. »[62]

Néanmoins, utilisée de cette manière, cette formule pourrait s'avérer trompeuse. Elle s'orienterait vers un individualisme de principe, selon lequel l'individu rationnel et non conformiste a toujours raison face à la majorité crédule et moutonnière. Or la personnalité du Dr Stockmann, tel que le dépeint Ibsen, impose d'entrer dans davantage de nuances. S'il enrage et s'offusque de l'esprit routinier des masses et de leur accessibilité à la propagande du pouvoir (son frère et les journalistes officiels manquent d'attenter à sa vie en attisant la vindicte populaire lors d'un meeting organisé à la demande de Stockmann pour expliquer la vérité sur la salubrité des thermes) jusqu'à se draper dans un orgueil individualiste, le personnage de Ibsen ne tombe jamais dans le mépris ou le blasement. Son exaltation comme son courage se trouvent de part en part liés à son désir de faire savoir la vérité à sa population, et s'il énonce en dernier lieu que l'homme seul est celui qui est le plus fort, cette force ne se consume pas dans une complaisance envers soi-même, mais demande à se répandre conformément à un idéal de vérité. En réalité, le Dr Stockmann se retranche dans une affirmation individuelle par amour pour ses concitoyens, là où son frère incarne le véritable ennemi du peuple, qui pour l'agréer et s'en faire flatter le maintient dans les illusions et l'ignorance. C'est dans cette mesure que le personnage imaginé par Ibsen nous semble exemplaire de l'individualisme anarchiste tel que l'envisage Kropotkine, chose que rappellera avec précision Emma Goldman dans son autobiographie *Living My Life,* au moment de revenir sur les débats qui avaient animé le Congrès anarchiste international d'Amsterdam, en 1907 :

> « L'un des sujets cruciaux longuement discutés par le congrès fut la question de l'organisation. Quelques délégués dépréciaient l'idée de Ibsen, présentée par le Dr Stockmann dans *Un ennemi du peuple,* sur le fait que l'homme le plus fort est celui qui est le plus seul. Ils préféraient l'idée de Pierre Kropotkine, si brillamment élucidée dans tous ses livres, selon laquelle ce sont l'entraide et la coopération qui assurent les meilleurs résultats. Max et moi-même, cependant, insistions sur la nécessité des deux idées. Nous soutenions que l'anarchisme n'implique pas un choix entre Kropotkine et Ibsen ; il les comprend tous les deux. Alors que Kropotkine avait analysé de manière exhaustive les conditions qui conduisent à la révolution, Ibsen avait fait le portrait de la lutte psychologique qui culmine dans la révolution de l'âme humaine, la révolte de l'individualité. »[63]

On peut affirmer que la morale de Kropotkine propose dans ses développements ultimes une telle synthèse entre révolution sociale et révolte intérieure. Tout ce que dit

62. Voir *Un ennemi du peuple,* in Henrik Ibsen, *Les douze dernières pièces, vol.II,* Paris, Imprimerie Nationale, 2003. Emma Goldman a proposé une large revue des œuvres de Ibsen dans son étude *The social significance of the modern drama (*1914), ainsi que de nombreuses conférences sur la seule pièce *Un ennemi du peuple.* Ibsen, mais aussi Nietzsche (à la différence donc de ce qui était le cas pour Kropotkine) comptent énormément dans la formation intellectuelle de Goldman, dans la mesure où ils lui permirent de prendre conscience de l'importance de la révolution intérieure, indispensable à l'irruption de la révolution sociale.

63. Emma Goldman, *Living My Life, Vol. I,* New-York, Alfred A. Knopf Inc, 1931, p. 402. (Nous traduisons). Emma Goldman évoque ici Max Baginski (1864-1943), anarchiste actif dans la publication des magazines *Freedom* et *Mother Earth,* ce dernier ayant été la création de Goldman en 1906. *Living my life* est également disponible sur le site de Dana Ward à l'adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/living/living1_31.html]. Consulté pour la dernière fois le 16 Août 2012.

notre auteur sur l'individuation dans un contexte communiste conspire dans cette direction. Il nous semble à ce titre justifié d'y voir la visée d'un aristocratisme populaire, ce qui correspondrait une nouvelle fois avec l'inspiration d'Emma Goldman qui pouvait déclarer dans *Living my life* que « tous les vrais anarchistes sont des aristocrates », en entendant ici une aristocratie de l'esprit[64]. Il reste à indiquer comment la catégorie générale de l'entraide se raffine chez Kropotkine en trois gradations conduisant à ces réalisations les plus hautes de la morale.

3. Les trois degrés de la morale de l'entraide

Si l'on se tourne vers la conclusion de *L'Entraide,* on peut constater que Kropotkine y insiste sur la dimension fondamentale de l'entraide pour ce qui est de l'éthique humaine. « Dans la pratique de l'entraide, avance-t-il, qui remonte jusqu'aux plus lointains débuts de l'évolution, nous trouvons ainsi la source positive et certaine de nos conceptions éthiques. »[65] Dès lors, c'est bien la généralisation de l'entraide qui garantira également à l'avenir la plupart des progrès moraux des sociétés humaines. À l'intérieur du livre de 1902, le schéma semble assez clair qui répond à l'intention de lutter contre la vision darwiniste sociale de l'évolution en soulignant (peut-être même parfois sous des couleurs trop roses) la portée évolutionnaire de l'aide mutuelle. La première définition du terme « entraide » s'effectue donc contre l'égoïsme concurrentiel promu par les darwiniens. Pourtant, lorsqu'on commence à affiner la lecture pour rechercher quel type précis de conduite morale Kropotkine entend par « entraide », la simplicité de la définition se brouille considérablement.

En effet, en évoquant une « aide mutuelle », il serait possible d'envisager par là une conduite de « coopération » ou de « solidarité ». Mais la coopération elle-même, comme le montre bien par exemple la sociologie de Spencer, peut se complexifier, s'avérer forcée ou volontaire en raison du contexte (militaire ou industriel en l'occurrence) dans lequel elle opère. Dès lors la coopération ne recouvrirait pas exactement ce qu'on peut entendre par ailleurs par « solidarité », laquelle semble impliquer une intention ainsi qu'une foi constante en autrui qui n'est peut-être pas absolument nécessaire à une « coopération ». S'agit-il ainsi dans l'entraide de se joindre simplement aux autres, autrement dit de parvenir avant tout à un résultat collectif, ou de les aider parce qu'ils font partie de notre vision de l'action bonne ? On pourrait penser alors à une dimension spontanée de l'entraide, s'opposant à une dimension mécanique. Enfin, l'entraide doit-elle se limiter à un ensemble de services rendus, sur le modèle d'une réciprocité appliquant la règle donnant/donnant ou peut-elle excéder ce cadre strictement égalitaire pour être envisagée selon l'esprit du don ?

On le voit, en dépit de son apparente simplicité, la notion même de l' « entraide » demande à être clarifiée dans la mesure où le vocabulaire de Kropotkine en ces matières semble parfois flottant. Ainsi, conformément aux orientations qui se font jour dans le texte kropotkinien, nous proposons de reconstruire la notion morale d'entraide de la façon suivante : à l'opposition générale de l'entraide et de l'égoïsme darwiniste-social se superpose une gradation à l'intérieur même de la catégorie de l'entraide, où la conduite morale gagne progressivement en conscience, en intention, en intensité et en fécondité jusqu'à s'épanouir en conduite de don. Cela inaugure une tripartition des conduites mo-

64. Emma Goldman, *Living my life,* vol.I, Alfred A. Knopf Inc. 1931, p. 194. Goldman fait cette réflexion en défense de l'aristocratie spirituelle promue par Nietzsche.
65. Kropotkine, *L'entraide,* Montreal, Ecosociété, 2001, p. 366.

rales organisée en série ascendante, que Kropotkine résume de la façon la plus claire dans le passage suivant de *L'Éthique :*

> « L'*entr'aide,* la *justice,* la *morale*, tels sont les degrés de la série ascendante des états psychiques que nous fait connaître l'étude du monde animal et de l'homme. Elles sont une *nécessité organique,* qui porte en elle-même sa justification et que confirme toute l'évolution du monde animal, depuis ses premiers échelons (sous forme de colonies de protistes), en s'élevant graduellement jusqu'aux sociétés humaines les plus parfaites. Et nous pouvons dire que c'est là une *loi générale et universelle de l'évolution organique,* qui fait que les sentiments d'entr'aide, de justice et de morale sont profondément enracinés dans l'homme, avec toute la puissance d'instincts innés. Le premier des trois, l'instinct de l'entr'aide, est évidemment le plus fort ; le troisième, le plus tardivement apparu, est un sentiment inconstant et considéré comme le moins obligatoire. » [66]

Notre étude dans cette dernière section suivra donc le plan élaboré par Kropotkine lui-même. Nous partirons du degré qu'il nomme proprement « entraide », qui se caractérise par une pratique de la réciprocité considérée comme stratégie évolutionnairement stable. Il nous faudra alors envisager les raffinements de cette conduite morale, en deux temps : d'abord avec un degré intermédiaire qui est le sentiment de « justice », lequel fait intervenir davantage d'intention et se caractérise par une conscience accrue de l'altérité ; ensuite avec le degré supérieur de la « moralité », caractérisé par la pratique du don et de la dépense morale.

3.1. Premier degré de la morale : l'entraide comme réciprocité

Beaucoup des analyses de ce premier niveau de l'entraide ont déjà été abordées dans la deuxième partie du présent travail, et notamment dans le chapitre V sur les développements sociobiologiques autour de la morale. Il semble clair en tout cas que Kropotkine fixe dans un premier temps l'entraide comme un système d'échanges réglés entre plusieurs vivants ou entre le vivant et son environnement. C'est ainsi de ces pratiques, capitales non seulement pour la survie mais encore pour le développement des organismes au cours de l'évolution, que l'homme hérite à titre d' « instincts », avec toute la dimension historique que ce terme recouvre chez Kropotkine, dont nous avons souligné assez largement la dette à l'égard de la théorie lamarckienne du transformisme. Si l'on veut aborder le domaine de l'éthique, définie par Kropotkine comme la « science de la conduite morale », alors nul doute qu'il faille partir de l'entraide ainsi qualifiée pour s'assurer une base de travail incontestable, autrement dit expliquer « les principes fondamentaux sans lesquels ni les hommes ni les animaux n'auraient pu vivre en société. » [67]

Or, en premier lieu, il n'y a pas de vie en société durable sans l'accord sur un principe à la fois simple et efficace : la réciprocité, dont l'importance évolutionnaire s'avère cruciale dans la mesure où elle place les êtres sur un plan d'égalité, rompant l'asymétrie présentée par les darwinistes sociaux comme le facteur principal d'évolution. À ce titre, *La Morale anarchiste* présente un réel éloge de la réciprocité et de l'égalité qu'elle promeut :

> « La moralité qui se dégage de l'observation de tout l'ensemble du règne animal, supérieure de beaucoup à la précédente, peut se résumer ainsi : « *Fais* aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent dans les mêmes circonstances. »

66. Kropotkine, *L'Éthique,* édition citée, pp. 47-48.
67. *L'Éthique,* p. 41.

> Et elle ajoute : « Remarque bien que ce n'est qu'un *conseil ;* mais ce conseil est le fruit d'une longue expérience de la vie des animaux en sociétés et chez l'immense masse des animaux vivant en sociétés, l'homme y compris, agir selon ce principe a passé à l'état d'*habitude.* Sans cela, d'ailleurs, aucune société ne pourrait exister, aucune ne pourrait vaincre les obstacles naturels contre lesquels elle a à lutter. »[68]

Les études éthologiques de Kropotkine se concentrent ainsi dans l'idée d'un passage de la réciprocité à l'état d'habitude, ce qui revient à la notion d'instinct hérité. Faire aux autres ce qu'on voudrait qu'il nous fassent dans les mêmes circonstances peut alors être envisagé comme la stratégie qui au cours de l'évolution a assuré les meilleures chances de sécurité et de développement aux êtres qui la pratiquaient, de telle sorte qu'elle a pu progressivement s'imposer face à d'autres types de conduites.

En envisageant l'entraide sur le mode d'une réciprocité facteur de progrès dans l'évolution, Kropotkine semble ainsi se poser en pionnier des développements de la fin du XXe siècle sur les applications morales de la biologie de l'évolution. Nous avons largement évoqué dans le chapitre V de ce travail la thèse de l'évolution de l'altruisme réciproque soutenue par le biologiste Robert Trivers, dans laquelle on a souvent voulu voir une actualisation des idées de Kropotkine. Dans un domaine très proche, il semble ici judicieux d'envisager comment l'idée d'évolution de la « coopération » élaborée par le chercheur en sciences politiques Robert Axelrod (né en 1943) permet d'étoffer le contenu de la notion kropotkinienne de réciprocité.

Dans son ouvrage *The Evolution of Cooperation* (1984)[69], R. Axelrod essaie de répondre à la question suivante : est-il possible, en partant du postulat que les hommes sont égoïstes, mutuellement indifférents et insoumis à une autorité centrale qui applique des sanctions, de penser l'émergence d'un comportement coopératif ? Il s'agit alors de penser une conduite qui implique une certaine constance dans le temps parce que les parties concernées seront amenées à se revoir. Mais comment des égoïstes pourraient-ils céder sur leur avidité ponctuelle et la tentation d'exploiter les individus coopératifs, afin de gagner en moyenne davantage sur des bases de partage ? Pour traiter ces problèmes, R. Axelrod passe alors par un modèle qu'il pense valable pour de nombreuses situations ordinaires : celui du « dilemme du prisonnier ». Ce dilemme exige de chaque joueur qu'il choisisse entre deux stratégies : la coopération ou la défection. Les bénéfices proposés sont tels que les deux joueurs auraient intérêt à coopérer pour obtenir une solution optimale, mais quel que soit le choix de l'un, l'autre a intérêt à faire défection.[70] L'intérêt des solutions apportées à ce dilemme se dévoile lorsqu'il est réitéré, autrement dit lorsque les stratégies adoptées peuvent être anticipées par les joueurs, ce qui correspond davantage aux relations de la vie courante. C'est dans le cadre d'un dilemme répété que R. Axelrod a cherché à travailler la question de la coopération entre égoïstes. Il a pour ce faire organisé un tournoi d'ordinateurs en conviant des théoriciens des jeux, des spécialistes en sciences politiques, des économistes, des sociologues et des psychologues, de sorte que chacun présente un programme stratégique particulier, qui puisse être opposé aux différents adversaires, mais aussi à lui-même, ainsi qu'à un programme aléatoire. Or, au terme d'un premier tournoi comprenant quatorze stratégies, la stratégie qui s'est avérée gagnante, autrement dit qui a présenté les meilleurs scores cumulés fut le « TIT FOR TAT », autrement dit « donnant/donnant ». Un deuxième tournoi fut alors organisé sur

68. Kropotkine, *La morale anarchiste,* édition citée, p. 35.
69. Voir Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (revised edition), New-York, Basic Books, 2006.
70. Par exemple, on peut supposer un juge qui établit les répartitions suivantes : en cas de coopération mutuelle, un gain de 10 pour chacun, en cas de défection mutuelle, un gain de 5 et en cas de coopération d'un côté et de défection de l'autre, nul pour le premier et 15 pour le second.

la base des résultats du premier tournoi, tous à l'avantage des stratégies bienveillantes. Le résultat, issu des parties de soixante-trois programmes, fut encore plus parlant : en dépit de la connaissance des stratégies gagnantes, ce fut encore « TIT FOR TAT » qui l'emporta. R. Axelrod a ensuite cherché à tester la stratégie « donnant/donnant » selon le modèle sélectif de l'évolution, en la confrontant à des environnements variés : sur six tournois, elle l'emporta cinq fois, terminant une fois deuxième. Enfin, en faisant tourner son programme sur plus de mille générations, R. Axelrod parvint à éliminer tout à fait les stratégies malveillantes pour garantir la pleine diffusion de « donnant/donnant ».

Si l'on se fie à ces simulations par ordinateur, on se rend compte que dans des jeux à somme non nulle, qui cadrent ainsi avec les conditions ordinaires de la vie où un comportement coopératif permet de répartir les gains sur le long terme même si un individu peut y perdre sur le court terme, la stratégie gagnante et « robuste » (selon l'expression de R. Axelrod) est la réciprocité. C'est elle qui est capable d'évoluer dans un environnement qui n'est pas nécessairement coopératif au départ, de se stabiliser puis de résister à l'intrusion de stratégies de défection. C'est d'abord la simplicité et l'automatisme de cette stratégie qui en font la meilleure réponse à l'énigme d'une coopération entre égoïstes sans autorité centrale pour inciter au respect de la relation. En effet, « donnant/donnant » coopère toujours au premier tour de jeu, et se contente ensuite de répondre à l'initiative de l'autre joueur. Si l'autre coopère, il continue de coopérer. Si l'autre fait défection, il punit immédiatement en faisant défection (ce qui peut occasionner un cycle indéfini de vengeance). Mais si le partenaire recommence à être coopératif, il pardonne en suivant et coopère à nouveau. Tout ceci permet à « donnant/donnant » de se fixer avec aisance dans un groupe, en raison de sa facilité d'exécution, de son honnêteté et de sa clarté pour les autres. Comme l'indique R. Axelrod, « ce qui rend compte du succès robuste de TIT FOR TAT, c'est qu'il combine le fait d'être gentil, de riposter, de pardonner et d'être clair. »[71]

À terme, lorsqu'on s'engage dans des relations durables où le futur a un certain poids sur le présent, la coopération ainsi entendue ne peut qu'apporter des bénéfices communs. Dans les tournois successifs, il est évident que « donnant/donnant » ne peut jamais l'emporter dans une partie isolée face à un adversaire. Comme il ne sera jamais le premier à faire défection, son score ne peut être qu'égal ou inférieur à celui de son partenaire. Par contre, en cumulant les scores de toutes les paires dans lesquelles « donnant/donnant » se trouve impliqué, il triomphe. Ce fait souligne que seul le long terme permet de dévoiler les bénéfices de la coopération, mais aussi que la réciprocité est une conduite extrêmement adaptable, utilisable par n'importe qui et efficace en raison de son aspect mécanique. Les conséquences les plus intéressantes pour notre propos en découlent : il n'est donc pas besoin d'être obligé de coopérer par une instance extérieure (comme le serait par exemple l'État dans la philosophie de Hobbes) ; il n'est même pas nécessaire d'être rationnel (au sens du calcul utilitariste) pour appliquer « donnant/donnant », et enfin il n'est même pas évident que la conscience soit obligatoire pour appliquer cette règle. Il suffit d'entrer dans une structure de coopération et d'avoir une mémoire des actes passés qui peut prendre la simple forme de l'habitude vitale. C'est la raison pour laquelle R. Axelrod s'essaie, dans un chapitre co-écrit avec le biologiste William Hamilton (dont nous avons relevé au chapitre V les thèses décisives sur la sélection de parentèle), à élargir la portée de « donnant /donnant » sur le plan de l'évolution biologique, depuis le niveau des bactéries et des associations symbiotiques. On retrouve bien entendu ici des arguments très proches des idées kropotkiniennes, et il semble une nouvelle fois ten-

71. Robert Axelrod, *The evolution of cooperation,* New-York, Basic Books, 2006, p. 54. (Nous traduisons).

tant d'envisager le travail de R. Axelrod comme une réactualisation (encore une fois non assumée par l'auteur) des thèses de *L'Entraide.*

On comprend dès lors que si la règle de réciprocité peut s'installer durablement dans une population donnée sans pour autant que des intentions bienveillantes président à son développement, elle pourrait s'affermir et se diffuser d'autant plus que l'on prendrait conscience des bénéfices mutuels qu'elle apporte. Aussi R. Axelrod fournit-il aux éventuels participants à une situation relevant du dilemme du prisonnier quelques principes de conduite simple, avant d'envisager ce qu'il conviendrait de faire pour promouvoir la coopération, du point de vue d'un réformateur moral. Les quatre conseils adressés aux joueurs continuent de manifester en quoi la réciprocité demeure accessible à tous, tout en éliminant les conduites égoïstes : il s'agira donc de ne pas être envieux de la réussite des autres, sachant que les bénéfices de la coopération se dévoilent au fil d'une relation de longue durée ; de ne jamais être le premier à faire défection ; de donner la réciproque aussi bien de la coopération que de la défection, autrement dit savoir punir quand il le faut les conduites de « passager clandestin » ; de ne pas être trop malin, puisque dans un jeu à somme non nulle tel qu'un dilemme du prisonnier répété, les liens de coopération auront davantage de chances de se nouer si le partenaire sait à quoi s'en tenir sur notre propre stratégie, qui dans le cas de « donnant/donnant » a l'insigne mérite de la clarté. Dans la mesure où la réciprocité telle que R. Axelrod l'entend ne peut porter ses fruits que si les partenaires se revoient dans le futur, de sorte que la conduite présente puisse servir de base morale pour les rapports futurs, une réelle éducation à la réciprocité pourrait alors être inculquée, qui passerait notamment par les points suivants : l'intensification des échanges dans des contextes restreints, conduisant les individus à se connaître de mieux en mieux ; l'instauration d'un système clair de sanctions ; l'aide à la reconnaissance des comportements moraux ; l'apprentissage des bienfaits de l'altruisme, mais aussi la capacité de le contrôler en ne tendant pas systématiquement l'autre joue. On atteint ici aux aspects les plus intéressants de l'ouvrage de R. Axelrod, dans la mesure où ils indiquent le moment de la formation d'une figure opposée à l'*homo economicus* de la théorie économique classique.

Au terme de cette étude de l'évolution de la coopération, entendue comme réciprocité, c'est bien une nouvelle figure morale, sociale et économique qui se fait jour, et qui pourrait caractériser selon nous l'individu kropotkinien au stade initial de la gradation morale : l' « *homo reciprocans »,* d'après l'appellation que lui ont donnée les chercheurs américains Samuel Bowles (né en 1939) et Herbert Gintis (né en 1940), dans la filiation du travail de R. Axelrod.[72] À la suite de l'analyse de leur propre matériau expérimental sur plusieurs configurations mettant à l'épreuve les conduites de coopération et de défection[73], les auteurs dégagent la figure de l'*homo reciprocans* qui se caractérise par l'adoption d'une conduite de « réciprocité forte ». L'homme qui se conduit ainsi est disposé à coopérer avec des individus coopératifs pendant un temps indéterminé, même

72. Voir Samuel Bowles/ Herbert Gintis, « L'idéal d'égalité appartient-il au passé ? » (traduit par Philippe Chanial et Alain Caillé) in *L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes,* Revue du M.A.U.S.S N°31, Premier semestre 2008, pp. 124-156.

73. On peut citer ici trois protocoles expérimentaux : *a)* le jeu du « dictateur », où un individu « offreur » dispose d'une somme de départ, dont il lui appartient de décider la part qu'il en donnera à un « receveur » ; *b)* le jeu de l' « ultimatum », où un « offreur » dispose d'une somme dont il doit convaincre un « receveur » d'accepter une part. Si l'offre est acceptée, le receveur prend sa part et l'offreur garde la part restante, mais si l'offre est refusée, aucun des deux ne gagne ; *c)* le jeu des biens publics, où une banque donne à *x* joueurs une somme initiale, dont chacun peut remettre une part dans un pot commun à chacun des tours de jeu. Au tour suivant, les recettes du pot commun sont divisées en deux, la moitié étant redonnée à chaque joueur en plus de sa somme de départ pour chaque tour. Les deux derniers jeux sont particulièrement efficaces pour déterminer l'émergence de conduites de réciprocité forte, qui tendent à punir les conduites égoïstes au nom du simple respect des normes d'équité.

si cela peut s'avérer coûteux pour chacun. Par contre, il punit systématiquement ceux qui ne respectent pas les règles de coopération et de partage, même si cette punition équivaut pour lui à un sacrifice significatif. *Homo reciprocans* promeut ainsi, sur le long terme, l'égalité, et se montre extrêmement attaché aux normes de partage et de générosité qu'il souhaite restaurer en punissant tout comportement de resquille. En ce sens, la pratique de la réciprocité forte s'oriente vers la création de contextes d'action freinant de plus en plus l'émergence des comportements typiques d'*homo economicus,* autrement dit la volonté de l'emporter en exploitant les autres dans une perspective à court terme. Que l'individu se conduisant selon les principes de la réciprocité forte soit une figure kropotkinienne, S. Bowles et H. Gintis n'en font d'ailleurs pas mystère, en rattachant leurs résultats expérimentaux à la notion d'entraide forgée par notre auteur :

> « Ce modèle de l'*Homo reciprocans* peut ainsi conforter notre optimisme quant à la viabilité politique des programmes publics égalitaires. À l'instar de Petr Kropotkine il y a presque un siècle, nous considérons qu'existent des preuves irréfutables – à la fois au regard de l'évolution et de notre situation présente – attestant de la force de cette prédisposition des comportements humains à agir à la fois avec générosité et réciprocité – et non de façon égoïste et intéressée – dans de nombreuses situations sociales. » [74]

C'est clairement cet homme résolu à pratiquer la conduite égalitaire de réciprocité et de plus en plus conscient de ce qu'il peut aimer et encourager d'une part, punir et rectifier d'autre part, que Kropotkine envisage lorsqu'il note « qu'à chaque instant, nos paroles, nos regards et nos sourires expriment notre joie à la vue des actes utiles à la race humaine, de ceux que nous considérons comme bons. À chaque instant, nous manifestons par nos regards et nos paroles la répugnance que nous inspirent la lâcheté, la tromperie, l'intrigue, le manque de courage moral ». L'individu moral chez Kropotkine, s'il n'est pas pour autant prêt à imposer aux autres sa vision du bien (c'est, nous l'avons souligné, en cela qu'un certain héritage libéral se fait sentir chez Kropotkine) pratique néanmoins suffisamment l'égalité pour s'habituer à reconnaître ce qui incite à la coopération et ce qui recommande la défection. En ce sens, la réciprocité, ou entraide au sens strict, fournit bien le socle de tout comportement moral :

> « Eh bien, cela seul suffit déjà pour maintenir à un certain niveau la conception du bien et du mal et se l'imprégner mutuellement ; cela suffira d'autant mieux lorsqu'il n'y aura plus ni juge ni prêtre dans la société – d'autant mieux que les principes moraux perdront tout caractère d'obligation et seront considérés comme de simples rapports naturels entre des égaux. » [75]

Néanmoins, si l'on a pris ici conscience de l'insigne importance de la réciprocité en tant que base de l'édifice moral kropotkinien, il convient de rappeler qu'elle ne peut résumer et satisfaire à elle seule toutes les aspirations morales de l'être humain. Il lui manque encore cette chaleur et cet enthousiasme qui caractérisent ce qui est moralement désirable. Il est intéressant de voir ce que dit à ce propos R. Axelrod lui-même, pour mieux circonscrire les insuffisances d'une simple éthique de la réciprocité :

> « Peut-être la norme morale la plus largement acceptée est-elle la Règle d'Or : fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent. Dans le contexte du dilemme du prisonnier, la Règle d'Or semble impliquer que vous deviez toujours coopérer, puisque la coopération est ce que vous voulez de l'autre joueur. Cette interprétation suggère que la meilleure stratégie du point de vue de la morale est

74. Samuel Bowles / Herbert Gintis, article cité, p. 143.
75. Kropotkine, *La morale anarchiste,* pp. 58-59.

> la stratégie de coopération inconditionnelle plutôt que le TIT FOR TAT. Le problème avec cette interprétation est que le fait de tendre l'autre joue constitue pour l'autre joueur une incitation à vous exploiter. La coopération inconditionnelle peut non seulement vous faire du tort, mais elle peut encore faire du tort à d'autres victimes collatérales avec lesquelles l'exploiteur vainqueur entrera plus tard en relation. […] Pourtant, baser une stratégie sur la réciprocité ne semble pas non plus être le sommet de la moralité – du moins pas selon nos intuitions ordinaires. La réciprocité n'est certainement pas une bonne base pour une morale idéale. Cependant, elle est supérieure à la seule morale de l'égoïsme. » [76]

Il convient ici de ne pas perdre de vue le postulat du travail de R. Axelrod, qui part du principe que les hommes sont égoïstes mais que l'on peut bâtir une coopération durable sur des fondements en apparence aussi peu solides. Or ce postulat en entraîne nécessairement un autre : l'altruiste se fera toujours exploiter. La conclusion semble alors logique : si le don est une « ressource rare » et constitue de toute manière une invitation à se faire exploiter, alors il convient de s'en remettre au fonctionnement plus sec mais aussi plus sûr de la réciprocité, afin de penser une coopération entre égoïstes. R. Axelrod est donc conscient du manque de saveur de la seule réciprocité, voire de ses conséquences potentiellement désastreuses dans le cas de punitions répétées dégénérant en cycles de vengeance. Certes, le « donnant/donnant » ne peut à lui seul donner forme à un idéal moral, mais les hommes étant ce qu'ils sont, c'est en quelque sorte tout ce que l'on peut faire pour sortir des conduites de rétention et d'exploitation d'*Homo economicus.* En retrouvant les bases kropotkiniennes, le problème majeur qui se pose ici est celui de l'oubli de la double dimension de la confiance et du don, impliqué par les postulats même de R. Axelrod. Il n'y a dans ce modèle qu'un don minimal au départ, qui lance l'application mécanique du TIT FOR TAT, de sorte que l'on peut par la suite oublier ce type de motivation morale. Par conséquent, si l'on veut effectivement travailler en direction d'un idéal moral, ce qui est le but de l'éthique selon Kropotkine, il convient de ne pas en rester au stade de la réciprocité forte. Il faudra en effet prendre en charge de plus en plus consciemment le bien d'autrui, et enfin sur ces bases de confiance admettre le risque en morale, sans attendre nécessairement un retour.

Le passage à ces formes supérieures de l'entraide s'amorce de la manière suivante, d'après les mots de *La Morale anarchiste :*

> « Et cependant, si les sociétés ne connaissaient que ce principe d'égalité, si chacun se tenait à un principe d'équité marchande, se gardait à chaque instant de donner aux autres quelque chose en plus que ce qu'il reçoit d'eux – ce serait la mort de la société. Le principe même d'égalité disparaîtrait de nos relations, car pour le maintenir, il faut qu'une chose plus grande, plus belle, plus vigoureuse que la simple équité se produise sans cesse dans la vie. » [77]

Cette conscience des insuffisances de la seule réciprocité rend nécessaire le passage au deuxième degré de l'entraide, ce que Kropotkine appelle dans *L'Éthique* la pratique de la « justice ».

76. Robert Axelrod, *The evolution of cooperation,* édition citée, pp. 136-137. (Nous traduisons).
77. *La morale anarchiste, p.* 62.

3.2. Deuxième degré de la morale : la justice ou le sens moral

Si l'aide mutuelle considérée comme réciprocité forte constitue le fondement de la morale en ce qu'elle relève d'une stratégie d'évolution des groupes face à l'adversité, elle invite elle-même à son dépassement dans une conduite morale qui prendra de plus en plus largement et consciemment en compte les intérêts d'autrui. Ce surcroît d'intention morale, Kropotkine va continuer à le situer dans la nature humaine, en faisant sienne l'inspiration des philosophies du « sens moral ». On envisage ici l'école écossaise en philosophie morale, qui (essentiellement pour ce qui concerne notre étude) de Francis Hutcheson (1694-1744) à Adam Smith (1723-1790), en passant par David Hume (1711-1776), a fourni de très nombreux outils critiques à l'égard de la tradition libérale du primat de l'intérêt bien compris initiée par Mandeville. Il est intéressant de voir Kropotkine revenir vers ce fonds moral des Lumières écossaises au moment où il ferraille avec ces émules scientistes de Mandeville que peuvent représenter les darwinistes-sociaux.

La notion même de « sens moral », telle qu'elle apparaît dans la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* de Hutcheson (1725), recèle une double importance du point de vue de notre étude. Tout d'abord, contre les lectures rationalistes des jugements moraux, elle ramène l'appréciation morale vers une faculté sensible de la nature humaine, un « sens » particulier dont les objets qu'il vise ont leur propre consistance et signification. Ainsi, avance Hutcheson, si nous n'avions aucun sens distinct de ceux qui nous guident en fonction du plaisir et du déplaisir qu'ils nous font éprouver, les sensations que nous aurions à l'égard d'un « champ fertile » ou d'une « habitation commode » seraient identiques à celles que nous éprouvons face à l'acte généreux d'un ami ou tout comportement noble en général [78]. Or, puisque cela n'est pas le cas, c'est qu'il doit exister un sens spécifique capable de guider notre perception d'actions morales, au-delà de toute considération d'un avantage ou d'un désavantage personnel. Ce sens moral se signale ensuite par la perception d'une certaine qualité des actions observées : la bienveillance qu'elles témoignent à l'égard d'autrui, autrement dit leur influence morale sur les autres en lieu et place du seul intérêt personnel de l'agent. L'approbation d'un acte se trouve ainsi arrimée au sentiment de l'intention bienveillante avec laquelle il a été exécuté.

Une telle idée s'avère cruciale puisqu'elle relie la moralité à la socialité : est tenu pour bon l'acte emportant l'approbation du spectateur (qui peut aussi bien être l'agent lui-même), dans la mesure où il saisit par son sens moral qu'il s'agit d'un acte bienveillant. Les conséquences de ce principe travaillent à rebours de toute thèse sur l'atomisation des individus qui n'auraient en partage, sur le plan des motivations morales, que la recherche de leur intérêt bien compris. Le sens moral ne trouve en effet à s'exercer que si l'on admet d'abord, à la manière de Hume, que les hommes sont les uns à l'égard des autres comme des « miroirs » [79], leurs émotions respectives pouvant circuler de l'un à l'autre en une réverbération indéfinie. Ce rapport spéculaire, qui englobe l'appréciation morale dans les rapports sociaux, trouvera son point d'aboutissement dans la systématisation par Adam Smith de l'usage de la « sympathie », dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759). Plus encore que Hutcheson et Hume, c'est véritablement Smith qui est retenu par Kropotkine comme un jalon décisif du naturalisme en morale, sur la voie qui conduit aux approches évolutionnistes du XIXe siècle. Dans l'ouvrage de 1759, Smith considère moins la sympathie comme un sentiment que comme une capacité de notre imagination dont l'essence est sociale. D'une part, la sympathie permet, en tant que transfert imaginaire,

78. Voir Francis Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu,* Paris, Vrin, 1991. Les développements étudiés sont issus du deuxième traité, section I.

79. D'après une expression du deuxième tome du *Traité de la nature humaine,* à propos des passions.

de devenir autre autant que possible, de se placer dans la situation des autres pour se former une conception de ce qu'ils éprouvent. Ce déplacement peut s'effectuer dans de multiples occurrences selon Smith, des situations de joie, de tristesse, d'orgueil jusqu'aux extrêmes de la communication avec les victimes de meurtres, où la sympathie permet à l'instinct de vengeance de se former. D'autre part, la sympathie comprend également une modalité réflexive, où l'approbation que les autres pourraient avoir de notre conduite à titre de spectateurs désintéressés se trouve intériorisée pour former l'origine d'une conscience morale (ce que Smith appelle le « man within ») [80].

Kropotkine ne laissera pas passer cette idée selon laquelle la rectitude morale ne peut être atteinte que pour autant que chacun devient capable d'intérioriser le point de vue de l'Autre. Elle démantèle à la racine toutes les morales du calcul utilitariste, ce qui justifie l'hommage appuyé à Adam Smith dans *La morale anarchiste :*

> « Dans un livre superbe, autour duquel la prêtraille a fait le silence et qui est en effet peu connu de la plupart des penseurs, même antireligieux, Adam Smith a mis le doigt sur la vraie origine du sentiment moral. Il ne va pas le chercher dans des sentiments religieux ou mystiques, il le trouve dans le simple sentiment de sympathie. Vous voyez qu'un homme bat un enfant. Vous savez que l'enfant battu souffre. Votre imagination vous fait ressentir vous-même le mal qu'on lui inflige ; ou bien, ses pleurs, sa petite face souffrante vous le disent. Et, si vous n'êtes pas un lâche, vous vous jetez sur l'homme qui bat l'enfant, vous arrachez celui-ci à la brute. Cet exemple, à lui seul, explique presque tous les sentiments moraux. » [81]

Ce qui impressionne particulièrement Kropotkine dans les thèses de Smith, c'est l'aspect spontané du rapport sympathique à autrui. Or cette spontanéité demeure pourtant riche d'une longue histoire. En effet, si la conduite morale se trouve réglée par un arbitre impartial intériorisé, et si l'on se résout à ne pas fonder les motivations morales sur des commandements transcendants, il a bien fallu que la genèse de cet arbitre intérieu qu'est la conscience morale s'effectue de manière immanente. Par conséquent, le processus d'intériorisation du regard de l'autre sur soi-même a dû devenir de plus en plus régulier, facile et pour finir spontané à mesure que l'homme s'est habitué à contracter des rapports intenses et proches avec les divers membres d'une communauté donnée. À ce titre, aux yeux de Kropotkine, la genèse de la conscience morale chez Smith, issue d'une sympathie réflexive, donne à penser les origines sociales de la moralité et des règles de justice. Kropotkine souligne particulièrement ce point dans sa synthèse sur Adam Smith dans *L'Éthique :*

> « Smith conçoit l'élément moral chez l'homme non comme quelque chose du dehors, mais comme un *produit de la vie sociale, qui s'est lentement développé au sein de l'humanité,* non par suite de considérations sur ce que tels ou tels traits chez l'homme peuvent avoir d'utile ou de nuisible, mais comme une conséquence indispensable de la sympathie que chacun éprouve pour les joies et les souffrances de ses semblables. » [82]

Kropotkine trouve ainsi dans l'œuvre de Smith des outils intellectuels précieux pour renforcer l'aspiration à une morale de l'entraide habituelle. Par rapport à la seule réciprocité, dont la sécheresse « marchande » demeurait insuffisante pour motiver l'individu vers un idéal moral, la considération d'un sens moral qui identifie de plus en plus

80. Voir sur ce point Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux,* Paris, P.U.F, 1999. Les développements sur « l'influence et l'autorité de la conscience » se situent dans le chapitre 3 de la troisième partie.

81. *La morale anarchiste,* pp. 38-39.

82. *L'Éthique*, p. 251. (Kropotkine souligne)

spontanément ma situation à celle d'autrui semble beaucoup plus noble : notre nature individuelle serait ainsi toujours déjà constituée par autrui et l'habitude que nous avons de nous transférer par imagination dans ses émotions. Dès lors nous pourrions identifier spontanément ce qu'il est bon de faire et ce qu'il est nécessaire d'éviter, pour accéder à un sens immanent de la justice. C'est la conclusion extraite de l'analyse de Smith dans *La Morale anarchiste :*

> « plus vous êtes entraîné à vous substituer à cet autre individu, et plus vous ressentirez le mal qu'on lui a fait, l'injure qui lui a été adressée, l'injustice dont il a été victime – et plus vous serez poussé à agir pour empêcher le mal, l'injure ou l'injustice. Et plus vous serez habitué, par les circonstances, par ceux qui vous entourent, ou par l'intensité de votre propre pensée et de votre propre imagination, à *agir* dans le sens où votre pensée et votre imagination vous poussent – plus ce sentiment moral grandira en vous, plus il deviendra *habitude.* »[83]

Les conséquences des théories du sentiment moral sont importantes pour la morale kropotkinienne. Au fond, avance notre auteur, il n'aura manqué à Smith qu'une approche de biologiste et d'éthologue pour élargir au domaine animal l'intuition centrale d'une origine sociale des approbations morales reposant sur la sympathie. Pour Kropotkine, anticipant ici les thèses contemporaines du philosophe Dominique Lestel (né en 1961)[84] et du primatologue Frans de Waal (né en 1948)[85], « la sympathie est un fait fondamental dans la vie de la nature ; nous la rencontrons chez tous les animaux qui paissent ensemble en troupeaux et chez les oiseaux qui construisent leurs nids dans le voisinage les uns des autres. »[86] En suivant le fil de l'évolution, on trouverait donc surtout l'occasion de renforcer les intuitions de Smith que Kropotkine reprendra à son compte à chaque fois qu'il abordera la question de la spontanéité morale. Considérée comme le résultat de l'habitude sociale, la spontanéité est en effet la qualité propre qui définit la décision morale anarchiste par rapport aux morales transcendantes, ainsi qu'aux morales du calcul utilitariste. À ce sujet, l'exemple favori de Kropotkine, très classique en théorie morale, est celui de l'agent moral situé sur la berge d'une rivière dans laquelle un individu est en train de se noyer. Dans deux textes en particulier, « The coming anarchy », écrit pour *Nineteenth Century* en 1887, et la brochure « L'anarchie dans l'évolution socialiste », écrite en 1892 pour *La Révolte,* Kropotkine a recours à cet exemple. Là où l'égoïste bourgeois se réfugiera dans son individualisme amoral pour laisser le noyé à son triste sort, là où le

83. *La morale anarchiste*, p. 39. Dans ce texte, Kropotkine oppose par la suite le Smith moraliste et le Smith « sénile » de *La richesse des nations*. C'est donner une solution bien trop tranchée au traditionnel « problème Adam Smith » : comment le même auteur peut-il à la fois fonder une morale sur la sympathie et travailler en économie selon le postulat de l'intérêt bien compris ? La solution commode retenue par Kropotkine, consistant à disjoindre les deux œuvres en prétextant la sénilité d'un auteur qui n'avait somme toute que cinquante-trois ans au moment de la publication de son traité d'économie politique, indique surtout sa préoccupation principale en morale. Il s'agit toujours pour Kropotkine de prendre à revers les morales de l'intérêt bien compris, tout en envisageant une histoire des morales naturalistes qui culmine dans les tentatives de fondation scientifique de l'évolutionnisme.

84. Dans le chapitre conclusif de son ouvrage *Les origines animales de la culture,* D. Lestel esquisse une « ethnographie des mondes animaux » qui le conduit précisément à poser la question de l'animal comme créature « éthique ». Il étudie notamment ce thème à travers les divers exemples de pratiques d'agression et de réconciliation, de répartition de la dominance, de partage de nourriture, de compassion ou encore d'amitié chez les primates (notamment chez le chimpanzé). Voir *Les origines animales de la culture,* Paris, Flammarion, 2001, pp. 313-322.

85. De Frans de Waal, voir, outre l'article déjà signalé dans le chapitre V de notre travail, deux ouvrages traduits dans les dix dernières années : *De la réconciliation chez les primates,* Paris, Flammarion, 2002, et *L'âge de l'empathie,* Paris, Les liens qui libèrent, 2010.

86. *L'Ethique,* p. 253.

religieux s'efforcera de le sauver pour spéculer sur les gains célestes de sa bonne œuvre, là où enfin l'utilitariste se livrera à une estimation benthamienne du plaisir impliqué par l'acte, classant le sauvetage parmi les jouissances supérieures, l'anarchiste se jettera à l'eau spontanément, par communion instinctive, sans qu'il puisse même se représenter qu'un choix lui avait été laissé. Or une telle spontanéité morale n'est que la condensation d'une habitude sociale qui finit par rendre superflue toute obligation prescrite : encore une fois, la justice est devenue immanente à la nature humaine. C'est la conclusion des deux articles, qui oriente vers le plus haut degré de la morale de l'entraide :

> « Eh bien, citoyens, toute la morale anarchiste est là. C'est la morale du peuple qui ne cherche pas midi à quatorze heures. Morale sans obligation ni sanction, morale par habitude. Créons des circonstances dans lesquelles l'homme ne soit pas porté à mentir, à tromper, à exploiter les autres ; et le niveau moral de l'humanité, de par la force même des choses s'élèvera à une hauteur inconnue jusqu'à présent. » [87]

La référence au traité central de Jean-Marie Guyau, *L'esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* qui mêle une réflexion sur l'habitude et des intuitions novatrices sur la fécondité et le dynamisme de la vie morale, ouvre en direction de la dernière strate de la tripartition avancée dans *L'Éthique,* celle que Kropotkine appelle plus proprement la « moralité », qu'il convient de clarifier pour terminer.

3.3. L'héritage de Jean-Marie Guyau : l'idéal de fécondité morale

En 1885 paraît l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* ouvrage du jeune philosophe Jean-Marie Guyau, déjà reconnu pour ses travaux sur Épicure et sur les morales anglo-saxonnes, avant de livrer un ambitieux traité d'Histoire générale, *L'irréligion de l'avenir,* en 1887, et d'autres ouvrages tels que *L'art au point de vue sociologique* ou encore *Éducation et hérédité,* explication détaillée de l'*Esquisse*, qui seront publiés de manière posthume par les soins d'Alfred Fouillée. Inlassable lecteur au fait des dernières avancées scientifiques, Kropotkine intègre très rapidement la réflexion menée par Guyau dans ce traité, jusqu'à l'introniser en « fondateur de l'éthique anarchiste » dans *La morale anarchiste* [88]. Kropotkine reprend ici la même lecture que celle qu'il avait faite à propos de Ibsen. Guyau serait ainsi un anarchiste qui s'ignore, lui qui est également cité dans l'article de 1887 « The scientific basis of anarchy » parmi les penseurs d'une morale anarchiste scientifique, ainsi que dans la liste finale des auteurs apparentés à l'anarchisme dans l'article de l'Encyclopaedia Britannica. Nous venons de le voir, le *slogan* « sans obligation ni sanction » est repris par Kropotkine pour caractériser la morale anarchiste et il n'est pas dépourvu de sens que le chapitre consacré à Guyau achève le tome publié de *L'Éthique,* comme s'il n'était resté à Kropotkine, à la suite de l'œuvre guyalcienne, qu'à formuler ses propres principes d'une éthique scientifique.

Toujours est-il que cette appellation d'anarchisme, que Guyau n'aurait certainement pas revendiquée pour lui-même [89], pose de réelles difficultés d'interprétation. Doit-on en effet enregistrer passivement l'intitulé d'une morale « sans obligation ni sanction »

87. Kropotkine (1892), « L'anarchie dans l'évolution socialiste », Paris, Au bureau de la Révolte.

88. *La morale anarchiste,* p. 12.

89. Dans *La puissance de la vie,* son essai sur Guyau, Philippe Saltel montre clairement en quoi sa théorie de la civilisation fait de Guyau un républicain bon teint, qui voit dans le primitif un être avant tout éducable. Placé au début de l'Histoire, l'homme primitif reste pour Guyau semblable à l'enfant, placé lui au début de son histoire personnelle. À ce titre, comme le montre P. Saltel, Guyau prend très certainement sa part d'une République « se donnant pour horizons ceux d'une colonisation pensée, à la gauche des Chambres, comme une œuvre « généreuse » de civilisation par la diffusion de l'instruction. ». Voir Philippe Saltel, *La puissance de la*

pour y voir sans autre précision la recommandation d'une vie anarchiste ? L'anomie par là présentée suffit-elle à caractériser le projet guyalcien ? Peut-on enfin limiter l'influence de Guyau sur Kropotkine à l'idée selon laquelle la conduite morale devrait se passer de toute loi ou tout commandement extérieur ou transcendant ? Il convient selon nous de répondre fermement Non à toutes ces interrogations. Même si Kropotkine reprend parfois l'expression « sans obligation ni sanction », sa compréhension de Guyau est beaucoup plus approfondie, pour y trouver une forme ultime de naturalisme en morale, une nouvelle élaboration de l'idée d'une puissance des instincts, ainsi qu'un appel immanent à l'enthousiasme moral.

Le projet moral de Guyau prend avant tout la forme d'une critique des morales héritées, tenues selon lui pour insuffisamment scientifiques. C'est évidemment en cela que Kropotkine verra dans l'*Esquisse* un ouvrage fondamental. Aux yeux de Guyau, un grand partage de l'histoire de la morale s'est effectué depuis l'opposition initiale de l'épicurisme et du stoïcisme. À l'époque de Guyau, la filiation épicurienne s'oriente vers une morale naturelle dans les travaux de l'utilitarisme puis de l'évolutionnisme. Face à ces morales positives, enracinées dans des faits de nature tels que la recherche du plaisir se dressent les morales transcendantes, héritières de la branche stoïcienne et représentées de la façon la plus nette et majestueuse par le kantisme et ses successeurs comme Charles Renouvier (1815-1903) ou Charles Secrétan (1815-1895). En dépit d'une lecture critique du naturalisme hédoniste, Guyau s'affilie à la tradition épicurienne. De la même manière que pour Kropotkine, Darwin et Spencer seront pour lui des références fondatrices par rapport auxquelles prendra forme sa propre interprétation du naturalisme en morale. Ainsi, contrairement à la formalisation kantienne de la morale, il s'agit pour Guyau de ramener la puissance d'obligation à l'intérieur même de la nature, au lieu de la lier au respect de la loi morale comme « sentiment non pathologique ». Selon Guyau, Kant a parfaitement vu que le prescriptif détient une puissance de mise en œuvre, qu'il est en lui-même une incitation à l'action, mais au lieu d'admettre qu'une telle puissance doit s'inscrire dans le mouvement même de notre nature, Kant a voulu l'isoler dans une volonté pure et abstraite. Si l'on admet par conséquent que le sens du devoir ne peut se fonder ni sur une volonté vide (chez Kant), ni sur une foi morale (dans le néo-kantisme) ni sur un scepticisme bien compris qui ruine le dynamisme de l'action (chez Alfred Fouillée), alors il faut s'efforcer de le fonder empiriquement : c'est ainsi que Guyau va fonder le sentiment d'obligation sur le fait premier qu'est le dynamisme de la vie. La vie en tant qu'elle persévère et poursuit son accroissement permet de rendre compte tout autant des fins morales que des causes des conduites morales : elle couvre en effet tout le spectre qui s'étend des conduites instinctuelles obscures jusqu'aux finalités morales consciemment fixées. Guyau pense ici atteindre le roc d'une science de la morale, dans une version du naturalisme que l'on qualifiera de « vitalisme », dans une acception renouvelée [90].

Si l'on se place maintenant du point de vue d'un lecteur comme Kropotkine, qui s'efforce de dépasser la perspective utilitariste mais aussi l'évolutionnisme hédoniste d'un Spencer, trop peu mobilisateur face aux provocations mystiques et dandys, la manière

vie. Essai sur l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction de Jean-Marie Guyau, Paris, Les belles lettres, coll « encre marine », 2008, p. 175. Voilà qui cadre bien peu avec l'anarchisme du géographe Kropotkine et sa substantielle réévaluation des mœurs primitives.

90. Nous décrivons ici le « vitalisme » de Guyau en suivant la définition du terme que donne Patrick Wotling dans son article « Vitalisme » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* dirigé par Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F, 1996, p. 1601 *sq.* En ce sens, le vitalisme désigne « la légitimité d'une réduction intégrale des phénomènes moraux à des cas particuliers de phénomènes constitutifs du vivant, et l'exigence épistémologique concomitante d'une élucidation intégrale de la morale à partir des seuls principes de l'analyse du vivant. » (op.cit, p. 1602).

dont Guyau décrit le dynamisme de la vie ne peut manquer de susciter l'enthousiasme. Dans le cadre d'une morale naturelle renouvelée, dit en effet Guyau :

> « Agir, c'est vivre ; agir davantage, c'est augmenter le foyer de vie intérieure. Le pire des vices sera, à ce point de vue, la paresse, l'inertie. L'idéal moral sera l'activité dans toute la variété de ses manifestations, du moins de celles qui ne se contrarient pas l'une l'autre ou qui ne produisent pas une déperdition durable des forces. » [91]

Un tel texte fournit à Kropotkine de nombreux éléments pour justifier la morale, c'est-à-dire rendre compte de la désirabilité de l'action bonne. L'action bonne ne relève donc plus de l'obéissance à un critère transcendant mais retrouve un fonds vital, qui demande par lui-même à se déployer de manière toujours plus riche, variée et intense. Cette dernière triade, qui résume l'idéal moral selon Kropotkine requalifie par ailleurs la dimension « anomique » de la morale guyalcienne. Bien comprise, elle ne signifie pas l'absence de tout principe directeur pour la morale, qui se retrouverait alors anarchique au sens négatif du terme. Elle signifie que la nature peut être « automotrice » : elle n'a besoin ni d'une impulsion supérieure à elle, ni d'une détermination particulière, comme le plaisir des hédonistes, pour la polariser. À ce titre, Guyau inaugure une morale de la gratuité et de la fécondité que Kropotkine commente en ces termes dans *L'Éthique* :

> « L'éthique, selon Guyau, doit être un enseignement des moyens par lesquels peut être atteint le but posé par la nature elle-même : l'accroissement et le développement de la vie. L'élément moral dans l'homme n'a donc besoin ni d'une contrainte, ni d'une obligation coercitive, ni d'une sanction d'en haut : il se développe en nous en vertu du besoin même de vivre d'une vie pleine, intense et féconde. L'homme ne se contente pas de la vie de tous les jours ; il cherche à en étendre les limites, à intensifier sa marche, à la remplir d'impressions et de sensations variées. Et du moment qu'il sent en lui la *faculté* de le faire, il n'attendra pas une contrainte, un ordre venant du dehors. » [92]

La vie telle que la comprend Guyau est débordement et fécondité sous un triple aspect : intellectuellement, dans le don du génie ; dans la sensibilité et l'émotion, qui pousse à se projeter vers autrui, en aidant, en conseillant, en communiant ; dans la volonté, en se lançant dans un travail utile. Guyau rencontre ici doublement les aspirations de Kropotkine : d'une part en ce qu'il ramène l'appréciation vers ce que notre nature intime peut ; d'autre part en ce qu'il ira trouver la cause du déploiement de la force vitale dans les couches les plus éloignées, obscures et inconscientes de notre nature. Il faut souligner ainsi la reprise chez Guyau du thème darwinien de l'évolution des instincts sociaux : il lui permet de penser une disposition à se tourner vers autrui, à se répandre en aide et solidarité enracinée dans le fond même de notre nature. La description des instincts est alors prescriptive par elle-même, en inscrivant le mouvement centrifuge de la vie au cœur d'habitudes héritées. Dans l'*Esquisse,* Guyau indique ainsi en quoi le sentiment d'obligation peut se ramener à la formule suivante : « je constate en moi par la conscience réfléchie des pouvoirs et des modifications qui ne viennent pas d'elle, mais jusque du fond inconscient ou subconscient de moi-même, et qui me poussent dans telle direction déterminée ». [93] Le travail de l'inconscient, plus particulièrement des habitudes sociales passées du côté de la vie inconsciente est encore mieux souligné dans ce passage du livre posthume *Éducation et hérédité :*

91. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* Paris, Allia, 2008, p. 76.
92. Kropotkine, *L'Éthique,* p. 385.
93. Guyau, *Esquisse,* édition citée, p. 99.

> « Se sentir obligé, c'est, le plus souvent, en fait, se sentir obligé envers autrui, lié à autrui, solidaire d'autrui. Si on ne peut attribuer exclusivement, avec Darwin, l'origine de l'obligation morale à tels ou tels penchants sociaux déterminés, on peut reconnaître dans l'homme, comme dans tout organisme, un fond social, identique en somme au fond moral. Pour l'analyse scientifique, en effet, l'individu se résout en pluralité, c'est-à-dire, en société ; l'individu physiologique se résout en une société de cellules, l'individu psychologique est une conscience collective. L'obligation morale se résout donc dans une solidarité – soit solidarité intraorganique de plusieurs cellules, soit solidarité extraorganique d'individus sociaux. La moralité étant une harmonie et un déterminisme intrinsèque, est en ce sens, dans les limites de l'individu, un phénomène social. » [94]

Ce passage, qui par son exploration généalogique de la composition sociale de l'organisme humain nous rappelle les observations liminaires de Kropotkine dans sa conférence « L'anarchie, sa philosophie, son idéal » illustre un singulier approfondissement du lien entre moralité vitale et nature humaine. Si Guyau ramène la morale vers la nature humaine, il étend cette dernière en direction du passé le plus enfoui, dans les couches les plus obscures du moi, toujours déjà constituées socialement. Du point de vue de Kropotkine, cela rend compte de trois points cruciaux : d'abord, le rôle et l'héritage de l'habitude, qui enracine la nature humaine dans l'évolution ; ensuite l'idée qu'une morale anomique (qui ne répond pas à un principe extérieur) n'est pas un amoralisme, dans la mesure où le fond moral est d'emblée un fond « social » ; enfin la fusion entre l'impulsion morale et la dépense. On retrouve ces trois points dans toute la deuxième partie de *La morale anarchiste*, qui à bien des égards pourrait apparaître comme un calque des thèses fondamentales de l'*Esquisse*. Kropotkine commence par souligner la grande portée des actions inconscientes dans notre existence, avant d'avancer leur fonction morale éminente, dans le sens d'une éducation au don. Si, comme il l'avance, « les trois quarts de nos rapports avec les autres sont faits de cette vie inconsciente », alors « notre manière d'agir envers les autres passe ainsi à l'état d'habitude. ». Mais envisagée selon un arrière-plan guyalcien, l'habitude morale est de fait entraînement à affirmer une énergie morale pour autrui. Une nouvelle fois, la cause et la finalité morale se trouvent réunies par le mouvement d'expansion de la vie :

> « Tout force qui s'accumule crée une pression sur les obstacles placés devant elle. Pouvoir agir, c'est devoir agir. Et toute cette « obligation » morale dont on a tant parlé et écrit, dépouillée de tout mysticisme, se réduit à cette conception vraie : la vie ne peut se maintenir qu'à condition de se répandre. […] Sois fort ! Déborde d'énergie passionnelle et intellectuelle – et tu déverseras sur les autres ton intelligence, ton amour, ta force d'action ! » [95]

Reste à partir de ce point à considérer une difficulté que Guyau va s'attacher à résoudre : si cette fécondité se doit avant tout aux causes les plus obscures et irréfléchies du mouvement de la vie, qu'en adviendra-t-il lorsque la claire conscience entrera en jeu dans la décision morale ? Ce qui pousse à agir à titre d' « obsession sublime » n'est-il pas d'autant plus efficace et porteur qu'il demeure caché à la conscience ? Autrement dit, comment la conscience pourra-t-elle accompagner le mouvement de la vie sans en réduire l'intensité ? Guyau s'oriente alors vers la recherche des stimulants capables de renforcer le sentiment vital d'obligation aux yeux de la conscience. Il dégage d'abord

94. Jean-Marie Guyau, *Éducation et hérédité,* Paris, Alcan, 1889, p. 60.
95. *La morale anarchiste,* pp. 66-67.

la valeur du risque et de la lutte, besoins de l'homme sain. Le risque contre des obstacles visibles mais aussi invisibles (des difficultés, des problèmes théoriques) mobilise une dimension plus noble de l'énergie vitale, non entièrement réductible à la recherche du plaisir. Le risque implique en cela, contre l'hédonisme, l'acceptation de la souffrance comme condition d'une affirmation supérieure de la vie. En ce sens il passe au-delà de l'opposition entre égoïsme et altruisme pour viser un développement du moi se portant « jusqu'au sublime ». Au risque dans la spéculation correspond également le risque dans l'action, qui forge une espérance naturelle. Le lien peut alors se faire entre des attitudes conscientes comme la croyance dans le futur et le mouvement débordant de la vie : « les religions disent : - j'espère parce que je crois et que je crois à une révélation extérieure. - Il faut dire, énonce Guyau : - Je crois parce que j'espère, et j'espère parce que je sens en moi une énergie tout intérieure qui doit entrer en ligne de compte dans le problème ». [96]

On comprend pourquoi ces passages, qui rendent compte de ce que l'on pourrait appeler une psycho-physiologie du dévouement, entendu comme affirmation supérieure de l'individu, ont pu attirer l'attention de Nietzsche annotant scrupuleusement l'ouvrage de Guyau. Il constituent de même pour Kropotkine les « meilleures pages » du livre de Guyau :

> « Pour montrer la puissance de l'élément moral chez l'homme, Guyau montre à quel degré l'aptitude au sacrifice est développée en lui et à quel point le désir du risque et de la lutte lui est propre, non seulement dans la pensée des hommes les plus avancés, mais aussi dans la vie ordinaire. Ces pages sont les meilleures de son livre. » [97]

S'il existe un Kropotkine nietzschéen, il l'est très certainement *via* la reprise de ces analyses guyalciennes du risque et de la lutte, qui innervent les éloquents passages conclusifs de *La morale anarchiste,* que nous analyserons pour terminer. Ces analyses permettent d'abord de boucler le parcours tripartite basé sur la pratique de la réciprocité et passant par le sentimentalisme moral. En ce sens, Kropotkine ne veut pas d'une morale sacrificielle de héros, mais laisse à chacun la possibilité d'adopter les conduites morales qu'il se sent la force d'embrasser :

> « Si tu ne sens pas en toi la force, si tes forces sont juste ce qu'il faut pour maintenir une vie grisâtre, monotone, sans fortes impressions, sans grandes jouissances, mais aussi sans grandes souffrances, eh bien, tiens-t'en aux simples principes de l'équité égalitaire. Dans des relations égalitaires, tu trouveras, à tout prendre, la plus grande somme de bonheur possible, étant donné tes forces médiocres. Mais si tu sens en toi la force de la jeunesse, si tu veux vivre, si tu veux jouir de la vie entière, pleine débordante - c'est-à-dire connaître la plus grande jouissance qu'un être vivant puisse désirer - , sois fort, sois grand, sois énergique dans tout ce que tu feras. » [98]

Dans un deuxième temps, la morale guyalcienne du risque et de la fécondité morale détermine un idéal moral, qui compose la norme de ce que nous appellerons l'éthique des vertus kropotkinienne. En ce sens, celui qui échoue à se mettre sur la voie de cet idéal en ne respectant même pas les principes élémentaires de la réciprocité, en bref le libéral froid et l'aristocrate parasite, provoque par lui-même sa sanction, celle d'une vie qui ne parvient pas à se répandre, celle d'une vie qui se rabougrit. Comme l'indique Guyau dans *Éducation et hérédité,* la vie de l'égoïste brutal est en involution, elle échoue

96. Guyau, *Esquisse,* édition citée, p. 151.
97. *L'Ethique,* p. 394.
98. *La morale anarchiste,* p. 78.

à se donner : « le violent étouffe toute la partie sympathique et intellectuelle de son être, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de plus complexe et de plus élevé au point de vue de l'évolution. En brutalisant autrui, il s'abrutit plus ou moins lui-même. »[99] Kropotkine reprend exactement ce point de vue, qui permet de juger des écarts par rapport à la norme de l'idéal moral :

« Sème la vie autour de toi. Remarque que tromper, mentir, intriguer, ruser, c'est t'avilir, te rapetisser, te

> reconnaître faible d'avance, c'est faire comme l'esclave du harem qui se sent inférieure à son maître. Fais-le si cela te plaît, mais alors sache d'avance que l'humanité te considérera petit, mesquin, faible, et te traitera en conséquence. Ne voyant pas ta force, elle te traitera comme un être qui mérite de la compassion - de la compassion seulement. Ne t'en prends pas à l'humanité si toi-même tu paralyses ainsi ta force d'action. »[100]

En dernier lieu, et d'une façon peut-être encore plus importante, la morale du risque et de la lutte converge vers une défense de l'esprit de révolte comme aboutissement logique du plus haut point de la moralité. C'est selon nous ici que se signale la richesse des fins de l'anarchisme kropotkinien dans la mesure où finissent par fusionner la finalité morale, mais aussi politique (par l'engagement dans la lutte et l'espérance naturelle) et esthétique (l'affirmation d'une individualité supérieure qui se sent exister au-delà de l'altruisme et de l'égoïsme). On n'oubliera pas en effet que l'approche politique de Kropotkine lui faisait par exemple considérer les réalisations de la Commune de Paris pendant la Grande Révolution comme des expressions du bouillonnement de la vie populaire. Dans l'article « l'esprit de révolte », Kropotkine montre bien que ce qui fait le lien entre la pensée et l'acte, entre l'idée et la pratique, préparant ainsi le renversement révolutionnaire, c'est « l'*action,* l'action continue, renouvelée sans cesse, des minorités, qui opère cette transformation. Le courage, le dévouement, l'esprit de sacrifice, sont aussi contagieux que la poltronnerie, la soumission et la panique »[101]. L'individu porté par sa nature même à faire le bien, en luttant pour un idéal, porte de fait l'exigence d'entraide à un plus haut degré. Sa conduite est dès lors une puissance de « suggestion », pour reprendre un thème cher à Guyau, notamment dans *Éducation et hérédité,* ce que Kropotkine envisage ici par l'adjectif « contagieux ». L'individu révolté est contagieux dans la mesure où il travaille à l'édification d'un nouveau milieu organisé autour d'habitudes d'entraide. L'émergence de cette figure constitue bien la fin de la morale anarchiste :

« Une fois que tu auras vu une iniquité et que tu l'auras comprise – une iniquité dans la vie, un

> mensonge dans la science, ou une souffrance imposée par un autre -, révolte-toi contre l'iniquité, le mensonge et l'injustice. Lutte ! La lutte, c'est la vie, d'autant plus intense que la lutte sera plus vive. Et alors tu auras vécu, et pour quelques heures de cette vie tu ne donneras pas des années de végétation dans la pourriture du marais. Lutte pour permettre à tous de vivre de cette vie riche et débordante, et sois sûr que tu trouveras dans cette lutte des joies si grandes que tu n'en trouverais pas de pareilles dans aucune autre activité. »[102]

Si ce que nous avons évoqué de la gradation morale kropotkinienne est exact, alors elle couvre à elle seule les champs de l'éthique, de la politique et dans son acception la

99. Guyau, *Éducation et hérédité,* édition citée, p. 53.
100. *La morale anarchiste,* p. 79.
101. Kropotkine, « L'esprit de révolte », in *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops-Trinquier, 2002, p. 200.
102. *La Morale anarchiste,* p. 79.

plus haute, improprement nommée « abnégation » et « altruisme », et plus simplement qualifiée de « moralité », le champ de l'esthétique. Nous établissons *in fine* ce rapprochement avec une morale esthétique, qui pourrait sur ce point cadrer avec les enseignements de Nietzsche, à la suite d'Annick Stevens. Dans un article pour le numéro 23 de la revue *Réfractions,* Annick Stevens évoque la morale « esthétique » chez Aristote ou Nietzsche, « selon laquelle la seule sanction de la vertu qui soit digne d'hommes libres est l'estime de soi, tandis que la sanction sociale ou physique ne convient qu'aux êtres incapables d'une évaluation plus élevée »[103]. Une telle définition s'accorde selon nous très bien aux gradations morales mises en avant par Kropotkine, ainsi qu'à sa réutilisation de Guyau dans les pages finales de *La morale anarchiste*. En affirmant en outre que cette morale anarchiste « repose sur l'aspiration à se construire un caractère noble, grand et beau, pour sa propre satisfaction et non pour les récompenses que cela permet d'obtenir »[104], Annick Stevens nous invite à déplacer le regard, dans un ultime chapitre, en direction des idées kropotkiniennes sur l'art, lequel pourrait tout à fait se révéler un facteur central d'éducation morale.

103. Annick Stevens, « Faut-il chercher dans la nature un fondement des valeurs morales ? », in *L'entraide, un facteur de révolutions, Réfractions n°23,* automne 2009, pp. 19-29, p. 28.
104. Annick Stevens, article cité, p. 28.

Chapitre X. L'art comme couronnement de la morale anarchiste

Si la morale de l'entraide, tendue vers les plus hautes réalisations du don et de la dépense désintéressée, se présente comme l'aboutissement du système de pensée de Kropotkine, une dernière place peut être attribuée dans ce registre à l'activité artistique. Par l'art en effet, qu'on l'envisage du point de vue de la création ou de la réception, on atteint à un domaine connexe de la morale, où la nature humaine se trouve de nouveau appelée à son plein développement. Dans son compte-rendu de la doctrine de Guyau, dans l'ultime chapitre de la version publiée de *l'Éthique,* Kropotkine exprime assez nettement cette idée, en travaillant autour de la notion de fécondité du risque dans la pensée : « Tous les grands réformateurs étaient guidés par une idée quelconque d'une meilleure existence pour l'humanité, et bien qu'il fût impossible de démontrer mathématiquement qu'une transformation dans la direction indiquée fût désirable et possible, le réformateur, étroitement apparenté à cet égard à l'artiste, consacrait toute sa vie, toutes ses capacités et toute son activité à l'œuvre de cette transformation. ». [1]

On le devine, la compréhension kropotkinienne de l'art s'avérera indissolublement politique et morale, suivant le mouvement de toute sa pensée de la nature humaine. Néanmoins, évoquer une conception de l'art chez Kropotkine, comme s'il pouvait exister une esthétique kropotkinienne, semble en première approximation quelque peu aventureux. Autant il semble aisé de déterminer une biologie, une sociologie, une économie politique ou une morale kropotkiniennes, en ce qu'à chaque fois une ou plusieurs œuvres conséquentes s'y rapportent, autant l'évocation d'une esthétique kropotkinienne paraît manquer d'une assise théorique. Nous défendrons pourtant l'idée qu'affirmer cela, c'est méconnaître les nombreuses notations que Kropotkine réserve au fil de son œuvre sur la place de l'artiste dans la société, ce que l'on peut attendre de son œuvre, et ce qui constitue de manière générale une expérience esthétique. C'est méconnaître également le prolongement évident de ses réflexions sur l'urbanisme et le travail, à savoir la défense de l'architecture et des arts décoratifs comme facteurs de réenchantement de la vie ordinaire. C'est oublier enfin deux choses : d'une part la formation nihiliste de Kropotkine, étudiée au tout début du présent travail, qui laissera précisément sa trace au moment de penser la destination sociale de l'art, dans la continuité d'individus comme Tchernychevski et Dobrolioubov ; d'autre part sa profonde affection et sa connaissance aussi étendue que précise de la littérature russe, qui a été synthétisée dans ce que l'on peut considérer comme l'ouvrage d'esthétique de Kropotkine : *Ideals and realities in Russian literature,* recueil de conférences données en 1901 au Lowell Institute de Boston.

Aussi serait-on davantage fondé à affirmer, à l'instar de l'historien André Reszler (né en 1933) dans son petit ouvrage sur *L'esthétique anarchiste,* que les thèses kropotkiniennes sur l'art se consolident au confluent de trois grandes sources, que Kropotkine enrichira de sa maîtrise pointue des grands auteurs russes du XIX^{e}siècle, de Pouchkine (1799-1837) à Gorki (1868-1936). Kropotkine s'attache en effet « à réconcilier les principes d'une esthétique libertaire qu'il découvre dans les écrits de Proudhon, de Wagner et de Tolstoï

1. Kropotkine, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979, pp. 392-393.

(*Qu'est-ce que l'art ?)* avec la théorie plus autoritaire de la « commande sociale » élaborée par Biélinski, Tchernychevski, Dobrolioubov et l'école russe de critique littéraire du XIXe siècle. Il étudie les ouvrages de John Ruskin et de William Morris sur l'art (et en retient le culte du Moyen-Âge ainsi que les éléments d'une théorie fédéraliste de la culture). »[2]

C'est effectivement la reprise par Kropotkine de toutes ces influences que nous aborderons dans les lignes qui suivent, visant à redonner à l'art une place centrale au cœur d'une société communiste-anarchiste, dans la mesure où cette dernière « comprend toutes les facultés humaines et toutes les passions, et n'en ignore aucune ».[3]

1. L'art réconcilié avec la vie : les grandes lignes d'une esthétique anarchiste

1.1. Art et puissance collective : l'exemple du Moyen Âge

Si l'on devait évoquer une esthétique anarchiste dont Kropotkine serait un des derniers représentants au XIXe siècle (à la suite de Bakounine et particulièrement de Proudhon, sur lequel il faudra revenir), il faudrait très certainement insister sur sa définition de la pratique artistique, marquant un écart significatif par rapport à l'institutionnalisation de l'art dans les « beaux-arts » au XVIII^e^siècle. Dans nombre de textes, Kropotkine semble en revenir à la signification originelle de l' « ars », autrement dit le procédé technique, ou encore la mise en œuvre d'une action orientée par une finalité, qui sous-tend une expérience de transformation de la nature. En ce sens, l'art s'intègre parfaitement à la réflexion sur l'édification de milieux favorisant la vie la plus variée et intense, telle que nous l'avons décrite dans le chapitre VIII du présent travail. Par conséquent, un lien peut être établi entre l'intérêt de Kropotkine pour la question urbaine et sa conception de l'art. D'emblée, l'œuvre d'art, ou plutôt l'œuvre de l'art, met en jeu l'ensemble des forces de la vie sociale, dont la composition doit aboutir à la fabrication d'un entourage à la fois utile et beau.

Cette manière particulière d'envisager l'art se fait clairement sentir dans les développements de *L'Entraide* consacrés à la cité du Moyen-Âge (chapitres V et VI de l'édition originale de 1902), au moment où Kropotkine revient sur la vitalité des associations de métiers (les guildes) et l'organisation sociale fédéraliste qu'elles promeuvent. Une telle organisation sociale favorisant la coopération d'habiletés éprouvées par une expérience lentement accumulée se condense selon Kropotkine dans cet art urbain et social par excellence qu'est l'architecture. Avec l'art architectural, l'on touche au précipité pur des traditions d'entraide, qui laissent à la postérité les marques d'une civilisation à la fois unie et diverse : unie par une idée qui est celle de la fraternité, et nécessairement diverse par l'appel qui fut fait à chaque membre d'une cité de jouer sa part dans la construction d'un monument de civilisation. Dans un long passage très certainement marqué par les enseignements de John Ruskin (1819-1900) sur l'architecture gothique, Kropotkine souligne avec netteté le lien entre l'art et la puissance sociale dont le Moyen-Âge fournit l'illustration historique :

> « Le fait même que parmi tous les arts, l'architecture – art social par excellence – a atteint son plus haut développement, est significatif. Pour arriver au degré de perfection qu'il a atteint, cet art a dû être le produit d'une vie éminemment sociale. L'architecture du Moyen-Âge a atteint sa grandeur, non seulement parce

2. André Reszler, *L'esthétique anarchiste,* Paris, P.U.F, 1973, p. 44.
3. Kropotkine, *La Conquête du Pain,* Paris, Éditions du sextant, 2006, p. 132.

> qu'elle fut l'épanouissement naturel d'un métier, ainsi qu'on l'a dit récemment ; non seulement parce que chaque bâtiment, chaque décoration architecturale étaient l'œuvre d'hommes qui connaissaient par l'expérience de leurs propres mains les effets artistiques que l'on peut obtenir de la pierre, du fer, du bronze, ou même de simples poutres et de mortier ; non seulement parce que chaque monument était le résultat de l'expérience collective accumulée dans chaque « mystère » ou métier – l'architecture médiévale fut grande parce qu'elle était née d'une grande idée. Comme l'art grec, elle jaillissait d'une conception de fraternité et d'unité engendrée par la cité. […] Une cathédrale, une maison communale symbolisaient la grandeur d'un organisme dont chaque maçon et chaque tailleur de pierres était un constructeur ; et un monument du Moyen-Âge n'apparaît jamais comme un effort solitaire, où des milliers d'esclaves auraient exécuté la part assignée à eux par l'imagination d'un seul homme – toute la cité y a contribué. »[4]

Ce passage est déterminant pour plusieurs raisons. En réévaluant singulièrement les réalisations sociales du Moyen-Âge, jusqu'à verser peut-être dans une reprise romantique d'une légende « rose » de la période médiévale[5], Kropotkine articule selon nous trois discours critiques : le premier s'attaque à la thèse de la singularité de l'œuvre d'art, issue de l'incommunicable don du génie, que l'esthétique allemande a propagée à la fin du XVIIIe siècle ; le second cherche à retrouver la « grande idée » présidant aux œuvres architecturales médiévales pour l'opposer à la bassesse, à la froideur ainsi qu'à l'individualisation des pratiques artistiques dans la période industrielle, qui est aussi celle du triomphe de l'État-nation ; quant au troisième discours, il s'attaquera à la séparation de l'art et du travail ainsi qu'à la dégradation concomitante du sens esthétique des activités productives sous le capitalisme.

En établissant que l'architecture médiévale représente une insigne réussite artistique en ce qu'elle relève d'emblée d'une condensation de forces collectives, Kropotkine se rattache plus largement à une vision anarchiste de l'art. Celle-ci reprend le mouvement classique de la pensée anarchiste, que l'on s'est évertué à souligner dans tous les champs d'étude couverts par Kropotkine : comprendre la réalité organique et sociale « par en bas ». Aussi la thèse classique de l'esthétique kantienne dans le § 46 de la *Critique de la faculté de juger* (1790), qui voudrait que l'œuvre d'art authentique soit le produit du génie, autrement dit d'un don naturel absolument incommunicable appelé à disparaître avec la mort de son porteur, se voit-elle déboutée. Il est encore possible de trouver dans cette idée kantienne la position d'une singularité de l'œuvre d'art, qui mènerait à sa sacralité. En ce sens, on pourrait saisir en quoi la projection d'un intérêt quelconque sur une œuvre d'art authentique serait susceptible de ruiner tout jugement de goût véritable : on ne se réfère pas au sacré et à l'unique sur la base d'intérêts préconçus.

4. Kropotkine, *L'Entraide,* Montréal, Écosociété, 2001, pp. 268-269.

5. Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre VI du présent travail, au moment de traiter de la généalogie critique de l'État, Kropotkine participe à bien des égards d'un mouvement réactif propre au XIXe siècle face à la vision dépréciative du Moyen-Âge servie par l'historiographie de l'époque afin de justifier la nécessité du progrès industriel et capitaliste. Face à la reconstruction mythique d'une époque médiévale obscurantiste, la tendance emmenée par exemple par J. Ruskin et William Morris (dont l'influence sur Kropotkine est importante) cherchera plutôt l'idéalisation du Moyen-Âge, jusqu'à renverser l'appellation « Dark Ages » pour la faire porter sur la modernité industrielle. En ce sens, dans le registre esthétique, on peut parler d'une composante romantique chez notre auteur, si l'on considère que la lignée Ruskin-Morris-Kropotkine prend la suite des idées de romanciers et poètes comme Walter Scott (*Ivanhoé,* 1819), ou Thomas Carlyle (*Sartor Resartus,* 1831). Pour une mise au point sur la construction de l'idée de Moyen-Âge, voir Jérôme Baschet, *La civilisation féodale,* Paris, Flammarion, 2006, pp. 24-29.

Mais d'un point de vue anarchiste, une telle vision de la production artistique exprime surtout le symptôme d'une décomposition sociale. Penser l'œuvre d'art « par en haut », autrement dit comme la création singulière d'un individu d'exception disposant d'un « génie », et non d'un simple « talent » technique introduit une césure entre les « beaux-arts » et les arts purement « mécaniques », et de fait une rupture entre les individus isolés qu'on dira authentiquement créateurs, autrement dit les artistes, et la masse des travailleurs ouvrageant la matière. À l'inverse, considérer l'art comme le couronnement d'institutions d'entraide et de mise en commun des différents savoir-faire de métier permet de le soustraire au monopole du génie ou du créateur d'élite. En ce sens, Kropotkine retrouve dans le texte cité ci-dessus des notations importantes de Proudhon dans son ouvrage posthume *Du principe de l'art et de sa destination sociale,* publié en 1865. Il semble légitime de faire de ce texte un des jalons fondamentaux d'une esthétique anarchiste qui s'évertue à ramener systématiquement l'art à sa fonction sociale, tout autant du point de vue du créateur que de l'amateur d'œuvres. Or c'est précisément de cette façon que Proudhon envisage l'architecture gothique dans le chapitre VI de son ouvrage, en y voyant l'expression de cette réalité qui innerve l'ensemble de ses travaux d'économie politique, à savoir la « force collective » :

> « À première vue, il est aisé de se convaincre qu'il en a été de l'art gothique comme de l'art égyptien et de l'art grec : cela n'a point été, comme l'imagine le vulgaire, qui ne sait apercevoir, même dans une bataille, que des actions individuelles, le fait de quelques particuliers heureusement doués, et qui, sollicités par les villes, les pontifes et les princes, se sont mis à improviser de toutes pièces ces merveilles, auparavant inconnues. Le gothique est né, comme l'hellénique, d'un besoin des âmes ; il a été le produit d'une force de collectivité sociale. […] Le génie ne se montre pas isolé, il n'est pas un homme, c'est une légion ; il a ses précédents, sa tradition, ses idées faites et lentement accumulées, ses facultés agrandies et rendues plus énergiques par la foi intense des générations ; il a son compagnonnage, ses courants d'opinion ; il ne pense pas seul, dans un égoïsme solitaire ; c'est une âme multiple, épurée et fortifiée pendant des siècles par la transmission héréditaire. » [6]

La valorisation de l'architecture médiévale inscrit par conséquent Kropotkine au cœur des préoccupations esthétiques de l'anarchisme, selon lesquelles l'art est toujours une résultante du « génie populaire », autrement dit de l'esprit ou encore du « besoin des âmes », pour le dire dans un vocabulaire quelque peu spiritualiste, d'une société donnée. Sans qu'il procède explicitement à la même remise en cause, on peut supposer que Kropotkine partage la même défiance que Proudhon à l'égard de l'idée classique du génie individuel créateur d'œuvres universelles appelées à être contemplées de façon désintéressée. Il s'agit dans tous les cas de souligner que l'art n'est précisément pas séparable d'un intérêt collectif, et n'appartient pas uniquement aux créateurs d'exceptions ainsi qu'à ceux qui pourraient les comprendre, mais potentiellement à tous les membres d'une communauté d'entraide. Peut-être cela apparaît-il le plus nettement lorsque Kropotkine, continuant son exposé sur les trésors architecturaux du Moyen-Âge, cite une décision du conseil de la Florence du XIV^{e}siècle, présidant à la confection des canaux, terrasses vignobles et jardins au sein et autour de la ville toscane : « 'aucune œuvre ne doit être entreprise par la commune si elle n'est conçue selon le grand cœur de la commune, composé des cœurs de tous les citoyens, unis dans une commune volonté' » [7]. Insister sur l'architecture, c'est donc réaffirmer que l'art implique un intérêt nécessaire en ce qu'il

6. P-J Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale,* Dijon, Presses du Réel, 2002, pp. 48-49.
7. *L'Entraide,* p. 270.

exprime symboliquement les liens d'entraide ordinaires qui fédèrent les divers corps de métiers d'une commune ou d'une fédération de communes.

En revenant sur les réalisations architecturales du Moyen-Âge, Kropotkine ne se contente pas de reprendre le fil des rapports entre l'art et sa « destination sociale », il inaugure lui-même une nouvelle appréciation de cette période historique pour les auteurs qui lui succéderont. Ainsi, le monde médiéval sera souvent considéré comme une période de vitalité artistique nourrie par l'esprit fédéraliste. Il paraît donc assez clair que Kropotkine établit les bases d'une lecture de l'art médiéval polarisée par la résistance à la dégradation culturelle du temps présent, liée à la double domination de l'État et du marché. On citera ici deux œuvres à la fois philosophiques et historiques marquées par la perspective kropotkinienne : d'une part *La Révolution* (1907) de Gustav Landauer (1870-1919) ; d'autre part *Nationalisme et culture* (édition en 1937 en anglais, 1939 en néerlandais, 1942 en espagnol, et 1949 en allemand) de Rudolf Rocker (1873-1958).

Dans son histoire cyclique de la Révolution, marquée selon lui par des poussées utopiques auxquelles succèdent des phases de stabilisation sociale (appelées « topies »), Landauer réserve des développements conséquents à la « topie » du Moyen-Âge. Selon lui, ce qu'il nomme avec son vocabulaire particulier l' « esprit » des institutions médiévales, autrement dit l'imaginaire commun qui fait tenir ensemble les parties de cette société, s'exprime pleinement dans l'art gothique (il insiste davantage sur l'adjectif « chrétien »). Sur ce point, Landauer ne fait donc pas mystère de sa dette à l'égard de Kropotkine : la vie ordinaire médiévale est précieuse en ce qu'elle exprime ce moment historique où la stratification sociale s'effectue selon un esprit communautaire, l'art étant le domaine saillant dans lequel vient s'affirmer cet esprit. Ce qui est une nouvelle manière d'interroger le culte moderne des génies solitaires :

> « Pour juger si une époque est une époque de floraison, un point culminant de la civilisation, les art serviront toujours de critère. Dans une période d'épanouissement les arts sont sociaux et non pas individuels, ils sont groupés comme autour d'un point central et unifiés, mais non isolés ; ils sont avant tout les représentants de leur temps et du peuple, alors que dans les époques de dissolution et de transition, ils sont les produits de personnes isolées, de natures géniales et solitaires et gravitent vers l'avenir ou comme vers un peuple secret et encore absent. […] Les arts plastiques et la peinture du Moyen-Âge étaient inséparables de l'architecture, c'était l'art de la construction qui exprimait le désir et la richesse de l'époque. Contrairement à un tel art de la totalité et pour ainsi dire quasi anonyme, notre art se caractérise comme la nostalgie d'individus comblés aspirant à s'évader de leur temps. » [8]

La très abstraite division de l'histoire que Landauer effectue entre une période s'étendant à peu près de 500 à 1500, caractérisée par une stratification sociale selon l'esprit d'association, et la période initiée par la Réforme dans laquelle il se trouve encore plongé en 1907, marquée cette fois par la dislocation des liens sociaux et l'émergence de l'État comme seule source de lien politique pour des individus atomisés, possède néanmoins la vertu de situer socialement l'art. Si l'on suit l'histoire de la décomposition de l'esprit communautaire médiéval, qui est aussi bien la généalogie de l'État telle que Kropotkine l'envisage, alors le statut de l'art change radicalement. On passe d'une pratique qui cristallise les forces vives de la société, de sorte que rien de ce qui est social ne peut être étranger aux œuvres de l'art, à une pratique qui consiste avant tout en l'expression d'une subjectivité isolée. Landauer exprime ce changement par cette formule frappante : « l'art

8. Gustav Landauer, *La Révolution,* Arles, Sulliver, 2006, p. 47.

n'est plus une expression de ceux pour lesquels il est fait, mais l'expression de ceux qui le font. »[9] Dès lors, les « beaux-arts » finissent par advenir, qui recommandent une approche particulière et des lieux du goût appropriés comme le musée, sanctuaire à l'intérieur de la société. En ce sens, l'art se retrouve exclu de ses contextes ordinaires d'apparition (les chants à l'église, à ciel ouvert, sur les champs de bataille, ou les œuvres plastiques qui ornent les hôtels de ville, les églises, les rues, les places) et plus largement coupé de la vie collective. La critique de Landauer, reprenant le fil de la réflexion de Kropotkine, évoque ici la possibilité d'une esthétique non muséale, sur laquelle il faudra revenir dans la mesure où elle pourrait bien définir un des apports majeurs de l'esthétique anarchiste.

Un peu plus loin dans le temps, il appartiendra à Rudolf Rocker dans sa somme *Nationalisme et culture* d'envisager à la manière de Kropotkine les vertus de la période médiévale et leur impact sur la conception de l'art. Dans la mesure où la thèse de Rocker consiste d'une part à démonter l'évidence politique prétendue de cette forme particulière qu'est l'État-nation, et d'autre part à dissocier le développement de la culture et l'émergence de l'État, il est logique de le voir s'intéresser à la période médiévale dans une veine kropotkinienne. Le chapitre « architecture et nationalité » va plus particulièrement s'attacher à défaire l'identification entre productions artistiques et nationalités. Ainsi, si l'on se réfère à l'art dit « gothique », Rocker va souligner qu'il ne peut être considéré comme une création du caractère allemand ou de la nation allemande : il est bel et bien l'expression d'un principe social typique de la période concernée (du XIe au XVe siècle en Europe), qui se soustrait à tout encadrement national. Dans des lignes précises sur le plan descriptif, Rocker s'inscrit alors pleinement dans la filiation des textes de Kropotkine et Landauer :

> « À l'instar de cette société [Rocker évoque la société médiévale, ndlr] qui, avec ses innombrables associations, jurandes, confréries, guildes et municipalités, ignorait le centralisme, la cathédrale gothique n'est pas une structure centralisée, mais un ensemble composé d'éléments articulés, où chaque partie respire de par sa propre vie mais reste néanmoins organiquement reliée à cet ensemble. Ainsi, l'édifice gothique devint le symbole d'une structure sociale organisée selon des principes fédératifs, dans laquelle même la plus petite partie tient sa place et contribue à la conservation de l'ensemble. Elle ne pouvait résulter que d'une vie sociale aussi riche et multiforme, dans laquelle chaque partie consciemment ou non tendait vers un but commun. La cathédrale était elle-même une création collective à laquelle chaque couche, chaque membre de la communauté participait joyeusement. Ce n'est que de la coopération harmonieuse fondée sur la solidarité de toutes les forces de la communauté que l'édifice gothique pouvait naître et devenir l'emblème grandiose de cette communauté qui lui donnait une âme. »[10]

Une nouvelle fois, si l'on s'en tient à l'analyse de Rocker, il n'existerait pas d'art authentique coupé de la vitalité sociale. C'est le premier enseignement que l'on peut tirer des notations kropotkiniennes sur l'art médiéval. De cette manière, notre auteur, reprenant les grandes lignes de l'analyse proudhonienne de l'art, inaugure lui-même une nouvelle perspective sur le Moyen-Âge à l'intérieur du courant anarchiste. Il convient à ce point de l'analyse d'approfondir cette perspective en prenant en charge un élément pour l'instant laissé de côté : la réflexion sur l'art comme pratique, autrement dit comme travail et confrontation à la matière. Sur cette question, il faut s'arrêter quelque peu sur les

9. Id, p. 48.

10. Rudolf Rocker, *Nationalisme et culture,* Paris/ Saint-Georges-d'Oléron, Éditions CNT-RP/ Éditions libertaires, 2008, p. 542.

rapports entre Kropotkine et son contemporain William Morris. Le lien entre les deux hommes est substantiel, puisque dans la deuxième moitié des années 1880 Kropotkine fut impliqué dans de nombreux débats en Angleterre avec la Ligue Socialiste que présidait Morris. Il permit aux idées anarchistes de se diffuser notablement au sein de la Ligue, infléchissant la ligne parlementariste jusque là adoptée. Pour notre propos, la circulation des idées entre Morris et Kropotkine (et plus vraisemblablement *de* Morris *à* Kropotkine) semble évidente, tant les deux hommes se retrouvent dans le double effort pour ramener l'art vers la vie concrète tout en se tournant vers le passé moyenâgeux.

1.2. Conserver le passé pour ouvrir l'avenir de l'art : Kropotkine et Morris

Les rapports cordiaux que Kropotkine entretient à partir de 1886 avec William Morris constituent un épisode de l'histoire du socialisme qui mérite une attention non seulement historiographique mais bien philosophique. Notamment par rapport à Marx et Engels, la figure de Morris se détache en effet singulièrement dans la mesure où cet utopiste n'a pourtant jamais embrassé une philosophie progressiste de l'histoire reposant sur les lois d'airain d'une quelconque science de la société. La pensée de l'auteur des *Nouvelles de nulle part* (1889) est en effet polarisée par le but à la fois esthétique et moral d'éviter à sa société une dérive scientiste, où le bonheur collectif serait extorqué sur fond d'industrialisation massive. L'esprit commercial et la rationalisation propres au marché sont donc visés, mais tout autant un socialisme qui ne tournerait son regard que vers l'avant, en direction d'un progrès technique constituant l'hypothétique « base matérielle » de la société libre. La référence au Moyen-Âge, avec ses institutions coopératives, constituera alors la base du socialisme de Morris en général et conférera plus particulièrement leur substance à la plupart des scènes représentées dans les *Nouvelles de nulle part*[11]. Morris, à l'instar de son maître John Ruskin, regarde en arrière pour mieux critiquer le présent et déterminer les contours d'un futur qui ne sacrifierait pas la morale et l'esthétique sur l'autel du progrès scientifique. C'est en ce sens que la critique sociale du capitalisme chez Morris peut être évaluée non pas en opposition à la critique économique marxienne, mais comme son complément moral et esthétique, ainsi que l'historien Edward Palmer Thompson (1924-1993), biographe de Morris, a pu le souligner :

> « Les relations économiques sont en même temps des relations morales ; les relations de production sont en même temps des relations entre les gens, ou bien d'oppression ou de coopération : et il existe une logique morale aussi bien qu'une logique économique, qui dérive de ces relations. L'histoire de la lutte des classes est en même temps l'histoire de la moralité humaine. 'En m'efforçant de mobiliser les gens pour cette réforme', écrivit William Morris dans sa préface à *Signs of change,* 'j'ai compris que les causes des vulgarités de la civilisation sont plus profondément enracinées que je ne l'avais pensé, et j'ai été amené petit à petit à la conclusion que toutes ces laideurs ne sont que la manifestation de la bassesse morale innée que nous impose la forme actuelle de notre société'. »[12]

11. On songera ici, entre autres, à la description du « déjeuner dans la grande salle du marché de Bloomsbury » au chapitre XVI de l'ouvrage. Morris y décrit notamment un porche orné de sculptures et moulures, une salle ornée d'une frise rappelant les fables populaires de l'enfance, des vaisselles en faïence vernissée richement décorées mais au « fini » non exempt d'irrégularités, une nourriture préparée à la fois avec passion et mesure. Voir *Nouvelles de nulle part,* Paris, Éditions sociales, 1961, pp. 191-195.

12. E.P Thompson (1959), « William Morris ». (nous traduisons). Texte publié dans E.P Thompson, *Persons and polemics, Historical Essays,* Merlin Press, 1994, pp. 66-76. Le texte est reproduit en version électronique

À la lecture de cette citation reprise par Thompson, la proximité de vues entre Morris et Kropotkine se manifeste. Il est en effet assez clair qu'une bonne partie de l'œuvre de Kropotkine a consisté à établir la critique de la « bassesse morale innée », imposée comme une seconde nature par les conditions de la vie sous le capitalisme. Il n'est donc pas étonnant que le médiévalisme de Morris nourrisse en filigrane les textes de Kropotkine évaluant la permanence de la disposition d'entraide dans l'histoire et la manière dont l'émergence de l'État et du marché coupent la nature humaine de ce qu'elle peut. Or l'influence de Morris se fait encore nettement sentir en ce qui concerne la définition kropotkinienne du travail artistique, et selon un schéma identique : les conditions modernes de la division du travail orientée vers le rendement et l'efficacité finissent par détruire le souci esthétique dans la production, opérant par là une scission entre le domaine matériel déprécié du travail et le domaine spirituel distingué de l'art. On peut partir ici d'une notation de Kropotkine dans *L'Entraide* sur les raisons de la floraison des arts dans la période médiévale. Toujours sur le mode de l'éloge comparativement au temps présent, il faut saisir que « les arts et les métiers avaient atteint un degré de perfection que dans mainte direction nous ne pouvons nous vanter d'avoir dépassé, si nous estimons l'habileté inventive de l'ouvrier et le fini de l'ouvrage plus que la rapidité de la fabrication. »[13]

La distinction entre le « fini » d'un ouvrage exécuté au rythme propre du producteur, selon un processus intégral qui mobilise les énergies spirituelles et corporelles, et la seule « rapidité » de fabrication contient en germe les idées de Kropotkine sur la perte de signification sociale de l'art, mais aussi bien sur les moyens de le revivifier. Il s'agit au final d'aborder par le côté esthétique la question de l'aliénation technique que nous avons évoquée dans le septième chapitre du présent travail, au moment de travailler sur la critique kropotkinienne de l'économie politique. En ces matières, c'est le chapitre de *La Conquête du Pain* sur les « besoins de luxe » qui fournit les incursions les plus porteuses. Les besoins non primaires n'ont pas à être négligés, et dans une société qui institue la production, la distribution et la consommation de la manière analysée dans notre chapitre VII, du temps sera libéré pour leur satisfaction. Selon Kropotkine, l'intégration du travail (cette idée qu'il oppose au dogme économique de la division du travail) doit permettre de généraliser non seulement l'accès à l'art mais surtout la pratique artistique, au sens d'une expérience dont chacun pourrait faire l'épreuve. Or ceci implique un double mouvement : d'une part que l'ouvrier puisse être amené à considérer son travail comme un processus de création esthétique en un sens large, qu'il s'agisse de fabriquer des objets aussi beaux qu'utiles, ou d'éprouver la joie du dépassement de la difficulté (dans le cas d'un ébéniste auquel le bois résiste ou d'un mécanicien inventant une solution pour améliorer sa machine) ; d'autre part que l'artiste lui-même vienne revivifier sa pratique au creuset d'activités productives indirectement reliées à son œuvre propre. « Tant que l'écrivain considérera la blouse et le travail manuel comme un indice d'infériorité, il lui semblera stupéfiant de voir un auteur composer lui-même son livre en caractères de plomb »[14], énonce Kropotkine, selon un principe que l'on retrouve aussi dans sa lettre à Nettlau du 5 Mars 1902, avec l'expérience de pensée de Goethe propulsé dans un atelier[15].

---

sur le site *Marxists internet archive,* à l'adresse suivante : [http ://www.marxists.org/archive/thompson-ep/1959/william-morris.htm].

13. *L'Entraide,* p. 266.

14. *La Conquête du Pain*, pp. 133-134.

15. La cohérence personnelle de Kropotkine à ce propos mérite d'être relevée. Voici ce que Emma Goldman raconte dans le chapitre XIV de *Living my life* sur sa visite aux Kropotkine en 1896 dans leur cottage de Bromley, près de Londres. C'est une autre forme de commentaire sur les observations de Kropotkine dans *La Conquête du Pain :* « Il m'emmena dans son cabinet de travail et désigna avec une grande fierté une table, un banc et quelques étagères qu'il avait confectionnés. Il s'agissait d'objets très simples, mais il en était ravi ; ils représentaient

C’est en fonction de ces principes que Kropotkine se trouve conduit logiquement à citer Morris :

> « L’art, pour se développer, doit être relié à l’industrie par mille degrés intermédiaires, en sorte qu’ils soient pour ainsi dire confondus, comme l’ont si bien et si souvent démontré Ruskin et le grand poète socialiste Morris : tout ce qui entoure l’homme, chez lui, dans la rue, à l’intérieur et à l’extérieur des monuments publics doit être d’une pure forme artistique. » [16]

La même idée, développée dans *Champs, Usines et Ateliers,* insistera sur le fait que « nos critiques d’art, comme Ruskin et son école [les ’pré-raphaëlites’ dont Morris est un représentant, ndlr] n’ont cessé de nous répéter depuis quelque temps que nous ne pouvons espérer une renaissance de l’art tant que les métiers manuels seront ce qu’ils sont. Ils nous ont montré comment l’art grec et l’art médiéval furent enfantés par les professions manuelles. » [17] C’est ici que le retour prôné par Morris vers le Moyen-Âge, retour pourtant tourné vers l’avenir, doit être soigneusement analysé. De très nombreuses conférences du socialiste britannique permettent de donner davantage de corps à la renaissance artistique que Kropotkine appelle de ses vœux.

Dans la conférence « architecture et histoire », datant de 1884, Morris relie la dégradation de l’art, en son sens originel de maîtrise technique et de fini ouvragé, aux changements économiques et sociaux qui ont progressivement reconfiguré la production en termes d’efficacité et de rendement. Dans les conditions industrielles d’un progrès technique permettant la reproduction de n’importe quelle œuvre par des machines efficaces, l’art perd son lien avec les communautés vivantes (les fédérations de guildes de la société médiévale). Dans le même temps, puisque le travail exprime de moins en moins l’esprit d’une société et se trouve de plus en plus soumis aux impératifs commerciaux, c’est la beauté particulière d’une fabrication contrôlée et indépendante qui s’efface. À l’ « ars » incarné au Moyen-Âge dans les monuments publics et les objets utiles finement décorés succède le labeur accaparé par les machines, reléguant l’art dans une sphère séparée, coupée de la réalité de la reproduction des conditions matérielles d’existence. Une nouvelle classe au mode de vie parasitique apparaît : les prétendus « génies », dont les dons supérieurs ne deviennent concevables qu’à partir du moment où l’habileté artistique est tenue pour l’exception et non la règle. On retrouve par conséquent l’arrière-plan économique et social de la réflexion de Morris sur le devenir de l’art :

> « Je dois ici confesser que les bâtisseurs de nos monuments anciens se désintéressaient souvent de ce que le jargon moderne appelle le ’salaire du génie’, car […] l’art était omniprésent ; posséder quelque habileté était la règle, et non l’exception. En général, ceux qui étaient assez riches pour faire construire un bâtiment, étaient en outre capables d’en concevoir le dessin et l’organisation interne, et savaient qu’ils pouvaient compter sur l’intelligente collaboration de ceux qu’ils emploieraient […] La conséquence de cette floraison de talents artistiques fut que les pauvres diables qui étaient plus sensibles, plus habiles que

---

du travail et il avait toujours insisté sur la nécessité de combiner l’activité intellectuelle et l’effort manuel. Il était désormais en mesure de démontrer à quel point les deux pouvaient bien se mêler. Aucun artisan n’a jamais considéré avec tant d’affection et une aussi grande vénération les objets créés de ses mains que Pierre Kropotkine, le scientifique et le philosophe. Sa joie complète face aux produits de son labeur symbolisait sa foi ardente dans les masses, dans leur capacité de créer et donner forme à la vie. » Emma Goldman, *Living my life* (nous traduisons). Texte consulté à l’adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/living/living1_14.html].

16. *La Conquête du Pain,* p. 146.

17. *Champs, Usines et Ateliers,* Paris, Phénix éditions, 1999, p. 387.

> leurs compagnons, et qui prenaient donc plus de plaisir à leur travail, ne pouvaient que rarement compter sur de légers gages supplémentaires. Ils n'auraient sans doute pas songé à formuler l'exigence qui est désormais celle de cette confrérie largement coupable et victime, les hommes de génie, à savoir que la conformation de leur estomac et la nature de leur épiderme étant différentes de celles des autres humains, il leur faut davantage à boire et à manger, ainsi que des vêtements distincts de ceux de leurs collègues. » [18]

Dans la phase d'accumulation capitaliste, la dégradation de l'art déploie ses conséquences sur le plan social et économique, où l'esthète se ramène de plus en plus à cet individu séparé du commun, adoptant volontiers une posture aristocratique. On retrouverait ici cette mode nietzschéenne des « natures supérieures », des « surhommes » ou des « individualisations supérieures » (selon les termes utilisés dans *L'Éthique*) dont nous avons vu dans le chapitre précédent à quel point Kropotkine avait pu la combattre. Si l'on suit encore un peu la logique de l'argumentaire de Morris, deux autres conséquences enchevêtrées doivent être soulignées. Lorsque l'art se sépare du travail, lorsqu'il n'anime plus les efforts collectifs pour créer un habitat et des objets techniques usuels, alors la vie quotidienne sombre selon Morris dans la laideur, la grossièreté et la standardisation (ce qu'il appelle l'âge de l' « ersatz »). Or, dans la mesure où l'esthétique concentre les aspirations morales de l'homme, le règne de la laideur physique induit une bassesse morale, qui se traduira dans la cupidité, la négligence et le calcul rationnel (comment gagner le meilleur salaire) résultant d'une atomisation accrue rendant chacun étranger au destin de tous les autres. Morris reprend ce rapport entre esthétique et morale dans la plupart de ses conférences sur le socialisme, et il doit donner largement à penser si on le rattache aux idées kropotkiniennes étudiées dans le chapitre VIII du présent travail. En effet, lorsque Kropotkine pense une ville équilibrée, aérée, favorisant les rencontres et initiatives collectives, c'est en dernière instance dans le but de forger des « natures », des individus qui puissent refléter moralement l'harmonie et la beauté de leur environnement local. Lorsque c'est le contraire qui se produit, lorsque la ville se trouve détruite par les finalités à courte vue induites par une époque « paléo-technique » (pour reprendre le vocable de Patrick Geddes), on ne s'étonnera pas que la nature humaine se retranche dans cette « bassesse morale innée » qu'évoque Morris. En ce sens, ce dernier confère une facture esthétique à l'argument contextualiste sur la nature humaine.

Cet aspect de la réflexion de Morris apparaît nettement dans une conférence de 1889 intitulée « les arts appliqués aujourd'hui », dans laquelle il assigne deux objectifs aux arts décoratifs : d'une part embellir les objets à finalité utilitaire et d'autre part rendre agréable le travail en lui-même. On anticipe par contraste les conséquences d'un devenir « abstrait » de l'art, coupé de ses applications quotidiennes : il livrerait le domaine du travail pur, dès lors assimilable à du labeur ou à une peine perdue (*useless toil*, selon le titre d'une autre conférence de Morris : « Useful work or useless toil »), à la production d'objets laids, ceux que l'on produit lorsqu'aucun désir esthétique n'est investi dans l'expérience du travail. Or, rappelle Morris dans une notation cruciale, « un ouvrage ne doit pas aller contre la beauté, et sa laideur n'est pas neutre ; elle agit sur l'homme et détériore sa sensibilité, au point qu'il ne ressent même pas sa dégradation, ce qui le prépare à descendre encore d'un cran ». Dès lors, si rien n'est fait pour modifier les conditions économiques et sociales d'un travail rivé à la seule utilité et dénué de sensibilité esthétique, on obtiendra en règle générale « non pas des ustensiles banals mais des objets causant autant de tort que des couvertures porteuses de germes de variole ou de scar-

18. William Morris, « Architecture et histoire », in L'âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 1996, pp. 42-43.

latine : chaque innovation contribuant au « progrès » de la vie matérielle hâtera la mort intellectuelle de la race humaine. »[19]

En somme, Morris et Kropotkine à sa suite en appellent à un art ramené à la vie, considéré comme une activité quotidienne et permanente des hommes, fournissant aussi le creuset de leur solidarité dans le sentiment d'embellir la vie collective. Il est clair que cette vision de l'art pousse à élargir singulièrement le champ de l'expérience créatrice, bien au-delà de ce que l'esthétique philosophique classique focalisée sur les « beaux-arts » nous a appris[20] (ou plutôt, dans le cadre de notre propos, « désappris »). On parlera donc des arts appliqués, mais aussi des arts « mineurs », comme les nomme Morris dans une conférence du même nom : arts du bâtiment, menuiserie et charpenterie, forge, poterie et verrerie, qui tous mettent en œuvre un savoir-faire de métier qui puisse allier la beauté et l'utilité. Pratiqués largement, dans un cadre économique qui aurait surmonté la division du travail et le mépris social qu'elle induit envers les professions manuelles, eux seuls pourraient à la fois confectionner l'entourage esthétique de la vie quotidienne et résorber par là les conduites de distinction (au sens bourdieusien) des artistes occultant la laideur du monde industriel au nom de leur idéal esthétique supérieur. C'est une des principales leçons de l'importante conférence de 1882 sur les « Arts mineurs » (*The lesser arts*), qui travaille à rénover la conception de l'art et de l'artiste :

> « qu'est-ce qu'un artiste sinon un ouvrier déterminé à ce que son travail soit excellent, peu importe ce qui arrive par ailleurs ? Ou, pour le dire d'une autre façon : la décoration de la fabrication, qu'est-ce sinon l'expression du plaisir que l'homme prend à un travail réussi ? Mais quel plaisir peut-il y avoir dans le *mauvais* travail, dans un labeur qui *n'est pas* couronné de succès ? ; pourquoi devrions-nous décorer *cela* ? Et comment pouvons-nous supporter de toujours échouer dans notre travail ? […] Je vous prie de vous souvenir, à la fois comme un remède contre cela et comme une explication exacte de ce que j'ai en tête, que rien de ce qui est inutile ne peut être une œuvre d'art ; c'est-à-dire, rien qui ne pourvoie au corps lorsqu'il est sous la bonne direction de l'esprit, ou qui n'occupe, n'apaise ou n'élève l'esprit dans de bonnes conditions. »[21]

La production capitaliste, rivée à la nécessité de sécréter des besoins, pousse à la diffusion sur le marché d'une camelote relevant d'un gaspillage généralisé. On a vu au chapitre VII du présent travail comment la réflexion économique de Kropotkine s'attachait à trouver des solutions pour répondre à cet étrange entretien de l'obsolescence qui définit l'économie de rendement. À la lecture du texte de William Morris ci-dessus, il semble clair qu'il s'agit là d'une condition *sine qua non* pour que l'art retrouve une dimension que l'on pourrait dire démocratique, au sens où les valeurs esthétiques seraient de moins en moins séparables des valeurs ordinaires du travail, se diffusant ainsi amplement au sein de la société. La reprise des idées de Morris par Kropotkine réside tout entière en ce

19. Morris, « Les arts appliqués aujourd'hui », in *L'âge de l'ersatz,* édition citée, pp. 84-85.

20. D'un point de vue kantien, par exemple dans le § 16 de la troisième *Critique*, l'ensemble des réflexions de Kropotkine ou de Morris auraient le défaut de se placer du point de vue de la « beauté adhérente », autrement dit de l'intérêt pris à la considération de la beauté. Or, se rendre captif de la beauté adhérente c'est déjà pervertir le jugement de goût et s'empêcher d'atteindre à ce libre jeu des facultés, définalisé, qui constitue le cœur de l'expérience esthétique. Toujours dans le registre de l'esthétique classique, on pourra également citer l'analyse de Schopenhauer au § 44 du *Monde comme volonté et comme représentation,* au sujet de l'architecture, qui établit comme une évidence la dualité entre activité artistique et activité utilitaire : « les œuvres de l'architecture, contrairement à celles des autres arts, n'ont que très rarement une destination purement esthétique ; elles sont soumises à d'autres conditions *tout étrangères à l'art*, tout utilitaires. » Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation,* Paris, P.U.F, 1966, p. 279. (nous soulignons).

21. William Morris, « The lesser arts » in *Useful work vs Useless toil,* London, Penguin Books, 2008, pp. 81-82. (nous traduisons).

point : l'art est originellement un produit social, une œuvre de la force collective. Seule l'asphyxie créative des moyens de production pensés par l'économie politique classique a pu conduire à l'isoler de la vie concrète. Il est alors devenu l'apanage de génies entourés d'une aura d'immunité et de leur public spécialisé peuplant les lieux de culte que sont les musées et les salles de concert. À l'inverse, le rapatriement de l'art au sein des procédés de production usuels promet d'ouvrir chaque membre d'une communauté d'entraide à l'expérience esthétique. Vivre l'art comme expérience peut être ainsi compris comme un principe fondamental de l'esthétique anarchiste que Kropotkine appelle de ses vœux.

2. L'art comme expérience : une anticipation de l'esthétique pragmatiste

2.1. Vivre l'art. Une esthétique non muséale

Selon ce qui précède, on est en droit d'affirmer que les notations de Kropotkine relatives à l'art ne se contentent pas de préciser un positionnement anarchiste sur la question, elles invitent de manière bien plus conséquente à renouveler la compréhension de la fonction de l'art, à rebours des habitudes les mieux ancrées. Dans un double mouvement d'ouverture utopique (dans les analyses de *La Conquête du Pain*) et de reprise du passé (par l'étude, héritée de William Morris, des rapports entre travail et art au Moyen-Âge) Kropotkine se trouve conduit à penser l'art comme une pratique collective ordinaire, exprimant et condensant les rapports d'entraide entre les membres d'une société. On répétera par conséquent, qu'aussi bien dans la rue qu'à l'intérieur et à l'extérieur des monuments publics, tout doit revêtir une forme artistique. Il convient vraiment de s'arrêter sur cette idée, dans la mesure où l'élargissement de la sphère esthétique qu'elle implique se prolonge de fait dans une « géographie » différente de l'art. Clairement, dans de telles conditions, le musée ne saurait être le lieu de l'art. Kropotkine l'énonce de manière nette dans une note de *L'Entraide :*

> « L'art du Moyen-Âge, comme l'art grec, ne connaissait pas ces magasins de curiosités que nous appelons un musée ou une galerie nationale. Une statue était sculptée, une décoration en bronze était fondue ou un tableau était peint pour être mis à sa place propre dans un monument d'art communal. Là il était vivant, il était partie d'un tout, et il contribuait à l'unité d'impression produite par le tout. » [22]

Cette affirmation appelle de nombreux commentaires. En effet, en dépit de ce qu'avance Kropotkine, on pourrait tout à fait suggérer qu'en tant que sanctuaire des beaux-arts, le musée semble bien indispensable comme symbole du rayonnement d'une culture en général, et des villes en particulier. Une ville riche en musées manifeste son dynamisme culturel, tandis que les projets de démocratisation culturelle misent souvent sur l'implantation de musées dans des lieux où l'art ne s'immisçait pas auparavant. On pourrait avoir tendance à avaliser une telle politique culturelle démocratique : puisque le musée est le lieu de l'art, alors sa diffusion dans le tissu social devrait d'un même mouvement démocratiser l'accès à l'art. Pourtant, affirmer cela revient peut-être à aller trop vite en besogne, sur deux points cruciaux : l'assimilation du musée à l'art authentique d'une part, le rapport entre démocratisation de l'art et accès au musée d'autre part. Comme l'a par exemple montré Pierre Bourdieu (1930-2002) dans *L'amour*

22. *L'Entraide,* p. 270.

de l'art (1966),[23] l'accès au musée mais aussi la facilité avec laquelle on s'y repère et y chemine sont des indicateurs très nets d'habitus de classe. Du point de vue sociologique, le musée peut ainsi être décrypté comme un champ de forces où les gens de bon goût fréquentent naturellement la grande culture, l'art « authentique », là où beaucoup d'autres spectateurs moins exercés expérimentent souvent un mépris symbolique qui les renvoie à la distance qui les sépare du « grand art ». Au fond, l'institution même du musée ne pourra que reproduire et entériner les conditions sociales de l'accès à l'art, tant qu'une révolution dans la manière de définir ce qu'est une expérience esthétique ne viendra pas remettre en question les codes hérités de la contemplation muséale.

Or c'est à nos yeux à une telle révolution conceptuelle qu'invite Kropotkine. Il serait bon ici de se souvenir des principes d'une éducation intégrale, qui déjà permettrait à chacun, depuis le plus jeune âge, de prendre plaisir à travailler ainsi qu'à affirmer une habileté technique. L'éducation, en ce sens, contribue d'elle-même à un élargissement de l'expérience esthétique. En réalité, pour Kropotkine, l'artiste est aussi et toujours un travailleur (un « ouvrier » pour parler le langage de Morris). Il s'ensuit qu'il ne peut prétendre se couper de la masse des gens ordinaires et de la vie générale de la société en raison d'une faculté telle que l'inspiration géniale, qui elle-même ne serait reconnaissable et appréciable que par la caste des '*happy few*' (pour reprendre la formule stendhalienne de la *Vie de Henry Brulard*). Or, c'est pourtant ce qui se passe à l'époque de Kropotkine, et ce qui nous a légué une vision aristocratique de l'artiste. Mais cet état de fait recommande moins d'admirer la prétendue nature supérieure de l'artiste et ses œuvres exposées dans un lieu de dévotion esthétique, que de se pencher sur les causes qui ont rendu la vie ordinaire inesthétique au point de favoriser la floraison d'îlots de jouissance esthétique tels que les musées. Le passage le plus convaincant sur tous ces points se trouve une nouvelle fois dans *La Conquête du Pain :*

> « Les Raphaël et les Murillo peignaient à une époque où la recherche d'un idéal nouveau s'accommodait encore des vieilles traditions religieuses. Ils peignaient pour décorer les grandes églises qui, elles-mêmes, représentaient l'œuvre pieuse de plusieurs générations. La basilique, avec son aspect mystérieux, sa grandeur qui la rattachait à la vie même de la cité, pouvait inspirer le peintre. Il travaillait pour un monument populaire ; il s'adressait à une foule et en recevait en retour l'inspiration. Et il lui parlait dans le même sens que lui parlaient la nef, les piliers, les vitraux peints, les statues et les portes ornementées. Aujourd'hui, le plus grand honneur auquel le peintre aspire, c'est de voir sa toile encadrée de bois doré et accrochée dans un musée – une espèce de boutique de bric-à-brac- où l'on verra, comme on voit au Prado, l'Ascension de Murillo à côté du Mendiant de Vélasquez et des Chiens de Philippe II. Pauvre Vélasquez et pauvre Murillo ! Pauvres statues qui *vivaient* dans les acropoles de leurs cités et qui étouffent aujourd'hui sous les tentures de drap rouge du Louvre ! »[24]

La thèse est très nette ici : l'imposition du musée comme lieu de l'art a eu pour effet de couper le dynamisme vital qui afflue dans toute œuvre authentique. On y expose l'œuvre comme un objet de la nature, inerte, qui ne devrait délivrer sa signification qu'aux amateurs d'art patentés. À l'inverse, Kropotkine semble voir davantage les œuvres d'art comme des processus qui fonctionnent dans un certain contexte (tel monument dans tel quartier à tel endroit, ou telle peinture sur tel monument, etc) et au cœur desquels entrent

23. Pierre Bourdieu, Alain Darbel, *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public,* Paris, Minuit, 1966 (édition augmentée 1969).
24. *La Conquête du Pain,* p. 143-144.

en relation l'énergie de l'artiste, l'esprit d'une communauté et l'appréciation que chaque membre individuel peut en faire, sans que cette appréciation ne le coupe du collectif. L'appel est donc très clair en direction d'un art vivant, qui puisse permettre à chacun, l'artiste y compris, de vivre une expérience esthétique à même l'environnement ordinaire. Encore une fois, le discours de Kropotkine détient une réelle puissance pour défaire ce qui paraît naturel : que l'art tienne en des œuvres quasi-sacrées que l'on devrait contempler de façon désintéressée dans le cadre solennel d'un musée ne relève pas d'une quelconque « essence » de l'art. C'est le résultat historique d'un appauvrissement progressif de l'expérience humaine habituelle, d'un délabrement des villes et d'une atomisation des individus sous l'effet de conditions politiques et économiques liées conjointement à l'émergence de l'État et à un mode de production reposant sur une « gigantesque accumulation de marchandises » (pour paraphraser le début du *Capital* de Marx). Face à cela, et en suivant les voies révolutionnaires qu'il emprunte, Kropotkine propose de penser l'art par rapport à ce qu'il fait, par rapport à ses effets, autrement dit les expériences qu'il suscite.

C'est en cela que sur de très nombreux points l'esthétique kropotkinienne nous paraît annoncer l'esthétique pragmatiste telle que l'a développée principalement John Dewey dans les conférences de *L'art comme expérience* (1934).[25] Il vaut la peine de détailler quelque peu les grandes lignes de la réflexion de Dewey, car elle peut fonctionner comme une boîte à outils pour mieux saisir rétrospectivement la portée des analyses kropotkiniennes. Le rapport serait déjà tentant dans la simple mesure où la philosophie de Dewey se manifeste comme un naturalisme. La théorie de l'art n'échappe pas à ce fondement naturaliste, qui s'il n'est pas exactement congruent avec celui de Kropotkine,[26] place néanmoins au centre l'indispensable notion d' « expérience ». En choisissant de penser l'art comme expérience, Dewey revient en effet vers ce rapport naturel fondamental par lequel un organisme se développe en se confrontant à des obstacles issus de son environnement. Ces obstacles produisent une tension qui appelle l'organisme à s'adapter afin de la dépasser. L'expérience tient tout entière dans ce processus indéfini d'exposition à la tension et de résolution de la tension. Or, selon Dewey, l'expérience esthétique ne se différencie pas radicalement de tout autre expérience, au sens naturaliste ainsi compris, elle en exprime seulement la version la plus complète et la plus riche. L'art concentre selon Dewey le rapport actif d'un organisme à ce qui n'est pas lui de diverses façons : par l'organisation dynamique de matériaux agencés selon une forme spécifique ; par l'intensité mise en œuvre dans l'accomplissement d'une œuvre ainsi que dans sa réception (davantage considérée comme une participation) ; par le rythme, qui est une manière d'exprimer la régulation des tensions par un organisme ; par l'harmonie qui est considérée comme l'état stable auquel parvient le vivant qui noue un rapport ordonné avec son environnement.

On constate ainsi qu'à l'instar de Kropotkine la conception deweyienne de l'art l'étend démesurément par rapport à ce que nos repères habituels indiquent, au risque de le di-

25. Voir John Dewey, *L'art comme expérience,* Paris, Gallimard, 2010. De nos jours, le meilleur représentant du pragmatisme en esthétique est certainement Richard Shusterman (né en 1949) dont le livre *L'art à l'état vif* (Paris, Minuit, 1991) présente une réactualisation des thèses deweyiennes dans le cadre de l'analyse des arts populaires, avec une singulière revalorisation de l'expérience corporelle en art. Shusterman y analyse entre autres l'esthétique du rap (le rap originel des années 1980 s'entend).

26. Si Dewey n'est pas exactement évolutionniste au sens où peut l'être Kropotkine, il demeure néanmoins très largement marqué par Darwin, comme en témoigne l'article de 1909 « The influence of Darwin on philosophy ». De ce point de vue, c'est le mécanisme évolutionnaire mis en avant par Darwin qui a donné les fruits les plus profitables pour la philosophie, en brisant la logique essentialiste d'une finalité prétendue du devenir qui se situerait hors de lui. L'esprit darwinien encourage à travailler dans une expérience de l'environnement immédiat, sur ce qui concerne spécifiquement l'homme, en se guidant sur les seules interactions avec cet environnement. C'est en ce sens que Dewey retrouve Kropotkine, dans la position d'un naturalisme interactionniste.

luer dans une banalité fade selon laquelle tout pourrait être une expérience esthétique. En réalité, et toujours à la manière de Kropotkine, la définition pragmatiste de l'expérience esthétique se trouve d'emblée mobilisée contre la conception muséale de l'art. Si l'art a son origine dans l'expérience, alors ce n'est pas le nier mais au contraire le reconduire à son principe même que de le faire sortir du musée. Si l'on accepte également l'idée continuiste, impliquée par le naturalisme deweyien, selon laquelle les inventions culturelles collectives constituent autant de réponses au défi posé par l'environnement, et ainsi autant d'expériences, alors l'émergence du musée ne peut apparaître que comme la confiscation historique du dynamisme de l'expérience esthétique. Évoquant le statut de l'art dans les sociétés traditionnelles, Dewey peut alors avancer les remarques suivantes :

> « Les ustensiles domestiques, l'équipement des tentes et des maisons, les tapis, les nattes, les pots, les arcs et les lances étaient fabriqués avec une telle application et un tel plaisir qu'aujourd'hui nous sommes à l'affût de ces objets et leur donnons une place de choix dans nos musées. Cependant, en leur lieu et temps, de telles choses amélioraient le déroulement de la vie quotidienne. Au lieu d'être élevées et placées à l'écart dans une niche, elles étaient signes de prouesses, manifestations d'appartenance à un groupe et un clan, participaient au culte des dieux, au festin et au jeûne, au combat, à la chasse, et à toutes les crises qui ponctuent régulièrement le flot de l'existence. »[27]

L'une des preuves flagrantes selon Dewey de cet enracinement de l'art dans l'expérience ordinaire est la conception grecque de la *mimésis.* Si l'art avait en effet été éloigné des intérêts de l'existence, comme semble le supposer l'existence de ce sanctuaire protecteur qu'est le musée, jamais il ne serait venu à l'idée des Grecs de le penser comme une imitation de la réalité sociale, c'est-à-dire comme ce qui « réfléchissait les émotions et idées associées aux grandes institutions de la vie sociale ». Mais réciproquement, si l'art s'est éloigné de l'expérience sociale, c'est encore pour Dewey, dans une veine kropotkinienne, en fonction de conditions sociales et économiques modernes qui ont sapé les possibilités ordinaires d'une expérience esthétique. Sur ce point, l'ultime chapitre de l'ouvrage de 1934, « Art et civilisation », pourrait selon nous tout à fait être lu comme une reprise des analyses de Morris et Kropotkine. Il est animé par le même souci d'accentuer la dimension sociale de l'art, en insistant sur ses présupposés que sont l'égalité économique et la pratique de l'entraide. Il faut lire en vis-à-vis deux textes qui selon nous se complètent. Le premier de Kropotkine :

> « Quand un sculpteur grec ciselait son marbre, il cherchait à rendre l'esprit et le cœur de la cité. Toutes ses passions, toutes ses traditions de gloire devaient revivre dans l'œuvre. Mais aujourd'hui, la cité *une* a cessé d'exister. Plus de communion d'idées. La ville n'est qu'un ramassis occasionnel de gens qui ne se connaissent pas, qui n'ont aucun intérêt général, sauf celui de s'enrichir aux dépens les uns des autres : la patrie n'existe pas…Quelle patrie peuvent avoir en commun le banquier international et le chiffonnier ? Alors seulement que telle cité, tel territoire, telle nation, ou tel groupe de nations, auront repris leur unité dans la vie sociale, l'art pourra puiser son inspiration dans *l'idée commune* de la cité ou de la fédération. »[28]

L'enjeu de l'art s'énonce clairement comme un enjeu politique. L'expérience esthétique n'est ainsi pas séparable d'une idée de ce qu'est la communauté humaine. En ce sens, on comprend pourquoi l'on peut envisager l'art comme une efflorescence du système de

27. John Dewey, *L'art comme expérience,* édition citée, p. 35.
28. *La Conquête du Pain,* p. 144.

pensée kropotkinien : redéfini dans les termes d'une expérience esthétique, il requiert comme ses conditions l'esprit d'entraide et l'abolition des hiérarchies dans le domaine du travail, ainsi que les distinctions symboliques que ces dernières entraînent. C'est ce que rappelle Dewey dans cet extrait très proche de Kropotkine :

> « La tâche d'un accomplissement par une révolution qui n'irait pas jusqu'à affecter l'imagination et les émotions de l'homme est impossible. Les valeurs qui conduisent à produire de l'art et en jouir de manière avisée doivent être intégrées dans le système des relations sociales.[…] Ce qui est vrai, c'est que l'art lui-même ne sera pas en sûreté dans les conditions modernes tant que la masse des hommes et des femmes qui accomplissent le travail utile au monde n'auront pas l'opportunité d'être libres de gérer le processus de production et ne seront pas largement dotés des moyens de jouir des fruits du travail collectif. » [29]

On retiendra l'idée forte qui se dégage de ces deux textes, faisant à nos yeux de Kropotkine un promoteur avant l'heure d'une esthétique pragmatiste : on ne peut pas attendre que l'art dépasse la césure instituée entre les « beaux-arts » offerts à la contemplation désintéressée et les activités utilitaires du quotidien si la production continue d'être orientée vers la seule efficacité, entée sur une organisation hiérarchique du travail. Notre legs théorique en matière esthétique, qui pousse à considérer l'art comme le « salon de beauté de la civilisation », selon une expression de Dewey, est sur ce point fallacieux. Il incite à penser naturel ce qui demeure bel et bien l'effet historique de bouleversements sociaux et économiques dus à l'essor des institutions capitalistes. Par conséquent, une nouvelle fois, extraire l'art du seul musée ce n'est pas le dégrader mais le rendre à son enracinement premier dans l'expérience. C'est en cela que l'on retrouve dans la perspective pragmatiste sur l'art un biais anarchiste, en ce qu'elle l'aborde « par en-bas » : avant d'être un ensemble de discipline classées, l'art doit être compris et vécu comme une « expérience ».

2.2. L'expérience esthétique, ou comment développer la vie la plus riche, variée et intense

En traitant l'art en tant qu'expérience, Kropotkine devancerait donc les esthétiques pragmatistes sur la voie d'une généralisation de l'art, autrement dit sa réappropriation massive au-delà du cercle des initiés aux beaux-arts. Ainsi présentée, cette tentative pourrait néanmoins être contestée dans sa légitimité. Elle demande à être précisée sur un point crucial. En effet, que l'expérience esthétique ne s'effectue plus obligatoirement au musée, au sein des classes cultivées affichant par là leurs privilèges sociaux et économiques, ne doit pas impliquer l'idée corrélative selon laquelle les gens ordinaires devraient se contenter de productions esthétiques à leur mesure, rabattues sur de la camelote divertissante. Par conséquent, si Kropotkine relie fermement l'art et la communauté, on ne saurait en faire un précurseur de la défense ambiguë de la culture populaire telle qu'on peut la trouver dans les travaux du sociologue américain Herbert Gans (né en 1927) par exemple. Dans son enquête *Popular culture and high culture* (1974), ce dernier a en effet tendance à défendre la culture « de masse » contre les accusations de pauvreté esthétique, d'abrutissement généralisé et de pillage systématique des grandes œuvres, en arguant de la difficulté pour les classes populaires de parvenir à un niveau de compréhension esthétique suffisant pour appréhender les œuvres du grand art. En somme, dans les conditions sociales et économiques contemporaines, on ne peut attendre de la

29. J. Dewey, *L'art comme expérience,* édition citée, p. 549.

grande masse des gens qu'ils développent des goûts artistiques élevés. Autant, par conséquent, leur servir les jouissances esthétiques dont ils sont capables. En ce qui concerne les classes inférieures, une société fragmentée « doit permettre la création de contenus culturels qui rencontreront leurs besoins réels et leurs normes de goût ». [30]

Selon le pragmatiste Richard Shusterman, les idées prétendument démocratiques de H. Gans reviennent à dire que « la culture populaire n'est bonne que pour ceux qui ne peuvent pas faire mieux ; ce n'est pas un lieu dans lequel les classes sociales (et les facultés humaines) peuvent s'unir dans un même plaisir esthétique. […] Une telle apologie sociale en faveur de l'art populaire sape toute véritable défense, dans la mesure où elle perpétue le mythe de la pauvreté esthétique que les critiques qu'elle combat ont mis en place, de même qu'elle entretient la ligne de fragmentation au sein de la société et de l'individu. » [31] C'est d'une telle interprétation erronée de la démocratisation de l'art qu'il s'agit de se déprendre. Ce que l'on peut proposer à partir des analyses kropotkiniennes, c'est une compréhension de l'art qui évite l'opposition schématique entre haute culture muséale et culture de masse standardisée, laquelle redoublerait une différence de classes sociales.

D'une part, Kropotkine est particulièrement sensible à la pente de l'industrie capitaliste qui la conduit à produire pour le gaspillage. On l'a noté dans le chapitre VII du présent travail, l'une des manières de rendre la production économique à la fois efficace et raisonnée consiste à éliminer sa limitation « indirecte », résidant dans la création d'objets « absolument inutiles », forçant le consommateur à acheter « ce dont il n'a pas besoin » en imposant par la publicité un « article de mauvaise qualité » [32]. Nul doute que cette critique anticipée de l'industrie de l' « obsolescence » (pour reprendre le thème majeur de la critique sociale de Günther Anders (1902-1992)) puisse valoir tout autant pour les biens culturels que pour les biens de consommation courante. On peut donc gager que Kropotkine aurait tenu les formes contemporaines de l'industrie culturelle (de la musique à la mode en passant par le cinéma) pour des outils d'écrasement de la lucidité intellectuelle et du sens esthétique.

D'autre part, il est clair également que Kropotkine n'embrasse pas sans discernement, autrement dit sans conscience sociale, les œuvres du grand art. Tout comme il critique l'esthétique muséale, Kropotkine énoncera sa méfiance envers les courants artistiques (notamment littéraires) les plus savants, au style ampoulé et au raffinement parnassien. Cette critique est d'autant plus remarquable et crédible qu'elle est soutenue par la biographie même de Kropotkine. Issu d'une lignée princière et jeune page du tsar, Kropotkine est en effet rompu aux œuvres du grand art. Mais ses idées radicales, ponctuées par sa « conversion » anarchiste en 1872 puis son action au sein des populistes russes, impliqueront toujours une recherche du contenu social des œuvres et de la possibilité de

30. Herbert J. Gans, *Popular culture and high culture. An analysis and evaluation of taste,* New-York, Basic Books, 1974, p. 129.

31. R. Shusterman, *L'art à l'état vif,* Paris, Minuit, 1991, p. 141. Herbert Gans est également critiqué dans le court texte du critique social américain Christopher Lasch (1932-1994) *Culture de masse ou culture populaire ?,* Castelnau-le-lez, Climats, 2001. Pour Lasch, le thème « démocratique » perpétué par H. Gans selon lequel chacun devrait avoir la culture qui lui convient contribue à briser les liens étroits entre culture et politique, en rabattant la première du côté du pur divertissement, compensation abrutissante du travail lui-même aliénant dans les conditions du capitalisme. L'intérêt du texte de Lasch tient aussi à ce qu'il établit une distinction ferme (ce que ne fait pas suffisamment R. Shusterman) entre culture *de masse* et culture *populaire.* La première a besoin de ces masses atomisées qu'ont produites l'industrie contemporaine et l'idéologie consumériste. Elle impose d' « en haut » des produits culturels diffusés comme tout autre marchandise à des individus déracinés, privés du sens de la communauté. La seconde, par contre, se recompose d' « en bas », en partant des habitudes collectives populaires, et sait opposer ses œuvres et ses pratiques à l'industrie culturelle. C'est en ce sens que la réflexion de Lasch sur la culture populaire se rapproche de celle de Kropotkine.

32. *La Conquête du Pain,* p. 31.

les partager le plus largement possible[33]. Cette capacité de maintenir une double postulation dans le rapport à l'art (l'une en direction de la pureté esthétique du grand art, l'autre en direction des effets que la grande œuvre peut déployer dans le peuple) s'exprime bien dans les développements que Kropotkine consacre à Léon Tolstoï (1828-1910) dans son ouvrage *Ideals and realities in Russian literature*. Bien qu'il nous faille revenir beaucoup plus longuement par la suite sur les accointances entre Kropotkine et Tolstoï ainsi que sur le sens de l'histoire de la littérature russe établie par notre auteur, quelques réflexions ébauchées à partir du pamphlet tolstoïen *Qu'est-ce que l'art ?* permettent déjà de situer la position de Kropotkine sur le rapport entre grande culture et culture populaire. Reprenant les analyses de Tolstoï sur l'artificialité poussée de l'art de l'époque (on songera au Parnasse de Leconte de Lisle (1818-1894) ou à l'hermétisme de Mallarmé (1842-1898), sans parler de la place particulière accordée et par Tolstoï et par Kropotkine à Dostoïevski (1821-1881)), Kropotkine cherche à décrire le portrait idéal de l'écrivain accompli. Il serait selon lui capable non seulement d'évoquer les dilemmes intérieurs des classes aisées et raffinées, de pénétrer les secrets de la vie de la nature, mais encore d'écrire des choses profondes accessibles au plus humble des individus, sur le modèle par exemple de fables populaires. C'est ici que la position de Kropotkine s'avère fine et nuancée : il ne s'agira jamais de nier les réussites parfois extraordinaires de l'art « noble », ni même d'entrer dans un jeu de comparaisons entre divers registres et formes artistiques parfois incommensurables (comme s'il était pertinent de comparer un roman gothique et une comptine). En réalité, pour faire tomber les barrières de classes entre l'art noble et l'art populaire, il faudra analyser la qualité d'expérience impliquée par l'œuvre *dans son ordre,* c'est-à-dire l'élévation des conceptions de la vie qu'elle promeut, ce qui fait partie intégrante de l'expérience esthétique :

> « Dire qu'une chanson populaire est une une forme d'art supérieure à une sonate de Beethoven n'est pas correct : nous ne pouvons comparer une tempête dans les Alpes, et la lutte que l'on mène contre elle, avec une belle journée en plein milieu de l'été, où l'on s'occupe des foins. Mais le grand art véritable qui, en dépit de sa profondeur et de ses hautes aspirations, pourra pénétrer dans chaque hutte de paysan et inspirer à tout le monde des conceptions plus élevées en termes de pensée et de vie – un tel art est vraiment nécessaire. »[34]

Kropotkine ne renonce donc pas à l'idée d'une communication sinon universelle du moins très largement répandue de l'art, et plus précisément de l'expérience esthétique, morale mais aussi politique qui se noue dans la fréquentation des œuvres (qui n'est pas une pure réception mais bien une participation active). À ce titre l'art s'ouvre à tous et rejoint les aspirations de la morale kropotkinienne, en donnant l'occasion de vivre la vie la plus riche, variée et intense. Kropotkine, à la manière de Dewey après lui, va ainsi insister beaucoup sur l'intensité dans le rapport à l'œuvre d'art, que l'on se place du point

33. Dans *Autour d'une vie,* Kropotkine fait ainsi part de son amour de l'opéra italien, dont il ne manquait dans sa jeunesse pétersbourgeoise aucune représentation. Les œuvres de Rossini (1792-1868) et Bellini (1801-1835) sont louées pour leur résonance avec les bouleversements sociaux et politiques de l'époque d'Alexandre II, tout autant que pour leur valeur esthétique pure : « En ce temps-là, l'opéra italien était en relation étroite avec le mouvement radical, et les récitatifs révolutionnaires de *Guillaume Tell* et des *Puritains* étaient toujours accueillis par des applaudissements frénétiques et des cris qui allaient droit au cœur d'Alexandre II, tandis qu'aux sixièmes galeries, au fumoir de l'Opéra et à la porte du théâtre, l'élite de la jeunesse pétersbourgeoise s'unissait dans l'adoration idéaliste d'un art noble. Tout cela peut paraître puéril ; mais des pensées élevées et de pures inspirations s'éveillaient en nous par cette vénération de la musique et de nos artistes favoris. » Voir *Autour d'une vie. Mémoires,* Paris, Stock, 1898, p. 123.

34. Kropotkine, *Ideals and realities in Russian literature,* New-York, McClure, Phillips & Co, 1905, p. 299. (Nous traduisons). Le texte est également disponible sur le site de Dana Ward à l'adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/literature/russianlittoc.html]

de vue de la création ou de la réception (au sens particulier que nous venons de signaler). Comme on l'a vu, la difficulté de la conception muséale de l'art tient à ce qu'elle tend à oublier qu'il n'y a pas d'expérience esthétique sans une intensité vécue, à la fois physique et intellectuelle. Selon Kropotkine, l'évolution esthétique vers l'institutionnalisation des beaux-arts et la construction d'un monde de l'art avec ses codes légitimants rencontre de moins en moins l'énergie à l'œuvre dans la nature humaine, précisément parce que la pratique artistique s'est progressivement coupée de la pratique ordinaire :

> « L'amour de la *terre* et de ce qui croît sur la terre ne s'acquiert pas en faisant des études au pinceau ; il ne s'acquiert qu'à son service, et sans l'aimer, comment la peindre ? Voilà pourquoi tout ce que les meilleurs peintres ont pu reproduire, en ce sens, est encore si imparfait, très souvent faux : presque toujours du sentimentalisme. La *force* n'y est pas. Il faut avoir vu en rentrant du travail le coucher du soleil. Il faut avoir été paysan avec le paysan pour en garder les splendeurs dans l'œil. Il faut avoir été en mer avec le pêcheur, à toute heure du jour et de la nuit, avoir pêché soi-même, lutté contre les flots, bravé la tempête et ressenti, après un rude labeur, la joie de soulever un pesant filet ou la déception de rentre à vide, pour comprendre la poésie de la pêche. Il faut avoir passé par l'usine, connu les fatigues, les souffrances et aussi les joies du travail créateur, forgé le métal aux fulgurantes lueurs du haut fourneau ; il faut avoir senti vivre la machine pour savoir ce qu'est la force de l'homme et le traduire dans une œuvre d'art. Il faut enfin se plonger dans l'existence populaire pour oser la retracer. »[35]

Ce texte important l'indique clairement : l'expérience esthétique est partout où un individu entre dans un engagement total, prenant en charge un matériau ou une tâche en concentrant ses énergies pour mener à bien ce qu'il a initié. Ainsi, même des pratiques fonctionnelles comme la pêche, le travail de la terre ou le travail industriel pourront revêtir une dimension esthétique si elles expriment des énergies à l'œuvre, qui cheminent depuis une intention créatrice vers une réalisation achevée. On retrouverait ici les développements de *L'art comme expérience* dans lesquels John Dewey approfondit la caractérisation d'une « expérience esthétique », qui est la quintessence de ce que l'on signifie lorsque l'on avoue vivre *une* expérience. À la manière de Kropotkine, Dewey invite à intégrer dans le domaine esthétique des expériences aussi diverses qu'un travail conclu de manière satisfaisante, un problème mathématique qui serait finalement résolu, un repas bien mené, savoureux et servi dans des plats bien fabriqués, polis et soignés, et toute situation « qui est conclue si harmonieusement que son terme est un parachèvement et non une cessation »[36]. Or une telle approche de l'expérience esthétique suppose que l'œuvre puisse être le foyer d'une concentration d'énergies ouvertes vers une intensité grandissante, en mobilisant tout autant le corps que l'esprit. Ainsi, à la différence des objets purement utilitaires qui ne sont en rien le point de concentration des énergies, en ce qu'ils renvoient toujours à une finalité qui les dépasse, l'objet esthétique ramasse « des énergies qui se sont occupées séparément à traiter de différentes choses en des occasions différentes, et à leur donner l'organisation rythmique particulière que nous avons appelée

35. *La Conquête du Pain,* p. 145.

36. John Dewey, *L'art comme expérience,* édition citée, p. 81. Dewey va même jusqu'à analyser l'évolution d'un entretien d'embauche en termes d'expérience, avec la gradation d'intensité liée à l'appréhension de la réussite, les différentes émotions rencontrées au cours de l'entretien, et enfin la décision de l'employeur, établie après que ce dernier a placé imaginairement le postulant dans des situations de travail. Un tel ensemble, dit Dewey, ne pourrait être rendu dans son intensité esthétique que par l'art littéraire, dramatique ou romanesque (on pourra songer ici aux rapports de travail dans l'Amérique des années 1910-1930 tels que les traite John Dos Passos (1896-1970) dans sa trilogie *U.S.A*).

[…] clarification, intensification, concentration. Les énergies qui, si réelles soient-elles, restent dans un état potentiel les unes par rapport aux autres s'appellent et se renforcent directement au profit de l'expérience qui en résulte.»[37] L'expérience esthétique invite à séjourner auprès des objets ou des situations, afin de s'engager le plus intégralement en eux dans un rapport riche et original. En ce sens, il n'y aurait plus de sujets nobles ou ignobles, d'évidences esthétiques opposées à des aberrations esthétiques : tout sujet qui est pris en charge dans une expérience intense et donne l'occasion à des énergies de se stabiliser dans un rythme précis (dans une perception, dans l'élaboration d'une harmonie, dans un équilibre pictural, dans une scène décrite avec tact et complétude) peut devenir un sujet esthétique. Par conséquent, l'expérience esthétique est exigeante à l'égard de la nature humaine : elle la requiert corps et âme, pourrait-on avancer, et elle lui donne ainsi l'occasion de faire l'épreuve de ce que nous avons appelé jusqu'ici l'« individuation », c'est-à-dire ce développement de soi-même par ouverture vers des énergies insoupçonnées. Là où Kropotkine souligne la nécessité de la « force » dans l'œuvre, Dewey a cette formule : « nul n'entre dans le royaume de l'art, pas plus que dans celui des justes, s'il n'est affamé et assoiffé. »[38] C'est exprimer, en revenant vers le naturalisme foncier et la conception interactionniste du vivant, que l'œuvre ou la situation esthétique permettent de réguler les relations entre l'homme et son milieu, en nourrissant les besoins et les désirs. C'est souligner aussi qu'en quelque sorte, l'être humain ne peut tricher lors d'une expérience véritablement esthétique : elle mobilise et active intégralement ses forces intellectuelles et physiques, supprimant de fait tous les dualismes illusoires :

> « Dès lors que l'esprit est purement immatériel (isolé des organes de l'agir et du pâtir), le corps n'a plus rien de vivant et devient une masse inanimée. Cette théorie de l'esprit comme entité insulaire est sous-jacente à la conception d'après laquelle l'expérience esthétique est quelque chose qui est cantonné « dans l'esprit », et renforce la thèse isolant l'esthétique des modalités de l'expérience par lesquelles le corps est activement engagé au sein des choses de la nature et de la vie. L'art est ainsi expulsé du règne des créatures vivantes. »[39]

En présentant cette esthétique de l'engagement intégral, qui fait de l'expérience de l'art une occasion d'individuation, Kropotkine contribue également à illustrer un des grands thèmes d'une esthétique anarchiste. Nous l'avons beaucoup considéré dans les lignes qui précèdent comme un précurseur des thèses pragmatistes en ce domaine, mais nous avons également signalé que son questionnement s'inscrivait dans la lignée des notations proudhoniennes sur l'art. Or, dans le chapitre XXII du *Principe de l'art et de sa destination sociale,* Proudhon développe l'idée d' « art en situation ». Cette idée trouve selon nous une résonance parfaite dans les développements que consacre Kropotkine à

37. *L'art comme expérience,* p. 296.
38. *L'art comme expérience,* p. 416.
39. Id, p. 430. On songera à la matérialisation d'une telle conception de l'engagement esthétique dans l'*action painting* de Jackson Pollock (1912-1956). Reprenant les idées de Dewey, R. Shusterman prend en compte les plaisirs physiques que l'on peut expérimenter au contact de musiques populaires comme le jazz, le funk, le rock ou le rap. Il montre à quel point ils ont pu être dépréciés, dans une tradition qui inclut des auteurs aussi radicaux que Theodor Adorno (1903-1969), Günther Anders ou Dwight MacDonald (1906-1982), comme de faux plaisirs alignés sur le rythme machinique de la vie à l'époque industrielle, castrant les sources véritables du plaisir intellectuel. C'est selon R. Shusterman reproduire la distinction que critique Dewey entre un esprit actif et un corps passif. C'est en outre nier l'évidence qu'« au niveau somatique, on trouve beaucoup plus d'activité et d'efforts dans l'appréciation du rock que dans celle de la grande musique, dont les concerts nous forcent à rester assis dans un silence figé. Le terme de 'funk' utilisé pour caractériser et louer nombre de musiques rock dérive d'un mot africain signifiant 'transpiration positive' et qui exprime par là même toute une esthétique africaine fondée sur un engagement vigoureux et collectif, bien plus que sur un recul dépassionné. » Voir *L'art à l'état vif,* Paris, Minuit, 1991, p. 158.

un art qui trouverait sa force véritable dans l'action et l'engagement quotidien dans une intention esthétique. Dans le chapitre concerné, Proudhon s'efforce de prendre à revers l'idée consacrée selon laquelle les œuvres du grand art sont impérissables, transhistoriques voire transculturelles. Penser de cette façon-là, selon Proudhon, c'est précisément couper les œuvres de l'art de leur enracinement dans l'expérience d'une conscience qui les vit, s'immerge en elles et participe par là même de leur expressivité. Si une œuvre n'est plus perçue activement et intensément par une conscience qui y trouve une résonance, elle se fige en pure pièce muséale, objet documentaire vide d'expression. À ce titre, effectivement, seul l'érudit historien d'art pourra s'élever jusqu'à une compréhension de l'œuvre, mais elle se rapprochera davantage d'une pure intellection que d'une perception totale et vivante. Voilà qui justifie selon Proudhon que l'on puisse avancer sans complexe que certaines œuvres classées au panthéon de l'art universel ne « parlent » plus aux individus, dès lors que l'on recommande de les apprécier dans un contexte qui n'a plus rien à voir avec celui dans lequel elles sont apparues. Prenant l'exemple de la Vénus de Milo, Proudhon se demande ainsi : « la Vénus de Milo me paraîtra, si vous voulez, le chef-d'œuvre de la statuaire. Très bien ! Que voulez-vous que j'en fasse, moi citoyen du XIXe siècle, à peine dégagé du christianisme ? » [40]

S'agit-il d'un certain philistinisme de la part de Proudhon, masquant derrière un culte de l'expressivité immédiate l'incapacité de se porter à la hauteur des exigences interprétatives des œuvres du grand art ? À ce jugement critique lui-même expéditif, on préférera l'idée selon laquelle Proudhon défend un art en contexte, expressif et concentrant les énergies collectives, avec lequel la conscience puisse se trouver à l'unisson. C'est bien de cette vision-là qu'hérite Kropotkine, et c'est encore elle qui chemine jusqu'aux élaborations de l'esthétique pragmatiste. On placera donc la confession suivante de Proudhon en rapport étroit avec l'idée kropotkinienne selon laquelle les œuvres d'art de la société anarchiste feront partie d'un « tout vivant, qui sans elles ne serait pas, comme elles ne seraient pas sans lui. », selon une formule de *La Conquête du Pain.* Voici la version proudhonienne de cette idée :

> « Pendant ma captivité à Sainte-Pélagie, en 1849, il y eut jusqu'à quatre-vingt prisonniers politiques, nombre minime, si l'on pense aux milliers de déportés de cette triste poque. Tous les soirs, une demi-heure avant la fermeture des cellules, les détenus se groupaient dans la cour et chantaient la *prière* […] Une seule voix disait la strophe, et les quatre-vingt prisonniers reprenaient le refrain, que répétaient ensuite les cinq cents *malheureux* détenus dans l'autre quartier de la prison. Plus tard, ces chants furent interdits, et ce fut pour les prisonniers une véritable aggravation de peine. C'était de la musique *réelle,* réaliste, appliquée, de l'art *en situation,* comme les chants à l'église, les fanfares à la parade, et aucune musique ne me plaît davantage. Je ne comprends pas la musique de concert et de salon, je ne m'explique pas qu'elle amuse et fasse plaisir. Ce sont des leçons qu'on répète, et je ne suis pas professeur. Autant j'aime le *Stabat* à l'église, dans les soirées de carême, le *Dies iræ* à une messe de mort, un oratorio dans une cathédrale, un air de chasse dans les bois, une marche militaire à la promenade, autant tout ce qui est hors de sa place me déplaît. Le concert est la mort de la musique. » [41]

La perspective proudhonienne refondue dans les notations esthétiques de Kropotkine pourra trouver ainsi une application concrète dans le mouvement des théâtres libres, initié par Jean Grave (1854-1939) au tournant du XXe siècle, mettant en avant l'idée

40. Proudhon, *Du Principe de l'art et de sa destination sociale,* Dijon, Les presses du réel, 2002, p.198.
41. Proudhon, *Du principe de l'art,* édition citée, p. 201.

d'une participation commune des auteurs et des spectateurs dans la création des décors, des costumes, dans l'organisation de la mise en scène[42]. L'art en situation que ces anarchistes-là défendent s'avère indissolublement social et moral, dans la mesure où il donne l'occasion de rencontres qui enrichissent la personnalité. Il est désormais temps de s'intéresser à ces liens dans le domaine que Kropotkine a étudié le plus précisément, au sein d'un ouvrage entier : la littérature russe, notamment dans la période qui s'étend de Pouchkine à Gorki, à travers l'ouvrage *Ideals and realities in Russian literature*.

3. Art, morale et société : la littérature selon Kropotkine

3.1. Idéalisme et réalisme dans la littérature russe : une leçon sur l'esthétique anarchiste

Lors de son exil britannique et de ses différents voyages en Europe et au-delà, Kropotkine n'a jamais cessé de se préoccuper de sa terre natale, comme en attestent les travaux de journalisme que nous avons évoqués dans le chapitre VI du présent travail. Une autre façon pour lui de conserver un lien fort avec la Russie consista dans les différentes conférences sur la littérature russe qu'il prononça à Boston en 1901. Elles furent compilées et refondues dans le volume *Ideals and realities in russian literature,* paru en 1905. Passant en revue de façon cursive le genre des poèmes populaires jusqu'à Pouchkine, Kropotkine va consacrer des développements conséquents à tous les auteurs et tous les genres à partir de Gogol (1809-1852) jusqu'à la fin du XIX^{e}siècle. Pour notre propos dans ce chapitre, il y a dans cet ouvrage de Kropotkine bien davantage qu'une simple succession de notices bio-bibliographiques sur l'histoire littéraire russe. La perspective choisie, qui relie l'expression artistique par la littérature et l'idéal social, la place conséquente laissée à des auteurs proches pour diverses raisons du populisme et de l'anarchisme tels que Tchernychevski, Tourguéniev et Tolstoï, et enfin les notations personnelles de Kropotkine sur la fonction esthétique de la littérature font de ce recueil un texte important pour comprendre la vision esthétique de Kropotkine et par elle l'esthétique anarchiste en général. À bien des égards par conséquent, *Ideals and realities in russian literature* peut être considéré comme un ensemble de leçons sur l'esthétique anarchiste.

Il faut ainsi comprendre dès le départ la particularité de cette littérature, qui puise sa puissance dans ses conditions de création sous l'autorité tsariste. Dans une situation sociale qui ne permet aucune participation active du peuple à la vie politique, la littérature est devenue le creuset des idéaux sociaux du peuple russe, et notamment de sa jeunesse formée aux idées occidentales. Il relève donc de la nécessité que la littérature russe opère la fusion entre la beauté poétique et les hautes aspirations sociales. Cette fusion constitue son identité même selon Kropotkine, et fournit à ce dernier la raison majeure de ses études, comme il l'exprime dans la préface de l'ouvrage :

42. Jean Grave consacre un chapitre de son ouvrage théorique général *La société future* (1895) au statut de l'art et des artistes. C'est à ce propos qu'il évoque le dépassement de la coupure entre acteurs et spectateurs au théâtre : « il y aura toujours des individus qui auront la démangeaison de faire des pièces, d'autres de les interpréter, ces individus se rechercheront et associeront leurs aptitudes. Où serait le mal, si ceux qui, ayant le goût du spectacle, venaient chacun dans la possibilité de leurs aptitudes apporter le concours de leur aide, pour la décoration, la mise en scène, la confection des costumes ou autre aide accessoire ? Si chacun des spectateurs pouvait se rendre utile à sa façon, à l'exécution de l'œuvre à laquelle il serait appelé à assister, sa jouissance intellectuelle en serait augmentée. ». Voir *La société future,* Paris, Stock, 1895, p. 365.

> « La littérature russe est une riche mine de pensée poétique originale. Elle possède une fraîcheur et une vigueur que l'on ne trouve pas au même point dans les littératures plus anciennes. En outre, elle manifeste une sincérité et une simplicité d'expression qui la rend d'autant plus attirante pour l'esprit que l'affectation littéraire a rendu malade. Et elle possède enfin ce trait distinctif d'introduire dans le domaine de l'art - du poème, du roman, du théâtre – presque toutes les questions sociales et politiques qui, en Europe occidentale et en Amérique, et au moins en ce qui concerne notre génération, sont discutées principalement dans les écrits politiques actuels, mais rarement en littérature. Dans nul autre pays la littérature n'occupe une position aussi importante qu'en Russie. Nulle part ailleurs elle n'exerce une influence aussi profonde et directe sur le développement intellectuel de la jeune génération. Certains romans de Tourguéniev, et même d'auteurs moins connus, ont été de vrais jalons dans le développement de la jeunesse russe dans les cinquante dernières années. La raison pour laquelle la littérature exerce une telle influence en Russie est évidente. Il n'y a pas de vie politique ouverte, et à l'exception de quelques années à l'époque de l'abolition du servage, le peuple russe n'a jamais été amené à prendre une part active à l'élaboration des institutions de son pays. Par conséquent, les meilleurs esprits du pays ont choisi le poème, le roman, la satire ou la critique littéraire comme un moyen d'exprimer leurs aspirations, leurs conceptions de la vie nationale, ou leurs idéaux. En Russie, ce n'est pas aux livres bleus ni aux articles de fond des journaux, mais à ses œuvres d'art qu'il faut se référer pour comprendre les idéaux politiques, économiques et sociaux du pays – les aspirations des franges de la société russe qui font l'histoire. » [43]

Ce long extrait de la préface de l'ouvrage de 1905 dit beaucoup de ce que Kropotkine attend de l'art en général, et des pièces-maîtresses de la littérature russe en particulier. On y trouve déjà en filigrane l'argument selon lequel la littérature doit mobiliser chez le lecteur un sens de l'idéal qui s'apparente à une percée en direction de la pureté poétique. Mais cette recherche de l'idéal ne peut être réellement sollicitée qu'en se déprenant de toute affectation ou boursouflure dans le style. La pureté poétique n'est pas la prétention ou la technicité abusive. En ce sens, on saisit que les préférences de Kropotkine vont à un art qui s'efforcerait de représenter assez fidèlement la réalité, de manière à concentrer les forces qui font tendre le lecteur vers une amélioration de cette réalité. C'est donc en dernière instance sur l'inscription et la destination sociale de l'art qu'insiste Kropotkine : la littérature se présente comme le creuset d'aspirations sociales encore méconnues, tenues sous le joug du pouvoir officiel. L'exemple de Tourguéniev illustre ici un tel rapport, et l'on peut supposer que Kropotkine a en tête le central *Pères et fils* (1862), même si toute l'œuvre romanesque de Tourguéniev, de *Roudine* (1856) à *Terres vierges* (1877) en passant par *Nid de gentilhomme* (1858) et *À la veille* (1860) constitue une fresque sur le passage des « hommes de trop » aux « hommes nouveaux » qu'appelaient de leurs vœux nihilistes et populistes. En faisant du langage du roman, du poème ou du drame le réceptacle des perspectives politiques, économiques et sociales des parties de la société à la fois actives et politiquement invisibles, la littérature se propose ainsi de « lancer une attaque de flanc contre une position imprenable de front » (selon une expression de George Orwell dans un écrit de 1940 intitulé « Mots nouveaux »).

En présentant une telle vision de la question esthétique, Kropotkine semble encore une fois se rapprocher de Proudhon, dont la définition de l'art abolit la scission entre idéal

43. Kropotkine, *Ideals and realities in russian literature,* New-York, McClure, Phillips & Co, 1905, pp. V-Vi (nous traduisons).

et réalité. Dans la mesure où l'expressivité d'une œuvre est relevée par une conscience qui s'y livre intensément, alors l'art a pour fonction de nous faire séjourner dans la réalité représentée par l'œuvre, afin d'y puiser l'énergie conduisant jusqu'à l'idéal. L'idéal, relevant de la forme abstraite qu'est l'Idée, est donc ce vers quoi l'œuvre d'art nous conduit bien qu'elle ne puisse par définition le représenter. Un sujet, une forme, une scène, toujours particuliers (en ce sens non idéaux) ont donc comme fonction d'éveiller dans la nature humaine une force supplémentaire, et d'instiller l'amour de la perfection. L'importance morale et sociale d'une découverte esthétique de nouvelles dimensions de notre nature est ainsi établie dans la définition proudhonienne : « je définis donc l'art : *Une représentation idéaliste de la nature et de nous-mêmes, en vue du perfectionnement physique et moral de notre espèce.* »[44] On pourra le déterminer plus précisément par la suite, mais on peut déjà noter que le rapport qu'entretient Kropotkine avec les œuvres de Lermontov et surtout Tourguéniev répond précisément à cette définition de Proudhon. L'expérience littéraire recèle ainsi un double mérite : elle « individue » la nature humaine, mais elle n'y parvient qu'en l'inscrivant dans son contexte social.

Sur ces bases conceptuelles se dessine l'importance pour Kropotkine des publicistes du journal *Le contemporain* (dans lequel Tourguéniev publia, non sans essuyer des critiques sévères, ses premiers romans) à l'époque et dans la suite immédiate de la Guerre de Crimée (1853-1856), au premier chef Nicolaï Tchernychevski et Nicolaï Dobrolioubov. Nous avons établi dans le chapitre initial du présent travail le rôle éminent de ces deux auteurs dans l'expression des principes du mouvement nihiliste puis populiste, et par là dans la formation théorique de Kropotkine. Il faut ici s'intéresser plus particulièrement à leurs principes esthétiques, que Kropotkine va à nouveau prolonger. Dans le chapitre VIII de *Ideals and realities,* consacré à la littérature politique, Kropotkine relève logiquement l'apport de Tchernychevski, qui a contribué avec ses articles dans *Le contemporain* à éclairer d'un jour nouveau les questions politiques et économiques propres à la Russie, à l'époque de l'abolition du servage : réappropriation par les serfs des terres autrefois cultivées pour les maîtres, maintien de la communauté paysanne comme socle d'une organisation révolutionnaire de la société, reprise des principes d'un utilitarisme social calqué sur l'œuvre de John Stuart Mill, modification du statut social et culturel de la femme. Ces principes politiques seront repris et mêlés à un parti-pris esthétique singulier dans le roman *Que faire ?* (1863), qui constitue un événement central dans l'histoire intellectuelle de la Russie. Parfois franchement didactique, au point que l'on peut abonder dans le sens de Kropotkine lorsqu'il indique que « d'un point de vue artistique le roman laisse beaucoup à désirer », *Que faire ?* demeure néanmoins une pièce-maîtresse de la littérature russe, en ce qu'il exprime peut-être l'acmé d'un art social qui mêlerait réalisme et utopie, entendue comme l'impulsion vers l'idéal :

> « Il prêchait en même temps [que l'amour libre, selon l'intrigue amoureuse qui structure le roman, ndlr] – à mots couverts, que l'on comprenait toutefois très bien – le fouriérisme, et dépeignait de la façon la plus attrayante les associations communistes de producteurs. Il montrait également dans son roman qui étaient les vrais 'nihilistes', et en quoi ils se distinguaient du 'Bazarov' de Tourguéniev. Aucun roman de Tourguéniev, aucun écrit de Tolstoï ou d'un quelconque autre écrivain n'a jamais eu une influence aussi large et profonde sur la société russe que ce roman. Il devint le leitmotiv de la jeunesse russe, et l'influence des idées qu'il propageait n'a depuis lors jamais cessé de se faire sentir. »[45]

44. Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale,* édition citée, p. 33.
45. Kropotkine, *Ideals and realities,* édition citée, p. 281 (nous traduisons).

Sur un plan esthétique strict, le premier des principes mis en œuvre par Tchernychevski dans *Que faire ?* consiste à se déprendre de toute affectation dans le style, de toute vocation à l'art pour l'art. Le narrateur du roman, qui semble se jouer des attentes et de la « fibre » esthétique des lecteurs, expose d'emblée ce refus des conventions, qui ne fait en réalité que poursuivre sur le plan de la confection des œuvres d'art le programme nihiliste dans la vie sociale ordinaire :

> « Toi, le public, tu es bon, fort bon, et pour cette raison, peu difficile et peu subtil. Il n'y a pas lieu d'espérer que, dès les premières pages, tu discerneras si le roman vaut la peine d'être lu ; ton jugement est précaire et demande des étais. Or, il en est deux : le nom de l'auteur et les attraits du style. Comme je ne te conte que mon premier roman, ta conviction n'est pas encore faite, tu ne sais pas si l'auteur possède des dons littéraires (car il y a tant d'écrivains à qui tu reconnais des dons littéraires !), ma signature ne te suffit pas pour l'instant, aussi ai-je été dans l'obligation de t'appâter avec des épisodes palpitants. […]Je ne possède pas l'ombre de talent littéraire. C'est à peine si j'ai l'usage de la langue. Mais qu'à cela ne tienne, lis toujours, mon bon public ! Tu en tireras bien quelque profit. La vérité est une bonne chose : elle pallie les défauts de l'écrivain qui se met à son service. Voilà pourquoi je te dis : si je ne t'avais pas prévenu, tu pourrais croire que le roman est magistralement écrit, que l'auteur est plein de talent poétique. Mais je t'ai prévenu que je n'ai pas de talent ; tu sauras donc que le roman doit ses qualités à ce qu'il est vrai, et à cela seulement. »[46]

L'opposition établie par le narrateur du roman entre affectation esthétique et vérité s'avère cruciale. Elle s'aligne en effet sur les thèses d'esthétique développées dès le milieu des années 1850 par Tchernychevski dans *Le contemporain.* Pour Tchernychevski, l'art n'a pas une vocation nécessairement différente de la science, que les nihilistes, comme on le sait, tiennent en haute estime. Tout scientifique rigoureux devra se plier, au fil de ses investigations, à la réalité des faits qui invalideront ou confirmeront ses hypothèses. En ce sens, il y a une humilité de l'attitude scientifique, qui ne prétend jamais que les théories scientifiques surplombent la réalité et lui dictent son fonctionnement. Il s'agit d'abord de comprendre la réalité pour en tirer des effets utiles pour le bien commun de l'humanité. Or, de la même manière l'art n'est pas appelé à décrire un monde du rêve doté d'un symbolisme coupé de la réalité. Selon Tchernychevski, « l'art lui aussi ne doit pas avoir honte de son but, à savoir : pour dédommager l'homme, à défaut de la jouissance esthétique intégrale produite par la réalité, reproduire, dans la mesure de ses forces, cette précieuse réalité et l'expliquer pour le bien de l'homme. » En ce sens, l'expérience esthétique ne constituera pas une fuite hors de la réalité, mais en appellera aux meilleures parts de l'expérience humaine, dans le but de contribuer à penser et agir pour le plus grand bonheur du plus grand nombre : « que l'art se contente de sa haute et magnifique destination, énonce Tchernychevski : à défaut de la réalité, en être un certain succédané et constituer pour l'homme un manuel de vie. La réalité est supérieure au rêve et le sens essentiel supérieur aux prétentions fantastiques. »[47] Cette thèse solidement réaliste anticipe les éclaircissements sur la fonction de l'art que donnera Dobrolioubov en 1860, toujours dans *Le contemporain.* Évoquant plus précisément le lien entre la littérature et les manifestations ordinaires de la vie, Dobrolioubov écrit en effet :

46. Nicolaï Tchernychevski, *Que faire ?*, Paris, Éditions des Syrtes, 2000, pp. 27-28.
47. Tchernychevski, *Thèses d'esthétique* (1855), cité dans *Les nihilistes russes* (textes choisis et annotés par Wanda Bannour), Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 180.

> « Nous n'exigeons d'elle [de la littérature, ndlr] qu'une seule qualité, hors de laquelle elle ne saurait avoir aucun mérite, et qui est la vérité. Il faut que les faits qu'utilise l'auteur et qu'il nous présente soient transmis avec fidélité. Aussi longtemps qu'il n'en est pas ainsi, l'œuvre littéraire perd toute signification, elle devient même nuisible, parce qu'elle n'est pas au service des lumières de l'entendement humain, mais qu'au contraire elle contribue à son obscurcissement. »[48]

Au regard de la pensée générale de Kropotkine, on saisit amplement le sens qu'ont pu revêtir pour lui de telles approches de l'art. En insistant sur le poids de la réalité, l'exigence de vérité, l'idée que l'art puisse constituer une expérience enrichissante personnellement et socialement constructive, les auteurs nihilistes s'inscrivaient en faux contre une certaine mythologie de l'artiste coupé de la réalité sociale, celle que Kropotkine combat dans tous ses écrits, comme on l'a vu plus haut. On se souviendra qu'au début de *L'Éthique* Kropotkine se demande pourquoi « une pénétration plus profonde *dans la vie de l'homme et dans ses destinées* »[49] ne pourrait pas être une source d'inspiration pour le poète. En ce sens, la réalité sociale est féconde et inspirante par elle-même. Point n'est besoin de s'en défaire pour créer. Il s'agit par contre de la comprendre dans sa globalité, en tenant ensemble ses aspects les plus nobles mais également les plus ignobles. D'où le fait que l'artiste doive se trouver au contact de la réalité, s'y engager et y trouver de quoi renforcer l'élévation morale de la nature humaine. C'est la mission que Kropotkine assigne à l'art dans l'appel « Aux jeunes gens » repris dans les *Paroles d'un révolté.* Le texte qui suit porte tout particulièrement la marque des auteurs nihilistes, au risque d'encourager à un art militant et didactique esthétiquement faible (comme semble d'ailleurs le suggérer Kropotkine lui-même dans son appréciation de *Que faire ?* citée plus haut). Sans entrer pour l'instant dans cette difficulté, on retiendra surtout des lignes suivantes le rapport entre art et réalité sociale :

« Vous, poètes, peintres, sculpteurs, musiciens, si vous avez compris votre vraie mission et les intérêts de l'art

> lui-même, venez donc mettre votre plume, votre pinceau, votre burin, au service de la révolution. Racontez-nous dans votre style imagé, ou dans vos tableaux saisissants, les luttes titaniques des peuples contre leurs oppresseurs ; enflammez les jeunes cœurs de ce beau souffle révolutionnaire qui inspirait nos ancêtres ; dites à la femme ce que l'activité de son mari a de beau s'il donne sa vie à la grande cause de l'émancipation sociale. Montrez au peuple ce que la vie actuelle a de laid, et faites-nous toucher du doigt les causes de cette laideur ; dites nous ce qu'une vie rationnelle serait, si elle ne se heurtait à chaque pas contre les inepties et les ignominies de l'ordre social actuel. »[50]

Dans la lignée de Tchernychevski et Dobrolioubov, Kropotkine considère l'art en général et la littérature en particulier comme des moyens de dire la vérité sur la nature humaine et la société dans un régime d'oppression, et d'ouvrir vers une autre compréhension des rapports humains. En ce sens, l'expérience esthétique est d'emblée une expérience sociale, à la fois de ce qui est, de ce qui pourrait être et de ce qui devrait être. Mais une telle réflexion sur la fonction de l'art n'est possible que sur fond d'une croyance minimale dans la consistance de la réalité. À l'image de Tchernychevski, on voit bien que Kropotkine détermine l'art en second par rapport à la réalité. De notre point de vue, l'esthétique anarchiste telle que la définit Kropotkine s'inscrit par conséquent en faux contre

48. Nicolaï Dobrolioubov, cité dans *Les nihilistes russes,* édition citée, p. 169.
49. *L'Éthique,* édition citée, p. 17.
50. Kropotkine, « Aux jeunes gens », in *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops/ H. Trinquier, 2002, p. 69.

toutes les versions modernistes d'une puissance de l'art qui pourrait recréer la perception de la nature, laquelle se trouverait réduite à « imiter l'art » selon la formule d'Oscar Wilde (1854-1900) dans le *Déclin du mensonge*[51]. Par rapport à cette version esthétique du constructivisme, qui pourrait trouver de nos jours son apogée dans les thèses de « l'artialisation »[52], Kropotkine réaffirme donc ce que nous avons établi comme fil directeur de sa pensée : la présence d'un référent extérieur au discours humain, qui serait la nature globale et en son sein la nature humaine telle qu'elle se développe dans la réalité sociale. L'art s'appuie sur elle pour se former, mais ne la construit pas.

C'est d'ailleurs vers ces idées que conduit le titre de l'ouvrage de critique littéraire de Kropotkine : l'idéal, autrement dit le sens du beau et l'aspiration à un perfectionnement de soi-même, passe par le réalisme et ne peut pas se former s'il n'y chemine pas. Il faut donc bien se trouver confronté à la réalité, en faire l'épreuve ou l' « expérience » (selon la terminologie deweyienne) pour commencer à créer dans le domaine esthétique. C'est pour Kropotkine ce qui caractérise la littérature russe notamment à partir de Gogol, dans le *Révizor* (1836) ou *Les Âmes mortes* (1842). En s'appuyant sur ces œuvres à la veine satirique dépeignant toute la médiocrité et la bassesse des fonctionnaires de la Russie tsariste, Kropotkine établit un parallèle intéressant avec le réalisme (on dirait plutôt « naturalisme ») dans la littérature française, et notamment chez Zola (on peut songer parmi d'innombrables exemples à un roman comme *La bête humaine* (1890) dont l'argument repose sur la reprise des spéculations de Lombroso sur l'hérédité criminelle, mêlant ainsi à l'investigation scientifique sur la noirceur humaine les passages les plus stylisés et métaphoriques) :

> « Il y a quelque temps, on a beaucoup discuté du réalisme en art, principalement en rapport avec les premiers écrits de Zola ; mais nous, les Russes, qui avons eu Gogol, et avons connu le réalisme sous sa meilleure forme, nous ne pouvions pas agréer aux idées des réalistes français. Nous voyions dans Zola énormément du romantisme même qu'il combattait ; et dans son réalisme, tel qu'il apparaissait dans les écrits de sa première période, nous vîmes un recul par rapport au réalisme de Balzac. Pour nous, le réalisme ne pouvait se limiter à une simple anatomie de la société : il devait se doter d'un arrière-plan plus élevé ; la description réaliste devait être mise au service d'un but idéal. Nous pouvions encore moins comprendre le réalisme comme la seule description des aspects les plus bas de la vie, parce que limiter ses observations aux seuls bas aspects, ce n'est *pas* être réaliste. À côté et à l'intérieur de ses plus basses manifestations, la vie véritable en possède également de plus hautes. La dégénérescence n'est ni le seul trait ni le trait dominant de la société moderne, si nous regardons cette dernière dans son ensemble. Par conséquent, l'artiste qui limite ses observations aux aspects les plus bas aspects ainsi qu'aux plus dégradés, et ne le fait pas dans un but spécifique, ne nous fait pas comprendre qu'il n'explore qu'un petit coin de la vie. Un tel artiste ne conçoit pas la vie *telle qu'elle est* : il n'en connaît qu'un aspect, et pas le plus intéressant. »[53]

51. « Des brouillards ont pu exister pendant des siècles à Londres. J'ose même dire qu'il y en eut. Mais personne ne les a vus et, ainsi, nous ne savons rien d'eux. Ils n'existèrent qu'au jour où l'art les inventa. », énonce par exemple Wilde. Voir Oscar Wilde, « Le déclin du mensonge », Intentions (1928), Paris, Éditions UGE, 1986, p. 56.

52. L'idée selon laquelle la nature n'est jamais pour nous un objet de perception esthétique consistant par soi, mais toujours une construction répondant à des codes et attentes artistiques, de telle sorte qu'à la limite un « paysage » n'existe pas en dehors des cadres culturels par lesquels on le perçoit, se trouve résumée sous le terme « artialisation » par le philosophe Alain Roger (né en 1936). Voir par exemple le *Court traité du paysage,* Paris, Gallimard, 1997.

53. Kropotkine, *Ideals and realities in russian literature,* édition citée, pp. 85-86.

En réalité, le penchant d'un Zola à faire l'anatomie de ce qu'il y a de plus noir, sourd et violent dans la société humaine peut s'entendre comme une réaction à un préjugé sur l'art, tenu pour le lieu même de l'élégance. C'est très certainement en fonction de ce préjugé des classes aisées, inconscientes des sordides bases matérielles leur permettant de nourrir cette conception noble de l'art, que le naturalisme de Zola a insisté sur les plus bas aspects de l'existence humaine. Or, le réalisme russe a la force de s'être toujours trouvé prémuni de cette tendance réactive, qui finit par tourner à la complaisance à l'égard du glauque et de l'abjection. D'emblée, avec Gogol, il représente toutes les classes sociales, décrypte les relations sociales sans jamais renoncer à fixer des buts idéaux par-delà la réalité représentée.

La confrontation des deux réalismes est par conséquent intéressante en ce qu'elle conduit à insister une dernière fois sur le lien entre les trois éléments que sont l'art, la nature humaine et la morale. En ce sens, héritier de Proudhon et des nihilistes, Kropotkine se rapprocherait également de Jean-Marie Guyau, dont il faut signaler ici la contribution à l'esthétique dans l'ouvrage posthume intitulé *L'art au point de vue sociologique* (1889). Les enseignements de la lecture de Guyau sur la morale kropotkinienne ont été suffisamment établis au chapitre précédent pour ne pas considérer également avec attention les accointances entre les idées esthétiques de Guyau et celles de Kropotkine. On retrouve dans le traité guyalcien le rapport de l'œuvre d'art avec la puissance de la vie, qu'il s'agisse de l'expressivité de l'artiste ou du rapport que l'observateur, le lecteur ou l'auditeur vont entretenir avec la matière même de l'œuvre. L'art littéraire authentique selon Guyau serait ainsi celui qui éveille le sentiment de la communauté humaine et l'aspiration à se solidariser. Dans le chapitre inaugural de son ouvrage, Guyau identifie l'émotion esthétique et l'aspiration à la solidarité :

> « L'émotion artistique est donc, en définitive, l'émotion sociale que nous fait éprouver une vie analogue à la nôtre et rapprochée de la nôtre par l'artiste : au plaisir direct des sensations agréables (sensations du rythme des sons et de l'harmonie des couleurs) s'ajoute tout le plaisir que nous tirons de la stimulation sympathique de notre vie dans la société avec les êtres d'imagination évoqués par l'artiste. » [54]

Kropotkine partage cette conception des effets de l'expérience esthétique. S'il y a réalisme dans l'art, il faut attendre de lui qu'il dévoile le meilleur en nous, en cristallisant les différentes dispositions de la nature humaine. Sur ce point, on le comprend, rien n'est plus étranger à Kropotkine qu'une conception de l'art qui tombe dans deux excès symétriques : d'une part l'exagération dans la peinture des bas instincts de l'homme ; d'autre part un didactisme moral terne et ennuyeux. C'est en fonction de cette grille de lecture que Kropotkine pourra se livrer dans son ouvrage sur la littérature russe à des diagnostics qui pourraient paraître curieux à des lecteurs français du XXIe siècle. En effet, il louera considérablement l'œuvre d'Ivan Tourguéniev et consacrera de longs passages à l'œuvre littéraire et sociale de Tolstoï, tout en minorant les romans de Dostoïevski, pourtant tenus par la tradition critique française comme les œuvres majeures et visionnaires de la littérature russe. La logique de ces appréciations s'inscrit dans le droit fil des conceptions de l'art que nous venons d'analyser. Il convient de leur consacrer précisément quelques développements.

54. Jean-Marie Guyau, *L'art au point de vue sociologique,* Paris, Alcan, 1889, pp. 18-19.

3.2. Kropotkine et Tolstoï

Les rapports entre Kropotkine et Tolstoï sont intéressants à un double titre : d'abord, ils permettent d'envisager deux façons de concevoir et pratiquer l'anarchisme, Tolstoï ayant professé à partir de sa conversion (à la suite de l'écriture d'*Anna Karénine*, après 1876) un anarchisme chrétien fondé sur la non-violence et la remise en cause existentielle ; ensuite et plus particulièrement, leurs rapports sont significatifs en ce qui concerne l'étude de l'esthétique kropotkinienne. Ces rapports ne demeurèrent pourtant qu'épistolaires et textuels, dans la mesure où les deux hommes, se connaissant et dialoguant directement ou indirectement (via des amis communs) ne se rencontrèrent jamais effectivement. Il est néanmoins établi que leur communauté de vues sur de très nombreux sujets, et bien évidemment au premier chef la question sociale et politique, les rapproche nécessairement. À partir de la dernière décennie du XIXe siècle notamment, Tolstoï bâtit en effet une œuvre tout entière tournée vers la défense et l'illustration d'un anarchisme social, exaltant la fraternité humaine sur fond d'un christianisme qu'on pourrait qualifier de « rationnel », autrement dit débarrassé de sa gangue mystique, et compréhensible par le plus grand nombre. Aussi bien dans ses romans (*Résurrection*, 1899) que dans ses nouvelles *(La sonate à Kreutzer* en 1894, *Maître et serviteur* en 1895, *Le faux coupon* et *Le père Serge,* parus de manière posthume en 1911) Tolstoï se livre à une critique corrosive de la vanité, de l'humiliation impliquée par la soif de pouvoir, du mensonge et de l'inconséquence morale, autant de visages du mal et de la violence dans la société humaine. Mais ce qui peut apparaître dans son œuvre littéraire sinon comme un tournant du moins comme une accentuation de certains thèmes conflictuels déjà présents dans les œuvres de jeunesse et les deux pièces majeures *Guerre et paix* (1865-1869) et *Anna Karénine* (1873-1877) se trouve redoublé par une série de textes théoriques et militants. C'est avec ces textes que prend forme l'anarchisme tolstoïen, introduisant son auteur au rang de sage internationalement écouté.

Parmi les très nombreux textes anarchistes de Tolstoï dans cette période, *Le Salut est en vous* (1893), *L'esclavage de notre temps* (1899-1900) et le pamphlet contre la politique de répression du gouvernement russe après 1905 intitulé *Je ne peux pas me taire* (1908) comprennent très certainement les charges les plus virulentes. Tolstoï dénonce le pouvoir répressif de l'État, le nationalisme agressif, le délabrement des liens communautaires et de la morale ordinaire sur lequel l'organisation bureaucratique peut prospérer, la lâcheté de tous ceux qui sont incapables de remettre en question leur position dans l'ordre social et les prébendes qu'ils peuvent en retirer. Sa critique des ressorts psychologiques du fonctionnement de l'État est sans nul doute une des plus acérées et pertinentes dans le champ de l'anarchisme. Pour Tolstoï, l'État tend naturellement à inverser le commandement éthique minimal du christianisme selon lequel il ne faut pas faire à autrui ce que l'on n'aimerait pas qu'il nous fasse. Il s'agit au contraire de faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fasse, par le simple exercice du pouvoir conféré par la hiérarchie :

> « Pour acquérir le pouvoir et le conserver, il faut aimer le pouvoir. Et l'ambition ne s'accorde pas avec la bonté, mais au contraire, avec l'orgueil, la ruse, la cruauté. Sans l'exaltation de soi-même et l'humiliation d'autrui, sans l'hypocrisie et la fourberie, sans les prisons, les forteresses, les exécutions, les assassinats, aucun pouvoir ne peut naître ni se maintenir […] Être au pouvoir veut dire faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît, c'est-à-dire faire du mal. » [55]

55. Léon Tolstoï, *Le salut est en vous,* Paris, Perrin, 1893, pp. 264-265. C'est ce texte qui, entre autres, influencera notablement la conception gandhienne de la résistance non-violente.

La réflexion politique est soutenue par ailleurs, dans un ouvrage comme *L'argent et le travail* (1892), par une critique structurée de l'économie politique, du fétichisme de l'argent et de l'appropriation capitaliste du travail. Si l'on ajoute à cela sa tentative d'école libre dans son domaine de Iasnaïa Polyana, la pensée et la pratique de Tolstoï apparaissent bien comme un jalon crucial dans l'histoire de l'anarchisme.

Or, deux points de divergence pourraient néanmoins être soulignés, si l'on compare la pensée tolstoïenne à la pensée de Kropotkine. Dans un premier temps, c'est la question de la violence qui doit être rappelée. L'anarchisme de Tolstoï est totalement non-violent, entièrement guidé par le principe de non-résistance au mal. Selon lui, « essayer d'éliminer les gouvernements par la violence est aussi efficace que d'essayer d'éteindre du feu avec du feu ou de retenir de l'eau avec de l'eau, ou encore que de remplir une fosse avec de la terre qui a été enlevée d'une autre fosse qu'on a creusée à proximité »[56]. S'il y a une chose que Tolstoï reproche sans cesse aux anarchistes de son temps, c'est clairement l'usage de la contre-violence révolutionnaire. Sur ce point, Kropotkine ne fait pas exception. Les biographes Woodcock et Avakumovic citent ainsi une lettre de Tolstoï à propos de Kropotkine, adressée à son ami Vladimir Tchertkov, passeur entre les deux hommes :

> « Ses arguments en faveur de la violence ne me semblent pas être l'expression de ses opinions, mais seulement de sa fidélité au drapeau sous lequel il a servi honnêtement toute sa vie. Il ne saurait ne pas voir que ses protestations contre la violence, pour être solides, doivent avoir des bases solides. Mais une protestation en faveur de la violence n'a pas de base et, pour cette raison même, est vouée à l'échec. »[57]

Le contenu non-violent de l'anarchisme tolstoïen s'inscrit dans une philosophie de la non-puissance qui trouve ses sources dans l'enseignement chrétien originel, au premier chef l'exemple en acte du Christ. En ce sens, l'enracinement religieux des critiques anarchistes de Tolstoï pourrait poser de nouvelles difficultés dans un cadre kropotkinien. Or, en réalité, la référence constante au message du Christ ainsi qu'à une morale sociale élémentaire de respect de la dignité humaine ne constituent en rien pour Kropotkine des obstacles à l'appréciation de l'œuvre de Tolstoï. Ils lui conféreraient plutôt sa force singulière, dans une filiation qui remonterait des anabaptistes dans l'Allemagne du XVIe siècle jusqu'aux enseignements de John Wyclif (1326-1384), en passant par la Bohême hussite du XV^{e}siècle. Le matérialiste athée Kropotkine peut ainsi relever l'apport du christianisme dans l'anarchisme tolstoïen, qui nourrit toute une éthique de la révolte individuelle. Il faut citer ici quelques extraits de *Ideals and realities in russian literature,* sur la valeur du christianisme tolstoïen :

> « Si Tolstoï accepte le christianisme comme fondement de sa foi, ce n'est pas parce qu'il le considère comme une révélation, mais parce que son enseignement, purifié de toutes les additions que lui ont faites les églises, contient ' très exactement la même solution au problème de la vie que celle qui a été donnée plus ou moins explicitement par les meilleurs des hommes, avant comme après que les Évangiles nous aient été donnés – dans une série qui chemine de Moïse, Isaac, et Confucius aux Anciens Grecs, Bouddha et Socrate, pour finir avec Pascal, Spinoza, Fichte, Feuerbach et tous les autres, souvent invisibles et inconnus qui, n'acceptant aucun enseignement sur la base de la seule confiance, nous ont enseigné et parlé avec sincérité du sens de la vie ' »[58]

56. Tolstoï, *L'esclavage de notre temps,* in *Écrits politiques,* Montréal, Écosociété, 2003, pp. 67-68.
57. Tolstoï, cité dans Woodkock/Avakumovic, *Kropotkine. Le prince anarchiste,* paris, Calmann-Lévy, 1953, p. 265.
58. Kropotkine, *Ideals and realities in russian literature,* édition citée, pp. 138-139 (nous traduisons).

À ce titre, Tolstoï s'oriente vers un christianisme rationnel, qui puisse être compris de tous, chrétiens ou non, dans la mesure où il se trouve expurgé de tout ce que les églises ont pu y introduire d'ésotérique. En ce sens il vise la plus large extension de la religion, comme socle de ralliement de la nature humaine. Ainsi réinterprété, le message religieux de Tolstoï semble pouvoir s'accorder avec les grandes lignes d'un anarchisme de l'entraide, surtout si l'on songe au premier niveau moral de l'entraide, celui de la réciprocité, qui paraît largement traduisible dans les termes de l'éthique chrétienne. Kropotkine énonce ceci à propos de la relecture du christianisme par Tolstoï :

> « Alors que son langage emprunte aux écrits religieux, il met toujours en avant, inlassablement, l'interprétation rationaliste des conceptions religieuses. Il élimine soigneusement de l'enseignement chrétien tout ce que n'en peuvent accepter les fidèles d'autres religions, et met en relief ce qui est commun au christianisme et aux autres religions positives ; tout ce qui est simplement humain en elles et pourrait ainsi être approuvé par la raison, et par conséquent accepté par les non croyants comme par les croyants. Autrement dit, dans la mesure où il a étudié dans sa dernière période les enseignements des différents fondateurs de religions et ceux des philosophes de la morale, il s'est efforcé de déterminer et d'établir les *éléments d'une religion universelle* dans laquelle tous les hommes pourraient s'unir – une religion qui n'aurait cependant rien en elle de surnaturel, rien que la raison ou la connaissance ne devraient rejeter, mais qui contiendrait une direction morale pour tous les hommes. » [59]

Le christianisme moral de Tolstoï ne pose donc aucune difficulté particulière à Kropotkine, et ne saurait constituer un point central de divergences, lesquelles ne peuvent finalement résider que dans la question de la non-violence. Du point de vue esthétique, le christianisme tolstoïen de la dernière période permet en outre à Kropotkine de proposer une relecture de l'œuvre du romancier à l'aune de sa crise spirituelle tardive. Dès lors il est possible d'affirmer que l'art de Tolstoï a été traversé dès le départ (c'est-à-dire dès *Les cosaques* en 1863) par une tension entre un raffinement de la civilisation portant avec lui la chape d'une culpabilité de classe, et l'admiration de la vie simple, rude mais pleine des masses paysannes. À ce titre il existerait un net rousseauisme chez Tolstoï (proche du Rousseau des deux premiers *Discours*) ainsi qu'une sensibilité esthétique puisant sa force et son sens dans la peinture des hommes simples, ceux qui incarnent la morale chrétienne ordinaire. On comprend que l'ancien populiste Kropotkine soit amené à souligner particulièrement cette régénération morale et esthétique que Tolstoï va chercher par un « retour à l'amour qu'il chérissait durant sa jeunesse : *l'amour des masses paysannes* ». [60] Dans le grand œuvre de Tolstoï, un tel biais se fait sentir de manière générale dans la philosophie de l'histoire que développe l'écrivain, qui invite à une conversion du regard depuis les héros jusqu'aux actions ordinaires des masses. Mais il apparaît peut-être avec davantage de force encore dans le portrait de Platon Karatéiev, qui accompagne Pierre Bezhoukov dans un baraquement moscovite. Ce personnage de simple paysan condense en effet tout ce que Tolstoï attend de la vie ordinaire, de la simplicité et du travail humble en termes de régénération aussi bien morale qu'esthétique. Platon Karatéiev est ainsi dépeint comme agile, vigoureux, spontané, besogneux, expressif dans ses chants et ses prières, sensibles aux contes et aux événements anodins de la vie, aimant enfin. [61]

59. *Ideals and realities,* p. 144 (nous traduisons, Kropotkine souligne).
60. *Ideals and realities,* p. 133.
61. Dans le portrait de Platon Karatéiev, on songera notamment au passage suivant qui semble contenir en germe toutes les réflexions sur les rapports entre l'art, la morale et le peuple développées dans *Qu'est-ce que l'art ?* : « Quand il racontait, il parlait surtout de vieux souvenirs, qui lui étaient visiblement chers, de sa vie de

Un tel personnage, ainsi que l'arrière-plan religieux et moral qu'il cristallise, impliquent de se tourner vers le texte principal de Tolstoï relatif à l'esthétique, dont on peut légitimement penser qu'il exprime beaucoup des préoccupations de Kropotkine en matière d'art. En effet, le pamphlet *Qu'est-ce que l'art ?*, publié en 1898, semble retrouver les leçons chrétiennes de la simplicité, de l'expression dénuée d'affectation et du souci de la communauté pour les appliquer à l'art, sur la voie d'une redéfinition des finalités de l'esthétique. L'ouvrage se présente d'abord comme une virulente charge contre les avant-gardes artistiques de l'époque, devenues désormais à nos yeux des références incontournables. Sous les accusations de contrefaçon artistique, d'hermétisme à usage des lettrés distingués, d'affectation, de complaisance et d'insanité sont tour à tour convoqués et jugés les poètes, romanciers, dramaturges, compositeurs et peintres majeurs de la deuxième moitié du XIX^{e}siècle. Baudelaire (1821-1867) et Verlaine (1844-1896) sont considérés comme de « mauvais poètes » ayant assaisonné des formes poétiques nouvelles de détails pornographiques afin de s'attirer les bonnes grâces d'un public bourgeois en manque d'encanaillement. Mallarmé (1842-1898) fait du non-sens de ses poésies une marque d'élitisme intellectuel. Les décadents, les poètes du spleen font de leur blasement, conséquence de leur existence sociale parasitaire, un argument pour mépriser l'univers dans son entier. Ce mépris peut prendre différentes formes : abandon à la sensualité, satanisme et occultisme (on songera à *Là-Bas* de Huysmans (1848-1907)), retour artificiel vers les légendes et le merveilleux, lequel trouvera son achèvement dans l'*Anneau du Nibelung* de Wagner (1813-1883), auquel Tolstoï consacre des pages parmi les plus mordantes de son pamphlet[62]. Dans tous les cas, ces artistes à la mode renient la pure essence de l'art, qui consiste selon Tolstoï en un « moyen de communiquer » et d'exprimer les sentiments d'unité les plus clairs et les plus forts entre les êtres humains. En réalité, ils cherchent à transformer leurs étroits sentiments de classes aisées en sentiments universels, ce qui ne peut qu'appauvrir à l'extrême la matière artistique, tournant alors autour de trois thèmes enchaînés : « 1° le sentiment de vanité, où se rattachent l'ambition et le mépris d'autrui ; 2° le sentiment du désir sexuel, se manifestant sous des formes diverses, depuis la galanterie divinisée par les poètes jusqu'à la sensualité la plus grossière et la plus ignoble ; 3° et enfin le sentiment du dégoût de la vie. »[63]

---

paysan, de chrétien, prononçait-il. Les dictons qui émaillaient ses propos n'avaient rien de commun avec ces dictons, pour la plupart indécents et salés, qu'emploient les soldats, c'étaient des adages populaires qui, pris séparément, paraissent si insignifiants et qui acquièrent soudain une profonde sagesse quand ils sont employés à propos. Souvent il se contredisait, mais ce qu'il disait était toujours juste. Il aimait à parler et parlait bien, ornant ses discours de diminutifs et de proverbes qu'il inventait lui-même, semblait-il à Pierre ; mais le charme principal de ses récits était que, dans sa bouche, les incidents les plus simples, parfois ceux-là mêmes que Pierre voyait sans les remarquer, prenaient un caractère de bienséance solennelle. Il aimait écouter les contes que (toujours les mêmes) un soldat racontait le soir, mais il préférait à tout les récits de la vie réelle. Il souriait joyeusement en écoutant ces récits, plaçait un mot et posait des questions qui tendaient à établir la tenue morale de ce qu'on lui racontait. » Tolstoï, *Guerre et paix,* IV,I,XIII, Paris, LGF, 1972, p. 540.

62. On peut se rendre compte ici de la radicalité pamphlétaire de Tolstoï, dont la conception esthétique fondée sur une morale chrétienne de la communication le conduit à brocarder l'œuvre de Wagner, alors que ce dernier a laissé des contributions intéressantes à une esthétique anarchiste. Dans une œuvre comme *L'art et la Révolution* (1849), Wagner défendait ainsi l'idée que l'art ne peut être l'œuvre de la solitude mais doit concentrer en lui, à l'image de l'art grec, les forces de la collectivité. Sur le plan théorique au moins, des rapprochements sont possibles entre ces idées de Wagner et la thèse bakouninienne de l'art comme « retour de l'abstraction dans la vie ». C'est d'ailleurs dans cette mesure que dans son article de L'Encyclopaedia Britannica Kropotkine pouvait inclure Wagner dans la liste des auteurs ayant contribué à une avancée des idées anarchistes. Pour Tolstoï, cela aurait très certainement constitué une erreur (de la même manière que pour Ibsen), l'art de Wagner paraissant selon lui à l'opposé même de ces principes, en encourageant dans le public le sentiment d'appartenance à une coterie privilégiée.

63. Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art ?,* Paris, P.U.F, 2006, p. 85.

Néanmoins, sous les imprécations et les condamnations proférées par Tolstoï se dévoilent quelques principes dont la teneur est d'importance, car ils permettent de mieux comprendre les principes esthétiques de Kropotkine lui-même. En revenant toujours à la compréhension de l'œuvre d'art que le paysan peut avoir, Tolstoï se donne un critère pour désamorcer la transformation de l'art en instrument de domination de classe. Ce n'est que si l'art se confronte à la réalité en cessant d'exprimer la seule vision confinée des classes aisées qu'il redeviendra un art vivant. Aussi Tolstoï insiste-t-il souvent sur la charge esthétique des paraboles bibliques, sur le rôle des contes, des chants populaires, et plus généralement de toutes les œuvres qui résultent d'une intensité et d'une sincérité dans l'expression, par laquelle l'auteur développe une conception de la fraternité humaine. Il citera ainsi *Les misérables* de Hugo (1802-1885), les romans et contes de Noël de Dickens (1812-1870), *La case de l'oncle Tom* de Harriet Stowe (1811-1896) ou encore les *Souvenirs de la maison des morts* (1862) de Dostoïevski. Ces œuvres peuvent selon Tolstoï être extraites de la médiocrité de l'art de leur temps, car elles retrouvent la fonction propre de l'art, directement liée au christianisme rationnel à visée universelle : « détruire dans le monde le règne de la violence et de la contrainte ».[64] Les idées de Tolstoï peuvent bien tomber dans l'outrance, il n'en demeure pas moins qu'elles mettent en relief des points que l'on a déjà évoqués avec les auteurs gravitant autour d'une conception anarchiste de l'art. L'insistance sur les œuvres d'art en acte, brisant les conventions propres à un groupe d'initiés, rappelle l'art « en situation » proudhonien. L'insistance sur la beauté et la vitalité des caractères simples et la défiance envers tout art tournant au procédé rappelle la thèse de Guyau sur un art considéré avant tout comme une puissance de communication[65]. Enfin, l'insistance sur la sincérité de l'artiste face au seul souci de plaire en utilisant des conventions reconnues sera soulignée par Dewey, pour qui, au-delà des outrances, on trouve chez Tolstoï ce noyau de vérité selon lequel « tout ce qui restreint les frontières des sujets dignes d'êtres utilisés en art limite aussi la sincérité artistique de l'artiste individuel. »[66]

Selon Kropotkine, toutes ces idées font de *Qu'est-ce que l'art ?* un jalon important pour une esthétique anarchiste, qui se nourrirait spécifiquement de la tradition russe. Les analyses de Tolstoï permettent à Kropotkine de situer la littérature russe à égale distance de deux erreurs esthétiques : d'une part les diverses formes de l' « art pour l'art », confiné dans une classe sociale déterminée jouissant de ses codes d'appartenance et du sentiment réconfortant de l' « entre soi » ; d'autre part les thèses de l'esthétique allemande sur une universalité du Beau, qui ne serait en réalité que le masque d'un goût subjectif abusivement hypostasié. Nous avons pour l'instant considéré que l'esthétique anarchiste telle que la défend Kropotkine se situe précisément à cette place, au cœur de cette tension entre deux visions de l'art susceptibles d'en faire un instrument de domination de classe. En ce sens, le pamphlet de Tolstoï s'inscrit dans la filiation des thèses nihilistes sur l'art. Bien qu'il ne résolve pas la question du degré minimal d'habitude esthétique requis pour saisir le contenu d'une œuvre, il a cet insigne mérite de critiquer un art devenu par trop artificiel, en s'efforçant de le rendre à son essence consistant à enseigner la vie la plus riche et variée. En réalité, aux yeux de Kropotkine, *Qu'est-ce que l'art ?* n'a

64. Id, p. 214.

65. Entre autres exemples, le passage suivant de Guyau aurait pu être écrit par Tolstoï : « Le charme des récits populaires vient peut-être de ce que les humbles nous y sont montrés simples et presque inconscients dans leur héroïsme ou leur dévouement, comme dans leur vie de chaque jour, spontanés en un mot, et sincères. La sincérité est le principe même de toute émotion, de toute sympathie, de toute vie, parce qu'elle est la forme projetée par le fond en vertu d'un développement naturel qui va du dedans au dehors, de l'inconscient au conscient. Tout ce qui est pure combinaison artificielle, pur mécanisme, est une négation de la vie, de la spontanéité, de la sincérité même. » Voir Guyau, *L'art au point de vue sociologique,* Paris, Alcan, 1889, p. 67.

66. Dewey, *L'art comme expérience,* édition citée, p. 316.

pu provoquer d'incompréhension que chez des esthètes occidentaux pensant que Tolstoï était un des leurs. Pour le reste, nous dit Kropotkine,

> « lorsque Tolstoï dit que le but de l'activité artistique est de transmettre ' les plus hauts sentiments que l'humanité ait atteints ' et que l'art doit être 'religieux' – c'est-à-dire doit éveiller les aspirations les plus hautes et le meilleures – il ne fait qu'exprimer en d'autres mots ce que nos meilleurs critiques depuis Vénévitinov, Nadezhdin et Polevoy ont avancé. En réalité, lorsqu'il se plaint que personne n'apprend aux hommes *comment vivre*, il passe sous silence qu'il s'agit bien de ce que l'art véritable fait, et ce que nos critiques d'art ont toujours fait. Biélinski, Dobrolioubov et Pisarev, ainsi que leurs continuateurs n'ont rien fait d'autre *qu'apprendre aux gens comment vivre*. Ils ont étudié et analysé la vie, telle qu'elle avait été comprise par les plus grands artistes de chaque siècle, et ont tiré de leurs œuvres des conclusions sur la 'meilleure manière de vivre'. Mieux encore. Lorsque Tolstoï, armé de sa puissante critique, fustige ce qu'il décrit si bien comme les 'contrefaçons de l'art', il poursuit le travail que Tchernychevski, Dobrolioubov et plus spécifiquement Pisarev avaient entrepris. Il se place aux côtés de Bazarov. » [67]

On comprendra par là en quoi la littérature russe peut constituer le prisme par lequel aborder l'esthétique anarchiste. Les principes tolstoïens avancés dans *Qu'est-ce que l'art ?* s'inscrivent dans une filiation théorique pour laquelle la fonction de l'art est indissolublement morale et politique : apprendre comment vivre, autrement dit propager par les œuvres les incitations les plus fortes à la fraternité et à l'unité humaine, autres noms de l'entraide. C'est par là que l'expression artistique de la réalité ouvre la voie à l'idéal moral. On verra cette idée illustrée tout particulièrement par la place éminente que Kropotkine attribue à Ivan Tourguéniev dans le champ de la littérature russe et au-delà dans celui de l'art universel.

3.3. L'idéal moral et social dans littérature russe : Tourguéniev ou Dostoïevski ?

Dans la mesure où il intègre sa propre vision de l'art dans la filiation de la critique nihiliste encore illustrée par le Tolstoï de *Qu'est-ce que l'art ?,* Kropotkine se trouve confronté au rapport classique entre art et politique. De manière assez évidente, on pourrait reprocher à ses idées sur l'art d'encourager un art didactique, dont la forme esthétique s'efface devant l'urgence du contenu. Si l'on se souvient que dans l'appel « aux jeunes gens » Kropotkine demandait aux artistes de venir mettre leur plume, leur pinceau, leur burin « au service de la révolution », il serait tentant d'évoquer une logique esthétique qui aboutirait à un art de propagande tel que celui du réalisme socialiste. Dans ce dernier cas, la teneur esthétique de l'œuvre étant déterminée avant tout par son contenu, on assiste à une obligation de choisir des sujets liés au destin du prolétariat, ce qui implique la totale acceptation de conventions politiquement établies. Les idées de Kropotkine conduisent-elles ainsi vers ce qui se manifeste comme l'échec de tout art, lorsque l'expressivité se trouve bridée par le seul souci de mettre en valeur ce qui est officiellement considéré comme la vérité ou le bien ? [68]

67. Kropotkine, *Ideals and realities*, édition citée, p. 298.

68. Trotsky lui-même, dans *Littérature et révolution* (1924), évoque la nécessaire nullité d'un art « réaliste » au sens où l'entendait le Parti communiste : « Que peut-on attendre ou exiger d'artistes obligés de barbouiller de leur pinceau les traces grossières d'une falsification historique, évidente pour eux-mêmes ? Le style de l'actuelle peinture soviétique officielle s'intitule ' le réalisme socialiste '. Ce nom même lui a été évidemment donné

Kropotkine, non moins que Tolstoï, est pleinement conscient des limites esthétiques d'un art pédagogique ou « à thèses », ce qui explique qu'il ait précisé sans ambages combien le *Que faire ?* de Tchernychevski pouvait être critiqué d'un point de vue littéraire strict. En réalité, la littérature (et plus généralement l'art) que Kropotkine appelle de ses vœux se tient dans l'équilibre suivant : être capable de toucher le plus grand nombre en révélant à chacun, sur le plan de l'idéal, ce que peut de meilleur la nature humaine, sans rien céder sur la forme de l'œuvre et le plaisir esthétique pris à son contact. Par cette dernière préoccupation, il échappe selon nous à tout jugement rétrospectif qui en ferait un précurseur de l'esprit du réalisme socialiste. Mais par la première, il se démarque aussi de certaines visions d'un art anarchiste répandues à son époque. On songera ici notamment à l'essai d'Oscar Wilde *The soul of man under socialism* (1891), sur lequel il convient de s'arrêter quelque peu pour bien fixer, par effet de contraste, ce qui définit la conception kropotkinienne de l'art et du rôle de l'artiste en société.

Wilde et Kropotkine se sont connus à partir du retour de notre auteur en Angleterre en 1886. Wilde gravite à cette époque autour du socialisme libertaire, proche notamment de William Morris. En 1887, à Londres, il se joint par exemple au mouvement de protestation contre la condamnation des anarchistes après le massacre de Haymarket à Chicago, en compagnie de Kropotkine, Morris, Stepniak ou encore George Bernard Shaw (1856-1950). Par l'entremise de Morris, Kropotkine a rencontré Wilde, lui laissant une si impérissable impression que ce dernier ira jusqu'à déclarer dans sa lettre *De profundis* (1897) qu'il n'avait croisé dans sa vie que deux existences lui semblant parfaites, celle de Verlaine et celle de Kropotkine. Le rapport est-il aussi élogieux dans l'autre sens ? On ne saurait se prononcer avec certitude. Néanmoins, en première approximation, Wilde écrit avec *The soul of man under socialism* un texte important en ce qui concerne les rapports entre l'art et l'anarchisme. Il s'y prononce en faveur d'un socialisme libertaire, fustige les principes collectivistes autoritaires, dénonce le principe de la propriété privée, puis l'amour du pouvoir et la bassesse intellectuelle que sécrète la bureaucratie étatique, tout en reprenant à son compte (c'est-à-dire dans une perspective de libération du temps pour l'art) l'argument optimiste de la résorption progressive des travaux les plus pénibles par le développement des machines. Cette cécité à l'égard des conséquences sociales et morales d'une mécanisation accrue de l'existence n'est certes pas le point fort de son analyse, mais c'est elle qui lui permet d'énoncer sa thèse principale : le socialisme, autrement dit la propriété sociale et la gestion collective des moyens de production, doit préparer les conditions d'un « nouvel héllénisme », où l'individu débarrassé de l'aliénation du travail pourra atteindre à la perfection artistique. Ainsi, le socialisme est considéré par Wilde comme la base matérielle de l'individualisme, lequel n'est authentique que sous sa forme esthétique. C'est dans le cadre de cette défense de l'individu artiste que Wilde assène plusieurs critiques retrouvant l'esprit de Kropotkine ou de Tolstoï : l'individu artistiquement créateur est une force subversive dans la société ; il ne pourra prendre son essor que dans une société socialiste et libertaire ; son expressivité le rend étranger au conformisme social ; tout artiste qui scruterait le goût moyen du public pour lui offrir ce qu'il demande prostituerait son art et devrait être considéré comme un marchand, ou tout au plus un artisan fidèle.

Étant donné cette présentation du texte de Wilde, il faut se demander ce qui pourrait éloigner Kropotkine d'un tel argumentaire. Il faut ici garder en tête deux points. Tout d'abord, l'idée fondamentale que Kropotkine tire du *Qu'est-ce que l'art ?* de Tolstoï, selon

---

par un quelconque directeur d'une quelconque section artistique. Le réalisme consiste à pasticher les clichés provinciaux du troisième quart de siècle passé ; le caractère 'socialiste' s'exprime visiblement en ce qu'on reproduit, à l'aide de photographies trafiquées, des événements qui n'ont jamais eu lieu. » Léon Trotsky, *Littérature et révolution,* Paris, Union Générale d'édition, 1964, p. 455.

laquelle si chaque individu doit accepter un effort de familiarisation et de compréhension à l'égard d'une œuvre d'art quelle qu'elle soit, il convient *réciproquement* qu'un grand écrivain par exemple puisse s'adresser à la fois aux classes rompues aux codes de la grande littérature et à l'homme ordinaire (y compris le « plus humble mineur ou paysan », précise Kropotkine dans sa recension du pamphlet de Tolstoï). Ensuite, on ne peut me semble-t-il envisager l'interprétation par Kropotkine de la pensée d'Oscar Wilde si l'on ne se souvient pas des préventions de notre auteur à l'égard de l'individualisme esthétisant, que la critique de Nietzsche a permis de mettre en évidence. Or, si l'on revient précisément vers le texte de Wilde, on peut s'apercevoir qu'il ne se contente pas de critiquer (à juste titre) la prétendue loi de l'offre et de la demande sur le marché de l'art, où il faudrait que les artistes se soumettent à la tendance du goût populaire. Wilde va plus loin : l'artiste authentique n'écrit ou ne compose jamais pour se faire entendre des masses, il se situe au-dessus d'elles et n'est en rien voué à assurer leur élévation spirituelle. C'est au grand nombre de faire l'effort de s'élever jusqu'au sens esthétique du petit nombre. Selon Wilde, le principe kropotkinien d'un artiste capable d'écrire selon différents niveaux de compréhension sans rien perdre en profondeur ni en beauté s'avère tout bonnement intenable :

> « La norme populaire du goût est d'une telle teneur qu'aucun artiste ne peut s'y conformer. Il est à la fois trop facile et trop difficile d'être un romancier populaire. Cela est trop facile, parce que les exigences du public en ce qui concerne l'intrigue, le style, la psychologie, la façon de traiter la vie et la façon de traiter la littérature sont à la portée de l'aptitude la plus basse et de l'esprit le moins cultivé. Cela est trop difficile, parce que pour remplir de telles exigences l'artiste devrait faire violence à son tempérament, devrait écrire non pas pour la joie esthétique d'écrire, mais afin d'amuser des gens à demi-éduqués, et serait ainsi dans l'obligation de supprimer son individualisme, d'oublier sa culture, d'annihiler son style, et d'abandonner tout ce qu'il y a de précieux en lui. » [69]

Il semble donc clair qu'aux yeux de Wilde, l'art de l'avenir désiré par Kropotkine reviendrait à peu près à la mort de l'art, par contamination de la médiocrité du goût populaire. Là où Wilde envisage l'artiste comme un individu d'exception qui se démarque du commun, Kropotkine ne le pense qu'en lien avec le commun, autrement dit avec les tendances de la nature humaine que chacun a en partage. L'expérience de pensée proposée dans la lettre à Nettlau, à propos d'un Goethe se régénérant sur le plan artistique par le travail dans un atelier serait sans nul doute apparue à Wilde comme une folie. En dépit de leur résonance anarchiste, les thèses du dandy britannique auraient quant à elles très certainement conforté Kropotkine dans sa critique de l'individualisme esthétisant de la fin du siècle, confinant au parasitisme social.

C'est par rapport à une telle option que Kropotkine va affirmer la fonction sociale de l'art et sa capacité à toucher l'homme ordinaire. Mais il faudra alors que l'œuvre puisse atteindre une certaine profondeur sans hermétisme, et renforcer le sens de l'idéal sans tomber dans le sentimentalisme. C'est, nous l'avons mentionné, dans l'œuvre d'Ivan Tourguéniev que Kropotkine trouvera réunies ces exigences.

3.3.1. Tourguéniev ou l'archétype esthétique selon Kropotkine

Tourguéniev reste principalement connu dans la tradition littéraire française pour ses *Mémoires d'un chasseur,* composées de vingt-cinq récits écrits entre 1847 et 1851, qui

69. Oscar Wilde, *The soul of man under socialism and prison writings,* Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 18-19 (Nous traduisons).

ont joué un rôle moteur en Russie dans l'évolution des mentalités relativement au servage, et qui lui ont par ailleurs valu une renommée occidentale, notamment en France, auprès d'écrivains tels que Flaubert (1821-1880), George Sand (1804-1876) ou encore, plus tardivement, Maupassant (1850-1893) ou Daudet (1840-1897). On mentionnera en compagnie de cet ouvrage son roman majeur *Pères et fils,* dont nous avons établi l'importance quant à la prise de conscience du nihilisme dès le premier chapitre du présent travail. Pour autant, la force des romans et nouvelles de Tourguéniev semble s'être estompée au fil du temps, là où les œuvres d'un Tchékhov ou d'un Dostoïevski semblent avoir atteint une sorte d'universalité et d'intemporalité. Il y a à cela une explication probable qu'avait anticipée Dobrolioubov, dans sa critique du roman *À la veille,* en 1860. Tourguéniev, selon Dobrolioubov, n'était pas doté d'une prose forte et impétueuse, mais bien au contraire d'une douceur et d'une « modération poétique ». Jamais cela n'aurait suffi à conférer à l'écrivain le succès qu'il recueillit s'il n'avait traité des sujets sociaux en prise directe avec les préoccupations de l'époque. « D'aucuns, dit Dobrolioubov, auraient remarqué le charme poétique de ses descriptions, la finesse et la profondeur caractérisant l'évocation des personnages et des situations, mais, sans nul doute, c'eût été insuffisant pour assurer un succès durable et la gloire de l'écrivain. […] Le rapport vivant avec son époque a sauvé M. Tourguéniev et assuré son succès constant auprès des lecteurs. »[70]

Ce qui semble à Dobrolioubov une force temporaire de l'œuvre de Tourguéniev mais une limite à long terme, va constituer pour Kropotkine tout le prix de l'art du romancier. La plume de Kropotkine est constamment dithyrambique lorsqu'il s'agit d'évoquer Tourguéniev. Dans ses *Mémoires,* Kropotkine énonce de façon limpide que « de tous les romanciers de notre siècle, c'est Tourguéniev qui a certainement le plus haut degré de perfection artistique, et sa prose est pour les oreilles d'un Russe une véritable musique – une musique aussi profonde que celle de Beethoven. »[71] Mais au-delà de son art poétique, de ses peintures de la steppe et des forêts russes, de sa tendresse pour les caractères féminins, Tourguéniev est également grand aux yeux de Kropotkine en ce que son œuvre couvre trente années de changements institutionnels profonds dans la société russe. Ainsi Tourguéniev remplit-il d'emblée les réquisits de l'art authentique selon Kropotkine : beauté de la forme et contenu social traduit en images et scènes symboliques :

> « En raison de la construction artistique, du fini et de la beauté de ses romans, Tourguéniev fut probablement le plus grand romancier de son siècle. Cependant, le caractère principal de son génie poétique ne réside pas seulement dans ce sens du beau qu'il possédait à un si haut degré, mais aussi dans le contenu hautement *intellectuel* de ses créations. Ses romans ne sont pas de simples histoires traitant au hasard de tel ou tel type d'hommes, ou de tel mode de vie particulier, ou de tel accident qui se présente à l'observation de l'auteur. Ils sont intimement reliés les uns aux autres, et ils présentent la succession des types intellectuels dominants qui en Russie ont imposé leur marque sur chaque génération successive. »[72]

Là réside selon Kropotkine le secret de l'art de Tourguéniev : une « simplicité de moyens pour des fins de grande portée ». Tourguéniev ne recherche pas les effets sensationnels, les surprises et rebondissements de l'intrigue. La seule peinture à la fois profonde et affectueuse des personnages emporte l'adhésion du lecteur, dans la mesure où ces personnages soit rendent compte d'une dimension de la conscience sociale russe tout

70. Nicolaï Dobrolioubov, « À quand le vrai jour ? » in *Textes philosophiques choisis,* Moscou, Éditions en langues étrangères, 1950, p. 452.
71. Kropotkine, *Autour d'une vie,* Paris, Stock, 1913, p. 423.
72. Kropotkine, *Ideals and realities,* édition citée, pp. 89-90.

juste émergente, soit d'une dimension à venir, encore dans les plis de la société. C'est la raison pour laquelle les types représentés s'enchaînent à travers l'œuvre romanesque, en épousant ou devançant les courants sociaux : à l'homme de trop et velléitaire Roudine succède le mélancolique Lavretski dans *Nid de Gentilhommes,* à l'impuissance de Lavretski est opposé l'idéal d'action représenté par le personnage non pas russe mais bulgare d'Insarov dans *À la veille.* C'est *Pères et Fils* qui consacre le passage du type de l'homme de trop à celui du nihiliste, avec la figure de Bazarov. *Fumée* met en scène en 1868 le conflit crucial entre slavophiles et occidentalistes. *Terres vierges,* grand roman dont l'idée a germé dès 1870 mais qui ne sera achevé qu'en 1877, bouclera ce cycle social en revenant sur l'organisation et l'échec du mouvement de l' « aller au peuple ».

Bien que Tourguéniev ait été fréquemment pris à parti par les publicistes du *Contemporain,* au premier chef Tchernychevski et Dobrolioubov, ainsi que par Herzen dans *La cloche*, ces derniers finissant par lui reprocher d'avoir trahi le parti de la révolution au profit d'un idéal de vie petit-bourgeois à l'occidentale, ou encore d'avoir, en Bazarov, caricaturé le nihilisme, Kropotkine ne lui reproche pour sa part en rien cette modération politique. Au contraire, elle semble constituer la condition même de sa profondeur dans la peinture des personnages. En réalité, c'est au moment où Tourguéniev va se placer à distance du mouvement de la jeunesse révolutionnaire russe qu'il en fait le sujet principal de son œuvre romanesque. L'essentiel est donc que le roman ou la nouvelle deviennent des creusets dans lesquels le lecteur viendra sympathiser et communiquer avec l'idéal social d'une génération entière, sans que cette sympathie ne soit extorquée par un réalisme didactique ou doctrinaire. En respectant certains principes de l'esthétique appelée de ses vœux par Kropotkine (simplicité de moyens, finalités idéales et sociales, communication par l'image et le symbole), Tourguéniev a ainsi pu élaborer plusieurs personnages marquants, concentrant les aspirations du peuple russe en direction d'une autre société. Il y a bien entendu Bazarov, qui, bien qu'il ait été un personnage controversé sera reconnu sur le tard comme un représentant crédible de la génération des années 1860, dépeint simplement sans empathie particulière par Tourguéniev, qui n'avait pas souhaité l' « édulcorer ». Mais bien avant Bazarov, il serait intéressant de citer le personnage de Guérassime, serf sourd-muet dans la nouvelle *Moumou* (1852). Cette histoire d'une petite chienne n'obéissant qu'à un serf sourd-muet à la fois fort, humble et ingénu, que ce dernier doit cependant noyer sur ordre de sa maîtresse, posait de manière à la fois simple et déchirante la question du silence imposé au peuple russe par un système d'esclavage, et la nécessité pour ce peuple de le subvertir. Ce qui se communique dans cette nouvelle ainsi que dans les *Mémoires d'un chasseur* est élémentaire, mais c'est bien cela qui retient l'attention de Kropotkine : « en faisant le portrait vivant d'êtres humains pleins de bon sens, raisonnables et aimants, courbés sous le joug du servage, en parallèle d'images expressives de la vacuité et de la bassesse de la vie des maîtres - y compris les meilleurs d'entre eux - il éveilla la conscience du mal que faisait ce système. »[73] Au final, c'est bien l'amour sincère que Tourguéniev éprouve à l'égard de ses personnages qui lui permet, sans affectation ni effets rhétoriques, de communiquer ce même amour des hommes, de leurs contradictions, de leurs luttes et de leurs échecs, aux lecteurs de ses œuvres. En ce sens, Tourguéniev représente l'archétype esthétique selon Kropotkine, dans la mesure où son œuvre explore ce que la nature humaine peut développer de meilleur (la figure des simples, les hommes d'abnégation, les héroïnes sacrificielles) sans passer sous silence ses échecs et ses déchirements intérieurs (les hommes de trop, les pessimistes mélancoliques, la tension entre slavophiles et occidentalistes).

73. *Ideals and realities,* p. 94.

Le romancier avait du reste donné lui-même du grain à moudre à Kropotkine, en délivrant en 1860 une conférence sur « Hamlet et Don Quichotte », qui établit d'une manière à la fois claire et passionnante le lien entre les diverses postulations de la nature humaine et la matière même de l'œuvre d'art :

> « Tout homme, consciemment ou inconsciemment, fonde sa vie sur un principe directeur, sur un idéal, c'est-à-dire sur ce qu'il reconnaît comme étant la vérité, la beauté ou le bien. […] On peut dire sans grand risque de se tromper, me semble-t-il, que pour tout homme cet idéal, fondement et but de son existence, se situe soit hors de lui-même soit en lui-même : en d'autres termes, pour chacun de nous ou bien c'est le *moi* qui tient la première place, ou bien c'est quelque autre principe reconnu comme suprême. On me rétorquera peut-être que la réalité n'admet pas de démarcations aussi nettes, que dans un même être vivant les deux points de vue peuvent alterner ou même, jusqu'à un certain point, se trouver réunis ; et certes je n'ai jamais prétendu affirmer l'impossibilité de changements et de contradictions dans la nature humaine ; mon seul but a été de mettre en évidence deux rapports différents de l'homme à son idéal. »[74]

Selon Tourguéniev, les caractères humains empruntent tous, en des proportions différentes, aux types du Hamlet de Shakespeare (1564-1616) et du Don Quichotte de Cervantes (1547-1616). Le premier type décrit un individu aux vertus analytiques, tourné vers lui-même. Éprouvant l'insuffisance de ce retrait intérieur, le Hamlet en retire une forme d'ironie, une distance sceptique vis-à-vis de la réalité. Il est clair que Tourguéniev a puisé dans cet ensemble de dispositions pour bâtir ses personnages d' « hommes de trop », reflétant la période sociale des années 1840. C'est d'ailleurs le récit *Le Hamlet du district de Chtchigry* dans les *Mémoires d'un chasseur* qui a initié son travail en ce sens. Le second type, celui du Don Quichotte, décrit un individu simple et ingénu, prêt à sacrifier sa vie à un idéal de vérité situé en dehors de lui, combattant pour la justice en s'estimant capable de limiter ses revendications personnelles. Le personnage de Bazarov trouve ici sa complexité, les grands principes nihilistes relevant certainement aux yeux de Tourguéniev de l'idéal inconditionnel qui exige l'abnégation, pendant que l'attitude égoïste du jeune russe, et sa solitude dans le roman retrouvent les traits de Hamlet. Au-delà du seul Bazarov, le rapport entre ces deux mouvements du caractère, l'un centrifuge, polarisé par l'idéal, l'autre centripète, introspectif et égoïste innerve l'ensemble des personnages dépeints par l'écrivain. En cela, la fresque composée des romans et nouvelles de Tourguéniev requiert du lecteur qu'il éprouve en lui-même les tensions propres à sa nature, et s'efforce de les rendre fécondes. À ce titre, l'art lui-même exprime par sa matérialité même un idéal. Il n'est pas séparable, par conséquent, de la nature humaine qu'il met en scène et qui l'éprouve. On comprend peut-être mieux ainsi pourquoi Kropotkine, à la fois dans ses *Mémoires* et dans son travail sur la littérature russe cite abondamment la conférence sur « Hamlet et Don Quichotte ». On pourrait en effet suggérer qu'elle anticipe sur le plan esthétique l'approche complexe et contextuelle de la nature humaine que Kropotkine développera scientifiquement dans *L'Entraide*. Le vrai réalisme est là : exposer de la façon la plus expressive les méandres de la nature humaine, tout en instillant l'enthousiasme nécessaire à les sublimer dans une forme sociale et morale supérieure. Or, ce que Kropotkine trouve chez Tourguéniev, il désespérera de le voir à l'œuvre chez l'auteur qui incarne pourtant à nos yeux contemporains l'essence de la littérature russe : Dostoïevski.

74. Ivan Tourguéniev, « Hamlet et Don Quichotte », in *Romans et nouvelles complets,* III, Paris, Gallimard, 1986, pp. 948-949.

3.3.2. Dostoïevski, un symbole de la décadence de l'art

Pour ce qui est du domaine du présent travail, à savoir la philosophie, l'œuvre de Dostoïevski constitue une référence incontournable et une source inépuisable de commentaires, depuis que des classiques comme Nietzsche [75], Freud, Sartre (1905-1981) ou Camus (1913-1960) se sont intéressés de près à sa psychologie, intimement liée à sa critique des « hommes nouveaux » des années 1860. Dans le champ littéraire, la complexité de ses analyses psychologiques, la dimension métaphysique de ses thématiques ainsi que la noirceur de ses personnages en font une référence fondamentale de la littérature universelle. Il est ainsi d'autant plus frappant que Kropotkine ne ménage qu'une place assez restreinte à Dostoïevski dans son histoire de la littérature russe, en proposant un diagnostic assez peu laudateur. La première explication, majeure, se trouve très certainement illustrée par l'inimitié tenace entre Tourguéniev et Dostoïevski, qui a trouvé son point culminant après la parution du roman *Fumée,* en 1867. Dostoïevski accusera Tourguéniev d'être un renégat, abandonnant sa patrie au profit de l'esprit positiviste, rationnel et utilitariste de l'Europe. Avec des textes comme les *Carnets du sous-sol*, en 1864, et les *Démons*, en 1871, l'œuvre de Dostoïevski est en effet polarisée par la haine des héritiers russes de Comte et de Mill, tous les écrivains et critiques littéraires qui établissent le climat intellectuel dans lequel baigne Kropotkine et que Tourguéniev illustre dans son œuvre. L'idée selon laquelle le mal et l'irrationnel peuvent constituer des motifs d'action pour la nature humaine, tandis que la quête du bien-être pour le plus grand nombre prend ses racines dans un ressentiment (l' « esprit souterrain ») destructeur situent d'emblée Dostoïevski à l'écart des préoccupations esthétiques de Kropotkine, cet amateur forcené de Tourguéniev. Il y a ici une affaire certaine de tempérament, une divergence de goût, mais aussi une objection de fond sur la puissance et le rôle attribués à l'art.

Dans le passage de *Ideals and realities* consacré à Dostoïevski, Kropotkine commence par souligner la rapidité et la négligence de son style, puis ses trames désordonnées et peu convaincantes, pour enfin évoquer l'inconsistance de ses personnages, simples porte-paroles de l'auteur. Même si Kropotkine accorde à Dostoïevski une vraie réussite réaliste avec ses *Souvenirs de la maison des morts* (1860-1861), œuvre soutenue par une « belle idée directrice » et dont la forme est élaborée « en conformité avec le contenu », son appréciation globale demeure négative. Le récit par Dostoïevski des aberrations de l'univers carcéral, annonçant *Résurrection* de Tolstoï, trouve nécessairement un écho chez Kropotkine. Ici, l'idéal, l'aspiration vers un monde libéré de la violence et de la domination innerve l'œuvre. Ce n'est plus le cas selon Kropotkine dans les textes qui suivent et surtout les textes tardifs (on songe aux *Frères Karamazov*) où tout respire « l'asile d'aliénés », pour reprendre le qualificatif décisif utilisé par notre auteur. Mais à bien reprendre les réflexions consacrées à Dostoïevski, on en vient à se demander si Kropotkine ne suspecte pas dès les premières grandes œuvres du romancier une complaisance pour le malsain. Dès *Humiliés et offensés* (1861), une histoire dans laquelle deux destinées de femmes reniées par leur père en raison d'amours illusoires et douloureux finissent par se croiser, en un jeu démultiplié d'offenses réciproques, Kropotkine établit que « le plaisir que trouve l'auteur à représenter l'insondable soumission et servitude de ses héros, et le plaisir qu'ils trouvent dans ces souffrances mêmes et les mauvais traitements qui leur ont été infligés - est repoussant pour un esprit sain. » [76] Lorsque Dostoïevski combine ces thèmes avec une exploration des conséquences pratiques d'une philosophie

75. Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche évoque en Dostoïevski « le seul psychologue qui ait eu quelque chose à m'apprendre ». Quant à Freud, il lui consacrera en 1928 un texte intitulé « Dostoïevski et la parricide ».

76. Kropotkine, *Ideals and realities,* édition citée, p. 166.

matérialiste, afin de rendre raison du crime commis par Raskolnikov dans *Crime et châtiment* (1866) et de sa séparation entre des hommes suivant les règles morales et d'autres, supérieurs, napoléoniens, pouvant s'en excepter, Kropotkine a tendance à trouver ces développements embarrassés et confus. Dans l'ensemble, même si l'art de Dostoïevski s'avère touchant lorsqu'il dépeint la détresse des pauvres gens, on sent très clairement que Kropotkine ne développe aucune affinité avec la galerie de cas cliniques (pervers, hystériques, épileptiques, alcooliques, paranoïaques) qui peuplent ses romans. Rien ne semble intellectuellement et artistiquement plus étranger à Kropotkine que la vision dostoïevskienne de la nature humaine. Le jugement expéditif sur les *Frères Karamazov,* que nous tenons désormais pour le chef-d'œuvre de Dostoïevski, est par lui-même éloquent :

> « Quoiqu'une certaine partie des critiques contemporains, amateurs de toute sorte de littérature morbide, aient pu écrire à propos de ce roman, l'auteur de ces lignes peut seulement dire qu'il le trouve, tout du long, si artificiel, confectionné à tel point dans le but d'introduire ici un peu de morale, là quelque personnage abominable tiré d'un hôpital psychiatrique, ou encore d'analyser les sentiments d'un criminel purement imaginaire, que quelques pages disséminées ici ou là ne compensent pas la lourde tâche de lire ces deux volumes. »[77]

Dans son essai *The soul of man under socialism,* Oscar Wilde a cette formule confirmant son aristocratisme esthétique : le public est toujours morbide, car il n'est jamais capable de trouver comment exprimer adéquatement les choses. À l'inverse, l'artiste n'est jamais morbide, parce qu'il a la puissance de tout exprimer, en prenant suffisamment de distance par rapport à son sujet. Appliquer le jugement « morbide » à une œuvre d'art serait ainsi le signe d'une impuissance créative. Avec le texte cité ci-dessus, force est de constater que Kropotkine s'avance sans crainte au-devant d'une telle accusation. Il semble clair aux yeux de Kropotkine que l'artiste ne se trouve pas doté par son seul statut d'une immunité morale. Il faut ici continuer d'envisager l'œuvre d'art à la façon de Tourguéniev puis de Tolstoï : d'abord comme un creuset dans lequel viennent se fondre les dispositions les plus contradictoires de la nature humaine ; ensuite comme un moyen de communication et d'élévation morale.

Encore une fois, considérer que l'idéal doit traverser l'œuvre et modifier la conscience sociale de celui qui entre à son contact ne signifie en rien limiter le spectre des sujets abordés. Si l'on considère un exemple clair, c'est l'insigne mérite de Tchékhov par rapport à Dostoïevski que de laisser transparaître cet idéal d'une vie autre, plus conforme aux potentialités de la nature humaine, tout en traitant du vide, de l'ennui quotidien, de l'engluement dans les conventions et de la perte de vitalité. En dépit de la tension dramatique de ses pièces, de ses personnages d'intellectuels ou de scientifiques qui n'ont pas su saisir l'occasion de faire don de leurs capacités, en dépit aussi des événements catastrophiques qui clôturent souvent les actions, l'art de Tchékhov pose toujours cette question essentielle : « comment pourrions-nous vivre ? », et s'entend à rendre esthétique le rapport au banal, en l'innervant d'une forme de joie simple et d'amusement. Ce qu'évoque Kropotkine en traitant de la fin de *La cerisaie* (1903-1904) correspond tout à fait à son idée d'un art qui laisse toujours une place à une rénovation de la vie morale et sociale :

> « À mesure que la vie en Russie devient moins sombre ; à mesure que les espoirs d'un meilleur avenir pour notre pays recommencent à bourgeonner avec les débuts pleins de vie d'un mouvement des classes ouvrières dans les centres

77. Id, p. 168-169.

> industriels, à l'appel desquelles la jeunesse éduquée répond immédiatement ; à mesure que les ' intellectuels ' renaissent, prêts à se sacrifier pour conquérir la liberté du grand tout – le peuple russe – Tchékhov également commence à regarder le futur avec espoir et optimisme. *La cerisaie* fut son chant du cygne, et les derniers mots de cette pièce résonnent en une note pleine d'espoir dans un meilleur avenir. […] Tchékhov voit plus loin dans l'avenir : il voit cet endroit remis en de nouvelles mains, un nouveau jardin fleurissant à la place de l'ancien – un jardin dans lequel tous trouveront un bonheur nouveau dans un nouvel environnement. Ceux dont la vie n'était consacrée qu'à eux-mêmes n'auraient jamais pu faire fleurir un tel jardin : mais cela sera bientôt réalisé par des êtres comme Ania, l'héroïne, et son ami, l"éternel étudiant' ». [78]

Là où un Tchékhov laisse une place certaine à l'idéal, même si la vie qu'il décrit reste la plus banale, la plus ordinaire, Dostoïevski semble éteindre toute velléité idéaliste. En ce sens, son œuvre coupe court, selon Kropotkine, à toutes les possibilités d'une authentique expérience esthétique, qui puisse permettre par exemple au lecteur de traverser l'œuvre en direction d'un perfectionnement moral. C'est en ce sens que l'art anarchiste trouverait sa dernière fonction : lutter contre les symptômes de la décadence morale. Dans *Ideals and realities,* Kropotkine évoque ainsi un art susceptible d' « inspirer à tout un chacun des visions plus hautes en termes de pensée et de vie » [79]. C'est à Jean-Marie Guyau que nous laisserons le dernier mot sur ce point, en ce qu'il exprime de la façon la plus nette une idée à laquelle Kropotkine aurait intégralement souscrit, en montrant en quoi l'art se présente comme le couronnement même d'une morale anarchiste :

> « La vraie beauté artistique est par elle-même moralisatrice, et elle est une expression de la vraie sociabilité. On peut reconnaître en moyenne la santé intellectuelle et morale de celui qui a écrit une œuvre à l'esprit de sociabilité vraie dont cette œuvre est empreinte ; et, si l'art est autre chose que la morale, c'est cependant un excellent témoignage pour une œuvre d'art lorsque, après l'avoir lue, on se sent non plus souffrant ou avili, mais meilleur et relevé au-dessus de soi. » [80]

78. *Ideals and realities,* p. 316. (Nous traduisons).
79. Id, p. 299.
80. Guyau, *L'art au point de vue sociologique,* p. 384

CONCLUSION. Usages contemporains du naturalisme de l’entraide

1. Au-delà du clivage entre un anarchisme de la « vieille école » et un anarchisme de la « nouvelle école »

Dans un article publié en 2004 sur le site *Zcommunications* animé par Michael Albert, l'anthropologue David Graeber s'interrogeait sur la pertinence de l'anarchisme au XXI^{e}siècle, notant qu'il n'avait peut-être jamais été autant actuel, même s'il ne prenait plus la forme des grandes organisations du XX^{e}siècle. [81] Il est vrai que D. Graeber écrivait alors à l'époque du Forum Social Mondial de Bombay, en se référant au « Mouvement des mouvements », qui mêlait de multiples composantes non nécessairement anarchistes au sens doctrinal du terme, influencées par la conscience écologique, les insurrections indigènes au Chiapas ou à Cochabamba, et diverses pratiques ciblées comme l'action directe (par exemple dans la lutte contre l'agriculture génétiquement modifiée) ou l'anti-autoritarisme systématique. En dépit de ces sources diverses le Mouvement répondait, ne serait-ce que tacitement, au principe anarchiste consistant à exposer, délégitimer et démanteler les mécanismes de la domination tout en créant, en son sein, des espaces de plus en plus étendus d'autonomie et d'organisation participaliste. L'idée typiquement anarchiste était donc la suivante : « nous n'avons pas à attendre le 'lendemain de la révolution' pour commencer à avoir un aperçu de ce à quoi pourrait ressembler la liberté authentique. » [82]

Dans ce même article, D. Graeber poursuivait en introduisant une distinction, principalement liée à une différence de générations, entre ce que l'on pourrait traduire par « Anarchisme avec un grand *'A'* » et « anarchisme avec un petit *'a'* », le premier renvoyant aux grandes structures traditionnelles (comme l'I.W.W ou les unions anarcho-syndicalistes internationales, comprenant les C.N.T française et espagnole, la F.A.U allemande ou la C.O.B brésilienne), le second désignant un ensemble de groupes fédérés au sein du People's Global Action. Là où l'anarchisme avec un grand *'A'* conserverait la culture politique précédant la Seconde Guerre Mondiale, luttant contre l'État et l'exploitation capitaliste et prenant les décisions sur le mode du débat puis du vote, l'anarchisme avec un petit *'a'* intégrerait aux luttes classiques contre l'État et le capitalisme les luttes écologiques, identitaires et la question du genre, et s'orienterait vers une prise de décision par consensus. En somme, en fonction de cette distinction, on pourrait avancer qu'il existe un anarchisme « de la vieille école » et un anarchisme « de la nouvelle école ». Où placer alors le Kropotkine qui a été évoqué dans les pages qui précèdent ?

En un sens, il paraît logique de classer Kropotkine au sein de l'anarchisme de la « vieille école », ne serait-ce que par son appartenance au XIXe siècle qui l'a conduit sur certains points (le développement de la culture intensive, la logique de l'expropriation, l'organisation de la prise au tas) à faire preuve d'un optimisme qui paraît aujourd'hui déplacé. C'est cela, on l'a souligné dès le départ, qui lui vaut les nombreuses critiques adressées par les post-anarchistes. En réalité, et de manière plus décisive, le signe d'une appartenance à cet anarchisme avec un grand *'A'* réside davantage à mes yeux dans la dispute entre Kropotkine et Emma Goldman à propos de la question féministe. L'attitude sinon distante du moins embarrassée de Kropotkine sur ce point pourrait indiquer une certaine difficulté à modifier l'angle critique, autrement dit avec les termes contemporains à passer d'une critique de l' « exploitation » à une critique de la « domination ». Néanmoins, les analyses qui précèdent avaient aussi pour vocation de montrer que le

81. David Graeber, « Anarchism, or the revolutionary movement of the Twenty-first century ». Article disponible à l'adresse [http ://www.zcommunications.org/anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century-by-david-graeber]. Consulté la dernière fois le 4 Août 2012.

82. D. Graeber, article cité.

vaste champ de problèmes soulevés par Kropotkine excède largement la seule critique monomaniaque de l'État et de l'extorsion de plus-value au sein du capitalisme. Le naturalisme de Kropotkine donne du grain à moudre pour combattre les institutions oppressives dans des domaines aussi variés que la justice, l'école, la politique de la ville, le rapport au milieu naturel, le rapport de l'homme aux objets techniques ou encore l'accès à l'art. Par conséquent, il me semble qu'il convient de relativiser grandement la dichotomie établie par D. Graeber, et qu'il faut en définitive viser au-delà d'elle. À défaut d'un tel effort, on pourrait bien se retrouver en présence d'une alternative stérile : d'une part la version caricaturale de l'anarchisme du XIXe siècle telle que la présente le post-anarchisme ; d'autre part les imprécations d'un Murray Bookchin à l'égard de l'anarchisme « par le style de vie » qui, si elles renseignent sur certaines dérives irrationalistes et primitivistes de certains cercles anarchistes, englobent néanmoins l'anarchisme contemporain dans un moule trop large. Sur ce point, je suivrai donc davantage Uri Gordon lorsqu'il recommande de ne pas s'attacher démesurément à une dichotomie dont la portée est limitée, et qui introduit surtout une dimension sectaire tout à fait artificielle. [83]

Aussi serait-il vraisemblablement plus fructueux de s'arrêter sur une autre suggestion de D. Graeber dans l'article cité ci-dessus. En dépit du dynamisme des pratiques des divers collectifs anarchistes contemporains (ceux qui feraient partie de l'anarchisme « avec un petit *'a'* »), l'auteur souligne qu'il existe parallèlement une urgence théorique, voire un besoin de lutte intellectuelle au cœur de laquelle l'anarchisme pourrait fonder et justifier sa vision de la société. C'est selon lui un aspect du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle qui n'a pas été suffisamment retenu :

> « Beaucoup de gens se mettent à remarquer que l'une des faiblesses fondamentales du mouvement anarchiste aujourd'hui, par rapport à l'époque, disons, de Kropotkine, Reclus ou Herbert Read, consiste précisément dans le fait de délaisser ce qui est symbolique et visionnaire, et de négliger l'efficacité de la théorie. Comment passer de l'ethnographie à des visions utopiques - idéalement, autant de visions utopiques que possible ? Ce n'est pas vraiment une coïncidence que quelques uns de ceux qui ont le plus rallié de gens à l'anarchisme dans des pays comme les États-Unis aient été des écrivains féministes de science-fiction comme Starhawk ou Ursula K. Le Guin. » [84]

C'est en prenant au sérieux cette remarque de D. Graeber qu'a été entrepris le présent travail. On l'a noté dès le départ, en s'efforçant de reconstruire le naturalisme de Kropotkine, il s'agissait d'affirmer que le pari de la théorie anarchiste « vaut le coup d'être tenté » [85], en dépit des urgences pratiques du changement social. En ce sens, le naturalisme de Kropotkine peut être largement porteur pour informer, aujourd'hui, des visions et des pratiques du changement social. Mais, comme on l'a montré au cours des

83. Voir pour ces réflexions le chapitre inaugural, intitulé « What moves the movement ? », de *Anarchy Alive !*, London, Pluto Press, 2008, pp. 11-27.

84. D. Graeber, article cité. Nous avons vu dans le chapitre VIII du présent travail comment Ursula Le Guin avait pu s'inspirer de Kropotkine pour bâtir son utopie anarchiste dans *The dispossessed*. Starhawk (née en 1951), activiste américaine, est connue en particulier comme le chantre d'une spiritualité païenne. Mais ce serait réduire le champ de ses intérêts, puisqu'elle contribue notamment à l'avancée du questionnement sur l'écologie, le féminisme, la justice, intervenant par ailleurs régulièrement sur le site *Zcommunications.*

85. L'expression est de Paul McLaughlin, dans sa contribution intitulée « Considérations méthodologiques sur la théorie anarchiste », parue dans le recueil *Philosophie de l'anarchie*, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2012, p. 331. P. McLaughlin y confronte notamment la possibilité d'une théorie anarchiste aux exigences du militantisme radical, qui pourrait affirmer qu'elle « ne vaut pas le coup parce qu'elle ne représente (ou ne peut représenter) *aucune* contribution -même indirecte- au changement social ». Nous le rejoignons lorsqu'il répond aux objections du militantisme en montrant que la récusation de l'efficacité de la théorie repose sur un dualisme de la théorie et de la pratique totalement abstrait.

quatre parties abordées, les différentes intuitions et propositions de Kropotkine ont besoin d'être reprises et revivifiées par d'autres éléments théoriques issus de traditions de pensée connexes, et nourris des questions qui surgissent des conflits sociaux actuels. Par conséquent, au lieu de reprocher éventuellement à Kropotkine de ne rien donner à penser sur des luttes qui ne se posaient pas, ou pas dans les mêmes termes, à son époque (comme l'antifascisme, les luttes identitaires des minorités sexuelles, ou la lutte de l'écologie radicale), il apparaît bien plus fécond de procéder par exemple comme Michael Albert, qui a établi sa vision de l'ECOPAR en intégrant les bases de la pensée kropotkinienne à un cadre théorique plus large incluant les apports du communisme de conseil, du *Capital* de Marx, ou des utopies sociales, de Edward Bellamy à Ursula LeGuin en passant par William Morris. Dans le même ordre d'idées, nous l'avons suggéré, il faudrait considérer la manière dont des auteurs comme Lewis Mumford ont pu articuler à la vision kropotkinienne de l'intégration locale entre ville et campagne des thématiques relevant de la critique de la technologie et du processus de déracinement inhérent au développement du capitalisme. Il y aurait sans nul doute de quoi étudier les résultantes de ces croisements dans l'œuvre de critique écologique de la philosophe et physicienne contemporaine Vandana Shiva (née en 1952).

En définitive, on le pressent, il n'y a guère lieu d'opposer abstraitement un anarchisme de la « nouvelle école » et un anarchisme de la « vieille école », pour souligner la prétendue obsolescence de ce dernier. Les deux anarchismes, séparés essentiellement d'un point de vue générationnel, sont plutôt appelés à se compléter et s'enrichir, en conservant les directions majeures du mouvement : théoriquement, la croyance que la plupart des formes d'irresponsabilité et de dépossession qui semblent rendre le pouvoir nécessaire sont en réalité les effets du pouvoir lui-même ; pratiquement, l'effort pour repérer les relations de contrainte et de hiérarchie dans l'existence humaine, les pousser à se justifier et, si elles échouent à le faire, faire en sorte de les démanteler afin d'élargir le champ de la liberté humaine.

2. Le naturalisme de l'entraide face au discours sur la guerre économique

Si l'on peut considérer de la manière élaborée ci-dessus l'apport de la pensée kropotkinienne aux nouvelles théories anarchistes, elle me semble également receler un enseignement d'une portée plus large, qui s'adresserait à chaque lecteur individuellement. C'est sur ce point qu'est tout particulièrement inspirante la thèse kropotkinienne sur la nature humaine. Au fond, en choisissant d'approfondir la conception de la nature humaine à l'aide des outils de l'évolutionnisme pour aboutir à la détermination de l'entraide comme facteur crucial de l'évolution, Kropotkine engageait l'anarchisme sur une voie clairement communiste. Cette orientation peut être comprise comme une réponse à Stirner, qui critiquait dans *L'Unique et sa propriété* la fétichisation par les libéraux des droits de la nature humaine. Or, pour Stirner, l'humanité n'est rien d'autre qu'un prédicat logique de l'individu, elle ne le constitue pas davantage en tant qu'existant unique que la catégorie des primates pour tel ou tel gorille, par exemple. « 'À l'antique formule 'rendez hommage à Dieu' correspond la formule moderne 'rendez hommage à l'homme'. Mais Moi je pense qu'il vaut mieux conserver pour moi cet honneur. »[86] De ce point de vue, il devient parfaitement insensé de rechercher des structures institutionnelles qui

86. Max Stirner, *L'Unique et sa propriété,* Paris, Éditions de la table ronde, 2000, pp. 148-149.

permettraient aux individus d'être plus et mieux humains. D'un point de vue contemporain, il semble clair que la pensée de Stirner nourrit les élaborations post-anarchistes, en ce qu'elle annonce par ailleurs certaines idées foucaldiennes[87]. Or en maintenant l'idée de nature humaine comme pivot de sa pensée, Kropotkine s'est constamment appliqué, à tort ou à raison,[88] à se démarquer de l'anarchisme stirnérien dans lequel il décelait une logique très proche de la défense capitaliste de l'individualisme sauvage et appropriateur, telle qu'il la voyait à l'œuvre dans le darwinisme social. En ce sens *L'Entraide* peut être lue comme un long commentaire des mises au point de l'article « anarchisme » rédigé pour l'Encyclopaedia Britannica.

Ce qui ressort le mieux de cette opposition à Stirner, c'est me semble-t-il l'insistance sur ce que nous avons appelé dans le cours de ce travail (au chapitre V) le « communisme de base » par lequel prend forme et s'exprime selon Kropotkine la nature humaine. Cette vision *ontologique* du communisme et des conséquences anarchistes qu'il entraîne constitue une véritable source d'éducation morale pour le lecteur de Kropotkine, appelé à se changer pratiquement dans son comportement individuel par la lecture d'un ouvrage comme *L'Entraide.* Cette insistance sur la dimension communiste de la nature humaine est une ressource critique hautement nécessaire à une époque imprégnée de l'imaginaire « néo-libéral ». Comme l'ont indiqué Christian Laval et Pierre Dardot dans *La nouvelle raison du monde* (2009), le néo-libéralisme, qu'ils interprètent dans une filiation foucaldienne comme une nouvelle forme de « gouvernementalité »[89], contribue à des formes inédites d'assujettissement sous couvert d'une exaltation de l'autonomie. Par l'injonction au choix dans un contexte consumériste, la logique auto-entrepreneuriale de valorisation individuelle des « compétences » et la nécessité de la performance dans un contexte de poursuite d'objectifs à court terme, le « néo-libéralisme » produit de nouveaux types de sujets, adaptés à une parodie de société fonctionnant dans le cadre d'une concurrence généralisée. En ce sens, les discours sur la « guerre économique » en reviennent au darwinisme le plus grossier, en encourageant une mentalité de survie et une forme de narcissisme ordinaire, où les autres n'ont d'intérêt qu'en tant qu'ils confirment l'image et l'estime de soi d'une subjectivité pilotée par la double injonction de performance et de jouissance.[90] D'un point de vue kropotkinien, il y aurait ici quelque tentation à consi-

87. Un stirnérien aurait sans doute approuvé cette déclaration de Michel Foucault : « je crois que l'on peut définir l'optimum du fonctionnement social en l'obtenant, grâce à un certain rapport entre augmentation démographique, consommation, liberté individuelle, possibilité de plaisir pour chacun sans jamais s'appuyer sur une idée de l'homme. Un optimum de fonctionnement peut être défini de manière interne, sans que l'on puisse dire 'pour qui' il est meilleur que cela soit ainsi. » « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », in *Dits et écrits I,* Paris, Gallimard, 2001, p.645.

88. On pourra en effet toujours rétorquer, en défense de Stirner, que son individualisme absolu n'exclut pourtant pas une idée comme celle de propriété collective. Celle-ci n'attend simplement pas sa caution d'une abstraction telle que le Droit, elle peut exister de fait tout en restant soumise à la règle implicite de l'association d'égoïstes, qui veut que toute propriété collective soit révocable dès l'instant où les partenaires associés n'y trouveront plus leur intérêt, autrement dit dès le moment où la puissance de l'un s'avérera entravée dans son déploiement.

89. Voir Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néo-libérale,* Paris, La Découverte, 2010. Les auteurs s'appuient à ce propos sur le cours de Foucault de 1978/1979 au Collège de France, publié sous le titre *Naissance de la biopolitique.* Loin de se limiter à une simple idéologie du marché libre et non faussé, le néo-libéralisme apparaît alors comme une « rationalité gouvernementale », c'est-à-dire une activité de structuration et d'organisation des pratiques étatiques mais aussi des comportements individuels. Le néo-libéralisme cherche donc à conduire la conduite des hommes, aussi bien par rapport à ce qu'ils font *aux autres* que par rapport à ce qu'ils se font *à eux-mêmes.*

90. Bien avant C. Laval et P. Dardot, c'est une mutation de la subjectivité sur laquelle a beaucoup insisté Christopher Lasch. Il analysait notamment dans *The minimal self* (1984) les conditions d'apparition sous le capitalisme contemporain d'un sujet « assiégé » par les injonctions du consumérisme, de la rentabilité productiviste et de la technologie de pointe. C'est à lui que l'on doit l'importation du concept freudien de « narcissisme », utilisé pour caractériser une subjectivité vide mais à la fois obsédée par la réussite, rendue faible et veule

dérer que le discours sur le caractère inéluctable de la guerre économique réactive les thèses d'un Thomas Henry Huxley ou du Spencer de *Social Statics* ou de *Justice.* Certes, si l'on suit les analyses de P. Dardot et C. Laval, le « néo-libéralisme » actuel ne repose pas théoriquement sur des fondements spencériens dans la mesure où le rôle incitatif de l'État, considéré comme le cadre juridique obligatoire d'une concurrence loyale, y est prépondérant, contrairement à la « phobie de l'État » qui pouvait se manifester dans le libéralisme de *Social Statics* par exemple. Néanmoins, en s'efforçant d'adapter les comportements des individus aux exigences du « management de la performance », [91] le « néo-libéralisme » retrouve le vieux fonds d'attitudes et de vertus prônées par le darwinisme social : compétitivité dans un environnement concurrentiel, valorisation de l'intelligence stratégique, survie par l'adaptation, encouragement à la performance. Les sujets « néo-libéraux » ainsi produits continuent de concorder dans leurs pratiques ordinaires avec le libéralisme darwinien de Spencer, tout cela évoquant également la description du monde animal par Huxley : un « combat de gladiateurs » face auquel le spectateur n'a pas à lever le pouce « car il n'est point fait de quartier ». La différence fondamentale entre la période « classique » du libéralisme et le « néo-libéralisme » sur cette question des comportements individuels tient surtout au fait que les normes de la compétition s'appliquent désormais aussi *de soi à soi*, dans une perspective *auto-entrepreneuriale.* Dans ce cadre global, il est clair que la notion de nature humaine se trouve réutilisée et qu'un naturalisme nauséabond se répand, en imputant à une essence fixe de l'homme des traits éternisés comme l'égoïsme, la propension à truquer, la crédulité ou l'insatiabilité.

Le présent travail avait précisément comme ambition pratique première de montrer que l'on peut lutter pied à pied contre ce naturalisme-là sans tomber dans le fétichisme tout aussi ruineux de la bonne nature. Il y a de ce point de vue un travail pratique immédiat de contre-propagande à mener, en parallèle de la critique des discours politiques et économiques dominants. En effet, du côté de l'industrie du divertissement, de l'industrie du sport ou de l'invention technologique, des traits humains comme la compétitivité, la nécessité d'éliminer les faibles ou les inadaptés, la glorification du privilège ou encore la volonté de distinction se trouvent sans cesse mis en avant et sans cesse naturalisés, « l'homme étant ce qu'il est » [92]. Il y a là un phénomène diffus et quotidien particulièrement inquiétant dans la mesure où ces industries ont fait de la jeunesse leur cœur de cible, accomplissant une fonction de dressage culturel à l'intérieur du cadre économique et politique fixé par les décideurs néo-libéraux. C'est très certainement en puisant dans le gisement que constitue le naturalisme de l'entraide que l'on trouvera de quoi étayer une vision critique de cette nouvelle propagande darwiniste. Des efforts théoriques vont clairement dans ce sens, si l'on songe par exemple aux recherches anthropologiques de David Graeber. Comme le Kropotkine de *L'Entraide* permet de le supposer, l'anthropologie est une science dont la critique anticapitaliste contemporaine a un besoin urgent, car en plus de briser les murs entre « eux » et « nous », elle permet de rechercher par-delà la diversité des cultures des traits pouvant constituer un fonds commun de l'humanité. L'anthropologie apporte ainsi de nombreux éléments à la thèse du « communisme de base ». Dans le champ de la sociologie, une reprise des données récentes de l'éthologie à pro-

par le processus de destruction des liens sociaux ordinaires (dans la famille, le voisinage, le quartier, la ville) consubstantiel au développement du capitalisme managérial. Le livre a été traduit en 2008 aux éditions Flammarion sous le titre *Le moi assiégé.*

91. P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde,* édition citée, p. 386.

92. On soulignera dans ce sens le travail salutaire mené par Normand Baillargeon dans le domaine de la critique des médias et les études des collectifs *Pièces et main-d'œuvres* et *Oblomoff* sur la critique de la technologie. En ce qui concerne une réévaluation du sens du sport et des valeurs morales d'entraide qu'il peut incarner, voir une publication récente : *Éloge de la passe. Changer le sport pour changer le monde,* coordonné par Wally Rosell, Les éditions libertaires, 2012.

pos de l'empathie parmi les animaux semble également en marche, si l'on en juge par l'intérêt nourri d'Alain Caillé et du M.A.U.S.S à l'égard des thèses du primatologue Frans de Waal[93], que l'on peut considérer sur le strict plan scientifique comme un continuateur des analyses du chapitre I de *L'Entraide.* À la charnière des sciences sociales et des sciences du vivant, les travaux de Dominique Lestel en direction d'une « zoologie culturelle »[94] confèrent rétrospectivement tout son poids à ce même chapitre I de *L'Entraide,* ainsi qu'aux notations du troisième chapitre de *L'Éthique*, consacré à « l'élément moral dans la nature ». La remise en question de la coupure nette entre l'homme et l'animal (qui n'est donc plus superposable à la différence entre culture et nature) nous pousse à réévaluer ce que peut la nature humaine dans la continuité des capacités culturelles de la nature animale, sans pour autant tomber dans un réductionnisme outré de type sociobiologique.

Tout ceci paraît confirmer qu'il existe dans le naturalisme kropotkinien beaucoup de vertus non encore exploitées. Il y a sur cette base matière à guider également des changements moraux, concernant les fins que nous voulons assigner à nos existences. On y a insisté, la conception de la nature humaine chez Kropotkine est fine et contextualiste, à égale distance du pessimisme radical qui anime la vision libérale et du rousseauisme. L'entraide n'est certes pas *l'unique* facteur de l'évolution. Il n'est donc pas étonnant que l'homme puisse être accessible à la propagande néo-libérale et devenir à peu près ce qu'elle a besoin qu'il soit. Mais il demeure en nous-mêmes la possibilité de créer les contextes susceptibles de faire primer l'entraide sur les conduites chaotiques de l*'homo economicus.* L'effort en ce sens doit être nécessairement collectif, pour construire en l'anarchie, selon le mot de Reclus, la plus haute expression de l'ordre humain.

93. Voir par exemple l'article de Alain Caillé, « Les ressorts de l'action. Éléments pour une théorie anti-utilitariste de l'action II », in *L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes,* Revue du M.A.U.S.S N°31, premier semestre 2008.

94. D. Lestel, *Les Origines animales de la culture,* Paris, Flammarion, 2001, p. 308.

Bibliographie

1. Œuvres et commentaires de Kropotkine

1.1. Ouvrages de Kropotkine

KROPOTKINE, Peter, *Ideals and realities in Russian literature,* New-York, McClure, Phillips & Co, 1905

KROPOTKINE, Peter, *The Terror in Russia,* London, Methuen and Co, 1909

KROPOTKINE, Pierre, *La science moderne et l'anarchie,* Paris, Stock, 1913

KROPOTKINE, Pierre, *Autour d'une vie. Mémoires,* Paris, Stock, 1971

KROPOTKINE, Pierre, *L'Éthique,* Paris, Stock, 1979

KROPOTKINE, Pierre, *Champs, Usines et Ateliers,* Paris, Phénix éditions, 1999

KROPOTKINE, Pierre, *L'Entraide,* Montréal, éditions Écosociété, 2001

KROPOTKINE, Pierre, *La Grande Révolution. 1789-1793, Antony,* Tops/ Trinquier, 2002

KROPOTKINE, Pierre, *Paroles d'un révolté,* Antony, Tops/Trinquier, 2003

KROPOTKINE, Pierre, *La morale anarchiste,* Paris, Mille et une nuits, 2004

KROPOTKINE, Pierre, *La conquête du pain,* Paris, Éditions du Sextant, 2006

KROPOTKINE, Pierre, *Dans les prisons russes et françaises,* Pantin, Le temps des cerises, 2009

1.2. Articles, recueils d'articles et lettres de Kropotkine

KROPOTKIN, Peter, *Act for Yourselves, Articles from Freedom 1886-1907,* London, Freedom Press, 1988.

KROPOTKIN, Peter, *Selected Writings on Anarchism and Revolution* (Martin A. Miller ed), Cambridge, M.I.T Press, 1970

KROPOTKIN, Peter, (1885), « What geography ought to be »*, The Nineteenth Century*, V.18, pp. 940-56

KROPOTKIN, Peter, (1887) « The coming anarchy »*, The Nineteenth Century*, XXII (126), pp. 149-64

KROPOTKIN, Peter, (1887), « The scientific basis of anarchy », *The Nineteenth century*, vol. XXI, nº CXX, 238-252.

KROPOTKIN, Peter, « The industrial village of the future »*, The Nineteenth Century*, vol. XXVI, n° CXL, 1888.

KROPOTKIN, Peter, (March 1890) « Brain work and manual work »*, The Nineteenth Century,* pp. 456-475.

KROPOTKINE, Pierre, « L'anarchie dans l'évolution socialiste », Publications de la révolte, 1892.

KROPOTKIN, Peter, (Juin 1896), « L'anarchie : sa philosophie, son idéal », 1ère édition, P. V. Stock.

KROPOTKINE, Pierre, « L'organisation de la vindicte appelée justice », Les temps nouveaux, Paris, 1901

KROPOTKIN, Peter, (january 1910), « The theory of evolution and mutual aid », *The Nineteenth Century and After,* vol. LXVII, Nº CCCXCV, 86-107

KROPOTKIN, Peter, (July 1910), « The direct action of environment in plants », *The Nineteenth Century and After*, vol. LXVIII, nº CCCCI, 58-77

KROPOTKIN, Peter, (November-December 1910), « The response of animals to their environment », *The Nineteenth Century and After*, vol. LXVIII, nº CCCCV, 856-867

KROPOTKIN, Peter, (March 1912) « Inheritance of acquired characters : theorical difficulties », *The Nineteenth Century and After*, vol. LXXI, nº CCCCXXII, 511-531

KROPOTKIN, Peter, « La révolution sera-t-elle collectiviste ? », Les temps nouveaux, Paris, 1913.

KROPOTKIN, Peter, (October 1914), « Inherited variation in plants », *The Nineteenth Century and After*, vol.

LXXV, nº CCCCLII, 816-836

KROPOTKIN, Peter, (November 1915), « Inherited variation in animals », *The Nineteenth Century and After*, vol. LXXVIII, 1124-1144

KROPOTKIN, Peter, (January 1919) « The direct action of environment and evolution », *The Nineteenth Century and After*, vol. LXXXXV, nº DIII, 70-89

KROPOTKIN, Peter, « Proposed communist settlement : a new colony for Tyneside or Wearside », The daily Newcastle chronicle, February 20, 1895.

KROPOTKIN, Peter, Lettre à Alexander Berkman du 20 Novembre 1908.

KROPOTKINE, Pierre, Lettre à Max Nettlau, du 02 Mars 1922.

KROPOTKINE, Pierre, Lettre à Lénine, du 21 Décembre 1920.

KROPOTKINE, Pierre, Lettre à Lénine, du 04 Mars 1921.

KROPOTKIN, Peter, « The Russian revolution and the soviet government. Letter to the workers of Western Europe », 28 Avril 1919.

1.3. : Études sur Kropotkine

ANGAUT, Jean-Christophe, « Que faire du naturalisme de *L'Entraide* ? », in *Réfractions n° 23,* Automne 2009 : « L'Entraide. Un facteur de révolutions », pp. 9-18.

ANGAUT, Jean-Christophe, (2009), « Individu et société dans l'Entraide de Pierre Kropotkine », halshs-00650783, version 1.

BARNARD, Alan, (2004), « Mutual Aid and the Foraging mode of thought. Re-reading Kropotkin on the Khoisan », in Social Evolution & History, 3/1, p. 03-21.

BERTHIER, René, *Kropotkine et la naissance de l'anarchisme. Une approche scientifique de l'anarchisme,* mondenouveau.net, Juillet 2007.

BREITBART, Myrna, « Peter Kropotkin, anarchist geographer » in D.R Stoddart ed, *Geography, ideology and social concern,* Oxford, Blackwell, 1981, pp. 134-154.

CONFINO, Michael, préface à *Anarchistes en exil.* Institut d'études slaves, Paris, 1995.

FERRETTI, Federico (2011), « The correspondance between Elisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a source for the history of geography », Journal of historical geography, 37, 216-222

GALOIS, Bob, « Ideology and the idea of nature : the case of Peter Kropotkin », in Antipode 8, n°3, 1976.

GIRÓN SIERRA, Alvaro, « introducción histórica », in *Piotr Kropotkin. La selección natural y el apoyo mutuo,* Madrid, CSIC, 2009.

GORDON, Alexandre / STAROSTINE, Evgueni, « Quand Kropotkine lisait Jaurès. Notes de P. Kropotkine dans les marges de l'*Histoire socialiste de la Révolution française* de Jean Jaurès ». [http ://www.fondation-besnard.org/article.php3 ?id_article=674]

GOULD, Stephen Jay, « Kropotkine n'était pas cinoque », in *La foire aux dinosaures,* Paris, Seuil, 1993, pp. 405-422.

KNOWLES, Rob, (Winter 2000), « Political economy from below : communitarian anarchism as a neglected discourse in histories of economic thought », in History of economics review, N°31

KNOWLES, Rob, « Kropotkin and Reclus : geographers, evolution and « mutual aid », in John Laurent ed, *Evolutionary Economics and Human Nature,* Cheltenham, Edward Elgar publishing, 2003.

MALATESTA, Errico, « Pierre Kropotkine : souvenirs et critiques d'un de ses vieux amis », Studi sociali, 1931.

MILLER, Martin A., *Kropotkin,* University of Chicago Press, 1976.

MORRIS, Brian, *Kropotkin. The Politics of community,* New York, Humanity Books, 2004 « Mutual aid : an introduction and evaluation », étude disponible sur le site *Anarchist writers,* à l'adresse : [http ://anarchism.pageabode.com/anarcho/mutual-aid-an-introduction-and-evaluation]

PEET, Richard, « The geography of human liberation », in Antipode 10, 1978

PELLETIER, Philippe, « Kropotkine »*, Itinéraire n° 3,* Chelles, 1988.

PURCHASE, Graham, *Evolution and Revolution. An Introduction to the Life and Thought of Peter Kropotkin*, Petersham, Jura Media, 1996.

WOODCOCK, G / AVAKUMOVIC, I, *Pierre Kropotkine. Le prince anarchiste,* Calmann-Levy, Paris, 1953.

2. Littérature anarchiste

2.1. Ouvrages et articles

ABAD DE SANTILLÁN, Diego, *Estratégia y tactica,* Madrid, Ediciones Jucar, 1976

ALBERT, MICHAEL / HAHNEL, ROBIN, *The political economy of participatory economics,*Princeton university press, Princeton, New Jersey, 1991.

ALBERT, MICHAEL / HAHNEL, ROBIN, *Looking forward : participatory economics for the twenty first century,* Boston, South end press, 1991.

ALBERT, Michael/ HAHNEL, Robin, « Socialism as it was always meant to be », Review of radical political economics, vol.24, n°3-4, 1992.

ALBERT, MICHAEL, *Après le capitalisme, éléments d'économie participaliste,* Marseille, Agone, 2003.

BAILLARGEON, NORMAND, *Les chiens ont soif,* Marseille, Agone, 2001.

BAKOUNINE, Michel, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme,* Lausanne, L'Age d'Homme, 1971

BAKOUNINE, M, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale,* Paris, Champ Libre, 1982.

BAKOUNINE, M, *La science et le peuple,* in *Œuvres Complètes,*[CDRom], Amsterdam, IISG, Septembre 2000, ISBN 90 6984 303X

BAKOUNINE, M, *Théorie générale de la Révolution*. Textes assemblés et annotés par Étienne Lesourd, d'après G.P. Maximov, Paris, Les Nuits Rouges, 2008

BEY, Hakim, *T.A.Z,* Paris, Éditions de l'éclat, 1997. Disponible en ligne à l'adresse : [http ://www.lyber - eclat.net/lyber/taz.html]

BOOKCHIN, Murray,*Une société à refaire,* Lyon, A.C.L, 1992.

BOOKCHIN, Murray, *The ecology of freedom,* Palo Alto, Cheschire Books, 1982.

BOOKCHIN, Murray/ FOREMAN, Dave, *Quelle écologie radicale ?* Lyon, A.C.L / Silence, 1994

BOOKCHIN, Murray, *Social anarchism or lifestyle anarchism : an unbridgeable chasm,* June 1995. Disponible en ligne à l'adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/ bookchin/soclife.htm l]

BOOKCHIN, Murray (1987) « Social ecology versus deep ecology : a challenge for the ecology movement », Green perspectives : newsletter of the green program project, N°4-5. Disponible à l'adresse [http ://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/ bookchin/socecovdeepeco.htm l]

CHOMSKY, Noam, *Language and politics,* Montreal/ New-York, Black Rose Books, 1988

CHOMSKY, Noam, *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels,* Marseille, Agone, 2010

CHOMSKY, Noam, *De l'espoir en l'avenir,* Marseille, Agone, 2001.

CHOMSKY, Noam, *Responsabilité des intellectuels,* Marseille, Agone, 1998.

CHOMSKY, Noam, *Powers and prospects. Reflexions on human nature and social order,* London, Pluto Press, 1999

CHOMSKY, Noam/ BRICMONT, Jean, *Raison contre pouvoir, le pari de Pascal,* L'Herne, Paris, 2009

COLSON, Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme,* Paris, L.G.F, 2001.

COLSON, Daniel, *L'anarchisme de Malatesta,* Lyon, A.C.L, 2010.

GARCÍA, Vivien, *L'anarchisme aujourd'hui,* Paris, L'Harmattan, 2007

GODWIN, William, *Enquête sur la justice politique,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2005 *William Godwin et l'euthanasie du gouvernement,* Textes traduits et présentés par Alain Thévenet, Lyon, A.C.L, 1993.

GOLDMAN, Emma, *Living My Life, Vol. I,* New-York, Alfred A. Knopf Inc, 1931

GOODMAN, Paul, *Growing Up Absurd,* New York, Vintage Books, 1960

GOODMAN, Paul & Percival, *Communitas,* New-York, Vintage Books, 1960

GOODMAN, Paul, *People or personnel,* New-York, Vintage Books, 1968.

GORDON, Uri, *Anarchy alive ! Anti-authoritarian politics from practice to theory,* London, Pluto Press, 2008.

GRAVE, Jean, *La société future,* Paris, Stock, 1895

IBÁÑEZ, Tomás, *¿ Porqué A ?,* Barcelone, Anthropos, 2006.

IBÁÑEZ, Tomás, *Contra la dominacíon,* Barcelona, Editorial Gedisa, 2005

LANDAUER, Gustav, *La Révolution,* Arles, Sulliver, 2006

LE GUIN, Ursula K , *The Dispossessed,* London, Gollancz, 2006.

MALATESTA, Errico, *L'anarchie,* Montreal, Lux, 2004

MALATESTA, Errico, *Écrits choisis,* Paris, Éditions du monde libertaire, 2006

MANFREDONIA, Gaetano, *Anarchisme et changement social,* Lyon, A.C.L, 2007

MARSHALL, Peter, *Demanding the impossible. A history of anarchism,* Fontana press, Londres, 1993

MARX, Karl / BAKOUNINE, Michel, *Socialisme autoritaire ou libertaire,* U.G.E, Paris,1975.

PEREIRA, Irène, « Pour un usage anarchiste du pragmatisme », article consultable à l'adresse [http ://1libertaire.free.fr/AnarchismePragamatisme01.html]

PROUDHON, Pierre-Joseph, Idée générale de la révolution au XIXe siècle, Paris, Garnier, 1851.

PROUDHON, P-J, De la capacité politique des classes ouvrières, Paris, Marcel Rivière, 1924

PROUDHON, P-J, Du principe de l'art et de sa destination sociale, Dijon, Presses du Réel, 2002

PROUDHON, P-J, Solution du problème social, Antony, Tops-Trinquier, 2003.

PROUDHON, P-J, Qu'est-ce que la propriété ?, Antony, Tops-Trinquier, 2003.

PROUDHON, P-J, Correspondance avec F. Bastiat sur la Gratuit du Crédit, disponible à l'adresse [http ://bastiat.org/fr/gratuite_du_credit.html]

RECLUS, Élisée, Le sentiment de la nature dans les sociétés modernes et autres textes, Charenton, Premières pierres, 2002.

RECLUS, Élisée, L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique, Loverval, Labor, 2006.

RECLUS, Élisée, L'anarchie, Paris, Mille et Une Nuits, 2009.

ROCKER, Rudolf, Les soviets trahis par les Bolcheviks, Paris, Spartacus, 1998.

ROCKER, Rudolf, Nationalisme et culture, Saint-George-d'Oléron/Paris, Éditions libertaires/ Éditions

CNT-RP, 2008

STIRNER, Max, L'Unique et sa propriété, Paris, La Table Ronde, 2000.

TOLSTOÏ, Léon, Le salut est en vous, Paris, Perrin, 1893.

TOLSTOÏ, Léon, Écrits politiques, Montréal, Écosociété, 2003.

2.2. Ouvrages collectifs, revues

Randall AMSTER, Abraham DELEON, Luis A. FERNANDEZ, Anthony J. NOCELLA, II and Deric SHANNON ed, *Contemporary anarchist studies. An introductory anthology of anarchy in the academy,*London/ New York, Routledge, 2009. *La culture libertaire. Actes du colloque international de Grenoble, mars 1996,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1997. Jean-Christophe ANGAUT, Daniel COLSON, Mimmo PUCCIARELLI (sous la direction de), *Philosophie de l'anarchie. Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2012. L'Encyclopédie anarchiste (S. Faure). Disponible à l'adresse [http ://www.encyclopedie-anarchiste.org] Revue *Réfractions* n°17, Hiver 2006-Printemps 2007, *Pouvoirs et conflictualités. Réfractions* n°23, Automne 2009, *L'entraide, un facteur de révolution*. *Réfractions* n°24, Printemps 2010, *Des féminismes, en veux-tu, en voilà. Réfractions* n°25, Automne 2010, *À la recherche d'un sujet révolutionnaire.*

3. Autres ouvrages et articles utilisés, classés par partie.

3.1. Introduction.

BOUVERESSE, Jacques, *Rationalité et Cynisme,* Paris, Minuit, 1984.

CONANT, James, « Orwell et la dictature des intellectuels », in *Les intellectuels, la critique et le pouvoir,* Agone n°41/42, 2009.

FOUCAUT, Michel, *La Volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société ». Cours au collège de France, 1976,* Paris, Seuil/ Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, I et II,* Paris, Gallimard, 2001.

HABER, Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme,* Paris, P.U.F, 2006

MILL, John Stuart, *La Nature,* Paris, La Découverte, 2003.

3.2. Première partie : populisme, matérialisme, géographie.

BÜCHNER, Ludwig, *Force et matière,* Paris, Reinwald, 1869.

CASTORIADIS, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975.

CLARK, John, *La pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste,* Lyon, A.C.L, 1996

CLARK, John, « Une écologie sociale », in *Réfractions,* n°2, printemps 1998. Disponible également à l'adresse [http ://raforum.apinc.org/bibliolib/HTML/ Clark-Ecosoc.htmlsse]

COMTE, Auguste, *Philosophie des sciences*. Choix de textes par J. Grange, Paris, Gallimard, 1996.

DELÉAGE, Jean-Paul, *Une histoire de l'écologie,* Paris, Seuil, 1994.

DIDEROT, Denis, *Le rêve de d'Alembert,* in *Œuvres philosophiques,* Paris, Garnier Frères, 1956

DOBROLIOUBOV, Nicolaï, *Textes philosophiques choisis,* Moscou, Éditions en langues étrangères,1950

ENGELS, Friedrich, *Dialectique de la nature,* Éditions sociales, Paris, 1968

ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring,* Paris, Éditions sociales, 1977.

HOLBACH, Paul Henry Thiry, baron d', Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, Paris, Coda, 2008.

HUXLEY, Thomas Henry, *Physiographie. Introduction à l'étude de la nature,* Paris, Germer-Baillière, 1882

JANET, Paul, *Le matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du système du docteur Büchner,* Paris, Germer-Baillière, 1864

KEARNS, Gerry (December 2004), «The political pivot of geography », The geographical journal, Vol. 170, n°4, pp. 337-346.

KRAVTCHINSKY, Sergeï dit Stepniak, *Underground Russia,* Charles Scribner's sons, New-York, 1883.

LÉNINE, V. I, *Matérialisme et empiriocriticisme,* Moscou, Éditions du Progrès, 1979.

MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, *L'Idéologie allemande,* Paris, Éditions sociales, 1976.

MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, *Du colonialisme en Asie,* Paris, Mille et Une Nuits, 2002.

MARX, Karl, *Manuscrits de 1844,* Paris, Flammarion, 1996.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique,* Paris, Éditions sociales, 1972

MARX, Karl, *Le Capital. Livre I*, Paris, PUF, 1993

MOLESCHOTT, Jacob, *La Circulation de la Vie,* Germer-Baillière, Paris, 1866

NAESS, Arne, *Écologie, communauté et style de vie,* Paris, Éditions MF, 2008

PANNEKOEK, Anton, *Lénine philosophe,* Paris, Spartacus, 1970. Disponible à l'adresse [http ://www.marxists.org/francais/pannekoek/works/1938/00/pannek_19380000.htm]

PEET Richard ed, *Radical geography,* Jaipur and New Delhi, Rawat Publications, 2003.

PELLETIER, Philippe, *Élisée Reclus, géographie et anarchie,* Éditions libertaires, Paris, 2009

PELLETIER, Philippe, « L'enjeu intellectuel et politique d'Elisée Reclus ». Article disponible à l'adresse [http ://raforum.info/ reclus/spip.php ?article22].

PESSIN, Alain, *Le populisme,* Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1997

PLEKHANOV, Georgi, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire,* Paris, Éditions du Sandre, 2008. Texte disponible à l'adresse [*www . marxiste.fr/ clas2/1895-p2.pd f]*

PONT, Jean-Claude, BUI, Danièle, DUBOSSON, Françoise et LACKI, Jean (éd), *Carl Vogt (1817-1895) – Science, philosophie, politique – Actes du colloque de Mai 1995,* Genève, Georg Editeur, 1998, « bibliothèque d'histoire des sciences »

RECLUS, Élisée, *L'Homme et la Terre,* 3 volumes, Tops-Trinquier, Antony, 2008 Coll., *Élisée Reclus. Écrire la terre en libertaire*, Éditions du Temps perdu, Orthez, 2005

SINGER, Peter, *Une gauche darwinienne,* Cassini, Paris, 2002

VENTURI, Franco, *Roots of Revolution,* New-York, Universal Library Edition, 1966

3.3. Deuxième partie : évolutionnisme, sociobiologie, anthropologie.

CAPLAN, Arthur L. ed, *The Sociobiology Debate. Readings on Ethical and Scientific Issues*, New-York, Harper & Row Publishers, 1978

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État,* Paris, Minuit, 1974

DARWIN, Charles, *L'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés,* Paris, Guillaumin, 1862, préface de Clémence *Royer.*

DARWIN, Charles *L'Origine des espèces*, Garnier-Flammarion, Paris,1992.

DARWIN, Charles, *La Filiation de l'homme et la sélection par le sexe, précédée de* Patrick *Tort, l'anthropologie inattendue de Charles Darwin,* Syllepse, Paris, 2000.

DAWKINS, Richard, *Le gène égoïste,* Paris, Odile Jacob, 2003.

ENGELS, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État,* Paris, Éditions sociales, 1971.

ESPINAS, Alfred, *Des sociétés animales,* Germer-Baillière, Paris, 1878.

FOURNIER, Gérald, « Patrick tort et l'usage dialectique de Darwin », HAL : hal-00440241, version 1.

GAUTIER, Émile, *Le darwinisme social,* Paris, Derveaux éditeur, 1880.
GIRÓN SIERRA, Alvaro, *Evolucionismo y anarquismo en Espana,* CISC, Madrid, 1996.
GRAEBER, David, *Pour une anthropologie anarchiste,* Montreal, Lux editeur, 2006.
GRAEBER, David, « Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne », in *Marcel Mauss vivant,* Revue du M.A.U.S.S semestrielle, n°36, second semestre 2010, pp. 51-70.
GUMPLOWICZ, Ludwig, *La lutte des races,* Paris, Guillaumin, 1893.
HAMILTON, William D (1964), « The genetical theory of social behaviour », Journal of Theoretical biology, vol. 7.
HAËCKEL, Ernst, *Histoire de la création naturelle ou doctrine scientifique de l'évolution,* Paris, Reinwald, 1877.
HAËCKEL, Ernst, *Les preuves du transformisme. Réponses à Virchow,* Paris, Germer-Baillière, 1879.
HAWKINS, Mike, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945,* Cambridge university press, 1997.
HUXLEY, Thomas Henry, « Struggle for Existence and its Bearing upon Man », *Nineteenth Century*, vol.
XXIII, London february 1888.
HUXLEY, T.H, *Evolution and Ethics,* New-York, D. Appleton and Company, 1894.
LAMARCK, Jean-Baptiste de, *Philosophie zoologique,* Paris, Flammarion, 1994.
MAYR, Ernst, *Histoire de la biologie. Diversité. Évolution. Hérédité.* Paris, Fayard, 1989
MORGAN, Lewis Henry, *Ancient society,* Calcutta, Bharti Library, Booksellers and Publishers, 1944. Traduction française, *La société archaïque,* Paris, Anthropos, 1971.
PICHOT, André, *Histoire de la notion de vie,* Gallimard, Paris, 1993.
PICHOT, André, *La société pure,*, Flammarion, Paris, 2000.
PICHOT, André, *Aux origines des théories raciales. De la Bible à Darwin,* Paris, Flammarion, 2008
RUELLAND, Jacques G., *L'Empire des gènes. Histoire de la sociobiologie,* E.N.S éditions, Lyon, 2004.
SAHLINS, Marshall, *Critique de la sociobiologie,*, Gallimard, Paris, 1980.
SPENCER, Herbert, *Social Statics,* London, Chapman & Hall, 1851.
SPENCER, Herbert, *Classification des sciences,* traduit de l'anglais sur la troisième édition, Paris, Germer-Baillière, 1872.
SPENCER, Herbert, *Principes de sociologie, tome 1,* Paris, Germer-Baillière, 1878.
SPENCER, Herbert, « L'administration ramenée à sa fonction spéciale » in *Essais de politique,* Paris, Germer Baillière, 1879.
SPENCER, Herbert, *Les bases de la morale évolutionniste,* Alcan, Paris, 1889.
SPENCER, Herbert, *Principes de biologie,* Alcan, Paris, 1893.
SPENCER, Herbert, *Les Premiers principes,* traduit sur la sixième édition anglaise, Paris, Alfred Costes, 1920
SPENCER, Herbert, *Autobiographie,* Paris, PUF, 1987.
TODES, Daniel P., *Darwin without Malthus,* Oxford University Press, New York, 1989.
TORT, Patrick (dir.), *Darwinisme et société,* P.U.F, Paris, 1992.
TORT, Patrick, *Darwin et le darwinisme,* P.U.F, Paris, 2005.
TORT, Patrick, *L'effet Darwin : sélection naturelle et naissance de la civilisation,* Paris, Seuil, « collection science ouverte », 2008.
TRIVERS, Robert, (1971) « The evolution of reciprocal altruism », Quaterly review of biology, 46.

WILKINSON, Gerald, (1984), « Reciprocal food sharing in the vampire bat », Nature, 308, 181-184.
WILSON, Edward Osborne, *Sociobiology - The New Synthesis,* Cambridge, Harvard University Press, 1975
WILSON, Edward O., *On Human Nature,* Harvard University Press, Cambridge, 1978.

3.4. Troisième partie : politique, histoire, économie, société.

AUDIER, Serge (textes réunis et présentés par), *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris,
PUF, 2010.
BAILLARGEON, Normand, *Éducation et Liberté. Anthologie, Tome 1 : 1793-1918*, Montréal, Lux Éditeur, 2005
BASCHET, Jérôme, *La civilisation féodale,* Paris, Flammarion, 2006.
BEAUDET, Céline, *Les milieux libres. Vivre en anarchiste à la Belle Époque en France,* Saint Georges-d'Oléron, Les Éditions Libertaires, 2006.
BERNSTEIN, Henry, (2009) « V.I Lenin and A. V. Chayanov : looking back, looking forward », Journal of peasant studies, 36 :1, 55-81
BOURIN, Monique / *DURAND, Robert, Vivre au village au Moyen-Âge. Les solidarités paysannes du XI*e *au XIII*e *siècle,* Rennes, P.U.R, 2000.
BRAITHWAITE, John (July 2000), « Shame and Criminal Justice », Canadian Journal of criminology, 42,3, Academic Research Library, pg 281
BRAITHWAITE, John, *Restorative justice and responsive regulation,* New York, Oxford University Press, 2002.
CHAYANOV, Alexander V., *The theory of peasant economy,* The University of Wisconsin Press, Madison, 1986.
COMTE, Auguste, *Catéchisme positiviste,* Paris, Éditions du Sandre, 2009.
DOMMANGET, Maurice, *Enragés et curés rouges en 1793,* Paris, Spartacus, 1993.
FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale,* Paris, La découverte, 2009.
FURET, François, *Penser la Révolution française,* Paris, Gallimard, 1986.
GEDDES, Patrick, *Cities in evolution : an introduction to the town planning movement and to the study of civics,*London, Williams & Norgate, 1915.
GRAEBER, David, *Debt. The First 5000 years,* New-York, Melville House Publishing, 2011.
GRÖNLUND, Laurence, *The cooperative commonwealth in its outlines, an exposition of modern socialism,* Boston, Lee & Shepard publishers, 1884.
HOBBES, Thomas, *Leviathan,* Paris, Gallimard, 2000.
HOBBES, Thomas, *Le citoyen,* Paris, Flammarion, 1982.
KAUTSKY, Karl (1892), Le programme socialiste, Les bons caractères, 2004. Version électronique à l'adresse : http ://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1892/00/kautsky_18920000_01.htm.
LEGENDRE, Tony, *Expériences de vie communautaire en France,* Saint-Georges-d'Oléron, Les Éditions Libertaires, 2006.
LÉNINE, V. I, *L'État et la révolution,* Éditions sociales, Paris, 1972.
LÉNINE, V. I, *Textes,* Éditions sociales, Paris, 1982.

LÉNINE, V. I, *Le développement du capitalisme en Russie,* Éditions sociales, Paris, 1974.

LÉNINE, V. I, *Que faire ?,* Paris, Éditions Science Marxiste, 2004

LÉNINE, V. I, (1904), *Un pas en avant, deux pas en arrière- Réponse de N.* Lénine à Rosa *Luxemburg,* in Œuvres complètes, Vol. VII. Disponible à l'adresse suivante : [http :// /www . marxists.org/français/lenin/works/1904/09/vil19040915.htm]

LÉNINE, V.I (1905), *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique, in Oeuvres complètes, vol. IX.* Texte disponible dans les archives internet du marxisme, à l'adresse suivante [http ://www . marxists.org/français/lenin/works/1905/08/vil19050800.htm]

LOMBROSO, Cesare, *L'Homme criminel,* Paris, Alcan, 1887.

MACPHERSON, Crawford B, La théorie politique de l'individualisme possessif, Paris, Gallimard, 2004.

MALTHUS, Thomas Robert, *Essai sur le principe de population,* Paris, Flammarion, 1992.

MASJUAN, Eduard, *La ecologìa humana en el anarquismo ibérico,* Barcelona, Icaria editorial, 2000.

MAUSS, Marcel, *Essai sur le don,* in *Sociologie et Anthropologie,* Paris, P.U.F, collection « Quadrige », 2001.

MICHELET, Jules, *Histoire de la Révolution Française,* Paris, Robert Laffont, 1979.

MUCCHIELLI, Laurent (2000), « Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914) : débats médicaux sur l'élimination des criminels réputés « incorrigibles », *Revue d'histoire des sciences humaines,* n°3, pp. 57-89

MUMFORD, Lewis, *The culture of cities,* London, Secker & Warburg, 1940.

NOZICK, Robert, *Anarchie, État et Utopie,* PUF, Paris, 1988.

PANNEKOEK, Anton, *Les conseils ouvriers,* Spartacus, Paris, 1982.

PLEKHANOV, Georgi, *Anarchisme et socialisme,* Paris, Publications du groupe des étudiants collectivistes, 1896.

PLEKHANOV, G, *Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire,* texte disponible à l'adresse [http ://www . *marxists.org/francais/ plekhanov/works/1895/11/ plekhanov_18951100.htm*].

POLANYI, Karl, *La Grande transformation,* Gallimard, Paris, 1983.

POLANYI, Karl, *Essais de Karl Polanyi,* Paris, Seuil, 2008.

RAGON, Michel. « Architecture et mégastructures » In : *Communications*, 42, 1985. Le gigantesque.

RAND, Ayn, *La vertu d'égoïsme,* Les belles lettres, Paris, 2008.

RICHARDS, Vernon, *Enseignement de la Revolution espagnole,* La Bussière, éditions acratie, 1997

RIGNOL, Loïc, « Augustin Thierry et la politique de l'histoire. Genèse et principes d'un système de pensée. », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 25, 87-100.

ROBIN, Paul, *Le néo-malthusianisme,* Librairie de régénération, Paris, 1905.

ROTHBARD, Murray, *L'éthique de la liberté,* Les belles lettres, Paris, 1991.

RYNER, Han, *Petit manuel individualiste,* Paris, Allia, 2010.

SALHINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance,* Gallimard, Paris, 1976.

SIMONDON, Gilbert*, Du mode d'existence des objets techniques,* Paris, Aubier, 1989.

SMITH, Adam, *La richesse des nations,* Paris, Flammarion, 1991.

SPENCER, Herbert *Justice,* Paris, Guillaumin et Cie, 1893.

SPENCER, Herbert, *Le droit d'ignorer l'État,*, Les belles lettres, Paris,1993.

SPENCER, Herbert*, L'individu contre l'État,* Manucius, Houilles, 2008.

SUISSA, Judith, *Anarchism and education. A philosophical perspective*, Oakland, PM press, 2010.

THIERRY, Augustin, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers état,* Garnier-Frères, Paris, 1853.

THIERRY, Augustin, *Considérations sur l'histoire de France,* in *Récit des temps mérovingiens,* Garnier-Frères, Paris, 1840.

TUCKER, Benjamin, *Individual Liberty,* Vanguard Press, NewYork, 1926.

3.5. Quatrième partie : morale, esthétique.

AXELROD, Robert, The evolution of cooperation (revised edition), New-York, Basic Books, 2006.

BANNOUR, Wanda (textes choisis et annotés par), *Les nihilistes russes,* Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

BOURDIEU, Pierre / DARBEL, Alain, *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public,* Paris, Minuit, 1966

BOWLES, Samuel / GINTIS, Herbert, « L'idéal d'égalité appartient-il au passé ? » (traduit par Philippe Chanial et Alain *Caillé) in L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes,* Revue du M.A.U.S.S N°31, Premier semestre 2008, pp. 124-156.

DEWEY, John, *L'art comme expérience,* Paris, Gallimard, 2010.

DEWEY, John, *L'école et l'enfant,* Paris, Fabert, 2004.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Humiliés et Offensés,* Arles, Actes Sud, 2000.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les carnets de la maison morte,* Arles, Actes Sud, 1999.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Crime et châtiment,* Arles, Actes Sud, 2002.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les frères Karamazov*, Arles, Actes Sud, 2002.

FLACK, Jessica C & DE WAAL, Frans B. M (2000) *« 'Any animal whatever' Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes », Journal of consciousness studies, 7, n°1-2, p. 1-29.*

FOUILLÉE, Alfred, *Nietzsche et l'immoralisme,* Paris, Alcan, 1902.

GANS, Herbert J, *Popular culture and high culture. An analysis and evaluation of taste,* New-York, Basic Books, 1974.

GUYAU, Jean-Marie, *Éducation et hérédité,* Paris, Germer-Baillière, 1889.

GUYAU, Jean-Marie, *L'art au point de vue sociologique,* Paris, Alcan, 1889.

GUYAU, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* Paris, Allia, 2008.

HUME, David, *Traité de la nature humaine III. La morale,* Paris, Garnier-Flammarion, 1993

HUTCHESON, Francis, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu,* Paris, Vrin, 1991.

IBSEN, Henrik, *Les douze dernières pièces,* Paris, Éditions Imprimerie Nationale, collection « Le spectateur français », 2005.

LASCH, Christopher, *Culture de masse ou culture populaire ?*, Paris, Flammarion, rééd. 2011.

LESTEL, Dominique, *Les Origines animales de la culture,* Paris, Flammarion, 2001.

MOORE, George Edward, *Principia Ethica,* Paris, P.U.F, 1998.

MORRIS, William, *Nouvelles de nulle part,* Paris, Éditions sociales, 1961

MORRIS, William, *L'âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne,* Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 1996.

MORRIS, William, *Useful Work vs Useless Toil,* London, Penguin Books, 2008.

OGIEN, Ruwen, *Le réalisme moral,* Paris, P.U.F, 1999.
OGIEN, Ruwen, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes,* Paris, Gallimard, 2007.
REZSLER, André, *L'esthétique anarchiste,* Paris, P.U.F, 1973
SALTEL, Philippe, *La puissance de la vie,* Les belles lettres, Paris, 2008.
SHUSTERMAN, Richard, *L'art à l'état vif,* Paris, Minuit, 1991
SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux,* Paris, P.U.F, 1999.
SPOONER, Lysander, *Outrage à chefs d'État,* Les belles lettres, Paris, 1991. The Lysander Spooner reader (intro. George H. Smith), Fox & Wilkes, San Francisco, 1992.
SPOONER, Lysander, *Les vices ne sont pas des crimes,* Les belles lettres, Paris, 1993.
THOMPSON, Edward Palmer, « William Morris », in *Persons and polemics, Historical Essays,* Merlin Press, 1994, pp. 66-76. Version électronique à l'adresse [http ://www . marxists.org/archive/ thompson-ep/1959/william-morris.htm].
TCHEKHOV, Anton, *La Cerisaie,* Arles, Actes Sud, 2002.
TCHERNYCHEVSKI, Nicolaï, *Que faire ?* , Paris, Éditions des Syrtes, 2000.
TOLSTOÏ, Léon, *Qu'est-ce que l'art ?,* P.U.F, Paris, 2006.
TOLSTOÏ, Léon, *Guerre et Paix,* Paris, LGF, 1972.
TOLSTOÏ, Léon, *Anna Karénine*, Paris, Gallimard, 1952.
TOLSTOÏ, Léon, *Maître et Serviteur. Nouvelles et récits*, Paris, Flammarion, 1992.
TOLSTOÏ, Léon, *Résurrection*, Paris Gallimard, 1951.
TOLSTOÏ, Léon, *L'Argent et le Travail,* Paris, Éditions des Syrtes, 2010.
TOLSTOÏ, Léon, *Le Faux Coupon,* Paris, Éditions Temps & Périodes, 2009.
TOURGUENIEV, Ivan, *Romans et Nouvelles Complets, vol. I,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléïade, 1981.
TOURGUENIEV, Ivan, *Romans et Nouvelles Complets, vol. II,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléïade, 1982.
TOURGUENIEV, Ivan, *Romans et Nouvelles Complets, vol. III,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléïade, 1986.
TROTSKY, Léon, *Leur morale et la nôtre,* Paris, J-J Pauvert, 1966. Version électroniqe à l'adresse [http ://www . marxists.org/francais/ trotsky/livres/morale/morale5.htm].
TROTSKY, Léon, *Littérature et révolution,* Paris, Union Générale d'édition, 1964
WILDE, Oscar, *The soul of man under socialism and prison writings,* Oxford, Oxford University Press, 1990.
WILDE, Oscar, *Intentions,* Paris, Éditions UGE, 1986.
WOTLING, Patrick, « La Morale sans métaphysique. « Vitalisme » et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche », in *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling), Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 351-396.

3.6. Conclusion.

CAILLÉ, Alain, « Les ressorts de l'action. Éléments pour une théorie anti-utilitariste de l'action II), in *L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes,* Revue du M.A.U.S.S N°31, premier semestre 2008.
DARDOT, Pierre / LAVAL, Christian, *La Nouvelle Raison du Monde. Essai sur la société néolibérale,* Paris, La Découverte, 2009.
GRAEBER, David, « Anarchism, or the revolutionary movement of the Twenty-first century ». Article disponible à l'adresse [http ://www.zcommunications.org/anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century-by-david- graeber]

LASCH, Christopher, *Le Moi assiégé,* Paris, Flammarion, 2008.
ROSELL, Wally (coordonné par), *Éloge de la passe. Changer le sport pour changer le monde*, Paris, Les Éditions Libertaires, 2012.

Bibliothèque anarchiste

Renaud Garcia
Nature humaine et anarchie : la pensée de Pierre Kropotkine
2012

extrait le 27 septembre 2026 d'*Hal Science*

bibliotheque-anarchiste.com