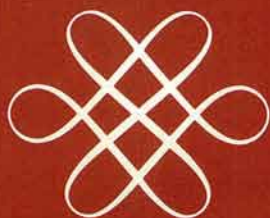


HENRI ARVON

Les libertariens américains

DE L'ANARCHISME INDIVIDUALISTE
A L'ANARCHO-CAPITALISME

LIBRE ÉCHANGE



P U F



Henri ARVON, réfugié allemand de 1933, après avoir participé à la guerre de 1939-1945, passe l'agrégation d'allemand en 1946 et présente en 1951 une thèse d'Etat consacrée au philosophe allemand Max Stirner. Enseignant de 1946 à 1965 au Prytanée militaire de La Flèche, de 1966 à 1970 à l'Université de Clermont-Ferrand et ensuite jusqu'à sa retraite en 1982 à l'Université de Paris X-Nanterre, il consacre de nombreuses études au marxisme et à l'anarchisme. Son effort principal a porté sur une revalorisation de l'anarchisme individualiste discrédité depuis l'époque de la « propagande par le fait » mais redevenu actuel depuis que le problème de l'individu face à l'Etat se pose avec une acuité accrue. Parmi ses ouvrages, notons en particulier *Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner, Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré, L'esthétique marxiste, Max Stirner ou l'expérience du néant, L'anarchisme au XX^e siècle, L'auto-gestion, La révolte de Cronstadt.*

LES LIBERTARIENS AMÉRICAINS

« LIBRE ÉCHANGE »
COLLECTION DIRIGÉE PAR
FLORIN AFTALION
ET GEORGES GALLAIS-HAMONNO

LES LIBERTARIENS AMÉRICAINS

*De l'anarchisme individualiste
à l'anarcho-capitalisme*

HENRI ARVON



Presses Universitaires de France

DU MÊME AUTEUR

- Le bouddhisme*, coll. « Que sais-je ? », n° 468, PUF, 1951.
L'anarchisme, coll. « Que sais-je ? », n° 479, PUF, 1951.
Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner, coll. « Epiméthée », PUF, 1954.
Le marxisme, coll. A. Colin, Librairie Armand Colin, 1955.
Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré, coll. « Epiméthée », PUF, 1957.
La philosophie du travail, coll. « Le Philosophe », PUF, 1961.
Ludwig Feuerbach, coll. « Le Philosophe », PUF, 1964.
Michel Bakounine ou la vie contre la science, coll. « Philosophes de tous les temps », Ed. Seghers, 1966.
L'athéisme, coll. « Que sais-je ? », n° 1291, PUF, 1967.
Georges Lukacs ou le Front populaire en littérature, coll. « Philosophes de tous les temps », Ed. Seghers, 1968.
La philosophie allemande, coll. « Philosophes de tous les temps », Ed. Seghers, 1970.
L'esthétique marxiste, coll. « Le Philosophe », PUF, 1970.
Lénine, coll. « Philosophes de tous les temps », Ed. Seghers, 1970.
Le Bouddha, coll. « SUP », PUF, 1972.
Bakounine. Absolu et Révolution, Ed. du Cerf, 1972.
Max Stirner. Le faux principe de notre éducation ou l'humanisme et le réalisme. L'Anticritique. Introduction et textes présentés en édition bilingue. Aubier-Montaigne, 1973.
Max Stirner ou l'expérience du néant, coll. « Philosophes de tous les temps », Ed. Seghers, 1973.
La gauchisme, coll. « Que sais-je ? », PUF, 1977.
Les Juifs et l'idéologie, PUF, 1978.
L'anarchisme au XX^e siècle, coll. « L'Historien », PUF, 1979.
L'autogestion, coll. « Que sais-je ? », PUF, 1980.
La révolte de Cronstadt, Ed. Complexe (diffusion PUF), 1980.

SOMMAIRE

Introduction, 7

1. Liberté et autodétermination, 13

- I - *Marxisme et Liberté*, 13
- II - *L'unicisme de Max Stirner*, 18
- III - *Proudhon et le Contrat social de Rousseau*, 28
- IV - *Max Stirner et Pierre Proudhon, défenseurs d'une société libérale*, 34

2. L'anarchisme individualiste, 43

- I - *Anarchisme communiste et anarchisme individualiste*, 44
- II - *L'anarchisme individualiste européen*, 51
- III - *L'anarchisme individualiste américain*, 63
- IV - *La « monétario-manie »*, 82
- V - *Benjamin Tucker et le socialisme d'Etat*, 86

3. Le libertarianisme, 95

- I - *Avatars de l'anarchisme individualiste*, 95
- II - *Le libertarianisme de droite*, 99
- III - *Le libertarianisme, héritier de l'anarchisme individualiste*, 102
- IV - *Les libertariens et l'Etat*, 106
- V - *Défense et illustration du capitalisme*, 112
- VI - *Mise en question de l'Etat-providence*, 117
- VII - *Mise en accusation du socialisme d'Etat*, 120
- VIII - *Le libertarianisme, élargissement du libéralisme classique*, 123
- IX - *Le libertarianisme entre la droite et la gauche*, 130

4. L'anarcho-capitalisme, 133

- I - *Une économie de marché généralise*, 133
- II - *Libéralisme et totalitarisme*, 136
- III - *Libéralisme et catastrophe culturelle*, 140
- IV - *Les libertariens contre Keynes*, 143
- V - *L'anarcho-capitalisme, ennemi du socialisme d'Etat et de l'Etat-providence*, 145
- VI - *Economie de marché et liberté individuelle*, 149
- VII - *Libéralisme et autogestion*, 155

INTRODUCTION

Le libertarianisme américain, né après la deuxième guerre mondiale et qui s'épanouit dans les années soixante-dix lorsqu'il occupe la place laissée vacante par l'éviction quasi totale de la « Nouvelle Gauche », n'a trouvé jusqu'à présent qu'une faible résonance en Europe. La raison principale en est sans doute qu'il lance un audacieux défi aux classifications politiques traditionnelles. Mouvement d'idées apparemment protéiforme puisque, au gré des événements et selon l'humeur de ses adhérents, il semble aller avec une désinvolture qui frise l'incohérence de l'extrême droite à l'extrême gauche, il s'insère, il faut bien l'avouer, malaisément dans ce tableau idéologique tranché aux couleurs contrastées qui permet aux Européens et, tout particulièrement, aux Français de se situer politiquement et surtout de situer les autres avec une rigueur intransigeante.

Curieuse doctrine qui s'amuse à renverser toutes les pièces d'un jeu dont les règles étaient admises par tous. Ennemis acharnés de l'Etat mais chauds partisans du régime capitaliste, hostiles et favorables à la fois à l'état de choses existant, les libertariens américains seraient-ils des « anarchistes de droite », camouflant leurs intérêts de classe sous une espèce de révolte pubertaire ? Passionnément antimarxistes mais défenseurs ardents de toutes les libertés individuelles, même les plus extravagantes et les plus « immorales », seraient-ils des « réactionnaires de gauche » qui tentent de dévaloriser, selon la formule consacrée, les « libertés réelles » en donnant des dimensions

jusqu'alors inconnues aux « libertés formelles » ? Les contradictions provocatrices de leur réflexion heurtent à n'en pas douter les schémas de pensée manichéens acquis depuis la rupture révolutionnaire de 1789 et dont l'Europe demeure profondément imprégnée au point de leur rester fidèle même lorsqu'ils sont largement dépassés par l'évolution historique.

L'antagonisme entre la gauche et la droite s'était traduit sur le plan des réalités par la lutte entre le progrès et la tradition, par la priorité à accorder à l'ordre ou à la liberté. Qui oserait dire que notre époque est toujours l'enjeu de ce combat éternellement indécis ? Intégrés de gré ou de force dans une espèce de fourmilière, noyés dans l'anonymat et l'insignifiance, privés de responsabilité et de liberté créatrice, les individus commencent à se dresser contre l'Etat bureaucratique et totalitaire qu'ils rendent responsable de leurs multiples humiliations. Or, c'est cette réaction spontanée et irraisonnée — le gauchisme européen en est la meilleure illustration — que les libertariens américains s'efforcent de transformer en une certitude scientifique fondée sur des analyses économiques : l'équation posée par eux selon laquelle tout ce qui est collectif est un poids mort repose sur des preuves irréfutables.

Partant de la faillite de plus en plus évidente du socialisme d'Etat et de la contestation croissante des prétendus bienfaits sociaux de l'Etat-providence, les libertariens américains, dont les théoriciens se recrutent surtout parmi les économistes, ont choisi pour point d'ancrage la défense inconditionnée de l'économie de marché. Pour eux les maux et les déficiences de notre société, loin d'être provoqués par un excès de capitalisme, proviennent des limitations arbitraires que le pouvoir politique apporte à un marché qui, selon eux, ne peut fonctionner efficacement et rationnellement que dans la mesure où il obéit à ses propres lois.

Aile marchante du libéralisme, ou plutôt du néo-libéralisme, c'est-à-dire d'un libéralisme débarrassé de sa mentalité conservatrice qui avait contribué à le discréditer, et de sa conception statique de la liberté qu'il tendait à identifier avec le *statu quo*, les libertariens distancent cependant la troupe néo-libérale par leur rejet total de l'Etat. Le libéralisme entend interdire à l'Etat l'accès du domaine économique, mais lui confie la défense de l'ordre, il est contre l'Etat interventionniste, mais pour l'Etat-gendarme. Le libertarianisme, en revanche,

refuse à l'Etat toute raison d'être; il soumet la police, la justice et jusqu'à l'armée aux lois du marché. Ce faisant, il se situe à mi-distance du libéralisme qui porte l'accent sur la défense de l'économie de marché et de l'anarchisme qui réclame l'abolition totale et immédiate de l'Etat.

Cette liaison entre le libéralisme et l'anarchisme réalisée par les libertariens peut apparaître en Europe où le libéralisme est actuellement situé à droite et l'anarchisme à gauche comme un étrange mélange idéologique dû à un goût gratuit du paradoxal et du nouveau. Il n'en est pas de même aux Etats-Unis où l'individualisme, c'est-à-dire la souveraineté de l'individu reconnu, selon la formule calviniste, comme « prêtre et roi de soi-même », est considéré comme la valeur fondatrice de la vie politique et sociale. L'anarchisme individualiste, pour lequel la valeur de la liberté dépend non pas de l'Etat ou de la Société qui l'accordent mais de l'être qui en est doté et qui en jouit, s'épanouit aux Etats-Unis pendant le xix^e siècle; il n'a jamais voulu être autre chose que la forme extrême du libéralisme, un libéralisme donc qui a le courage d'aller jusqu'au bout de son raisonnement.

Les libertariens n'hésitent pas à se réclamer à l'occasion des anarchistes individualistes du siècle passé, mais, prisonniers de leur formation exclusivement économique, ils se bornent à rendre hommage à leur clairvoyance en ce qui concerne le rôle néfaste de l'Etat sans bien se rendre compte qu'ils leur fournissent non seulement une assise historique mais encore et surtout une justification philosophique susceptible de les seconder puissamment dans leur condamnation du marxisme. Il est certain que du point de vue de l'efficacité économique l'économie de marché défendue par les libéraux l'emporte sur l'économie dirigée prônée par les marxistes. Mais il n'en reste pas moins que le libéralisme traditionnel partage avec le marxisme une certaine vision des comportements humains, une vision exclusivement économique, le facteur humain étant envisagé par les deux doctrines comme un facteur purement productif. La démarche habituelle de l'économiste libéral consiste à prendre tout ce qui est monétarisé, à « optimiser » tout cela et à laisser de côté le reste. Or, est-il besoin de le dire, l'économie, isolée, est réductionniste.

C'est lorsque le libéralisme est jumelé à l'anarchisme qu'il prend ses véritables dimensions, c'est alors que son choix d'une économie de marché se trouve légitimé comme étant l'organisation économique

qui sert le mieux l'individu dans sa particularité et tous les individus dans leur diversité, et où le facteur humain est considéré non seulement comme un facteur productif mais aussi et surtout comme un facteur décisionnel. Dans l'optique anarchiste la libre concurrence n'est plus le reflet économique d'une sélection biologique, mais l'affrontement continu et, en fin de compte, profitable pour tous, d'êtres autonomes et responsables d'eux-mêmes, elle est à l'image de la vie faite de déséquilibres, de conflits perpétuels et, à ce titre, de contradictions. L'économie de marché est préférable à une économie dirigée, non seulement parce que la première fonctionne beaucoup mieux mais parce qu'elle assure l'équivalence dans la liberté alors que la dernière aboutit à l'égalité dans la servitude.

Rattacher le libertarianisme à l'anarchisme individualiste plus fortement que les doctrinaires libertariens ne font eux-mêmes offre à la pensée militante qui a inspiré cet essai un double avantage. L'exaltation de la fonction diverse et unique de tous les individus par les anarchistes et la création d'un cadre politique et économique adéquat à l'autonomie de la conscience individuelle par les libéraux permettent de faire un strict départ entre le modèle proprement occidental, pluraliste et libéral, et le modèle asiatique, monistique et totalitaire, bref entre le libéralisme et le marxisme.

Mais le recours à l'anarchisme individualiste infirme surtout la thèse souvent soutenue d'un fossé qui séparerait le capitalisme américain du socialisme européen. L'anarchisme individualiste américain, tout en étant issu de la foi calviniste en une sorte d'auto-investiture du croyant et de l'esprit révolutionnaire des insurgents du XVIII^e siècle, s'est fortement nourri de l'individualisme des trois grands anarchistes qui ont illustré la pensée européenne : l'Anglais William Godwin, l'Allemand Max Stirner, le Français Pierre Proudhon. En ce qui concerne en particulier l'individualiste le plus radical, Max Stirner, il est curieux de constater qu'enseveli dans un injuste oubli depuis un demi-siècle dans son propre pays il fut redécouvert par un médecin texan et qu'il devint la référence constante de la dernière génération des anarchistes individualistes américains groupée autour de Benjamin Tucker.

C'est pour mettre en relief cette sorte d'« alliance atlantique » dont le principe directeur partagé par des penseurs et des mouvements d'idées européens et américains est non pas une prétendue liberté

« réelle » octroyée ou imposée par la collectivité mais le droit propre à chaque individu de se réaliser lui-même que cet essai consacré à une des manifestations les plus récentes de la réflexion américaine débute par une analyse du concept de liberté chez Max Stirner et Pierre Proudhon, penseurs européens du siècle dernier. Les anarchistes individualistes américains, précurseurs des libertariens de notre époque, se sont reconnus en eux. Pourquoi ne leur rendrions-nous pas la politesse en nous intéressant aux libertariens américains d'autant plus que leur critique dévastatrice de l'Etat-patron et de sa toute-puissante bureaucratie peut apporter une aide précieuse à nos efforts pour nous dégager, même au sein de nos sociétés démocratiques, des étreintes paralysantes d'un Etat-pieuvre ?

LIBERTÉ ET AUTODÉTERMINATION

I – *Marxisme et Liberté*

La quête de la liberté est au principe de la Révolution française; préparée de longue date par les efforts d'émancipation constants du XVIII^e siècle, elle semble alors toucher à son terme. Liberté, liberté chérie, peu de mots ont acquis depuis lors dans nos langues modernes autant de connotations affectives que cet idéal, devenu l'objet d'une idolâtrie universelle. Promue au rang d'un absolu au point que même les régimes liberticides se réclament d'elle, la liberté souffre pourtant de cette indétermination propre à toute hypostase et qui autorise tous les viols dont son corps de plus en plus bafoué porte les stigmates.

Il n'y a pas une Liberté éternelle et immuable, mais des libertés quantitativement et qualitativement fort différentes les unes des autres, voilà une évidence qui est mise en relief par le jeune Marx dans le célèbre article intitulé « De la question juive » qu'il publie dans les *Annales franco-allemandes* de 1843.

Marx se demande pourquoi, dans la charte qu'elle se donne, la Révolution française a soin de distinguer les droits du citoyen de ceux de l'homme, pourquoi elle tient à scinder le citoyen, c'est-à-dire l'homme considéré dans ses fonctions politiques, de l'homme tout court, c'est-à-dire, pour lui, de l'homme considéré sur le plan social. Il en vient ainsi à faire le départ entre deux libertés foncièrement différentes.

La Révolution française adopte, selon lui, la définition élaborée par la bourgeoisie libérale, selon laquelle la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui; or, cette liberté accordée à l'homme derrière lequel se cache le bourgeois, vainqueur de la féodalité, est pour Marx une liberté close, une liberté de « l'individu limité à lui-même », bref une liberté dépourvue de tout contenu social. Cette fausse liberté s'appuie sur une égalité fictive qui accorde à chaque individu le droit de vivre en « monade basée sur elle-même », donc en parfait égoïste. La sécurité enfin, qui protège la propriété privée de l'individu, est « l'assurance de son égoïsme ». Les droits du citoyen, en revanche, qui sont censés compléter ceux de l'homme, ne garantissent, aux yeux de Marx, qu'une liberté illusoire, prêtée non pas à l'homme total réel mais à un être mutilé puisque la notion de citoyen est vide de tout contenu social; emmenée en quelque sorte dans un au-delà trompeur, la liberté, révolutionnaire par définition, se trouve par ce transfert neutralisée par trahison.

C'est sur cette rupture voulue et consciente entre la réalité sociale et économique et l'idéologie politique que Marx fonde sa condamnation de la démocratie libérale, issue de la Révolution française; elle sacrifie, selon lui, sous des apparences hypocrites, la liberté réelle à la liberté formelle. Sous prétexte d'émancipation politique, elle garantit au bourgeois la libre recherche de son intérêt particulier, alors qu'elle livre le prolétaire à l'esclavage et à la misère. L'homme émancipé par la Révolution française est souverain du point de vue politique, mais il demeure sujet au niveau de la société.

La solution proposée par Marx est à la mesure de la coupure brutale pratiquée par lui; il convient, selon lui, que la solidarité de la vie collective, dont l'Etat n'offre jusqu'alors qu'une image fictive, se substitue à l'égoïsme réel de la société actuelle, que « l'homme reprenne l'essence sociale dont il s'est aliéné au profit du citoyen », bref, que la liberté passe du politique au social.

La démonstration du jeune Marx produit l'illusion parfaite d'une conclusion irréfutable. Or, elle est pour le moins sollicitée; déduire de l'aspect contrasté de l'Etat issu de la Révolution française la nécessité de dépasser la contradiction interne entre le politique et le social dont celui-ci est affligé est, en réalité, se livrer à une sorte de prestidigitation dialectique dont on sait que le jeune Marx, frais émoulu de l'école hégélienne, connaît tous les tours. Tout d'abord, il est

abusif d'opposer sur le plan libéral l' « homme » au « citoyen » ; il existe, en effet, un rapport de légitimation qui lie le concept de « l'homme », né libre, à celui du « citoyen » qui ne saurait être privé d'un droit qui lui vient de naissance. Ensuite, il semble bien que la défense théorique d'une liberté totale se solde en fin de compte par sa perte non moins totale. Une fois dévêtue de ses oripeaux hégéliens, cousus à la mode feuerbachienne — de même que chez Feuerbach l'homme reprend à Dieu les qualités qu'il lui a prêtées indûment, de même chez Marx le bourgeois enlève au citoyen les droits qui lui appartiennent en propre —, la libération humaine envisagée par Marx et scrupuleusement réalisée par ses adeptes consiste à soumettre la société civile à l'autoritarisme de l'Etat, à remplacer la liberté individuelle par la contrainte collectiviste. Entreprise qui chez les disciples de Marx ne suscitera pas la moindre hésitation, la liberté individuelle étant considérée par eux, conformément au schéma tracé par Marx, comme une fonction historique limitée dans le temps, c'est-à-dire propre au capitalisme.

La distinction apparemment dirimante entre une liberté purement formelle et une liberté effective, entre un libéralisme intrinsèquement oppresseur et un collectivisme libérateur par définition est restée depuis lors un thème constamment frappé par les socialismes de tous teints. Or, cette démonstration, dont le moindre défaut n'est pas d'appliquer au dynamisme social, soumis à des lois qui lui sont propres, un dessin conceptuel arbitraire, est doublement trompeuse.

D'une part, la recherche de la liberté sociale, par les innombrables contraintes qu'elle entraîne pour combattre, par une législation autoritaire et restrictive, les inégalités de fait, débouche nécessairement sur un rétrécissement des libertés politiques, si tant est qu'elle n'exige pas leur mise en sommeil. Les droits du citoyen, en effet, ne sont pas seulement déclassés par rapport aux droits de l'homme ; obstacles toujours gênants et parfois incontournables, ils sont tournés en dérision et finissent par être jetés aux orties. Curieuse inversion en vérité entre l'Etat auquel le jeune Marx refuse toute existence réelle et dont la doctrine marxiste élaborée prévoit la progressive disparition, et la Société considérée comme le cadre unique et véritable de la vie humaine, puisque, en fin de compte, en aspirant à la dictature du prolétariat, c'est à un Etat rendu tout-puissant et devenant, de ce fait, l'instrument le plus autoritaire et socialement le plus régressif qui

soit, que le marxisme demande d'obtenir et de garantir la liberté sociale.

D'autre part, l'argumentation de Marx elle-même, qui part d'un antagonisme dialectique entre le citoyen et l'homme, est inacceptable; les dés dont il se sert dans ce jeu hégélien sont pipés. Loin de différer par nature, le citoyen et l'homme participent de la même supercherie conceptuelle; ce ne sont pas des êtres vivants agités par des passions diverses et mus par une multiplicité de motivations, qui constituent la base de la triade dialectique construite par un Marx superbement philosophe, mais des essences obtenues par une abusive réduction à l'identique et par le passage simplificateur à l'indifférencié. A tout prendre, c'est d'ailleurs le citoyen et non l'homme, comme Marx voudrait le faire croire, qui est le mieux placé pour accéder à la liberté réelle; se trouvant placé dans un cadre politique bien déterminé, l'Etat libéral, il risque moins de s'enfoncer dans les brumes d'une abstraction informe que l'homme flottant dans l'espace vague d'une société hypothétique.

La liberté marxiste souffre d'un vice rédhibitoire : elle est fictive et répressive du fait qu'elle est située par rapport à l'Etat et à la Société, purs concepts livrés à l'arbitraire. Or, la liberté véritable ne saurait se placer hors de l'homme considéré dans sa singularité, et encore moins contre lui; elle est fonction de l'être différencié qui en est doté, et de sa manière de s'en servir. Or, l'être que Marx élève sur le pavois n'est pas cet individu particulier et distinct, c'est une sorte de réalisation symbolique de l'homme destitué de ses facultés autonomes. L'application par Marx à l'homme de l'opération par laquelle celui-ci a créé l'Absolu divin aboutit à escamoter l'existence humaine authentique, à la sacrifier, par ce procédé, à l'enveloppe et à l'englobant. L'essence humaine qui chez Marx s'affuble du terme d' « être générique » n'est rien d'autre qu'un concept figé qui efface les différences, dissout la diversité, supprime l'hétérogénéité, élimine jusqu'à la menace de déstructuration les conflits des particularismes affrontés. Au mieux, c'est un être ramené à la trame de ses seules fonctions sociales, un être tronqué dont la liberté ne dépasserait pas les limites du plan social.

Replacée dans la longue durée, la liberté réelle réclamée par Marx apparaît d'ailleurs non comme la promesse d'une liberté portée à maturation, mais comme l'aboutissement d'une lente mais continue

dégénérescence de la notion de liberté surgie avec la Renaissance. Un individualisme sauvage, débordant et orgueilleux se réclame alors d'une liberté de création, d'un génie qui sait se débarrasser de toutes les contraintes intérieures pour laisser le champ libre à l'inspiration personnelle. C'est cet élan impétueux emportant l'homme tout entier vers une libre expression de son originalité qui se pétrifie peu à peu; l'homme universel de la Renaissance, après s'être rétréci au cours du XVIII^e siècle en un être pétri par le présupposé d'une raison « universelle » également répartie entre tous, finit par limiter ses ambitions à la vie sociale où la lutte pour la liberté se trouve désormais circonscrite. Cette mutilation graduelle de l'homme perçue dans ses seules dimensions sociales s'accompagne d'une dégradation de la liberté qui de créatrice qu'elle était devient avec les différents socialismes pauvrement sociologique.

La permissivité de notre époque, il est vrai, semble répudier l'effet réducteur de la liberté sociale; s'appliquant à tous les domaines de la vie humaine, elle paraît combler les rêveuses promesses d'une liberté totale. Cette victoire apparemment définitive conserve pourtant un arrière-goût amer de duperie et de dépossession; les contraintes extérieures une fois abolies, l'homme, loin de disposer souverainement de lui-même, sombre dans un nihilisme destructeur de sa personnalité, en sorte que paradoxalement il s'efforce aussitôt de reconstruire des butoirs pour tenter d'arrêter la liberté dans sa course folle. C'est ainsi que la liberté totale, qui naguère passait pour le mot clef apte à ouvrir toutes grandes les portes du bonheur, commence à apparaître comme un mot piège engageant les hommes dans une voie sans issue.

Faut-il pour autant abandonner l'idéal de liberté, fondement incontestable de notre civilisation occidentale? N'est-il pas préférable de lui injecter un sens nouveau, de ressourcer la liberté en l'éloignant des contingences historiques dont elle porte à présent les blessures, et en la raccrochant aux permanences humaines dont elle constitue à n'en pas douter le fleuron? Une telle démarche est d'autant plus tentante qu'elle a été entreprise dès le XIX^e siècle par les penseurs anarchistes. Ce n'est pas là, face à la crise morale actuelle, une réaction passéiste, le retour vers une utopie usée et jetée par l'histoire au rancard. A une époque où la subjectivité, hier encore suspecte, redevient critère de vérité, où la menace de la massification entraîne une valorisation de l'individu, l'actualité des penseurs anarchistes est d'autant

plus grande qu'elle se cache dans les plis de leur inactualité même; leur préoccupation majeure, en effet, n'a cessé d'être l'individu dont ils plaçaient la liberté fondamentale, c'est-à-dire le droit de se déterminer soi-même, le plus souvent hors des contingences d'une histoire souvent capricieuse.

II – *L'unicisme de Max Stirner*

Le meilleur exergue qu'on puisse sans doute donner à l'analyse de la liberté tentée par les anarchistes est la différence que l'anarchiste anglais anobli, Sir Herbert Read, établit dans son livre publié en 1940, *The Philosophy of Anarchism*, entre *liberty* et *freedom*. Ces deux vocables, par leurs résonances respectives, éclairent le dualisme de la liberté, à la fois paradoxalement contraignante quand elle se réduit à un concept abstrait, et émancipatrice quand elle est référée à l'individu particulier. Heureuse langue anglaise qui, à la différence du français, dispose de deux registres, latin et germanique, dont l'un souligne le caractère conceptuel d'un terme et l'autre sa nature existentielle.

Herbert Read se réclame expressément du philosophe allemand Max Stirner; c'est le maître-livre de ce dernier publié en 1844, *L'Unique et sa propriété*, qui lui a appris qu'il fallait subvertir, fracturer et destituer la liberté en tant que concept. Remontons donc à cette source qui, pour avoir coulé parcimonieusement jusqu'à notre époque, n'en est pas moins apte à fertiliser la réflexion actuelle sur la nature véritable de la liberté.

Max Stirner est à la fois disciple de Hegel dont il pousse le monisme jusqu'à ses extrêmes limites en exaltant l'unicité du Moi, et son adversaire le plus acharné puisqu'il rejette l'Esprit hégélien qu'il accuse d'être une essence aliénante se concrétisant dans les diverses institutions, famille, société, Etat, religion, etc., dont nous sommes les esclaves. Il ne sert de rien, selon lui, de faire appel à la liberté pour lutter contre l'Esprit qui sous ses innombrables avatars nous investit et assujettit. Tout au contraire, la liberté, abstraction parmi les abstractions, n'est pour lui qu'une des multiples entités qui enveloppent le Moi unique d'un épais brouillard, l'empêchant ainsi de prendre conscience de lui-même.

En se référant au mot allemand de « liberté » (*Freiheit*) dont il décrypte le sens en recourant à une locution allemande formée à

partir de l'adjectif « libre » (*frei*) : être débarrassé de (*frei sein von*), il affirme en authentique philosophe allemand, sûr de retrouver le trésor philosophique en fouillant la langue, réceptacle de la Raison divine, que le terme de « liberté » évoque non pas le pouvoir d'agir à sa guise, le droit d'être soi-même, la faculté de se déterminer, bref la souveraineté d'un Moi unique, mais la simple absence ou la délivrance d'un poids physique ou moral qui pèse sur nous. La liberté qui se borne à lutter contre les contraintes extérieures n'est pas le propre d'un être qui est libre en soi et souverain absolu, elle caractérise simplement un être qui a su se débarrasser de quelque chose qui le gênait, qui refuse de se laisser déterminer par autrui ou par autre chose.

Pour faire ressortir la différence fondamentale entre une liberté de refus à l'égard du monde extérieur et une liberté d'affirmation à l'égard de soi-même, Max Stirner, en virtuose du langage, oppose au terme de « liberté » (*Freiheit*) le terme pareillement constitué de « particularité » (*Eigenheit*). A l'idée de séparation, de sujétion, d'aliénation sous-jacente à toutes les variations que Stirner compose sur le terme de « liberté », gravée en creux, correspond en relief le terme de particularité qui suggère aussitôt une nuance d'unicité, de libre possession de soi, de souveraineté personnelle, bref d'autodétermination. Grâce à cette confrontation de deux termes, voisins tant par leur formation à l'aide du suffixe *-heit* que par leur sens, *frei* aussi bien que *eigen* suggérant la propriété particulière, mais non identiques, la nébuleuse qui d'habitude enveloppe la notion de liberté cesse d'être une masse lumineuse diffuse et révèle au regard émerveillé une évidence occultée jusqu'alors par des idées fixes, à savoir que son étoile centrale est l'affirmation de soi-même et le privilège de se réaliser dans sa singularité.

Il ne s'agit pas pour Max Stirner de rejeter toute quête de liberté. Il faut bien se libérer des obstacles qui entravent notre épanouissement personnel; mais cet effort lui semble incomplet et stérile tant que cette lutte contre les contraintes imposées de l'extérieur n'est pas mise au service de notre unicité. Cette critique d'une liberté qui cesse d'être le but de notre volonté émancipatrice pour n'être plus qu'une simple voie d'accès est d'autant plus passionnée qu'elle est en quelque sorte militante; elle s'adresse, en effet, aux membres du cercle que Max Stirner fréquente à Berlin. Croisant quotidiennement le fer avec

des « intellectuels de gauche » qui ont adopté la qualification d'« Hommes libres », l'extrémiste Stirner entend leur démontrer que la recherche des libertés religieuse, politique et sociale leur fait perdre de vue la seule quête qui vaille la peine d'être entreprise, celle de notre unicité.

La liberté en tant que valeur suprême et absolue est pour lui une liberté sans rivages ; c'est un fantôme dont on s'essouffle à suivre la trace. Mirage, elle s'éloigne au fur et à mesure qu'on croit s'approcher d'elle. Bien plus, l'aspiration à une liberté conçue indépendamment du Moi autonome renforce les chaînes qu'elle est censée briser. « Plus je deviens libre, constate Max Stirner, en avance sur notre époque qui en fait la cruelle expérience, et plus l'édifice de la contrainte s'élève à Mes yeux et plus Je Me sens impuissant. Le sauvage qui ignore la liberté ne sent encore rien de toutes les bornes qui enserrant l'homme civilisé : il se croit plus libre que ce dernier. A mesure que Je Me conquiers de la liberté, Je Me crée de nouvelles bornes et de nouvelles tâches. »

La liberté ne saurait être une fin en soi, un principe absolu, un idéal inconditionné ; elle ne trouve ses véritables dimensions qu'au sein d'une triade dialectique qui lui assigne une place subordonnée. La liberté ne se divise pas ; elle est, par définition, totale. Or, en tant que totalité, elle cesse d'être souhaitable, elle devient paradoxalement une force répressive. En effet, si je désire me libérer de tout ce qui me gêne, je n'ai aucune envie de me défaire de tout ce qui me fait plaisir. La liberté se trouve ainsi confrontée sur un même plan avec la non-liberté. Seule la particularité, c'est-à-dire l'individu perçu avec les refus et les aspirations, avec les motivations souvent contradictoires qui lui sont propres, est à même de coiffer toutes les deux. En partant du Moi souverain comme seul critère, il est possible de concilier la liberté avec la non-liberté. C'est pour le Moi et le Moi seul que je rejette tout ce qui me contrarie en même temps que je conserve jalousement les liens qui me sont doux et qui me soutiennent.

En dehors de cette dialectique qui la décline par rapport à la particularité, la liberté n'est qu'un concept vide et trompeur. Elle n'existe que par nous-mêmes qui prenons conscience de notre souveraineté personnelle et, par là même, de la liberté fondamentale dont nous disposons pour nous réaliser. Rien ne sert donc de quémander la liberté ; elle ne peut être octroyée, elle est partie intégrante de notre

Moi qui en use à son aise une fois qu'il a pris conscience de sa souveraineté. « Que sert aux brebis que personne ne restreigne leur liberté de parole, constate Max Stirner, elles ne feront jamais autre chose que bêler. Donnez à quelqu'un qui est musulman, juif ou chrétien convaincu la permission de parler comme il lui plaira : il n'aura que des niaiseries à vous débiter. »

Il est donc erroné, voire pernicieux de choisir pour devise la liberté. Perpétuellement inachevée, jamais réalisée, souffrant avec une acuité croissante des limites dont le recul constant ne souligne que davantage l'impossibilité pour l'homme de les franchir définitivement, la liberté nous maintient dans un état permanent d'insatisfaction et de révolte. La particularité, en revanche, nous est accordée par naissance; pour qu'elle soit totale, il suffit que nous en prenions conscience.

« Réfléchissez bien à ceci, écrit Max Stirner en s'adressant à ses amis de la gauche hégélienne, épris de cette liberté abstraite qui n'a cessé d'être l'opium de toutes les intelligentsias du monde moderne, et qui étaient naïvement fiers de se qualifier d'« hommes libres », et décidez-vous si Vous voulez inscrire sur votre bannière le rêve de la « liberté » ou la résolution de l'« égoïsme », de la « particularité ». La liberté éveille votre *fureur* contre tout ce que Vous n'êtes pas, l'égoïsme Vous appelle à *jouir* de Vous-mêmes, il Vous appelle à la jouissance personnelle; la « liberté » est et demeure une « *aspiration* », une plainte romantique, un esprit chrétien d'un au-delà et d'un futur; la « particularité » est une réalité qui *d'elle-même* écarte exactement le nombre d'entraves à la liberté qui barrent Votre propre route. Vous ne voulez pas Vous séparer de ce qui ne Vous gêne pas, et si cela commence à Vous gêner, eh bien, Vous savez que Vous devez obéir à *Vous-mêmes* plus qu'aux hommes. »

Vouloir remplacer la liberté par l'autodétermination, substituer aux luttes politiques et sociales en vue de l'émancipation de tous une simple prise de conscience par chaque individu de sa souveraineté personnelle peut apparaître de prime abord comme une attitude de repli dont l'absurdité solipsiste n'est pas à démontrer; on sait que Schopenhauer voyait dans les défenseurs de la subjectivité absolue des candidats à l'asile d'aliénés.

Une telle condamnation est sans doute fondée lorsque la notion du Moi absolu enferme la réflexion philosophique dans une sorte de prison schizoïde au point d'interdire tout contact réel avec le monde

extérieur, rabaisé au niveau d'une simple fiction, ou, au plus, d'un simple reflet. Mais cette condamnation perd toute raison d'être lorsque la souveraineté du Moi est considérée comme le point de départ d'une réflexion nouvelle, comme une hypothèse opératoire qui permet de remodeler dans une optique différente, plus conforme aux réalités humaines, les rapports entre le Moi et le monde qui l'environne.

La liberté en tant que concept fonctionne comme un instrument de « grégariation », c'est-à-dire qu'elle est identification pour le plus grand nombre. C'est pourquoi elle s'accommode aisément, si tant est qu'elle ne l'exige pas, de l'indétermination d'une humanité confondue en une molle homogénéité; elle est nivellatrice et, par là même, répressive. Le principe d'autodétermination, en revanche, porte l'accent sur l'altérité qui devient un modèle d'accomplissement individuel; c'est à partir de cette autodétermination, légitimée par l'unicité de tout être humain, que Max Stirner réclame le droit pour l'unique de lutter contre tous les concepts dont le seul but est de l'ébranler, de l'émonder, bref de le tailler afin de le réduire à la norme communément admise. C'est dans la reconnaissance pleine et entière du principe d'autodétermination que la révolte incessante de l'individu, saisi dans sa singularité, contre les empiètements des divers pouvoirs, et sa volonté de préserver le dynamisme individuel contre toutes les scléroses institutionnelles, trouvent leur meilleure justification.

C'est au nom de cet unicisme que Max Stirner brise d'un même élan iconoclaste les idoles libérale et socialiste. D'une part, il récuse l'Etat libéral, issu d'une révolution centralisatrice, réductrice, uniformisatrice; d'autre part, il refuse de voir la société future dans la perspective d'une socialisation totalitaire. Il dénonce avec la même violence le mensonge d'une libération humaine globale qu'elle soit confiée à l'Etat tout-puissant ou à la Société, propriétaire de tous les biens.

Max Stirner est guidé dans cette démarche par la critique de l'Etat à laquelle le jeune Marx, encore « anarchiste », vient de se livrer dans les *Annales franco-allemandes*. Il entre partiellement dans les vues de Marx lorsqu'il suture étroitement libéralisme et socialisme. Mais au lieu de considérer le socialisme comme un correctif appliqué au libéralisme, et de faire de la liberté sociale le complément indispensable de la liberté politique, il accuse les deux libertés de vouloir assujettir le Moi unique.

Par son hostilité à l'égard de la Révolution française, Max Stirner semble paradoxalement proche du conservatisme antirévolutionnaire qui s'étale dans la *Théorie du Pouvoir* de Bonald et dans l'*Etude sur la souveraineté* de J. de Maistre. Leurs argumentations se recoupent, en effet, puisque le libéralisme est dénoncé de ne tenir aucun compte de certaines permanences humaines. Les contre-révolutionnaires lui reprochent d'enfreindre un ordre naturel immuable, l'anarchiste individualiste de faire trop peu de cas de l'unicité de l'individu.

La critique du libéralisme pour Max Stirner se situe néanmoins à l'intérieur même du libéralisme puisqu'elle pousse son principe fondateur, la liberté individuelle, jusqu'à ses conséquences extrêmes ; loin de le contredire, elle lui fournit la base d'une pratique pleine et entière en déliant l'individualisme réductionniste du libéralisme de ses chaînes conceptuelles.

La démonstration antirévolutionnaire de Max Stirner rappelle également les propos désabusés du libéral Benjamin Constant qui dans son *Cours de politique constitutionnelle* affirme que la souveraineté populaire finit nécessairement par rejoindre l'absolutisme monarchique : « Lorsqu'on établit que la souveraineté du peuple est illimitée, écrit ce dernier, on crée et on jette au hasard un degré de pouvoir trop grand par lui-même, et qui est un mal en quelques mains qu'on le place. »

Pourtant, à regarder de près, la critique de Max Stirner met en cause non pas le libéralisme proprement dit dont la tendance permanente consiste à limiter au maximum les fonctions de l'Etat, mais le jacobinisme qui, lui, ne pense qu'à les étendre. L'essence de l'Etat qu'il qualifie de libéral réside, en effet, pour Max Stirner en la concentration du pouvoir politique. Or, pour la rendre possible, il fallait au préalable réduire les hommes à une norme commune. C'est à cette tâche que s'est attelé le XVIII^e siècle. Excédé par les abus du pouvoir dit absolu, ce siècle découvre une nouvelle légitimation du pouvoir : l'essence humaine qui constitue le fonds commun de tous les hommes sans distinction aucune, semblait pouvoir servir, mieux que n'importe quel autre principe, de fondement et de justification à une nouvelle forme de gouvernement.

C'est à l'Etat, issu de la volonté de tous, qu'incombait la tâche de protéger tous ceux qui se réclamaient du titre d'homme, c'est la Nation qui devait réunir tous ceux qui se considéraient comme des

hommes. Tout ce qui n'était pas purement « humain », c'est-à-dire tout ce qui était propre aux individus, particuliers et originaux par nature, était banni du domaine politique et ravalé au niveau d'une affaire strictement privée qui était du seul ressort de la Société.

Mais en dépouillant le citoyen de toutes les particularités, l'Etat méconnaît, nie et aliène le Moi. Au rebours de l'Ancien Régime où d'innombrables intermédiaires, les corporations, la noblesse, le clergé, la bourgeoisie, les villes, les communes, s'intercalaient entre le pouvoir central et les particuliers, où la fidélité à « l'esprit de corps » primait l'obéissance au roi, le tiers état, en prenant le pouvoir, déchire ce réseau protecteur de multiples communautés autoréglées, mettant ainsi fin à toute médiatisation entre le pouvoir politique et les sujets.

Comme le tiers état se confond avec la Nation, il a, en effet, le monopole du pouvoir. Dorénavant, l'individu est en rapport direct avec l'Etat. Si l'Ancien Régime, dont les corporations constituent la base, correspond au catholicisme qui ne conçoit de communication entre les fidèles et Dieu qu'à l'aide du clergé, la Nation, par sa conception du citoyen dont elle est l'émanation directe, correspond au protestantisme qui établit des relations directes entre Dieu et les croyants.

C'est la Nation qui parachève la servitude du Moi. Elle repose sur le Droit alors que l'Ancien Régime ne connaissait que des droits. Il est possible de contester au nom de la justice les droits qu'on considère comme autant de privilèges. Mais qui oserait se soulever contre le Droit à moins de nier catégoriquement toute transcendance ? Le résultat le plus clair de la Révolution fut de transformer une monarchie, tempérée par des instances intermédiaires, en une monarchie absolue, pesant de tout son poids tyrannique sur l'individu.

La Révolution française a porté dans ses flancs la réaction. Comme elle n'était pas dirigée contre l'état de choses existant, c'est-à-dire contre la servitude ancestrale du Moi, mais contre un certain état de choses, c'est-à-dire contre une certaine servitude historiquement déterminée, elle a détrôné un certain maître, mais non pas le maître en tant que tel; elle a chassé le vice pour mettre à sa place la vertu dont la tyrannie n'est pas moins lourde à porter. Ce sont les petits bourgeois dont se composait le tiers état qui ont déclenché la Révolution, ce sont eux également qui l'ont enterrée. Comme toutes les révolutions précédentes, celle-ci n'a exercé qu'une action réformatrice; ce n'est pas l'homme individuel qui fut libéré par elle, mais

l'homme politique, le citoyen qui, loin d'englober tous les aspects de l'individualité, n'est qu'un spécimen abstrait de la bourgeoisie.

En somme, ce que Max Stirner reproche à l'Etat démocratique issu de la Révolution française, c'est d'être un despotisme sans despote, une dissolution de la singularité par la dictature de chacun sur soi-même et sur tous. Or, cette critique se trouve singulièrement éclairée et approfondie par une analyse des rapports entre la volonté générale et la volonté particulière à la lumière de la philosophie hégélienne dont Stirner était profondément imprégné. Pour Hegel, l'Etat repose sur une volonté rationnelle. La volonté particulière des individus, au cours d'une marche ascendante qui lui fait traverser la famille et la société, se défait de tout ce qui est arbitraire, particulier, contingent, pour finir par se confondre avec la volonté rationnelle. Comme la raison est la source du général, elle coïncide avec la volonté générale qui est cristallisée dans l'Etat. Ainsi la volonté particulière et la volonté générale se rejoignent dans l'Etat. « C'est sa participation à l'Etat, écrit Hegel dans sa *Philosophie du Droit* à propos de l'individu, qui, comme telle, devient son contenu et sa fin et la destination des individus est de mener une vie générale. »

Or, cette fusion entre la volonté générale et la volonté particulière, dont Max Stirner admet qu'elle se réalise au sein de l'Etat, n'équivaut aucunement à une union foncière grâce à laquelle l'individu pourrait accéder à la liberté véritable. « Loin d'accorder au préalable Ma volonté à celle de l'Etat, précise Max Stirner, je la lui soumets, m'abandonnant ainsi à l'arbitraire d'une puissance qui m'est étrangère. Hegel, il est vrai, distingue entre une volonté qui est seulement libre en soi, qui suit des impulsions naturelles et immédiates, et une volonté libre pour soi, qui n'est plus prisonnière du particulier, mais qui vise le général, dont l'Etat est la suprême incarnation. Mais c'est là un sophisme trompeur que l'Etat lui-même avance pour se défendre contre les menaces du particulier. Reconnaisant dans Ma volonté un adversaire irréductible, il la déconsidère en la traitant d' « irraisonnable, méchante », etc. »

En admettant même que la concordance entre la volonté générale et la volonté particulière soit parfaite, la situation ne serait pas fondamentalement changée pour autant. Liée indissolublement à la volonté générale, la volonté particulière serait condamnée à se stabiliser, voire à se scléroser. De créature du Moi qu'elle était, la volonté

générale deviendrait maîtresse de son créateur; elle serait une entrave pour le flux et la dissolution continue du Moi. Ma volonté d'hier qui se trouvait en accord avec la volonté générale tyranniserait ma volonté d'aujourd'hui qui voudrait s'opposer à elle. Dans le meilleur des cas — ou plutôt dans le pire des cas puisque c'est à ma propre volonté que j'ai affaire, ennemie redoutable et difficile à vaincre — je serais esclave de moi-même.

Il ne s'agit pas pour Max Stirner de nier la nécessité d'une entente sociale, d'une défense commune contre ceux qui voudraient porter atteinte à des intérêts qui pourront être de caractère général. Mais c'est singulièrement fausser les rapports sociaux que de les établir sur la base d'une volonté générale à laquelle on aura consenti l'inviolabilité et le respect religieux du sacré, source de toutes les servitudes. Rien n'empêche d'envisager un regroupement momentané de millions de volontés en vue d'une lutte menée en commun contre certaines volontés ennemies. Mais c'est une réalité conflictuelle issue des volontés particulières affrontées qui, par la continuelle remise en cause d'un équilibre momentané, garantit le mieux la réadaptation de l'ensemble social à des situations nouvelles. En fait, c'est une désacralisation de l'institution politique que Stirner ne cesse de recommander.

La critique de l'Etat, faite au nom de la singularité de l'individu, implique celle de la Société dans la mesure où celle-ci méconnaît à son tour les exigences de la diversité. Or, il y a pour Max Stirner une pente fatale qui conduit du libéralisme politique au « libéralisme social », c'est-à-dire de l'Etat qui monopolise le pouvoir à la Société qui s'empare de la propriété; c'est en fonction des principes qui lui sont propres que la démocratie libérale tend vers la société communiste.

La toute-puissance de l'Etat, qui a pour pendant l'esclavage de l'individu, se réalise à partir du moment où le libéralisme politique décrète la liberté personnelle, c'est-à-dire la liberté par rapport à d'autres personnes, en soumettant tous à la même loi. Mais cette égalité politique ne fait que ressortir davantage l'inégalité sociale qui subsiste. Si, politiquement, le pouvoir n'est plus exercé par les uns contre les autres, socialement, le pauvre continue de dépendre du riche. C'est la Société qui est chargée de parachever la « libération » dont la première phase a été menée à bien par l'Etat. De même donc que l'Etat s'érige en seul détenteur du pouvoir afin d'assurer la liberté politique de tous, de même la société s'empare de tous les biens dont

disposent les particuliers afin de mettre fin à l'injustice sociale. Mais, une fois de plus, le remède est pire que le mal. L'abolition de la propriété privée, il est vrai, nous rend intégralement égaux, mais c'est une égalité dans la gueuserie. Ainsi, au nom d'une prétendue humanité, notion obtenue par la récusation de toutes les particularités, nous serons volés deux fois : l'Etat dépouille l'individu de son pouvoir, la Société lui enlève sa propriété.

Cette argumentation qui, d'une manière prophétique, relie d'avance la Révolution française à la Révolution d'Octobre, la révolution bourgeoise à la révolution prolétarienne, s'accompagne d'une attaque particulièrement virulente contre le communisme. Disposant souverainement du pouvoir social, c'est-à-dire d'une propriété qui est devenue son apanage exclusif, la Société, liberticide comme toutes les institutions, n'a de cesse qu'elle ait assis son règne sur l'esclavage général. Elle édicte ses propres lois, le « droit social ». « Mais les réformateurs sociaux, prévient Stirner, nous prêchent un droit social. Ainsi l'individu devient l'esclave de la Société et n'a raison que pour autant que la Société lui donne raison, c'est-à-dire quand il vit selon les lois de la Société, c'est-à-dire quand il fait preuve de loyalisme. Que je fasse preuve de loyalisme dans une tyrannie ou dans une « Société » à la Weitling (réformateur social des années 40) revient au même : je suis également privé de droit, puisque dans les deux cas je n'ai pas un droit qui est à moi, mais un droit qui m'est étranger. »

Le droit social défend, selon Stirner, les intérêts exclusifs de la Société. Celle-ci ne pouvant prospérer que par le travail de tous, obligation nous est faite de participer à l'effort commun. Dans le cadre de la Société collectiviste, il est vrai, tous sans exception doivent être considérés comme des hommes et placés comme tels sur un même pied d'égalité. Mais puisque l'homme, pris au sens général, est une abstraction, l'égalité qui lui est accordée est un leurre; il ne reste après ce dédoublement que l'homme condamné au travail forcé. Celui qui se soustrairait au travail aurait beau se réclamer de son titre d'homme, la Société aura vite fait de le convaincre qu'on n'est Homme véritable qu'en considérant le travail comme un devoir sacré.

« Que le communiste voie en toi l'homme, le frère, précise Stirner, ce n'est là que sa façon de voir dominicale. Les jours de semaine, il ne te considère aucunement comme Homme tout court, mais comme un travailleur humain ou un homme travailleur. Le principe libéral

anime la première conception, dans la seconde se cache l'illibéralisme. Si tu étais un « fainéant » certes, il ne méconnaîtrait pas l'Homme en toi, mais il tâcherait de purifier un « Homme paresseux » de sa paresse et de te convertir à la croyance que le travail est la « destination et la vocation » de l'Homme. »

III – *Proudhon et le Contrat social de Rousseau*

Le philosophe allemand Max Stirner fonde sa défense de l'individu sur une critique de la notion hégélienne de « totalité organique » en montrant qu'elle renvoie à une abstraction qui, sous la forme de l'Etat et de la Société, écrase le Moi. L'anarchiste français Proudhon choisit un autre angle d'attaque; il s'en prend au *Contrat social* de Rousseau qui, à son tour, prétend assurer le passage de la volonté particulière à la volonté générale. La démonstration de Proudhon est d'autant plus brillante qu'elle profite, dans sa mise en accusation de l'idéologie rousseauiste, d'un vaste courant d'idées qui, allant du libéralisme conséquent au conservatisme antirévolutionnaire, rend le *Contrat social* de Rousseau responsable du despotisme de l'Etat jacobin surgi de la Révolution française.

Pour définir la pensée anarchiste, il est d'usage d'opposer Bakounine, partisan de la disparition immédiate de l'Etat, à Marx, partisan du lent dépérissement de l'Etat. Mais c'est là une confrontation qui ne tient compte que d'un marxisme théorique, le marxisme réel apparaissant à travers ses diverses réalisations comme une forme politique tendant, au contraire, à renforcer l'Etat, c'est-à-dire comme un simple pari rousseauiste sur l'idée que le pouvoir politique peut représenter les masses et couper court aux antagonismes sociaux. On peut donc se demander si la véritable confrontation entre l'anarchisme, doctrine vouée à la défense de l'autodétermination, et le marxisme, doctrine inspirée par la recherche de la liberté sociale, ne passe pas par l'accueil si différent fait par ces deux mouvements d'idées à la pensée politique de Rousseau.

L'ambition de Rousseau est de fonder en droit l'autorité légitime de l'Etat souverain. Il commence par faire table rase de toutes les formes politiques : « détruisons tout ce qui est fait ». Pour instaurer une souveraineté non usurpée, Rousseau imagine un contrat social qui constituera ainsi le degré zéro du politique. « Chacun de nous met en

commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. » On assiste ainsi à la naissance d'« un moi commun », c'est-à-dire d'un ensemble global, d'un groupe, doté d'une volonté propre, d'une volonté générale différente de l'ensemble des volontés particulières. L'Etat qui en résulte est nécessairement démocratique puisque sa souveraineté se confond avec celle du peuple.

C'est dans son livre *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* (1851) que Proudhon procède à une violente réfutation de la thèse rousseauiste en se servant d'arguments à la fois anthropologiques et économiques. Tout d'abord, le contrat social de Rousseau est, selon lui, une pure fiction qui ne tient pas compte de la nature humaine; il est aberrant d'émettre l'hypothèse d'un contrat conclu entre des individus initialement solitaires puisque l'être humain est nécessairement social. Le jugement qu'il porte sur la société souffre de la même déficience; on ne saurait dénoncer d'une part la société comme la source du mal et parer les individus qui la composent de toutes les vertus.

Mais il y a plus grave; du fait même que, pour Rousseau, le contrat social s'impose aux hommes par une triste nécessité, il a soin d'en exclure le droit de propriété grâce auquel il croit assurer aux individus une certaine autonomie. Le *Contrat social* de Rousseau ne concerne donc que le pouvoir politique; il sépare strictement le politique de l'économique.

Il en découle une double tyrannie; d'une part, sous prétexte de tirer sa légitimité de la volonté générale, l'Etat favorise l'oppression de l'individu par une majorité; son despotisme que le *Contrat social* revêt d'un habit démocratique est infiniment plus grave que ne l'étaient les despotismes traditionnels. « Direct ou indirect, simple ou composé, écrit Proudhon dans la sixième étude de l'*Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, le gouvernement du peuple sera toujours l'escamotage du peuple. C'est toujours l'homme qui commande à l'homme; la fiction qui fait violence à la liberté, la force brutale qui tranche les questions, à la place de la justice qui seule peut les résoudre, l'ambition perverse qui se fait un marche-pied du dévouement et de la crédulité. ... Concluons sans crainte que la formule révolutionnaire ne peut plus être ni *législation directe*, ni *gouvernement direct*, ni *gouvernement simplifié* : elle est *plus de gouvernement*... La Révolution est là. »

D'autre part, en laissant de côté la vie sociale et économique, l'Etat couvre de son autorité les abus inhérents à la propriété. « C'est, en un mot, à l'aide d'une supercherie savante, écrit Proudhon, la législation du chaos social, la consécration, basée sur la souveraineté du peuple, de la misère. Du reste, pas un mot du travail, ni de la propriété, ni des forces industrielles que l'objet du *Contrat social* est d'organiser. Rousseau ne sait ce que c'est que l'économie. Son programme parle exclusivement de droits politiques, il ne reconnaît pas de droits économiques. »

La haine que Proudhon voue à Rousseau englobe également celui qu'il considère comme son disciple le plus fidèle, Robespierre. « Parleur sans initiative trouvant à Danton trop de virilité », il ressuscite l'esprit monarchique que la Révolution venait d'abolir. La journée du 31 mai 1793, date à laquelle Robespierre écrasa les Girondins, mettant fin ainsi à l'inspiration communaliste et fédéraliste de la Révolution, a été néfaste. C'est à partir de ce moment que triomphent à nouveau les traditions autoritaires et étatiques de l'Ancien Régime.

L'anarchiste Bakounine des années 70 emboîte le pas à Proudhon en rendant Rousseau responsable, avec les « absolutistes jacobins », d'avoir soutenu une « menaçante et inhumaine théorie du droit absolu de l'Etat ». Il se considère comme l'héritier de la Commune de 1793, appelé à faire revivre l'idée fédéraliste et communaliste et, à ce titre, ennemi de la tradition jacobine de la Révolution inspirée par le *Contrat social* de Rousseau. La ligne de partage entre les autoritaires, les étatistes, et les anti-autoritaires remonte pour lui à la lutte de Robespierre, disciple de Rousseau, contre la Commune.

La mise en cause du *Contrat social* de Rousseau semble entraîner la condamnation du jacobinisme; en réalité, c'est le rejet du jacobinisme qui, chez Proudhon, conditionne la polémique contre le *Contrat social*. L'attaque de Proudhon ne se justifie que pour autant que Rousseau a pu être interprété et a été interprété dans un sens étatiste et totalitaire par certains de ses disciples de tendance jacobine. Il est tout aussi possible de dégager l'inspiration profondément libérale du *Contrat social* rapprochant ainsi la pensée de Proudhon de celle de Rousseau si bien qu'on a d'ailleurs pu voir en Proudhon non pas l'adversaire acharné, mais le continuateur et l'interprète de Rousseau.

Proudhon impute à Rousseau la contrainte exercée sur la libre volonté des citoyens par la Loi considérée comme le langage de la Volonté générale. Or, lorsque Rousseau précise que « le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur », il est entendu qu'il doit l'être « directement », c'est-à-dire en ne recourant pas à la médiation des corps représentatifs. La loi est définie comme une émanation directe et immédiate du peuple souverain. « Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, précise Rousseau, il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi. »

Ajoutons que la Loi ne revêt pas un caractère absolu dans la pensée de Rousseau. Du fait que la Volonté générale est appelée à se prononcer non pas une fois pour toutes mais en tenant compte des circonstances qui se renouvellent constamment, elle évite cette sclérose contraignante sur laquelle Max Stirner, en particulier, avait insisté. « Or la loi d'aujourd'hui, écrit Rousseau dans la première version du *Contrat social*, ne doit pas être un acte de la volonté générale d'hier mais de celle d'aujourd'hui, et nous nous sommes engagés à faire, non pas ce que tous ont voulu mais ce que tous veulent, attendu que les résolutions du souverain comme souverain ne regardant que lui-même il est toujours libre d'en changer. D'où il suit que quand la Loi parle au Peuple, c'est au nom du Peuple d'à présent et non de celui d'autrefois. »

De même, le reproche d'étatisme, c'est-à-dire d'une conception politique qui cherche à créer, maintenir et renforcer la toute-puissance de l'Etat, fait à Rousseau semble injustifié tout au moins pour autant que le pouvoir politique tire son pouvoir despotique d'une centralisation poussée à l'extrême. La préférence de Rousseau va vers les Etats de dimensions petites, incapables d'exercer l'autoritarisme et une politique de puissance. L'agrandissement de l'Etat offre « aux dépositaires de l'autorité publique plus de tentations et de moyens d'abuser de leur pouvoir » ; Rousseau est convaincu que « plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue ».

Pour éviter toute domination du peuple par l'Etat, Rousseau rejette la démocratie parlementaire : « A l'instant qu'un Peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre; il n'est plus. » Il se pro-

nonce en faveur de la démocratie directe qui proscriit toute délégation de pouvoir. « Les députés du peuple, précise-t-il, ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a ratifiée est nulle; ce n'est pas une loi. Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde. »

A juger le *Contrat social* en tenant compte de ses différentes facettes souvent contradictoires, il faut bien avouer que la critique de Proudhon est à la fois partielle et partielle. Il est indiscutable que l'idéal rousseauiste de la démocratie directe, constituée uniquement par des propriétaires indépendants, rejoint l'édifice politique conçu par Proudhon et dont la caractéristique principale est de partir non pas du sommet, c'est-à-dire du gouvernement, mais de la base, c'est-à-dire du peuple. La critique de Proudhon n'en reste pas moins d'une exceptionnelle pertinence quand elle s'applique à la notion de la volonté générale. Pour que celle-ci devienne identique à la volonté de tous, pour que tous les citoyens se reconnaissent dans la Loi souveraine, il faut bien qu'ils soient réduits à un dénominateur commun. Le problème fondamental est bien celui que Rousseau définit de la manière suivante : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. »

Rousseau prend donc pour point de départ la liberté individuelle que le contrat social est censé maintenir, voire renforcer sous la forme de la volonté générale. Or, cette liberté accordée indifféremment à tous n'est située ni par rapport à autrui ni par rapport à soi-même, elle est une hypothèse pure, une abstraction illusoire; elle est, de plus, réductrice puisqu'elle ne tient aucun compte de la singularité. Rousseau a beau s'ériger en défenseur du pluralisme politique; il n'en reste pas moins que cette apparente pluralité se compose d'unités qui, au préalable, ont été couchées sur le lit de Procuste. La construction rousseauiste dont la base est la liberté est à la fois la réalisation la plus parfaite et l'usurpation la plus radicale de cette même liberté, elle représente le libéralisme accompli aussi bien que le despotisme,

qui est d'autant plus impitoyable qu'il peut se prévaloir d'une prétendue liberté. La théorie de la volonté générale se reflète ainsi dans la thèse de Lénine selon laquelle le parti représente le prolétariat, donc la volonté qui lui est propre, en sorte que la volonté du parti, et non celle des ouvriers qui composent le prolétariat, est considérée par lui comme la volonté véritable et authentique du prolétariat.

Tout autre est la démarche de Proudhon. Loin de vouloir obtenir l'harmonie sociale par une uniformisation mutilatrice en réduisant les individus à des citoyens appelés à se reconnaître dans un Etat ennemi de toute singularité, Proudhon conçoit un ensemble social dynamique, vivant et concret à travers un pluralisme d'organisations qui, avec la plus grande fidélité possible, reflètent les volontés particulières.

Rousseau lui-même concède qu'il est pratiquement impossible de passer intégralement et sans qu'il y ait transmutation de la volonté particulière à la volonté générale, des droits naturels aux droits civils. C'est presque un désaveu qu'il inflige à son contrat social en écrivant à propos de la démocratie : « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions, sans que la forme de l'administration change. »

En fait, Proudhon ne fait que reprendre, amplifier et préciser les réserves formulées par Rousseau à l'égard de la démocratie. Lui aussi se prononce contre la tyrannie de la majorité envers la minorité et insiste sur les inconvénients de toute délégation de pouvoir. Mais la contradiction entre une liberté individuelle conçue comme corrélative à une souveraineté individuelle absolue et l'impossibilité d'établir une démocratie directe qui en serait le complément nécessaire est attribuée par Proudhon non pas à la démocratie en tant que telle, mais à la démocratie à la Rousseau, c'est-à-dire à une démocratie qui repose sur une notion abstraite de l'individu et de ses libertés.

Proudhon dégage ainsi les virtualités totalitaires du régime libéral aussi bien que les moyens efficaces pour faire obstacle à cette inversion. Si les hommes, au moment même où ils croient avoir réalisé le maximum de liberté, s'en trouvent privés, la faute en incombe au carac-

tère uniforme et rétréci dont la notion de liberté a été dotée, bref à la volonté générale qui est abusivement assimilée à la volonté de tous : le libéralisme authentique tire sa richesse et sa valeur humaine du respect scrupuleux des volontés particulières, c'est-à-dire d'un contrat librement conclu entre des hommes qui pour autant ne renoncent pas à leur subjectivité au bénéfice d'une entité supérieure, en l'occurrence l'Etat; bref, le libéralisme authentique substitue au triomphe illusoire de la liberté la défense acharnée de l'autodétermination. C'est en ce sens qu'il n'est pas excessif de dire que Max Stirner par sa critique de la Révolution française et Pierre Proudhon par ses attaques contre le *Contrat social* de Rousseau aussi bien que leurs disciples se situent à la pointe du libéralisme; leur mérite exceptionnel et en quelque sorte paradoxal a été de l'enrichir en croyant le réfuter.

IV – *Max Stirner et Pierre Proudhon, défenseurs d'une société libérale*

Etrange destin que celui de ces deux penseurs qui n'ont jamais cessé d'embarrasser les historiens des idées. Classés comme anarchistes et considérés à ce titre comme des extrémistes de gauche, ils semblaient se noyer dans un flot de contradictions. Max Stirner passait pour « inclassable » aux yeux de ceux qui, comme Emmanuel Mounier, situent l'anarchisme dans le sillage du socialisme, Pierre Proudhon pour une sorte de « Protée insaisissable », oscillant constamment au gré des humeurs et des événements entre un radicalisme utopique et un conservatisme borné. Il suffit pourtant de les insérer dans une lignée commune qui est celle de la réflexion libérale, soucieuse de la souveraineté individuelle, pour que leurs pensées respectives trouvent cette cohérence qu'on leur a refusée jusqu'à présent.

L'association d'égoïstes stirnerienne, image idéalisée de la société libérale :

Tentons donc de relire sous cet éclairage nouveau l'étrange « association d'égoïstes » évoquée par Max Stirner; les critiques socialistes, en particulier Marx et Engels dans *L'idéologie allemande* (1845), s'en sont gaussés, alors que l'on se trouve en présence d'une surprenante anticipation de la célèbre distinction que le sociologue Tönnies établira par la suite entre la *société* (*Gesellschaft*) abstraite et la *communauté* (*Gemeinschaft*) vivante concrétisée par le peuple, d'une première

évoquant aussi de la fameuse « convivialité » dont le regret plane sur nos grandes villes déshumanisées. Le renversement dialectique dont Stirner charge la conscience, entre le Moi unique et les institutions qui l'assujettissent, en particulier l'Etat, culmine dans la démarcation qu'il trace entre la société (*Gesellschaft*) et l'association (*Verein*). S'il s'en prend à toutes les formes d'organisation qui servent à réunir les hommes, ce n'est pas pour nier la nécessité humaine qui les a fait naître mais pour leur enlever le caractère statique qui les rend rapidement inaptes au rôle qu'elles étaient appelées à jouer. A peine créées par l'homme, ces structures se rendent, en effet, autonomes et finissent par exercer une domination sur ceux-là mêmes qui les avaient voulues à leur service. Il en est ainsi de la société qui est, à vrai dire, l'état originel de l'être humain. L'enfant est inséparable de la mère. Mais c'est précisément parce que les liens entre l'enfant et la mère sont naturels, que l'enfant, au cours de sa croissance, cherche à s'en défaire. A la société de sa mère qui lui est donnée par naissance, il préfère bientôt la compagnie d'autres enfants qui partagent ses jeux.

C'est ainsi que la libre association, à base de mutualité, et dont le contrat est résiliable à volonté, entraîne la dissolution de la société imposée. On aurait cependant tort de croire que le dépassement de la société par l'association demeure définitivement acquis. Bien au contraire, celle-ci est continuellement menacée d'altération; de même qu'une pensée devient idée fixe dès qu'elle perd sa capacité de se remettre en cause sans relâche, de même l'association devient société dès que le fait de se réunir dégénère en un simple fait d'être réunis. C'en est fini alors de cette fluidité, indispensable à une adaptation précise de l'association aux besoins individuels de ceux qui la composent.

La différence entre l'association et la société ne s'inscrit donc pas dans les dimensions d'une liberté plus ou moins grande. S'il est vrai que l'association me libère de certaines contraintes politiques et sociales, elle n'en comporte pas moins d'autres qui découlent en particulier du contrat, provisoire, il est vrai, que j'ai conclu en m'y engageant.

L'avantage essentiel de l'association consiste à sacrifier la liberté non pas à un pouvoir qui me domine et opprime comme c'est le cas de l'Etat et de la Société, mais au Moi qui trouvera ainsi de meilleures possibilités d'épanouissement. Le Moi est réduit au rôle d'esclave dans une société sacralisée, alors qu'il garde sa souveraineté au sein

d'une association dont il est conscient d'être le créateur. « De même que Je n'aime pas être esclave de Mes maximes, mais que Je les soumets sans aucune garantie à Ma critique constante et que Je ne Me porte aucunement garant de leur maintien, de même et plus encore Je n'engage pas Mon avenir au service de l'association et Je ne lui remets pas Mon âme comme on dit quand il s'agit du diable et comme c'est véritablement le cas quand il s'agit de l'Etat et de toute autorité spirituelle, mais Je suis et Je reste pour Moi plus que l'Etat, l'Eglise, Dieu, etc., donc aussi infiniment plus que l'association. »

La controverse autour de la pensée stirnerienne s'est souvent concentrée sur la nature véritable de cette association d'égoïstes. S'agit-il véritablement d'une organisation sociale nouvelle appelée dans l'esprit de Stirner à remplacer les sociétés antérieures ? Stirner lui-même apporte des précisions à ce sujet pour répondre au socialiste Moïse Hess qui, dans sa critique de la construction stirnerienne, intitulée *Les derniers philosophes* (1845), avait fait remarquer que toute notre histoire n'était qu'une suite d'associations égoïstes qui s'étaient appuyées successivement sur l'esclavage antique, le servage féodal et l'exploitation du prolétariat.

C'est dans son *Anticritique* (1846) que Stirner insiste sur l'immense écart entre une association égoïste où les forts oppriment librement les faibles, et une association d'égoïstes où tous les hommes indistinctement satisfont à leur besoin de sociabilité. Et de citer en exemple Faust s'écriant au milieu d'une foule joyeuse qui le délivre de ses sombres pensées : « Ici je suis homme, ici je peux l'être », des enfants qui se groupent en vue d'un jeu collectif, un couple d'amoureux, ou encore des amis qui vont ensemble vider une bonne bouteille.

L'apparente banalité de ces propos semble réduire l'utopie stirnerienne aux dimensions d'une construction conceptuelle gratuite. Le temps s'est pourtant chargé de la lester de nombreuses tentatives de réalisation. Dans la mesure où la pression sociale, dénoncée il y a près d'un siècle et demi, avec tant de vigueur par Stirner, s'est accentuée de nos jours, le besoin d'une communication sociale directe entre individus libres préfigurée par l'association stirnerienne s'est fait de plus en plus impérieux. Les groupes informels, les communautés spontanées, flottantes, sauvages qui surgissent un peu partout, réalisent en quelque sorte le but recherché par l'association stirnerienne.

L'option de départ est un certain consensus social. L'individu

consent à vivre en commun parce que la communauté lui procure plus de jouissance que l'isolement. C'est dans une totale autonomie, défendue contre toute tentative de récupération de quelque côté qu'elle vienne, que ces groupes naissent, se transforment, dépérissent et refléussent. Ces jeunes gens qui rejettent la société préétablie comme une contrainte intolérable pour se réfugier au sein d'un groupe qui, tout en limitant leur liberté et tout en leur imposant des sacrifices, leur apparaît comme le meilleur garant de leur valeur personnelle, rendent à la doctrine stirnerienne une indéniable actualité.

L'association d'égoïstes, bien entendu, est anarchiste puisqu'elle ignore ostensiblement toute institution; il n'en reste pas moins que, par la place centrale qu'elle accorde à l'individu, elle participe de la veine libérale. Pour Stirner l'individu est cette source irremplaçable de création et d'invention qu'il s'agit de mettre à l'abri de tout ce qui pourrait en gêner le jaillissement spontané. L'insertion de Stirner, penseur apparemment maximaliste, dans un courant d'idées libéral, tenté par le juste milieu, peut sembler quelque peu sollicitée; elle devient évidente et indiscutable dès lors qu'on examine sa manière d'envisager la propriété privée et la concurrence, valeurs fondamentales du régime libéral.

Stirner fait partir ses considérations sur la propriété privée de la formule percutante de Proudhon selon laquelle « la propriété, c'est le vol ». Or, il est possible, selon lui, d'en inverser les termes. Comment pourrait-il y avoir vol s'il n'y avait pas déjà de propriété ? On ne vole pas l'eau de la mer. Loin d'être une réalité, la propriété privée n'est qu'une fiction, un concept qui vit grâce au droit. La propriété véritable est l'apanage de l'individu souverain puisqu'elle repose sur sa force. C'est pourquoi le Moi est privé de sa propriété tant que règne l'Etat tout-puissant. Le triomphe du Moi exige si peu la suppression de la propriété qu'il en révèle plutôt le caractère véritable : Ma propriété est le reflet exact de Ma puissance. « Je veux relever la valeur de Moi-même, écrit Stirner, la valeur de ce qui M'est propre, et Je devrais dénigrer la propriété ? Non, de même que Je ne fus respecté jusqu'à présent, parce qu'on Me soumettait au peuple, à l'humanité et à mille autres généralités, de même jusqu'à nos jours la propriété n'a pas encore été reconnue à sa juste valeur. La propriété, elle aussi, n'a été que la propriété d'un fantôme, par exemple, la propriété du peuple; toute Mon existence « appartenait à la patrie ». »

En raccrochant la propriété à la notion du Moi souverain dont elle devient l'émanation directe, Stirner la renforce singulièrement; elle n'est plus soumise à une liberté individuelle qui, de son côté, dépend des droits octroyés par l'Etat, elle devient partie intégrante de la subjectivité, elle est inséparable de la « singularité » qu'elle sert à maintenir. Une propriété ainsi indissolublement liée à l'individu lui-même met le libéralisme à l'abri de la dérive socialiste, conséquence fatale d'une conception abstraite de l'homme, et, par voie de conséquence, de sa liberté, et fait apparaître la propriété collective comme une atteinte portée à la souveraineté personnelle.

« Pour revenir à la propriété, écrit Stirner à ce propos, le maître, c'est le propriétaire. A Toi de choisir si Tu veux être le maître ou si c'est la société qui doit être Ta maîtresse ! Suivant Ton choix, Tu seras *propriétaire* ou *gueux*. L'égoïste est propriétaire, l'homme social est gueux. Gueuserie ou absence de propriété, tel est le sens de la féodalité, du régime de fief, qui n'a fait, depuis le siècle dernier, que changer de suzerain, en mettant « l'homme » à la place de Dieu et en recevant de lui en fief ce qui avait été jusque-là fief de par la grâce divine. Que le principe humaniste fasse aboutir la gueuserie du communisme à la gueuserie la plus gueuse ou absolue a été montré plus haut... »

De même que la propriété tire sa légitimité de l'« égoïsme », c'est-à-dire du droit à l'autodétermination, de même la concurrence est conçue par Max Stirner comme une compétition ouverte entre des Moi souverains, luttant, de ce fait, à armes égales. Or, le jeu de la concurrence institué par la Révolution française lui semble faussé au départ. Ce ne sont pas des personnes qui s'y affrontent en toute indépendance, mais des hommes soumis à l'arbitraire de l'Etat qui, s'il autorise théoriquement la libre concurrence, la rend pratiquement impossible en dispensant à sa guise les moyens de concourir.

« La « libre concurrence », se demande Max Stirner, est-elle vraiment « libre », est-elle même vraiment une « concurrence », à savoir celle de *personnes*, comme elle prétend l'être, fondant son droit sur ce titre ? Elle est certes issue du principe selon lequel les personnes sont libres de toute domination personnelle. Mais une concurrence que l'Etat, ce souverain du principe bourgeois, entoure de mille barrières, est-elle « libre » ? »

Et après avoir cité deux exemples où la différence de fortune « donnée en fief » par l'Etat et l'absence de diplôme universitaire dont

la délivrance est un monopole de l'Etat empêchent la concurrence de jouer, il conclut : « Voilà donc la « liberté » de la concurrence. C'est l'Etat, mon maître, qui M'habilite à concourir. Mais est-ce que ce sont vraiment les *personnes* qui concourent ? Non, encore une fois, rien que des *choses* ! En première ligne l'argent, etc. »

L'accentuation de la concurrence et la possibilité d'un libre et constant affrontement d'individus souverains qui résulteraient de la disparition des monopoles détenus ou soutenus par l'Etat exigent un enjeu mobile et rapidement transférable. C'est pourquoi Max Stirner entend conserver la circulation de l'argent au sein de son association d'égoïstes. Pour en démontrer l'absolue nécessité, il fait jouer l'un contre l'autre les avis opposés de Proudhon et de Marx.

Proudhon soutient que l'argent est un « instrument de circulation » dont aucune société ne saurait se passer « à moins d'opprimer la volonté, de forcer les goûts et de violer le secret de la vie privée ». Le jeune Marx, en revanche, dans ses articles publiés dans les *Annales franco-allemandes*, estime que l'argent n'a pas sa place dans une cité socialiste. Loin d'être un simple instrument d'échange, il représente la valeur dont les objets et les hommes se sont aliénés. L'argent est pour lui la concrétisation de l'aliénation, il est « l'essence de l'homme séparée de l'homme », bref, il est le dieu de la société bourgeoise.

Stirner montre tout d'abord que l'aliénation dont l'argent est affligé ne lui est pas imputable ; il n'a que la valeur qu'on veut bien lui accorder. Au lieu d'en faire notre maître, tâchons de le ramener au rang de serviteur. Quant à Proudhon, il sous-estime, selon lui, l'importance de l'argent en le qualifiant de simple « instrument de circulation ». Agent instable et nomade, passant rapidement d'une main à l'autre, l'argent favorise le dynamisme irrépressible des Moi. Il n'est moyen plus efficace pour éviter la sclérose des fortunes que d'en accélérer la circulation.

L'association d'égoïstes une fois ramenée à sa seule structure interne, le caractère foncièrement libéral de l'unicisme stirnerien devient incontestable. S'il est nié contre toute évidence par les anarchistes communistes qui cherchent désespérément à marier l'eau et le feu, c'est-à-dire à lier indissolublement, même chez un penseur aussi marginal que Max Stirner, l'anarchisme par définition individualiste et le socialisme par nécessité collectiviste, il est le reproche majeur de la critique acerbe à laquelle procède Karl Marx dans *Saint Max*,

partie de loin la plus importante et la plus longue de son *Idéologie allemande*. Cette analyse, dont la méchanceté égale la lucidité, fut reprise vers la fin du siècle dernier par Edouard Bernstein; dans un article consacré à la *doctrine sociale de l'anarchisme* il constate, en effet, que « l'apparent réalisme de Stirner est en réalité la suprême idéologie, l'idéalisation de la concurrence bourgeoise ».

La critique socialiste de l'association stirnerienne est pourtant inacceptable dans la mesure où elle feint d'ignorer les efforts de Stirner pour corriger les inconséquences de la « concurrence bourgeoise »; elle passe sous silence la substitution au principe d'une concurrence autorisée et, en fin de compte, dominée par l'Etat au moyen de certains monopoles jalousement gardés, du principe supérieur de l'égoïsme des Moi souverains.

Est-ce à dire que Max Stirner prêche le déchaînement de la violence entre des Moi livrés à eux-mêmes et à leurs appétits, le retour vers cette « guerre de tous contre tous » que Hobbes considère comme le premier stade de l'humanité? Stirner est d'un avis exactement contraire. C'est lorsque l'homme vit dans la dépendance par rapport à l'Etat qui provoque en lui un état de scission d'avec lui-même, c'est lorsqu'il lui est interdit de déterminer en pleine liberté ses propres actions qu'il est impossible au Moi de parvenir à un rapport direct et immédiat avec autrui; pour l'établir, il lui faut passer par l'intermédiaire de certains critères et principes imposés du dehors. Ayant pris conscience de sa souveraineté, le Moi retrouve sa totalité; il redevient une unité vivante et affronte autrui dans une tension dialectique constante. L'unicité du Moi ne résulte donc aucunement d'une déchirure du tissu social, elle ne se confond pas avec l'exclusivité; le Moi, redevenu maître de lui-même, rééquilibre ses rapports sociaux débarrassés désormais de toute ingérence extérieure.

La transmutation égoïste des rapports interhumains se trouve résumée dans cette exhortation où Stirner oppose le vécu au concept : « Sur le seuil de notre époque, écrit-il, n'est pas gravée cette inscription apollinienne : 'Connais-toi toi-même', mais cette inscription : 'Fais-toi valoir toi-même'. » C'est au nom de « la loi absolue de l'Esprit » : « Connais-toi toi-même », que Hegel, dans son *Histoire de la philosophie*, avait exigé que l'Esprit parvînt à la « libre conscience de soi ».

Vouloir se connaître soi-même, c'est, pour Stirner qui adopte ici comme dans tout son livre le raisonnement hégélien tout en l'inver-

sant, se juger au nom d'un principe universel, c'est se jauger à une norme abstraite, c'est s'absorber dans une généralité, qui loin de révéler l'individu à lui-même, lui interdit désormais toute approche de soi-même et, par voie de conséquence, des autres. « Se faire valoir », c'est-à-dire être consciemment égoïste, c'est, au contraire, faire appel aux virtualités créatrices du Moi, c'est permettre au Moi d'édifier par une invention continue un univers où la rencontre avec les autres s'effectue dans une totale indépendance à l'égard de tous les concepts.

Dans une telle société où se déploie le pur égoïsme, où les intérêts particuliers se croisent sans entraves et sans hypocrisie, les rapports sociaux se purifient ne serait-ce que parce que la propriété y est reconnue en tant que bien personnel et inaliénable de chacun. La concurrence peut ainsi dominer le jeu social dont tous les participants disposent des mêmes atouts sans entraîner les vices propres à la société bourgeoise qui, elle, repose sur l'illusion d'une liberté généralisée, c'est-à-dire désincarnée.

L'association stirnerienne est donc le terrain où les égoïsmes à la fois dé-chainés et accordés réciproquement par la reconnaissance de l'autodétermination de chacun peuvent entrer en lice pour le bien de tous. « Je ne recule pas craintivement devant ta propriété, devant votre propriété, précise Max Stirner, mais la considère toujours comme Ma propriété, où il n'est rien que Je doive 'respecter'. Faites-en donc autant avec ce que Vous nommez ma propriété, et c'est en adoptant ce point de vue que Nous nous entendrons le plus facilement entre nous. » Or, cette concurrence même qui fait fi de toute soumission à l'égard d'un principe supérieur quelconque est pour Max Stirner le meilleur garant d'une propriété rattachée désormais directement à son propriétaire. « C'est donc dans l'association, écrit-il, et seulement en elle, que la propriété est reconnue, parce que l'on n'y reçoit plus son bien en fief de personne. »

La proclamation de l'égoïsme comme principe directeur semble bien appartenir en propre à l'extravagance utopique de Max Stirner. Pourtant l'auteur de *L'Unique et sa propriété* n'est pas le premier à y voir le ressort le plus efficace de la vie sociale. Une fois de plus, il emboîte le pas à la pensée libérale; l'application à la société d'un phénomène qui est considéré comme le comportement naturel de l'homme lui est, en effet, enseignée par l'économie politique. Le fait d'une société atomisée par la révolution industrielle une fois accepté, les

économistes libéraux sont convaincus que c'est le libre jeu des intérêts privés égoïstes qui assure le mieux le bien de tous les individus et, par voie de conséquence, du bien commun.

La preuve d'une filiation idéologique entre l'économie politique classique et l'unicisme stirnerien est apportée par les publications ultérieures de Max Stirner. A son maître-livre *L'Unique et sa propriété*, publié en 1844, succèdent immédiatement, comme s'il s'agissait de commentaires destinés à l'éclairer, deux traductions allemandes annotées par Stirner d'ouvrages consacrés à l'économie politique : en 1845, Max Stirner publie *L'Economie politique pratique* de Jean-Baptiste Say, disciple français d'Adam Smith, et en 1846 le bréviaire libéral par excellence, les *Recherches sur la nature et la cause de la richesse des nations* d'Adam Smith.

L'égoïsme prôné par l'économie politique classique diffère pourtant de l'égoïsme stirnerien. Comme il ne se confond pas avec le droit à l'autodétermination, il est maintenu dans certaines limites et condamnable dès qu'il s'affranchit de certaines règles. Pour retrouver un maximalisme proche de l'égoïsme stirnerien, il faut remonter le courant libéral jusqu'à l'une de ses sources principales, le livre du médecin hollandais Bernard de Mandeville (1670-1733) intitulé *La fable des abeilles ou les vices privés comme avantages publics* : le bien commun, selon l'auteur, dépend étroitement de la satisfaction égoïste de nombreux vices individuels.

C'est cet égoïsme, traité par Bernard de Mandeville sur un mode satirique et critique, qui réapparaît sous la plume de Stirner dans le revêtement séduisant d'une vérité philosophique et d'une morale proprement humaine. Le libéralisme se trouve ainsi dans l'optique stirnerienne délivré d'une ambiguïté qui le prédispose à toutes sortes de glissements et de gauchissements. Abandonnant l'argument d'une liberté à conquérir et à élargir constamment, hommage rendu non pas par le vice que serait la société libérale, à la vertu, mais par la réalité sociale et économique à un concept plein de chausse-trapes, le libéralisme revu par Max Stirner se réclame au nom du droit à l'autodétermination d'un égoïsme conscient, c'est-à-dire de cette expérience fondatrice de l'individu qui repose sur des activités et des attitudes jaillissant de son for intérieur, et qui, pour cette raison même, représente l'aventure humaine sous sa forme la plus authentique et la plus pure.

L'ANARCHISME INDIVIDUALISTE

Le siècle qui nous sépare de l'époque où l'anarchisme constituait une doctrine vivante intégrée dans l'éventail idéologique de son temps a repoussé celui-ci dans une sorte d'archaïsme des croyances mortes pour nous. Une évocation contemporaine ne peut apparemment se passer des béquilles d'une étymologie cruellement accusatrice : le terme d'anarchie équivalant à absence de gouvernement, carence d'autorité, force est d'adopter d'emblée une équation dont la réalité verbale est forgée par des habitudes idéologiques qui remontent à l'Antiquité et selon laquelle manquer de gouvernement et d'autorité c'est sombrer dans un désordre mortel.

Placé dans cette perspective, l'anarchisme apparaît comme la négation de tout ordre politique et social : il est fondamentalement opposé à tous les rapports humains institutionnalisés quelle qu'en soit la nature. S'il se rapproche tant soit peu du libéralisme puisqu'il retrouve ce dernier dans une hostilité commune, quoique située à des niveaux différents et ressentie avec une intensité inégale, envers le pouvoir politique, c'est à la manière dont la maladie s'attaque davantage à un corps affaibli. Ainsi, pour Platon, la démocratie qui, selon lui, est privée de liens traditionnels dont il estime qu'ils sont indispensables à une vie commune et harmonieuse des hommes, est par définition « anarchique », et, pour Aristote, le problème crucial de toute démocratie consiste à éviter la pente presque fatale qui la fait rouler vers l'abîme de l'anarchie.

L'insuffisance de cette interprétation sommaire apparaît cependant de plus en plus clairement depuis que le néo-libéralisme et surtout le libertarianisme américain qui en constitue le fer de lance n'hésitent pas à l'occasion à recourir aux géniales intuitions et aux anticipations prophétiques de la pensée anarchiste du xix^e siècle. Les anarchistes resurgissent ainsi, désembaumés et réactualisés ; devant le déclin des idéologies jusque-là dominantes, ils nous appellent et nous invitent à renverser des dogmatismes devenus pesants. Abandonnons donc, tout au moins provisoirement, sous leur conduite les voies prétendues prospectives et tentons de lire au passé le présent confus et embrouillé.

I – *Anarchisme communiste
et anarchisme individualiste*

Ce retour actif au passé, qui, en l'occurrence, se situe à la fin du siècle dernier, apporte une première précision qui permet de mieux cerner l'anarchisme ; celui-ci se divise alors en deux courants bien distincts, l'anarchisme communiste et l'anarchisme individualiste. Ce dualisme correspond à l'image d'une société qui oscille, dès cette époque, entre le libéralisme dont les uns admirent l'efficacité économique et le dynamisme créateur et innovateur alors que les autres le condamnent pour l'injustice sociale qu'il semble sécréter, et le socialisme, promesse de bonheur pour les uns et instrument d'oppression et de nivellement pour les autres.

L'anarchisme communiste dont Bakounine et Kropotkine sont les protagonistes, reprend, avec des variantes individualistes qui lui sont propres, la critique socialiste du libéralisme ; il est résolument anticapitaliste. L'ambition des anarchistes communistes est de faire la Révolution sociale, de conquérir la Société afin de la transformer dans un sens collectiviste. A l'instar des socialistes, ils se préoccupent avant tout des formes de production et des exigences de la vie collective.

Or, il est évident que ce curieux mélange d'individualisme et de collectivisme, tenté imprudemment par l'anarchisme communiste, est une *contradictio in adjecto*. L'anticapitalisme qu'il professe avec fureur se retourne nécessairement contre l'inspiration anarchiste initiale. Théoriquement voué à la défense de la souveraineté individuelle

— c'est là d'ailleurs son unique raison de se maintenir à coté du socialisme qu'il crédite d'une action libératrice —, l'anarchisme communiste s'associe en fait à une campagne anti-individualiste puisqu'il adopte l'idéal d'une société intégrée où les individus, privés de toute autonomie et de toute propriété, deviennent nécessairement les parties d'un tout tyrannique et dédaigneux des particularismes.

L'aspect contradictoire de l'anarchisme communiste contribue d'ailleurs grandement à faire de sa doctrine une espèce de manteau d'Arlequin; elle est professée par des hommes qui à la fois exaltent et vouent aux gémonies non seulement le capitalisme mais aussi le socialisme. Michel Bakounine exprime ouvertement son admiration pour les hommes d'affaires américains. Quant à Kropotkine, il cite souvent la Compagnie internationale des Wagons-Lits pour prouver que son projet anarchiste de coopération volontaire au sein d'entreprises non gouvernementales n'a rien d'utopique. Son long séjour à Londres où il s'imprègne peu à peu et peut-être à son insu de cette atmosphère libérale à laquelle les émigrés ne résistent que difficilement en Angleterre, lui inspire son livre *Champs, Usines et Ateliers*, publié en 1910. Il y oppose au prolétaire, prisonnier d'un ordre économique et institutionnel aux effets dépersonnalisants, le paysan qui, grâce à sa dispersion géographique et dans la diversité de ses travaux, représente « l'unité décentralisée » et qui est, à ce titre, un anarchiste prédestiné.

Le contact avec les réalités socialistes agit sur un certain nombre d'entre eux à la manière d'un réactif : il leur révèle à quel point ils y sont allergiques. Le choc le plus violent que l'anarchisme communiste ait subi dans cette confrontation est sans conteste la Révolution d'Octobre; après l'avoir accueillie avec enthousiasme, ses adeptes s'en détournent avec horreur.

Kropotkine qui, à l'annonce de la Révolution d'Octobre, assimilée par lui à la « Révolution sociale » dont il avait rêvé toute sa vie, avait rapidement rejoint la jeune République des Soviets, ne tarde pas à perdre ses illusions. Si dans sa *Lettre aux travailleurs de l'Europe occidentale* du 28 avril 1919 il leur demande de s'opposer de toutes leurs forces à des interventions étrangères contre l'Union soviétique, c'est uniquement pour empêcher que l'évolution néfaste du nouveau régime, due à la dictature du parti bolchevique, ne soit pas rendue irréversible. « Les maux inhérents à la dictature du parti, écrit-il, ont

donc été accrus par les conditions de guerre au milieu desquelles ce parti se maintient. L'état de guerre a été un prétexte pour renforcer les méthodes dictatoriales du parti ainsi que sa tendance à centraliser chaque détail de la vie dans les mains du gouvernement, ce qui a pour effet d'arrêter l'immense branche des activités usuelles de la nation. Les maux naturels du communisme d'Etat ont été décuplés sous le prétexte que toutes les misères de notre existence sont dues à l'intervention des étrangers. »

Tout aussi grande et douloureuse fut la déception ressentie par l'anarchiste communiste Emma Goldman qui, après avoir été déportée des Etats-Unis en Russie avec plusieurs autres compagnons de lutte dont son ami Berkman, avait été prête à collaborer avec les bolcheviks. Mais, ayant assisté à la tragédie de Cronstadt où des marins avaient en vain tenté de sauvegarder les ultimes vestiges d'une démocratie ouvrière établie tout d'abord par la Révolution d'Octobre sous la forme de soviets autonomes et abolie ensuite au profit exclusif d'une bureaucratie tentaculaire et d'un parti tout-puissant, elle souligne dans son attachante autobiographie *Living my life* à quel point ses camarades et son ami Berkman s'étaient mis à détester une Révolution qu'ils avaient pourtant appelée de leurs vœux. « Le martyr de Cronstadt, écrit-elle, avait déjà eu cet effet sur mon ami : il avait détruit les derniers vestiges du mythe bolchevique. Non seulement Sacha, mais aussi les autres camarades qui avaient antérieurement défendu les méthodes communistes comme inévitables dans une période révolutionnaire, avaient été forcés de découvrir l'abîme entre Octobre et la dictature. »

La participation au III^e Congrès de l'Internationale communiste en 1921 avait permis au militant anarchiste Gaston Leval, qui y avait été délégué par la puissante Confédération nationale du Travail espagnole d'inspiration anarcho-communiste, de se rendre compte des réalités bolcheviques. Le paramètre anarchiste qu'il leur applique en fait apparaître une monstruosité que l'Occident endormi par ses intellectuels mettra longtemps à percevoir et à admettre. Outré d'autant plus qu'il s'agit d'un amour déçu et, à son avis, trahi, mais jugeant d'un point de vue redevenu authentiquement anarchiste, il écrit dans ses *Souvenirs* : « Cette révolution qui après la tuerie mondiale nous était apparue comme l'aurore de la libération du prolétariat international et de l'humanité nous apparaissait maintenant comme

un des plus grands dangers pour l'avenir des peuples. La terreur policière systématisée, la mainmise croissante du parti sur toute la vie sociale, l'anéantissement méthodique de toutes les tendances, de tous les partis, de tous les courants non bolcheviques, l'extermination non moins méthodique de tous les révolutionnaires qui avaient une pensée différente de celle des nouveaux maîtres, et même la suppression de toute velléité de non-conformisme au sein du parti, tout prouvait que nous allions vers un nouveau despotisme non seulement politique, mais intellectuel, mental, moral qui faisait évoquer les pires périodes du Moyen Âge. »

L'histoire du mouvement ouvrier confirme cette incompatibilité entre socialisme et anarchisme dont seuls quelques anarchistes communistes, ayant été soumis, il est vrai, par une expérience personnelle à la rude épreuve de la vérité, semblent se rendre compte, souvent d'ailleurs à contrecœur. L'alliance contre nature d'une doctrine violemment individualiste et d'un choix aveuglément collectiviste a connu, en effet, de nombreuses ruptures brusques et souvent sanglantes. La Première Internationale est morte pour avoir été l'enjeu du duel impitoyable que se sont livrés le « centraliste » Marx et le « fédéraliste » Bakounine. Le souvenir douloureux des révolutions russe et espagnole ne s'est pas encore estompé ; leurs histoires respectives ont été partiellement écrites avec le sang des anarchistes, massacrés par les marxistes au nom de l'efficacité politique et militaire.

Un problème plus proche de l'aporie que du hasard se pose dès lors à l'historien des idées. Comment se fait-il que l'anarchisme, dont la spécificité est la volonté farouche et, jusqu'à un certain point, aveugle des individus à défendre leur souveraineté contre les empiétements de pouvoirs extérieurs jugés par eux comme aliénants, ait subi dans sa variante communiste l'attrait du collectivisme ? Avant d'essayer d'y répondre, il convient de préciser que cette perversion ne s'est produite qu'en Europe ; l'anarchisme américain, injustement ignoré le plus souvent et tenu en quarantaine pour cette raison même par les anarchistes européens, y échappe totalement.

Or, en Europe, particulièrement en France, l'anarchisme est au XIX^e siècle l'idéologie privilégiée d'un artisanat soucieux de défendre son autonomie dont elle tire gloire et fierté ; il se dresse nécessairement contre une industrialisation qui menace de réduire des travailleurs jusque-là indépendants en esclaves du capital. Lutte inégale et appa-

remment perdue d'avance, mais qui semble retrouver des chances de succès dans la mesure où elle s'intègre dans un effort révolutionnaire global. C'est ainsi que l'anarchisme rejoint le mouvement ouvrier auquel le socialisme dit scientifique, c'est-à-dire un socialisme qui prétend démontrer scientifiquement la fin inéluctable d'un capitalisme malade de ses contradictions internes, a su insuffler la certitude de la victoire. L'anarchisme communiste croit ainsi trouver dans le communisme qu'il limite contre toute évidence à la vie économique, un compromis acceptable entre l'autonomie personnelle qui demeure son idéal suprême, et les exigences hétéronomes de la production industrielle.

A l'anarchisme communiste, c'est-à-dire à un anarchisme altéré dans son essence par le collectivisme, s'oppose l'anarchisme individualiste. Celui-ci respecte en principe l'idéal anarchiste puisqu'il porte l'accent sur l'importance primordiale, voire exclusive, de l'individu et de ses aspirations particulières. Il a subi pourtant en Europe vers la fin du siècle dernier une altération redoutable. Il demeurerait fidèle à ses convictions intimes lorsque, en poussant à l'extrême la critique libérale du socialisme, il reprochait aux institutions politiques et sociales, à l'Etat tout-puissant et à la Société strictement hiérarchisée d'écraser l'individu et de méconnaître sa liberté fondamentale. Mais, en dehors de l'avant-gardisme artistique et littéraire de la fin du siècle qu'il inspire et qui constitue sans doute la contribution la plus précieuse et la plus brillante de la pensée anarchiste à l'histoire de la France de cette époque, c'est sous des formes pour le moins contestables, qui vont de l'acte gratuit au crime crapuleux, et de l'attentat meurtrier à la reprise individuelle, qu'il lutte pour la défense de la personne souveraine et créatrice.

C'est un fait indéniable : l'anarchisme abandonné à sa propre pesanteur peut être générateur de terrorisme. L'affirmation de la souveraineté personnelle lorsqu'elle n'est pas circonscrite par une transcendance qui la justifie et dépasse en même temps est guettée par le piège du « prométhéisme ». L'individu, ivre de la toute-puissance qu'il croit détenir, entre dans le rôle d'un Prométhée délivré, il se croit l'égal du « Prometheus unbound » admirablement chanté par le poète anglais Shelley qui fut le disciple en même temps que le gendre du penseur anarchiste anglais Godwin, auteur de *La*

Justice politique publiée en 1793. Voici le portrait qu'il trace de l'anarchiste lançant un audacieux défi aux dieux :

« Le masque répugnant est tombé, l'homme reste
Sans sceptre, libre, dégagé de toute limite, mais
Egal, sans classe, sans tribu, sans nation,
Exempt de crainte, d'adoration, de hiérarchie, roi
De lui-même, juste, doux, sage, faut-il dire
Sans passion ? Non pas, mais libéré pourtant du crime et de la douleur,
Ces maîtres jadis, car sa volonté les créait ou les subissait,
Pas encore exempt, bien qu'il les gouverne en maître,
Du hasard, de la mort et du changement,
Entraves de ce qui, sans eux, pourrait dépasser dans son essor
L'étoile la plus élevée d'un ciel jamais gravi encore,
Erigée, à peine visible, au plus profond du vide infini. »

L'hybris, la démesure qui résulte d'une telle conception de l'homme-dieu, peut aboutir au terrorisme. La surestimation individuelle entraînant par contrecoup une sous-estimation de la foule, méprisable tant à cause de son uniformité que de sa passivité, l'anarchiste individualiste en arrive à se croire investi d'une mission supérieure : il lui incombe, pense-t-il, de réveiller par des actes héroïques autant qu'insensés une humanité apathique et engourdie, malléable à merci et ridiculement suiveuse, ou encore, en pratiquant une violence provocatrice, de présenter à l'Etat et à la Société un miroir qui, par la répression déclenchée en réponse au défi terroriste, révèle leur essence de brutale domination qu'ils mettent tant de soin à cacher d'habitude.

Cette tendance d'un anarchisme placé dans la perspective d'une radicale sécularisation de l'homme jouissant d'une solitude abrupte et hautaine est exacerbée vers la fin du siècle dernier par l'insolent triomphe de la philosophie ultra-individualiste et, à l'opposé de l'anarchisme qui reconnaît la même valeur intrinsèque à tout être humain, brutalement élitiste de Nietzsche. Enivrés par un breuvage trop fort — la même ivresse contribuera à produire un demi-siècle plus tard la paranoïa national-socialiste —, certains anarchistes individualistes, d'autant plus vulnérables qu'il s'agit d'habitude d'autodidactes peu sensibles à l'aspect multiple et souvent contradictoire de la pensée nietzschéenne dont ils se réclament, cherchent alors à ressembler peu ou prou au surhomme nietzschéen, fût-ce sous l'aspect caricatural du « marginal » appelé alors « l'en-dehors ».

Théoriquement l'anarchisme individualiste subordonne la Société à l'individu, pratiquement, tout au moins en Europe, il oppose l'individu à la Société, créant ainsi un conflit souvent insoluble lorsque l'individu, démuné et pauvre, cherche à arracher à la Société la « propriété » dont il estime qu'elle lui est due. Victor Serge, qui avait vécu vers le début du siècle l'expérience de l'anarchisme individualiste français, apporte à ce propos d'utiles précisions dans sa « Méditation sur l'anarchie », article publié le 1^{er} avril 1937 dans la revue *Esprit*, n° 55 :

« L'individualisme anarchiste nous donnait prise sur la plus poignante réalité, sur nous-mêmes. Sois toi-même. Seulement, il se développait dans une autre ville-sans-évasion-possible, Paris, immense jungle, où un individualisme primordial, autrement dangereux, celui de la lutte pour la vie la plus darwinienne, réglait tous les rapports. Partis des servitudes de la pauvreté, nous nous retrouvions devant elles. *Etre soi-même* eût été un précieux commandement et peut-être un haut accomplissement, si seulement c'eût été possible; cela ne commence à devenir possible que lorsque les besoins les plus impérieux de l'homme, ceux qui le confondent, plus qu'avec la foule de ses semblables, avec les bêtes, sont satisfaits. La nourriture, le gîte, le vêtement nous étaient à conquérir de haute lutte. Le problème des jeunes sans le sou, qu'une puissante aspiration déracine, 'arrache au carcan', comme nous disions, se pose en termes à peu près insolubles. Plusieurs camarades devaient glisser bientôt à ce qu'on appela l'illégalisme, la vie non plus en marge de la société, mais en marge du cc.de. 'Nous ne voulons être ni exploités ni exploités', affirmaient-ils sans s'apercevoir qu'ils devenaient, tout en restant l'un et l'autre, des hommes traqués. Quand ils se sentirent perdus, ils décidèrent de se faire tuer, n'acceptant pas la prison. 'La vie ne vaut pas ça !' me disait l'un, qui ne sortait plus sans son browning. 'Six balles pour les chiens de garde, la septième pour moi. Tu sais, j'ai le cœur léger...' C'est lourd, un cœur léger. La doctrine du salut qui est en nous aboutissait, dans la jungle sociale, à la bataille de l'Un contre tous. »

C'est néanmoins cet anarchisme individualiste, discrédité par le souvenir de la propagande par le fait à laquelle il fournissait la plupart des acteurs, et disparu aujourd'hui en Europe, qui se rattache au libéralisme dont il ne fait que pousser l'individualisme jusqu'à l'exaspération. Facteur terrible de dissolution sociale, il conduit, par

les pratiques illégalistes qu'il patronne, des dizaines de malheureux au bagne et d'autres à l'échafaud, en même temps qu'il résiste au chant de sirènes socialiste en prenant la défense du système économique établi, du libre marché et de la propriété privée.

II – *L'anarchisme individualiste européen*

Cet aspect apparemment contradictoire de l'anarchisme individualiste, mouvement violemment hostile à la société bourgeoise dont il professe pourtant les principes fondateurs, est particulièrement sensible en France. Rien n'est plus instructif à ce sujet que l'itinéraire anarchiste d'E. Armand qui pendant plus d'un demi-siècle préside aux destins de l'anarchisme individualiste en France. Collaborateur d'une feuille individualiste, *L'Anarchie*, fondée vers 1905 par Libertad, une des figures les plus étranges et les plus controversées de l'anarchisme d'alors, il prêche la reprise individuelle, c'est-à-dire le vol et le cambriolage. N'étant guère inquiété par la police, il est soupçonné par l'anarchiste communiste Jean Grave d'être un « mouchard » et un provocateur au service du préfet de police Andrieux.

Après la première guerre mondiale pendant laquelle il avait pratiqué l'objection de conscience conformément à ses convictions tolstoïennes, il publie de 1922 à 1939 la revue *L'En Dehors*, et, après la deuxième guerre mondiale, la revue appelée, pour souligner son inspiration stirnerienne, *L'Unique* de 1950 jusqu'à sa mort en 1962. La lecture de ces deux revues, souvent dotées de suppléments destinés à préciser la doctrine anarchiste individualiste, permet une double constatation. D'une part, on assiste au dépérissement inexorable d'un anarchisme individualiste dont l'inquiétant flamboiement faisait pendant à la tranquille certitude de la Belle Epoque. E. Armand, poussé sans doute par une obsession strictement personnelle, se replie de plus en plus sur les problèmes de la vie sexuelle; il entend lutter contre la jalousie, défend les prostituées, déculpabilise la masturbation et l'homosexualité. D'autre part, en raison même de l'inactualité croissante de l'anarchisme individualiste à la française, il s'appuie sur l'anarchisme américain qu'il découvre dans l'œuvre de Benjamin Tucker, et sur l'œuvre de Max Stirner redécouverte également par Benjamin Tucker et réintroduite en Allemagne par le poète et écrivain

John Henry Mackay, disciple en ce domaine de Benjamin Tucker. De même, les économistes néo-libéraux qui inspireront par la suite les libertariens américains sont souvent cités dans ses revues quand il s'agit de défendre la cause de l'individualisme et, par voie de conséquence, du régime libéral. Ainsi dans *L'Unique* n° 1 (novembre - fin décembre 1950) un article de A. Barbé intitulé « Individualisme et Socialisme » est émaillé de citations extraites de l'ouvrage de F. A. Hayek, *La route de la servitude*, qui servent à illustrer l'incompatibilité entre ces deux doctrines.

L'anarchisme individualiste français s'y trouve parfois décapé de ses impuretés européennes et enrichi des apports de l'anarchisme américain antisocialiste et procapitaliste, comme par exemple, dans le manifeste suivant publié (sans date) en supplément à *L'Unique* :

« Contrairement aux 'anarchistes communistes', les Anarchistes Individualistes ne considèrent pas la *propriété privée* comme la cause de la misère et de l'oppression, étant convenu que par 'propriété privée' il faut entendre la possession des moyens de subsister, de la vêtue, des outils, des machines, du sol, du sous-sol et de leurs dépendances, à condition qu'ils soient exploités par les individus ou associations d'individus qui les détiennent.

« Ils considèrent comme sans objet une lutte contre la propriété privée. Bien plus, ils sont d'avis que la propriété est indispensable à la liberté et à l'indépendance de l'individu. Ils déclarent que ceux qui attribuent à la propriété la même part qu'à l'Etat dans la servitude qui accable les hommes ne sont pas des anarchistes — bien qu'ils en prennent le titre, tels les anarchistes communistes.

« La lutte des Anarchistes Individualistes n'est donc pas dirigée contre le Capitalisme en soi — bien que puisse compter sur leur appui le plus formel toute lutte menée dans le but de procurer au travail un salaire plus élevé, un salaire se rapprochant du salaire intégral (abstraction faite du coût d'échange des produits).

« Le Capitalisme n'est pas l'ennemi : considéré en soi, il n'est pas un instrument d'exploitation, il ne le devient que par les privilèges que l'Etat lui concède.

« De même qu'au point de vue économique les Anarchistes Individualistes préconisent la liberté du travail, au point de vue politique ils posent comme principe l'absolue souveraineté de l'Individu. »

Si, en France, anarchisme communiste et anarchisme individualiste, altéré, il est vrai, dans son essence par l'élitisme nietzschéen, coexistent pendant quelque temps et se contaminent réciproquement, il n'en est pas de même en Espagne. Une évolution historique heurtée y impose une stricte succession : l'anarchisme individualiste qui disparaît avec la chute de la première République en 1874 cède la place à l'anarchisme flamboyant et souvent terroriste inspiré pour l'essentiel par l'anarchisme communiste de Bakounine. Négligé par les historiens de l'anarchisme, la variante individualiste y a cependant revêtu une certaine importance au XIX^e siècle.

C'est de bonne heure que la pensée de Proudhon pénètre en Espagne. Sa conception fédéraliste répond aux aspirations profondes d'un pays où le centralisme recherché et imposé par la Castille aux régions excentriques et en particulier à la Catalogne se heurte à la notion de la *patria chica*, c'est-à-dire au régionalisme. Dès 1845, un disciple de Proudhon, Ramon de la Sagra, publie à la Coruña un journal intitulé *L'Avenir*, qui fut d'ailleurs aussitôt interdit par les autorités. Le disciple espagnol le plus connu de Proudhon est néanmoins Pi y Margall, employé de banque à Madrid, mais d'origine catalane et, à ce titre, fervent fédéraliste. De nombreux écrits de Proudhon furent traduits par lui en espagnol, d'abord *Du principe fédératif* qui demeure sa source d'inspiration constante, ensuite *La solution du problème social*, *De la capacité politique des classes ouvrières* et *Le système des contradictions économiques*. Fait remarquable et qui donne ses véritables proportions à sa doctrine politique et sociale : il se familiarise également avec la pensée individualiste américaine qu'il trouve exposée dans des journaux de langue anglaise. Il est intéressant à ce propos de relever que les textes de Stephen Pearl Andrews, disciple de Warren qui est considéré comme le père de l'anarchisme individualiste américain, sont traduits en espagnol à Cadix dès 1854.

C'est également en 1854, année de la Révolution espagnole avortée, que Pi y Margall publie son livre le plus connu *La Reacción y la Revolución* : le radicalisme de Proudhon et l'empirisme de la pensée américaine s'y reflètent conjointement. Lorsque Pi y Margall écrit en libéral conséquent : « Je diviserai et subdiviserai le pouvoir; je le rendrai modifiable et je finirai par le détruire », il paraphrase à la fois Jefferson, un des pères fondateurs de la démocratie américaine qui avait déclaré que « le meilleur gouvernement est celui qui gouverne

le moins » et ses disciples anarchistes qui maximisent ce propos en affirmant que « le meilleur gouvernement est celui qui ne gouverne pas du tout ». Lorsque Pi y Margall conclut en insistant sur la souveraineté absolue de l'individu, sur la nécessaire destruction du pouvoir et sur la liberté « même à l'intérieur de la société (...) inconditionnelle et irréductible » il semble emboîter le pas à l'anti-étatiste absolu Proudhon. De toute façon, l'anarchie est pour Pi y Margall la « conséquence inévitable » de la démocratie.

Si, après la révolution de 1873, le fédéralisme prôné par Pi y Margall est pris en compte par l'anarchisme communiste qui rassemble dorénavant une grande partie des travailleurs espagnols, la notion philosophique de l'individualisme qui lui avait servi de base est non seulement négligée par eux, mais violemment rejetée : être individualiste se confondait pour eux avec la défense égoïste de la propriété individuelle. Il ne s'agissait plus pour l'anarchisme espagnol de parachèver la société bourgeoise en y faisant triompher les principes d'un libéralisme radical, mais de rompre avec la bourgeoisie dont le règne était assuré par l'Etat.

L'anarchisme individualiste est introduit en Allemagne par John Henry Mackay, riche Ecossais qui, à la suite d'un remariage de sa mère avec un Allemand, fut élevé en Allemagne dont il prit la nationalité. Formé à l'école idéologique de l'anarchisme américain grâce aux relations amicales qu'il entretient avec Benjamin Tucker, éditeur de la revue anarchiste *Liberty*, qu'il rencontre à Paris en 1888, il se prend d'une admiration sans bornes pour Max Stirner redécouvert par Tucker et consacre de nombreuses années de sa vie à réunir les témoignages de ceux qui avaient connu l'auteur de *L'Unique et sa propriété* et à retrouver des textes de Stirner quasi ensevelis par l'oubli d'un demi-siècle. Dans l'introduction de son roman *Les anarchistes* publié en 1892 et traduit en français la même année sous le titre : *Anarchistes, mœurs du jour*, il parle en termes dithyrambiques du « travail titanique » de Proudhon et de « l'œuvre immortelle » de Max Stirner. Il y affirme, conformément à son modèle américain Benjamin Tucker, que le but essentiel de son roman est de démontrer la différence dirimante entre l'anarchisme et le communisme d'une part, et le fossé qui sépare l'anarchisme individualiste par essence paisible de l'anarchisme communiste, générateur de violence, d'autre part.

« J'espère au moins avoir prouvé, écrit-il, la totale incompatibilité des conceptions anarchiste et communiste, l'inutilité et la nocivité d'une tactique violente ainsi que l'impossibilité d'une 'solution de la question sociale' quelconque par l'Etat. »

C'est grâce à John Henry Mackay que Rudolf Steiner, fondateur de l'anthroposophie, se convertit au « stirnerisme », c'est-à-dire à un anarchisme paisible qui reconnaît l'individuation comme fait de base et comme critère de progrès. En 1898, quelques semaines après l'assassinat de l'impératrice d'Autriche Elisabeth par l'anarchiste Luigi Lucchesi, adepte de la « propagande par le fait », loin de joindre sa voix à celle de l'opinion publique qui hurlait à l'extermination de tous ceux qui avaient l'audace de s'appeler anarchistes, Rudolf Steiner n'hésite pas à publier sa correspondance avec Mackay où on pouvait relever la profession de foi suivante : « Si ... je devais dire si le terme d'anarchiste individualiste m'est applicable, je répondrais par l'affirmative. »

John Henry Mackay ne cesse d'affiner sa définition de l'anarchisme individualiste; il y parvient en prenant consciemment et résolument le contre-pied du communisme. « *L'anarchisme individualiste*, précise-t-il, c'est ainsi que s'appelle par pléonasme la philosophie que j'ai été le premier — exception faite naturellement de *L'Unique* (= Max Stirner) — à présenter en langue allemande... Je dis par pléonasme, car tout anarchisme est individualiste. Si malgré cela il s'appelle ainsi, il le fait pour se démarquer nettement et distinctement de la philosophie de ces communistes qui croient encore pouvoir s'appeler des anarchistes bien que depuis longtemps et définitivement ils aient été réfutés sur tous les points. — 'Anarchisme communiste' — quel non-sens en lui-même. »

En fait, imprégné des idées de Benjamin Tucker qui lui montre comment il convient de lire et d'interpréter *L'Unique et sa propriété* de Max Stirner, John Henry Mackay, malgré les défaillances indéniables d'une analyse souvent myope, voire aveugle, met le doigt sur l'abîme qui coupe l'anarchisme occidental représenté par l'Anglais Godwin, le Français Proudhon, l'Allemand Stirner et l'Américain Tucker, de l'anarchisme oriental prêché par les Russes Bakounine et Kropotkine.

L'anarchisme occidental est l'héritier de l'individualisme renaissant ou réformé du xvi^e siècle; il s'efforce de faire reconnaître la

propriété de l'individu sur lui-même et sur les instruments qui lui sont propres. La propriété privée est considérée par lui comme la base permanente sur laquelle se construit l'organisation des rapports interindividuels sous des formes diverses mais dont toutes sont soucieuses de maintenir la souveraineté personnelle; c'est le cas notamment de l'association, de la fédération, de la coopération, de la mutualité ou de la communauté. Pour éviter que ces multiples formes d'organisation sociale ne deviennent contraignantes à la longue, elles sont toutes considérées comme temporaires et résiliables.

L'anarchisme oriental, en revanche, tout comme le sera par la suite le bolchevisme, est prisonnier d'une mystique où l'individu ne s'accomplit qu'en s'anéantissant dans le grand tout. Aussi n'admet-il qu'un état de choses et un critère de progrès qui sont strictement fondés sur l'indivision, l'unanimité, la non-individuation des masses populaires.

L'anarchisme individualiste en tant que doctrine s'adresse par définition à des individus conscients de leur singularité, d'où son succès à la fin du siècle auprès des artistes et écrivains; il est peu favorable à la constitution de groupes organisés. Il y eut cependant en Allemagne quelques cercles d'anarchistes individualistes. Lors d'une réunion qui eut lieu le 12 août 1910 à Berlin, les participants entreprirent de préciser les thèmes essentiels de leur propagande et d'exposer les moyens propres à atteindre le but qu'ils se proposent, dans le programme suivant, étroitement inspiré du modèle américain :

« Les Anarchistes individualistes posent comme principe que tout travailleur a droit au produit intégral de son travail. Ils combattent toutes les Institutions créées ou maintenues pour priver le travailleur de son produit intégral.

« Ils pensent que ceux qui directement ou indirectement rognent le salaire du travail ne peuvent le faire que parce qu'ils se trouvent nantis des différents monopoles dont voici les principaux : monopole monétaire, monopole foncier, monopole immobilier. Comme les monopoles sont en partie exploités par l'Etat, en partie protégés par lui, les Anarchistes individualistes préconisent l'abolition de l'Etat — monopole des monopoles — détenteur et souteneur des monopoles. »

Leur lutte, c'est — comme l'expose Tucker dans le n° 1 de *Liberty* du 6 août 1881 : ... « La lutte contre l'Etat : l'Etat qui avilit l'homme,

prostitue la femme, corrompt l'enfant, l'Etat qui enchaîne l'amour, entrave la pensée, monopolise le sol, limite le crédit, qui donne au Capital oisif le pouvoir de s'accroître, mais frustre le Travail productif — par l'intérêt, le profit, les impôts — du produit de ses efforts. »

En dépit de tous les efforts consentis par John Henry Mackay pour implanter l'anarchisme individualiste en Allemagne — pendant une période allant de 1895 à 1905 il publie, très souvent à ses propres frais, neuf cahiers contenant la traduction de textes écrits le plus souvent aux Etats-Unis et destinés à servir de « propagande de l'anarchisme individualiste en langue allemande » — ce courant d'idées tarit au fur et à mesure que se renforce l'influence des doctrines collectivistes. L'anarchisme individualiste ne subsiste que dans une certaine interprétation de la pensée de Max Stirner qui tente de la décrocher, d'un nietzschéisme biologique et fasçoïde, et parfois dans l'interprétation de l'anarchisme en général qui se trouve ainsi ramené vers sa source libérale. Ainsi, dans un article publié en 1929 et intitulé *A propos de la théorie et de la critique de l'anarchisme philosophique et économique*, Elsbet Linpinsel montre que l'anarchisme est co-extensif au libéralisme. « L'anarchisme, écrit l'auteur, exceptionnellement lucide, découle de cet instinct de liberté de l'homme qui voudrait éliminer radicalement toute contrainte de la vie sociale; le libéralisme, en revanche, contient cette volonté de liberté qui se tient dans les limites du possible. Le libéralisme n'est donc pas essentiellement différent de l'anarchisme, mais il n'en diffère que par degré. Le libéralisme est un anarchisme qui se résigne, il est opportunisme par rapport au monde du réel. » L'auteur approuve en outre la défense de la propriété privée par Stirner et Mackay. « En ce qui concerne l'anarchisme économique, son idée fondamentale selon laquelle la propriété privée seule garantit l'indépendance de l'homme est une reconnaissance précieuse. » En 1931, Otto Lehmann-Russbüldt répond à la question *Qu'est-ce que l'anarchisme ?* « que l'anarchisme n'est que la conséquence d'un libéralisme sincère. Naturellement Stirner ne refuse pas tout ordre ». A l'occasion du centenaire de la mort de Max Stirner en 1956, Hans Heinz Holz dans un article intitulé « *Le Moi déchaîné* » parle de « la philosophie de Stirner comme de la doctrine métaphysique d'un libéralisme radical. Rien, en effet, ne limite plus ce processus de l'appropriation dont le sujet est l'individu, que l'appropriation par concurrence d'autres individus ». Cette relec-

ture de l'anarchisme, isolée, il est vrai, et reléguée dans certaines dissertations et articles vite lus et plus vite encore oubliés le déprécie aussi longtemps que le libéralisme fait figure d'accusé; elle le revalorise à partir du moment où le libéralisme fait peau neuve et qu'il apparaît comme une issue possible hors de l'impasse étatiste. Pourquoi, en effet, ne pas recourir alors à l'anarchisme susceptible de donner à la pensée libérale défendue presque exclusivement par des économistes, une assise philosophique et une profondeur historique que celle-ci avait perdues au profit du socialisme ?

L'Angleterre semble la terre prédestinée à l'éclosion d'une doctrine strictement individualiste. C'est une tendance quasi congénitale de l'esprit anglo-saxon qui fait naître la première œuvre proprement anarchiste, *Une enquête sur la justice politique et sur son influence sur la vertu et le bonheur universel* publiée par William Godwin en 1793. William Godwin défend l'individu contre la puissance statique des entités sociales et révèle leur oppressivité qui s'oppose à l'initiative vivante, ainsi que leur inertie qui enchaîne l'avenir au passé. Il n'admet la Société que dans la mesure où elle demeure subordonnée à l'individu dont elle doit promouvoir le bonheur. « La société, écrit-il, n'est qu'une existence idéale et ne mérite en elle-même aucune considération. Ce qu'on nomme bien-être commun, gloire et prospérité générales, ne sont que des chimères inintelligibles. Il ne faut attribuer de valeur à un phénomène social que pour autant que nous lui reconnaissons la propriété de rendre heureux, nobles et justes les hommes pris individuellement. »

Mais il a surtout une conception étonnamment claire des voies par lesquelles les institutions politiques pèsent sur l'individu; il dépiste la fabrication de mentalités soumises par les efforts insidieux de la force et de la propagande et la corruption graduelle du sens moral qui en résulte. « Tout gouvernement est fondé sur l'opinion, constate-t-il. Détruisez cette opinion servile, et la structure de l'Etat s'immobilise et s'anéantit. » Ou encore : « Le gouvernement est un mal, une usurpation commise sur le jugement privé et sur la conscience individuelle, aux dépens de tout le genre humain. »

Ce courant anarchiste, si proche de la sensibilité libérale dont il partage la méfiance à l'égard de l'Etat et de toutes les institutions, n'a jamais tari en Angleterre; s'il s'est parfois ralenti, il a toujours retrouvé

son élan. C'est une ligne ininterrompue qui conduit de William Godwin (1756-1836) à Sir Herbert Read (1893-1968) à laquelle vient s'intégrer la pensée de Max Stirner; on sait que dans ses écrits consacrés à l'anarchisme Sir Herbert Read s'y réfère expressément.

La prédominance de l'élément individualiste, saisi non pas dans une attitude de refus instinctif et de négation peu constructive mais en tant qu'acceptation de soi-même et volonté obstinée d'assumer intégralement sa responsabilité personnelle, confère à l'anarchisme anglais sa coloration particulière. Constatons tout d'abord que la violence anarchiste qui, vers la fin du siècle dernier, déferle sur l'Europe a épargné l'Angleterre. Joseph Conrad relate dans *The Secret Agent* la seule tentative terroriste qui eût lieu à Londres; encore était-elle due à un Français, Marcel Boudin de nom, assez maladroit pour se faire déchiquer à Greenwich Park par la bombe dont il avait voulu se servir ailleurs.

On retrouve, il est vrai, à Londres les deux branches rivales de l'anarchisme. Les anarchistes individualistes se groupent autour de la revue *The Anarchist*, éditée depuis 1885 par Henry Seymour, disciple de l'individualiste américain Benjamin Tucker et fondateur du Cercle anarchiste anglais. Néo-proudhoniens, ils défendent la propriété privée dont ils font dépendre la liberté individuelle et recommandent un système d'échange rationnel, seul apte, selon eux, à faire progresser l'émancipation sociale. Les anarchistes communistes, très souvent d'origine étrangère, s'expriment dans la revue *Freedom*, publiée à partir de 1886 par les amis de Kropotkine dont le long exil en Angleterre débute précisément à cette date.

Mais, contrairement à ce qui se passe dans les autres pays d'Europe, les deux tendances anarchistes ne s'affrontent guère; il existe même de nombreuses passerelles qui assurent entre elles un continuel va-et-vient. Ainsi, la revue *The Anarchist* ouvre ses colonnes à Kropotkine et ses disciples; Sir Herbert Read, qui n'a cure des différentes nuances anarchistes, publie une anthologie de Kropotkine. Ce dernier, à son tour, installé pendant trente ans en Angleterre, renonce progressivement à la spécificité orientale de sa pensée. Fervent partisan du bouleversement violent, lorsqu'il arrive en Angleterre, il finit par admettre que l'anarchie pourra l'emporter « grâce à la maturation de l'opinion publique et avec le minimum de trouble ». De ce fait, l'anarchisme anglais retrouve, au-delà des scissions souvent artificielles

qui ailleurs dénaturent son essence, son unité et sa pureté originelles; il considère comme l'ennemi principal à abattre l'étatisme auquel l'injection d'un stimulant socialiste confère une virulence croissante. L'anti-étatisme renvoie l'anarchisme à un passé où, tout au moins dans la tradition anglo-saxonne, il apparaissait comme le frère jumeau du libéralisme et le projette vers l'avenir lorsque l'étatisme réalisé intégralement grâce aux expériences socialistes aura révélé ses effets paralysants et inhumains.

L'anarchisme anglais de la fin du siècle dernier recrute surtout ses sympathisants parmi les artistes et les écrivains, attirés et repoussés à la fois par le socialisme. Comment mettre fin à la misère des masses ouvrières sans mettre en péril la liberté individuelle, voilà le problème qui les préoccupe. Dans son roman *News from Nowhere* (1890) William Morris croit pouvoir le résoudre en recourant à l'utopie anarchiste des petites unités autonomes. Après une discussion interminable avec des socialistes sur la forme politique et sociale que prendra l'avenir, l'auteur s'endort profondément. Or, pendant son sommeil qui dure un siècle, une révolution radicale a abouti à la destruction de toutes les usines. Lorsqu'il se réveille au *xxi^e* siècle, il a l'agréable surprise de voir son univers peuplé d'ateliers d'artisans et de communautés rurales.

Dans son essai de 1891 *The Soul of Man under Socialism* dont F. E. L. Priestley a dit qu'il était « un fidèle reflet de tout le système de Godwin », Oscar Wilde se déclare hostile au socialisme intégral. Tout en concédant que le socialisme convient à la réorganisation de la société, en transformant la propriété privée en bien public et en substituant la coopération à la concurrence, il estime néanmoins qu'il serait absolument contre-indiqué de lui laisser dominer la vie intégrale des hommes. « Si le socialisme est autoritaire, écrit-il, s'il y a des gouvernements munis d'un pouvoir économique comme ils sont maintenant munis d'un pouvoir politique, si, en un mot, nous devons avoir des tyrannies industrielles, l'ultime état de l'homme sera pire que le premier. »

C'est surtout dans le domaine artistique que l'intervention du pouvoir politique a nécessairement, selon Oscar Wilde, des conséquences néfastes; en imposant à l'activité artistique des critères qui lui sont étrangers et le plus souvent hostiles, elle étouffe le libre essor de l'artiste. « Chaque fois qu'une communauté ou une fraction de cette communauté ou un gouvernement prennent l'initiative de dicter

à l'artiste ce qu'il a à faire, ou bien l'art disparaît tout à fait, ou il devient stéréotypé, ou il dégénère en une forme artisanale basse et ignoble. » L'art est pour Oscar Wilde strictement individuel; c'est dans la mesure où l'homme réalise les virtualités qui sont en lui que l'art dont il est le seul et unique créateur porte les marques d'une profonde originalité.

Pourtant, dans la confrontation alors permanente et passionnée entre l'anarchisme individualiste et le socialisme collectiviste qui atteint son point culminant en 1896 lors du Congrès de la Deuxième Internationale à Londres avec l'expulsion des anarchistes, l'écrivain Bernard Shaw n'hésite pas à se ranger parmi les adversaires déclarés des anarchistes. Gagné à la cause de la Fabian Society par Webb, il avait, en effet, entrepris, trois ans plus tôt, de démontrer *Les impossibilités de l'anarchisme*. Sa critique se limite toutefois aux mesures pratiques proposées par l'anarchisme et s'abstient d'en discuter les buts et les principes. Ainsi, il passe en revue successivement le programme de l'anarchisme individualiste et celui de l'anarchisme communiste.

Voici le programme de l'anarchisme individualiste tel qu'il l'expose : « Le *laissez-faire* est exactement ce que nous voulons. Nous détruisons le monopole de l'argent, le monopole douanier et le monopole des brevets. Nous reconnaissons comme seuls valables les titres de propriété de la terre qui reposent soit sur l'occupation du sol, soit sur son exploitation directe; et le problème social qui consiste à assurer à chaque travailleur le produit de son travail sera résolu en laissant simplement chacun s'occuper de ses propres affaires. » C'est à ce libéralisme simpliste que Bernard Shaw applique les objections habituellement faites par les tenants du socialisme, en particulier l'existence fatale d'une rente foncière qui découle de la plus ou moins grande fertilité des sols et le caractère plus que problématique du premier occupant. Quant à l'anarchisme communiste, il a, selon Bernard Shaw, le tort de compter sur la sociabilité des hommes. Kropotkine est trop optimiste lorsqu'il attribue « l'anti-socialisme » de l'homme à la pression du système corrompu qu'il subit. Si l'homme était par nature social et grégaire, affirme Bernard Shaw, comment la corruption et l'oppression qu'il subit auraient-elles pu naître ? Bernard Shaw conclut donc à la nécessité de maintenir un pouvoir politique dont la conquête sera assurée par le mouvement socialiste.

« En dépit des anarchistes, écrit-il, l'Etat continuera à être employé contre le peuple par les classes privilégiées tant qu'il ne sera pas employé par le peuple avec une habileté et résolution égales contre les classes privilégiées. »

Or, ce texte qui fait partie des tracts distribués par les Fabians, précurseurs des travaillistes anglais, doit la vivacité de sa polémique au désaveu flagrant qu'il inflige aux opinions antérieures de son auteur ; avant de rallier le socialisme d'Etat, le jeune Bernard Shaw avait adhéré aux idées de l'anarchisme individualiste. C'est ainsi qu'il publia en 1885 dans *The Anarchist* de Seymour un article intitulé « What's in a name ? (How an Anarchist might put it) ». (« Quelle importance attribuer à un nom ? Comment un anarchiste pourrait poser le problème »). Le but essentiel de ce texte est de lutter contre la réalité verbale de « l'anarchiste » forgée par des habitudes idéologiques qui le désignaient en Angleterre dans le meilleur des cas comme un excentrique, et dans l'opinion publique comme un terroriste. Mais après avoir conseillé aux anarchistes de garder ce nom honni à l'instar des premiers chrétiens et des quakers, il en vient à considérer les perspectives de l'anarchisme en Angleterre. Apologie combien lucide qui annexe Adam Smith, père du libéralisme classique à la cause anarchiste, et qui, en raison même de cette étroite parenté idéologique entre les anarchistes et le théoricien de l'économie de marché, répudie avec la dernière énergie toute formule collectiviste.

« Ce que les socialistes ont fait en Angleterre, écrit Bernard Shaw, les anarchistes peuvent le faire, car l'Angleterre est la patrie du laissez-faire, et la politique du laissez-faire, en dépit de tous les faux pas qu'elle a faits elle-même en tenant avec persévérance la chandelle au diable plutôt qu'à sa propre démarche, est le porte-torche de l'anarchisme... Le temps est venu pour les socialistes anglais de se demander si le « grand Ecossais » Adam Smith était réellement ce fou que quelques collectivites voient en lui... Les collectivistes voudraient chasser les agents de change de Westminster uniquement pour les remplacer par une administration centrale, par un Comité de salut public ou que sais-je. Au lieu d'une « reine Victoria par la grâce de Dieu » ils nous donneraient « Le superintendant de telle ou telle industrie par l'autorité de la Fédération démocratique » ou quelle que soit l'institution dont nous devons faire notre maître sous la nouvelle organisation ».

Comme l'humour anglais ne perd jamais ses droits c'est ce tract que les anarchistes sous le titre *Anarchism versus State Socialism (L'anarchisme contre le socialisme d'Etat)* distribuaient gratuitement dans les meetings où Bernard Shaw, oublieux de son passé anarchiste, chantait par la suite les louanges du collectivisme.

III – *L'anarchisme individualiste américain*

Tout comme en Angleterre, les deux versions, communiste et individualiste, de l'anarchisme semblent coexister aux Etats-Unis. A première vue, on serait même tenté d'accorder une importance plus grande à l'anarchisme communiste, l'histoire événementielle ayant surtout conservé le souvenir des martyrs de Chicago en 1887 et celui du scandaleux procès intenté en 1920 à Sacco et Vanzetti. Mais l'histoire des idées oblige à reconnaître, à côté d'un anarchisme d'inspiration étrangère, engagé dans un anticapitalisme violent par des immigrés récents tels que l'Allemand Johann Most et les Russes Emma Goldman et Alexandre Berkman, la prédominance et la continuité d'un anarchisme américain paisible et fondé sur des valeurs spécifiquement libérales telles que le volontarisme et l'autonomie personnelle.

Pourquoi la variante américaine de l'idée anarchiste n'a-t-elle jamais été contaminée par le socialisme comme ce fut le cas en Europe ? Quelles sont les raisons qui l'ont située d'emblée et ouvertement dans une perspective libérale ? Dans les pays d'Europe qui, après avoir vécu pendant des siècles sous un régime féodal, demeurent sous des apparences démocratiques coincés dans leurs hiérarchies, la défense de la liberté individuelle exige une lutte plus ou moins ouverte contre les institutions politiques, sociales et religieuses. Les Etats-Unis, en revanche, se sont, dès leur naissance, installés de plain-pied dans un cadre démocratique. C'est pourquoi la défense de la liberté individuelle et du collectif qui est à la base même de toute vie sociale quelles que soient par ailleurs les institutions qui l'encadrent, s'y assume le mieux et le plus efficacement à l'intérieur même des pouvoirs établis dont seules les imperfections et les reniements momentanés à l'égard des principes libéraux qui les ont inspirés sont à combattre. L'anarchisme, en effet, peut se référer à l'œuvre des constituants de Philadelphie, aux *founding fathers* qui ont élevé à la dignité d'un principe d'organisation politique « la résistance au pouvoir » et qui ont réduit

la pesée d'un pouvoir central par une savante multipolarité des centres de décisions.

De plus, vouloir obtenir la libération individuelle à l'aide du socialisme, c'est-à-dire en recourant à la contrainte étatique, apparaît comme une absurdité dans un pays jeune où les grands espaces semblent offrir à tous un champ d'activité illimité et où, tout au moins au XIX^e siècle, toutes les conditions sont réunies pour que tous, grâce aux principes de la libre entreprise et de la responsabilité qui y font figure de tables de la loi, deviennent des producteurs indépendants. Enfin, l'anarchisme individualiste peut s'appuyer aux Etats-Unis sur la tradition protestante qui dans sa version puritaine accorde le sacerdoce à tous les fidèles sans distinction, favorisant ainsi un individualisme d'autant plus solide et protégé contre tout glissement égoïste qu'en prêchant en même temps le respect mutuel et l'amour d'autrui elle l'empêche de se transformer en une affirmation absolue de soi-même et de ses droits, impliquant la guerre contre tout et contre tous.

Plus encore que l'anarchisme anglais qui subit des influences continentales, renforcées par la présence de nombreux réfugiés anarchistes sur son sol, l'anarchisme américain est modelé par la pensée de William Godwin. Descendants eux-mêmes de révoltés religieux et politiques et fiers de leurs origines révolutionnaires, les penseurs américains n'ont aucun mal à se reconnaître dans l'auteur de *La Justice politique*, fils de pasteur dissident et qui lui-même est imprégné de principes calvinistes; ils partagent son non-conformisme religieux qui, contre toute autorité politique et religieuse imposée, défend le libre arbitre accordé à chaque fidèle et le droit inaliénable de se construire une foi personnelle. C'est son œuvre maîtresse *La Justice politique* dont une édition américaine parut dès 1796, trois ans à peine après sa publication en Angleterre, qui donne naissance aux Etats-Unis à une imposante lignée de penseurs anarchistes ou, tout au moins, anarchisants, tous violemment individualistes.

Le philosophe *Ralph Waldo Emerson* (1803-1882) est le premier à élaborer sous le terme de transcendantalisme une doctrine où l'individualisme et la religiosité constituent un tout harmonieux. D'une part, Emerson met en relief l'importance métaphysique centrale de l'âme individuelle qui est pour lui la source originelle de toutes les valeurs et de toutes les vérités, mais, d'autre part, il insiste sur l'absolue nécessité de développer l'autonomie active de la personnalité. C'est

dans la mesure où la personnalité de l'homme s'affirme qu'elle devient « représentative », c'est-à-dire reflet de la vérité absolue. On comprend dès lors qu'Emerson considère des forces extérieures à la personnalité telles que l'Etat et les lois comme des ennemis de la liberté et de la vertu. L'existence même des institutions politiques porte atteinte à la dignité humaine. « Tout Etat réel, écrit-il, est corrompu. Des hommes bons ne doivent pas trop obéir aux lois... Une liberté sauvage développe une conscience d'airain. Le manque de liberté qui renforce la loi et le décorum abrutit la conscience. »

L'anarchisme, c'est-à-dire la condamnation de l'Etat, apparaît chez lui, comme d'ailleurs chez tous les anarchistes américains, comme une sorte de raisonnement à la limite; le but recherché est non pas d'abolir l'Etat qui est, tout au moins provisoirement, indispensable, mais de le désacraliser afin qu'il ne puisse pas devenir un absolu qui dispose souverainement des citoyens. Bref, l'anarchisme dépasse moins le libéralisme qu'il ne lui offre par son individualisme des moyens de défense supplémentaires. Pour Emerson, le rôle véritable de l'Etat consiste à rendre les hommes capables de se passer de lui. « C'est pour former l'homme sage que l'Etat existe, écrit Emerson, et c'est avec l'apparition de l'homme sage que l'Etat vient à expiration. »

L'anarchisme américain se présente sous une forme particulièrement séduisante dans l'œuvre de *Henry David Thoreau* (1817-1862) qui fut le disciple d'Emerson. Son écrit de 1849 intitulé *A duty of civil disobedience* (*Le devoir de la désobéissance civique*) est particulièrement instructif à cet égard. La pensée godwinienne fertilisée par la volonté d'indépendance individuelle des pères fondateurs de la démocratie américaine s'y épanouit dans une liberté d'esprit rafraichissante; la puissance de l'individu se dresse dans toute sa candeur contre l'aveugle machine de l'Etat dont les interventions, surtout dans le domaine économique, ne peuvent être que pernicieuses. Ce texte est devenu aux Etats-Unis le bréviaire des non-violents. La « désobéissance civique » qui, selon l'auteur, est parfois un « devoir », consiste en effet non pas à opposer la force à la force mais à combattre la violence arbitraire du pouvoir politique par la non-violence, considérée comme l'arme la plus efficace dont disposent les citoyens.

Prenant pour point de départ le principe libéral de Jefferson déjà cité selon lequel « le meilleur gouvernement est celui qui gouverne

le moins » (« the government is best wick governs least ») l'auteur estime qu'il convient d'aller jusqu'au bout de ce raisonnement en affirmant que « le meilleur gouvernement est celui qui ne gouverne pas du tout ». Tout gouvernement est, tout au plus, un mal nécessaire; en fait, il est le plus souvent un mal tout court. Les multiples défauts qu'on prête à une armée permanente sont également ceux dont est affligé tout gouvernement permanent; l'armée permanente, en effet, n'est rien d'autre que l'armée dont dispose un gouvernement permanent. Le gouvernement lui-même, au moyen duquel le peuple pense exécuter sa volonté, est perverti avant que le peuple puisse agir à travers lui. La preuve en est pour Thoreau l'actuelle guerre du Mexique (1848), entreprise sur l'instigation d'un nombre relativement restreint d'individus et déclenchée contre la volonté initiale du peuple.

L'existence d'un gouvernement est due au besoin imaginaire et puéril qu'éprouvent les hommes de disposer d'une quelconque machine compliquée et d'entendre le vacarme de son fonctionnement. Les gouvernements montrent ainsi combien il est facile d'abuser les hommes. En général, le gouvernement, loin d'aider le peuple dans les diverses activités, ne fait que les entraver. Ainsi, « si le commerce et l'industrie n'étaient pas en caoutchouc, ils ne réussiraient jamais à sauter les obstacles que les législateurs mettent continuellement dans leur chemin; s'il fallait juger ces hommes entièrement en fonction des effets de leurs actions et non pas partiellement en fonction de leurs intentions, ils mériteraient d'être considérés et punis comme ces criminels qui mettent des pierres sur les voies ferrées ».

Après s'être livré à une critique générale du pouvoir politique d'un point de vue strictement libéral, Henry David Thoreau passe à l'analyse de la délégation du pouvoir telle qu'elle est pratiquée dans une démocratie. Ce faisant, il entre apparemment dans les sphères de l'anarchisme communiste qui propose de substituer à la démocratie représentative la démocratie directe. Pourtant, convaincu en individualiste conséquent que le pouvoir est maléfique quelle que soit la forme qu'il revête, il se borne à étayer d'arguments anthropologiques la méfiance de l'individu envers l'Etat et les lois qu'il édicte.

Selon Thoreau, le pouvoir est confié pour un long moment à la majorité, non pas que celle-ci soit censée avoir raison contre la minorité mais parce qu'elle est la plus forte. De toute façon, il est impossible qu'un gouvernement qui demeure entre les mains d'une majorité,

quoi qu'il advienne, ait toujours raison. Ne faudrait-il pas un gouvernement où la majorité se borne à prendre des décisions dans les cas urgents, alors que la question de savoir ce qui est bien et ce qui est mal dépend non pas de la majorité mais de la conscience de chacun ? Pourquoi aurions-nous une conscience si c'est pour l'abandonner au profit d'un législateur ? Puisque, pour Henry David Thoreau, nous sommes des hommes avant d'être des citoyens, il ne faut pas respecter automatiquement la loi qui nous est imposée de l'extérieur, mais agir selon les exigences de notre conscience. Les lois n'ont jamais rendu les hommes meilleurs ; bien au contraire, en respectant les lois, les hommes, même les mieux intentionnés, se sont faits les serviteurs de l'injustice. « Ce qui résulte généralement et naturellement d'un respect indu de la loi est le spectacle d'une file de militaires, de colonel, de capitaine, de caporal, de simples soldats, tous marchant dans un ordre admirable par monts et par vaux vers les guerres contre leur gré, bien plus, contre leur bon sens et leur conscience. »

Thoreau refuse de se faire le complice d'un gouvernement sous lequel le sixième de la population d'une nation qui prétend être le refuge de la liberté est constitué d'esclaves, et qui fait occuper un pays entier, le Mexique, par une armée étrangère et le soumet à la loi martiale. En se référant à la Révolution de 1775, Thoreau réclame, face à l'injustice dont le pouvoir se rend coupable, le droit à la révolte conformément à la tradition jeffersonienne. Ce n'est pas une révolte violente qu'il envisage, mais le refus de la coopération financière qu'il considère comme un arrêt nécessaire lorsqu'un engrenage du système politique se détraque ; il cesse de payer ses impôts. On pourra le mettre en prison ; tant mieux puisque dans un Etat esclavagiste comme le Massachusetts — Concord où habite Thoreau fait partie de cet Etat — le seul endroit où un homme libre puisse vivre sans perdre son honneur est la prison ; il y rencontre, en effet, l'esclave furtif, le prisonnier de guerre mexicain et l'Indien venu pour se plaindre du tort fait à sa race.

La résistance non violente qui consiste à refuser de financer l'Etat dans ses entreprises criminelles peut être efficace lorsqu'elle ne demeure pas un acte isolé. « Si un millier d'hommes, écrit Thoreau, n'allaient pas payer leurs impôts cette année, ce ne serait pas une mesure violente et sanglante comme cela serait de les payer et rendre ainsi l'Etat capable de pratiquer la violence et de verser un sang inno-

cent. Voilà, en fait, la définition d'une révolution pacifique à condition qu'une telle révolution soit possible. »

N'ayant pas payé ses impôts pendant six ans, Thoreau finit effectivement par faire connaissance avec la prison; il n'y passa qu'une nuit, des amis ayant acquitté immédiatement la somme que le percepteur lui réclamait. Nuit mémorable dont Thoreau se souvient avec fierté. « Je vis que, s'il y avait un mur de pierres entre moi et mes compatriotes, il y avait un mur encore plus difficile à franchir et à percer avant que ceux-ci pussent être aussi libres que moi. Je ne me sentis pas un instant enfermé et les murs me semblaient un grand gaspillage de pierres et de mortier. »

En conclusion, Thoreau évoque un Etat qui serait assez libéral pour admettre que les individus puissent se passer de lui, un Etat qui, au lieu de dominer les individus en les réduisant au rang de simples citoyens, se mettrait à leur service afin qu'ils puissent pleinement vivre leur condition d'hommes indépendants. « Est-ce que la démocratie telle que nous la connaissons est le meilleur gouvernement possible ? se demande Thoreau. N'est-il pas possible de faire un nouveau pas vers la reconnaissance et l'organisation des droits de l'homme ? Il n'y aura jamais un Etat réellement libre et éclairé jusqu'à ce que l'Etat se décide à reconnaître l'individu comme une puissance supérieure et indépendante dont dérivent tout son pouvoir et toute son autorité, et qu'il le traite en conséquence. Je me plais enfin à imaginer un Etat qui peut se permettre d'être juste à l'égard de tous les hommes et de traiter l'individu avec le respect dû à un voisin, qui estimerait même que ce n'est pas incompatible avec sa propre tranquillité si quelques-uns allaient vivre en marge, sans s'occuper de lui ni être englobés par lui, mais qui rempliraient tous leurs devoirs de voisins et de compatriotes. Un Etat qui porterait cette espèce de fruit et le laisserait tomber dès qu'il serait mûr préparerait la voie à un Etat plus parfait et plus beau que, tout en l'ayant imaginé, je n'ai encore vu nulle part. »

Dans son célèbre journal *Walden or a life in the woods* (*Walden ou une vie au milieu des bois*, 1854) qui, par son étrange mélange de méditation mystique et de naturalisme extatique, a puissamment contribué à former la mentalité hippie de l'après-guerre, Henry David Thoreau semble fonder la souveraineté personnelle sur le primat du sentiment religieux. Son intention est, en effet, de retrouver Dieu en vivant

dans une harmonie spirituelle avec les grandes lois de la nature.

Le 24 juillet 1845, jour anniversaire de la déclaration d'indépendance américaine, il décide de s'installer à quelque distance de sa ville de Concord, au bord de l'étang de Walden, dans une cabane construite de ses mains sur un terrain que son maître et ami Emerson lui a prêté. Convaincu que la recherche du superflu est nuisible au bonheur, il y reste deux ans en ermite, réduisant ses besoins à l'essentiel et étudiant soigneusement les moyens d'assurer sa subsistance sans aliéner sa liberté fondamentale. C'est, à n'en pas douter, la mise en pratique d'un mode de vie anarchiste : le caractère superflu et pernicieux de toute autorité est démontré du fait que la loi naturelle remplace avantageusement et efficacement la loi imposée par l'Etat et la Société, que la souveraineté de l'individu est réalisable dès l'instant qu'il consent à vivre au rythme de sa propre nature.

L'anarchisme américain proprement dit prend ses véritables dimensions avec Josiah Warren (1798-1874); aussi est-il considéré à juste titre comme son fondateur. Comme il est le premier à opposer à la solution socialiste du collectivisme la formule anarchiste du mutuellisme cher surtout à Proudhon, on l'a surnommé le « Proudhon américain ». C'est là, en effet, son plus grand mérite : tout en continuant à ancrer l'individualisme dans la religiosité de l'âme américaine et de mettre l'anarchisme dans le sillage du libéralisme, il en fait une doctrine distincte. Instruit par une expérience personnelle, il pose définitivement et solidement l'anarchisme américain en l'opposant au collectivisme socialiste. Le trait le plus marquant de l'anarchisme américain sera désormais son hostilité absolue parce que doctrinale à l'égard du socialisme.

Comme la plupart des penseurs américains qui ont professé un anarchisme individualiste, Josiah Warren appartient à une vieille famille puritaine de la Nouvelle-Angleterre; son ancêtre, un certain Richard, s'était embarqué à Plymouth à bord de la *Mayflower* en 1620. Il n'est donc pas étonnant que la tendance individualiste de son esprit soit d'origine religieuse. Dans son Essai *True Civilization and Immediate Necessity* (*La Civilisation véritable et la Nécessité immédiate*, 1863) il rattache l'aspiration individualiste à la Réforme. « La Réforme, affirme-t-il, a représenté un pas vers l'Individualité. Elle a été un pas vers la désintégration du pouvoir concentré et a conduit à d'autres

pas dans la même direction — à une plus grande division et subdivision de sectes... mais la Réforme n'aura pas achevé son œuvre tant qu'il ne sera pas clair pour tous que chaque conscience est une *individualité* indestructible qui peut ou qui ne peut pas coïncider avec d'autres consciences dans de nombreux ou de rares cas particuliers; mais que toute tentative d'imposer une conformité lorsque cette coïncidence fait défaut est une entreprise fatalement destinée à procéder dans la violence et dans la confusion et à finir dans la désillusion. *Il en est de même dans la sphère politique.* Nous voyons des divisions et des subdivisions de partis politiques jusqu'à ce que l'esprit de parti se détruise lui-même... l'ultime pas nous fait accéder à l'*Individualité* comme dans la sphère théologique : le même processus dans des domaines différents aboutit à ce que chacun se constitue en parti et en secte séparés, en '*Prêtre et Roi*' de lui-même, en *son propre Souverain*...

« La propriété individuelle est une autre phase de l'individualité, elle est la base de la sécurité contre la confusion, le conflit, la répression et la violence. Le communisme en est l'exacte antithèse... »

La critique du socialisme par Josiah Warren se nourrit du fiasco des réalisations tentées par les socialistes utopiques aux Etats-Unis. A partir de la troisième décennie du xix^e siècle on assiste, en effet, à une implantation nord-américaine d'un communautarisme utopique d'exode européen. Owen, Cabet, auteur d'un *Voyage en Icarie*, et Considérant, héritier principal de Fourier, cherchent à créer dans les vastes espaces des jeunes Etats-Unis les prototypes des mondes dont ils rêvent : leur foi fait surgir sept icaries cabetistes, une dizaine de villages d'Harmonie d'inspiration owenite, et une quarantaine de phalanges fouriéristes. Il s'agit de coopératives communautaires de type « intégral », impliquant un maximum d'autarcie économique à l'intérieur de laquelle s'établit non seulement une coopérative de production et de consommation, mais aussi une communauté de vie et de raison de vivre. Les fondateurs agissent en fonction de plans pré-établis dont l'application exige une stricte discipline et l'abdication de la moindre velléité individuelle; ils établissent une sorte d'autocratie paternaliste fondée sur la collectivisation des biens et des esprits.

Josiah Warren participe à une de ces expériences communautaires. Après avoir assisté à une conférence de Robert Owen, il devient son disciple; ayant vendu son usine il se rend au début de 1825 avec sa

famille à la colonie owenite récemment fondée de *New Harmony* (Ind.). Témoin attentif de la rapide décadence de la colonie, il la quitte en 1827. Conformément à ses convictions individualistes, il croit découvrir la cause de l'échec dans la soumission obligatoire de tous à une vie indifférenciée et autoritairement réglée. En analysant plus tard les raisons du naufrage de *New Harmony*, il insiste surtout sur l'uniformité écrasante qu'on y pratiquait et les réactions violentes que celle-ci provoquait : « Il semblait que la différence d'opinion, de goût et de buts recherchés augmentait précisément en proportion de l'exigence de conformité... Il apparaissait que c'était la loi de la diversité inhérente à la nature elle-même qui nous avait conquis... Nos 'intérêts unis' étaient directement en guerre contre les individualités de personnes et de circonstances et contre l'instinct de conservation... et il était évident que c'est justement en proportion du contact de personnes et d'intérêts que des concessions et des compromis sont indispensables. »

Le problème majeur est donc pour Josiah Warren la sauvegarde de la souveraineté personnelle et du droit à la différence qu'elle implique. Or, puisque c'est la propriété collective telle qu'elle est établie dans les colonies socialistes qui favorise un conformisme établi autoritairement, il est évident que c'est la propriété individuelle qui constitue le meilleur rempart contre tout empiètement venant de l'extérieur. Encore convient-il de définir une propriété qui soit authentiquement individuelle, c'est-à-dire du seul ressort de l'individu : c'est, bien entendu, la propriété qui résulte du travail de chacun. Comme les hommes ne vivent pas isolément mais en société, il reste à résoudre la difficulté d'un juste échange des biens et des services. La doctrine sociale de Josiah Warren choisit de le lier uniquement au coût : « labor for labor », le travail échangé sur la base de l'égalité, voilà la formule que Josiah Warren s'efforce désormais de mettre en pratique. Owen avait déjà proposé d'échanger le temps de travail sur la base d'une heure pour une heure. Pour enlever toute rigidité contraignante à ce principe, Josiah Warren introduit la possibilité de tenir compte dans l'équivalence du caractère plus ou moins dur et pénible d'un travail dont la valeur horaire se trouve de ce fait augmentée proportionnellement.

Voici comment Josiah Warren présente dans *Practical Details in Equitable Commerce* (*Des détails pratiques d'un commerce équitable*, 1852)

sa nouvelle théorie sociale fondée sur le principe de « la souveraineté de l'individu » : « Je ne m'attarderai pas à décrire en détail les raisons qui m'ont amené à la conclusion que *la société doit être construite de telle façon qu'elle laisse inviolée la souveraineté de chaque individu*. Qu'elle doit éviter toutes les combinaisons et relations de personnes et d'intérêts, et tous les autres arrangements qui ne laisseront pas chaque individu à tout moment *libre* de disposer de sa personne, de son temps et de sa propriété de quelque façon que ses sentiments ou son jugement le lui ordonnent *sans que les personnes ou les intérêts autres y soient impliqués*.

« Il doit y avoir

une individualité d'intérêts,
 une individualité de responsabilités,
 une individualité quant au pouvoir de décision ; et, autrement dit,
 une individualité d'action.

« L'idée de la souveraineté de chacun sur sa propre propriété exigeait qu'on déterminât ce qui est vraiment et légitimement la propriété de chacun. La réponse semblait être que c'était *la totalité du produit ou des résultats de son propre travail*. Cela arriverait, évidemment, si chacun vivait seul sur une île et qu'il subviendrait à ses propres besoins ; il se servirait du soleil, de l'air, des pierres et des autres minéraux, de la terre, des fruits sauvages et des autres richesses naturelles sans payer quelqu'un d'autre pour ce privilège ; mais comment ces considérations pourraient-elles être adaptées à travers les ramifications compliquées d'échange et de division du travail de façon à ce que l'individu retienne néanmoins à tout moment un montant égal au produit de son propre travail ? Cela ne pourrait être obtenu que par un échange d'équivalents — *travail pour travail* (Labor for Labor) — et en ne donnant aucun travail pour les *richesses naturelles*. Ici intervenait la proposition de Robert Owen d'échanger heure pour heure. On s'apercevait que cela n'était pas parfait parce qu'il y a des travaux qui sont plus durs que d'autres ; mais comme la souveraineté de chacun devait être préservée à travers toutes les opérations, chacun pourrait faire à son gré des exceptions à la règle et tout se passerait relativement sans mal. »

L'inspiration libérale de ce projet d'échange à base de travail est évidente. Contre les mercantilistes pour qui les métaux précieux

constituaient la richesse essentielle des Etats, l'économiste écossais Adam Smith, père du libéralisme économique, avait démontré dans ses *Recherches sur la nature et la cause de la richesse des nations* (1776) que c'est le travail qui est source de la richesse. Cette liaison entre un anarchisme soucieux de la souveraineté personnelle et une option économique proche du libéralisme se retrouve quelques années plus tard sous la plume de Proudhon. On sait d'ailleurs que Warren et Proudhon se trouvent associés dans la tradition anarchiste américaine. Bien que les disciples de Proudhon aux Etats-Unis ne forment qu'un groupe restreint, leur influence conjuguée à celle des disciples de Warren a exercé une pesée considérable sur la pensée populiste américaine; elle a orienté la réflexion économique, notamment en ce qui concerne les projets de réforme monétaire axés précisément sur un échange de « travail ».

C'est à juste titre que Josiah Warren a été qualifié de « Proudhon américain ». Dans sa brochure *Organisation du crédit* (1848) Proudhon traite en effet à son tour mais avec plus d'ampleur, du problème d'un échange équitable, respectueux de la propriété personnelle dont la base, bien entendu, ne peut être que le travail accompli par chacun. Après avoir insisté sur le caractère incomplet de la Révolution de 1848, toute tournée vers le politique alors que c'est en fin de compte l'économie seul qui décide d'une mutation sociale en profondeur, il propose de remplacer le règne de l'or par l'instauration d'un « crédit mutuel ».

« Il n'y a en France, il n'y a dans toute l'Europe, constate-t-il à propos des bouleversements de 1848, que quelques princes de moins : la royauté est toujours debout. La royauté subsistera tant que nous ne l'aurons pas abolie dans son expression à la fois la plus matérielle et la plus abstraite, la royauté de l'or. L'or est le talisman qui glace la vie dans la société, qui enchaîne la circulation, qui tue le travail et le crédit, qui constitue tous les hommes dans un esclavage mutuel. »

Pour abolir « la royauté de l'or », Proudhon lance en 1848 la « Banque d'Echange » qui, à partir de 1849, s'appellera la « Banque du Peuple ». Ce faisant, il retrouve la préoccupation majeure de Warren puisque son premier objectif est de supprimer le numéraire et de le remplacer par des billets de crédit gagés sur des produits dont la valeur est fixée par la quantité de travail incorporée en eux. Mais tout en s'engageant dans la même voie, il va plus loin que Warren. Esti-

mant que la circulation fiduciaire seule est incapable de libérer le travail et, par là même, de sauvegarder la liberté personnelle, il envisage de la compléter par la gratuité du crédit et de l'escompte. Comme ce sont les propres clients de la banque qui la financent en souscrivant à ses actions, ils ne s'opposeront pas à ce que l'intérêt des sommes empruntées soit réduit au chiffre rigoureusement nécessaire pour couvrir les frais d'administration, c'est-à-dire 0,50 ou même 0,25 %. Alors qu'auparavant les banques capitalistes, au moyen d'intérêts élevés, prélevaient la part léonine des fruits du travail, il sera désormais possible, grâce à l'intervention d'une banque mutuelle, c'est-à-dire d'une banque reposant sur la réciprocité pratiquée entre travailleurs, d'organiser l'échange direct des produits et des services sans recourir au numéraire; ainsi se trouvera réalisée la « subalternisation du capital au travail », « la synthèse des deux idées de propriété et de communauté ».

Le mutuellisme que le théoricien latin Proudhon, emporté par son audace conceptuelle, essaie de pratiquer sur la vaste échelle d'un nouveau système bancaire demeure chez l'Anglo-Saxon Josiah Warren dans les limites d'un sage pragmatisme; l'échange se situe au niveau d'une échoppe. Aussitôt après son retour de la colonie owenite de *New Harmony* il fonde un magasin qu'il appelle judicieusement *Time Store* (Magasin-Temps), son propre bénéfice étant en effet calculé en fonction du temps qu'il met à vendre un produit. Les marchandises sont vendues au prix coûtant; Josiah Warren demande simplement à ses clients de lui remettre pour le temps qu'il passe à les servir, temps mesuré rigoureusement par une montre posée sur le comptoir, des bons de travail, en s'engageant à lui fournir un temps de travail équivalent à celui qu'il leur consacre. Méthode fort ingénieuse d'ailleurs qui facilite le commerce puisqu'« il était dans l'intérêt de l'acheteur de ne pas retenir le vendeur en marchandant le prix ou autre chose, car plus il le faisait et plus la montre avançait et plus il fallait payer pour le temps passé ».

Josiah Warren espérait ainsi faire naître chez ses clients l'idée d'un échange basé uniquement sur le travail et recruter par ce moyen des hommes disposés à participer à la création d'une chaîne de villages mutuellistes. Le magasin *Time Store* ayant fonctionné pendant trois ans à la satisfaction commune de son propriétaire et de ses clients, Josiah Warren estime que le moment est venu de se lancer dans la

création de colonies reposant sur un système économique qui semblait avoir fait ses preuves; il passe, selon la terminologie actuelle, du « micro-économique » au « macro-économique ».

La première colonie, le village d'*Equity* dans l'Ohio, cessa d'exister avant même qu'on n'eût eu le temps d'expérimenter le système d'échange de son fondateur. Les deux autres, le village d'*Utopia* situé près de Cincinnati, et celui de *Modern Times* implanté sur l'île de Long Island, à environ 40 lieues de New York City, réussirent, en revanche, à maintenir le régime mutuelliste pendant une vingtaine d'années avant d'adopter un système vaguement coopératif. Après avoir fondé *Modern Times*, la plus importante de ses colonies, en 1851, Josiah Warren quitta le village en 1863, convaincu d'y avoir démontré le bien-fondé de ses principes.

A lire Warren, il n'y a rien de plus facile que de créer une communauté anarchiste; contre les nombreuses contraintes introduites par une vie sociale dévoyée, le retour spontané à une vie conforme aux lois de la nature triomphe aisément des mauvaises habitudes acquises sans rencontrer de réels obstacles. Voici la description idyllique de l'établissement du village d'*Utopia* datant du printemps de 1848 :

« Tout au long de nos opérations sur le terrain tout avait été mené si près de la base individualiste qu'aucune réunion en vue d'une législation n'avait eu lieu. Pas d'organisation, pas de pouvoir délégué indéterminé, pas de « constitutions », pas de « lois » ni « arrêtés », pas de « règles » ni de « règlements » en dehors de ce que chaque individu fait pour lui-même et pour ses affaires. On n'a eu recours ni à des fonctionnaires, ni à des prêtres, ni à des prophètes — rien de tel n'avait été demandé. Nous avons eu quelques réunions; mais c'était pour une conversation amicale, pour faire de la musique, pour danser ou pour quelque autre passe-temps social et plaisant. On n'avait donné sur place même pas une seule conférence sur les principes qui inspiraient notre action. Ce n'était pas nécessaire; car (comme une dame faisait remarquer hier) 'le sujet une fois exposé et compris, il n'y a plus rien à en dire'. Tout est action après cela. »

La communauté anarchiste de *Modern Times*, pourtant, fit l'objet de nombreuses critiques. Devenu en peu de temps, en raison même de son principe de « souveraineté personnelle », le refuge de nombreux excentriques et d'éléments marginaux, on y voit s'épanouir des com-

portements admis dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle placée sous le signe de la permissivité, mais qui choquaient profondément l'opinion publique de cette époque, imprégnée de principes puritains : l'amour libre et la polygamie, le nudisme, le régime végétarien et d'autres diététiques plus ou moins farfelues, l'adoption des vêtements masculins par les femmes révoltées pour protester contre la tyrannie vestimentaire qui les obligeait à porter des jupes s'y manifestent au grand dam du bon renom et des bonnes mœurs de *Modern Times* que paradoxalement Josiah Warren cherche à défendre à tout prix, différent en cela des anarchistes individualistes français de la fin du siècle dernier qui aimaient, au contraire, scandaliser leur époque confite en hypocrisie.

Josiah Warren, à vrai dire, est extrêmement embarrassé pour porter un jugement sur ces phénomènes que son temps considère comme des conduites condamnables. D'une part, ne pouvant s'arracher aux structures morales de son temps, il voudrait les faire passer pour des excès qui n'ont rien à voir avec l'organisation anarchiste du village. Ces hommes et ces femmes qu'il traite de « toqués » ont été attirés par la publicité qu'on a faite autour de son expérience; ils sont la rançon de son succès. Pour se débarrasser d'eux, il lui faut parfois faire violence à ses principes anarchistes : il lui arrive de recourir à des mesures répressives. Ainsi un Allemand totalement ou partiellement aveugle qui se promenait nu dans les rues sous prétexte que cela lui permettait de voir est expédié dans un asile d'aliénés. Ou bien, Josiah Warren se retranche derrière le principe libéral bien connu selon lequel la liberté, en l'occurrence la souveraineté personnelle, des uns s'arrête là où commence celle des autres. Ainsi il condamne une femme qui, à ses yeux, s'enlaidit en portant des vêtements d'homme, en affirmant qu'elle n'a pas le droit d'infliger le spectacle de sa laideur aux autres. Il fulmine contre un homme qui vit avec trois jeunes femmes, ignorant, selon lui, que « ce ne sont pas quatre personnes ni même deux qui peuvent gouverner une maison ou faire avancer un cheval en même temps, que la nature exige et veut avoir un pouvoir de décision *individuel* dans chaque domaine, et que, qu'il s'agisse d'un gouvernement ou d'une personne, d'une idée ou quelque chose d'autre, il faut une *individualité* ou tout sera confusion ».

D'autre part, Josiah Warren s'efforce de sauver le principe anarchiste contre les ratés sociaux qu'il engendre et qui le compromettent.

C'est pourquoi il « individualise » la responsabilité. Chacun est responsable de ses actes; il est erroné d'en charger la communauté tout entière. Des expériences d'ailleurs, puissent-elles paraître absurdes et nuisibles, sont nécessaires pour faire progresser l'humanité. Nous ne devons nous y opposer que pour autant qu'elles mettent en danger la santé d'autrui.

En fin de compte, en dépit de tous les incidents de parcours auxquels il se trouve exposé, le principe anarchiste, inspiré par la nature humaine, peut se targuer, selon Josiah Warren, d'une valeur permanente et indiscutable. « Personne ne dit, écrit-il, que les principes de l'arithmétique ont échoué parce que l'opérateur n'obtient pas le résultat escompté : il l'attribue à quelque erreur qu'il a commise; car il sait que les lois de l'arithmétique ne se trompent jamais. La bévue de notre critique consiste en ce que nous ne savons pas que notre entreprise repose non pas sur des inventions humaines mais sur des lois naturelles qui sont aussi vieilles que la création, et qui cependant sont si nouvelles pour la compréhension de la plupart des gens que le sujet tout entier leur apparaît d'abord comme un rêve. »

La doctrine d'échange de Josiah Warren ne doit rien au mutualisme que Proudhon élabore à peu près au même moment; le *Time Store* de Warren a beau sembler étonnamment proche de la *Banque d'échange* de Proudhon, il n'en reste pas moins que les deux réformateurs sociaux s'ignoraient mutuellement. C'est William B. Greene (1819-1878) qui fut le premier et le plus important disciple de Proudhon aux Etats-Unis; c'est à ce titre qu'il fut un ardent défenseur d'un système bancaire établi sur le principe d'échange. L'« américanisation » de la pensée proudhonienne se manifeste chez lui sous un double aspect. Le mutualisme qui, chez Proudhon, dérive de la défense de l'autonomie individuelle puisqu'il est censé affranchir les hommes de la tyrannie du capital qui pèse sur eux et qui déforme et corrompt les rapports sociaux, est rattaché par William B. Greene à l'évolution du genre humain qui, partant de l'uniformité, tend nécessairement vers la différenciation dont seul le mutualisme est respectueux. D'autre part, le mutualisme n'est plus l'antidote d'un capitalisme sauvage, dont il s'agit de corriger les excès, mais l'antagoniste résolu d'une société qui voudrait ramener les hommes vers une animalité indifférenciée, bref, le mutualisme est pour William

B. Greene la négation du communisme. Fidélité aux lois de la nature et hostilité à l'égard d'un socialisme nivellateur et oppressif, voilà les deux constantes que l'anarchisme américain doit au proudhonien William B. Greene. Elles dominent avec une transparence particulière ce passage extrait de ses *Socialistic, Mutualistic, and Financial Fragments* (*Fragments socialistes, mutuellistes et financiers*, 1875) :

« Le communisme est la forme que la société humaine adopte naturellement à ses origines. Il applique la suprématie absolue du chef, la totale subordination des associés, et il a pour maxime la règle fraternelle : chacun doit travailler selon ses capacités, et chacun doit recevoir selon ses besoins. Dans les sociétés communistes humaines, comme dans celles des chevaux sauvages ou des bovins, toute l'individualité se concentre dans le chef à qui les associés obéissent instinctivement comme à un être surnaturel qui gouverne en vertu d'un droit mystérieux et inscrutable. Les individualités des associés, parmi les hommes qui vivent à la manière communiste, tout comme parmi les animaux, sont seulement des numéros. Chaque individu est rigoureusement égal aux autres, et fait exactement ce que font les autres. *Le premier pas décisif du progrès humain découle de la division du travail.* Il est caractéristique pour la division du travail et pour la distribution économique des tâches que chaque individu tend à faire précisément ce que les autres ne font pas. Lorsque le travail commence à être subdivisé, le communisme nécessairement tend à disparaître, et le « mutuellisme », la négation du communisme, avec les rapports réciproques des hommes commence à s'établir. Le chemin du progrès social débute avec la fin du communisme et se dirige vers le mutuellisme. Le communisme sacrifie l'individu pour assurer l'unité de l'ensemble. Le mutuellisme a pour condition essentielle et prioritaire de sa propre existence un individualisme illimité, il coordonne les individus sans sacrifier le moins du monde l'individualité à un ensemble collectif, au moyen d'une confédération spontanée ou de la solidarité. Le communisme est l'idéal du passé, le mutuellisme est l'idéal de l'avenir. Le paradis terrestre est devant nous, il est quelque chose qui doit être recherché et rejoint; il n'est pas derrière nous comme quelque chose qui a été perdu. Lorsque la division du travail a commencé et que les diverses tâches ont été réparties, les individualités ont été encouragées à se manifester, et contre le communisme, c'est-à-dire contre l'ordre social purement instinctif et animal, a été prononcée

cette sentence définitive : 'Tu es en train de mourir puisqu'il est certain que tu dois mourir'... »

Parmi les disciples que Josiah Warren avait su grouper autour de lui et qu'il avait associés activement à son action réformatrice, une place particulière revient à Stephen Pearl Andrews (1812-1886), auteur du livre *The Science of Society* (*La science de la Société*, 1852). Le dessein qu'il y poursuit est de doter le pragmatisme de Warren d'une solide assise scientifique. Une définition précise de la notion centrale de « souveraineté personnelle » exige tout d'abord que d'une manière apparemment paradoxale on lui assigne des limites à ne pas franchir. Or, en appliquant rigoureusement à la réalité humaine le principe mutuelliste, élaboré par Warren, selon lequel la liberté des individus est fonction de leur libre association, Stephen Pearl Andrews est en droit d'affirmer que l'individualisme absolu, conçu en dehors de tous les rapports sociaux, ne peut que déboucher sur le despotisme.

« Il serait peut-être peu sage, écrit-il à ce sujet, de conclure cet exposé de la doctrine de la souveraineté de l'individu sans une affirmation plus explicite de la limite scientifique, inhérente au principe même, que rencontre l'exercice de cette souveraineté. Si le principe était affirmé par un individu seul, l'assertion de sa souveraineté, ou, autrement dit, de son droit absolu de faire ce qui plaît, ou de poursuivre le bonheur à sa façon, équivaldrait à l'investir ouvertement des attributs du pouvoir despotique sur les autres. »

Comment éviter ce dangereux glissement de la « souveraineté personnelle » vers le despotisme qui s'est, en effet, produit en Europe à la fin du siècle dernier lorsque des anarchistes pratiquant le culte de la volonté individuelle illimitée et l'affirmation absolue du Moi versèrent dans le despotisme de la violence aveugle ?

Tout d'abord, Stephen Pearl Andrews interprète la souveraineté de l'individu comme une souveraineté de l'individu sur lui-même et non sur les autres. Elle s'exerce donc sur la propre conduite de l'individu. Il est entendu que l'individu en assume la pleine et entière responsabilité; il accepte non seulement les conséquences qui lui agréent mais aussi les suites qui le contrarient. « La souveraineté de l'individu, précise Andrews, doit être exercée à ses dépens. »

Mais comme la souveraineté de l'individu ainsi comprise n'est pas réalisable dans la Société actuelle où les intérêts des individus sont

inextricablement mêlés, il convient d'ajourner l'application de ce principe qui, dans l'actuel état de choses, ne peut provoquer que des collisions et des conflits, et de se borner à la rendre partiellement praticable en faisant des concessions réciproques.

L'idéal de la souveraineté de l'individu, toutefois, doit être défendu à tout prix; il sert de gouvernail à une humanité qui sans lui serait ballottée dans tous les sens. Pour en prédire le triomphe final, Andrews reprend le schéma de Warren selon lequel l'humanité passe du travail indifférencié à la spécialisation, et, par voie de conséquence, du collectivisme despotique au mutuellisme individualiste. Il le décale pourtant dans le temps en l'appliquant non pas à un passé lointain et révolu, mais à un présent qui, de ce fait, englobe les deux phases despotique et mutuelliste de l'évolution humaine. Le passage du collectivisme à l'individuation se situe pour Andrews à l'époque actuelle, « car l'étroit nœud des intérêts et la réciproque dépendance constituent la racine du despotisme de même que la séparation ou l'individualisation des intérêts sont la racine de la liberté et de l'émancipation ».

Faire pencher la balance du côté de l'individu, voilà la tâche qui incombe à la « science de la Société » qu'Andrews entend promouvoir; c'est elle qui doit découvrir les moyens qui permettront d'individualiser les intérêts. C'est la « science de la Société » qui, selon Andrews, « élève l'individu de la sphère de l'éthique à celle de la personnalité — de la sphère du devoir et de la soumission aux besoins des autres à la sphère du développement et de la liberté intégraux. Les rapports véritables entre les hommes permettent, en effet, le développement de l'individualité de tous, non seulement sans qu'il y ait des collisions et des dommages pour personne, mais avec un avantage mutuel pour tous ».

Lysander Spooner (1808-1887), connu surtout pour avoir participé avec une vigueur exceptionnelle à la campagne anti-esclavagiste, comme d'ailleurs la grande majorité des anarchistes individualistes, est sans doute parmi les disciples de Josiah Warren l'ennemi le plus acharné de l'Etat. C'est ainsi que dans son écrit intitulé *No Treason : The Constitution of No Authority* (*Pas de trahison : la Constitution d'une Non-Autorité*, 1867) il refuse toute valeur à la notion de contrat social qui est censé légitimer le surgissement de l'Etat. C'est pour lui une simple

fiction créée et maintenue pour justifier un pouvoir politique qui repose non pas sur le droit mais sur la simple violence.

Voici son raisonnement de juriste : Pour que l'individu se sente personnellement lié par ce fameux « contrat social » qu'on essaie de lui faire accroire, il faudrait qu'il l'ait signé lui-même. Si ce sont d'autres qui l'ont signé à sa place, il faudrait qu'ils aient obtenu au préalable sa procuration. Comme il n'en est rien, le prétendu contrat social est considéré par lui comme nul et non avenu. Après avoir infirmé les autres arguments habituellement avancés pour justifier la soumission des citoyens à l'Etat, il conclut que, « tout étant bien examiné, le gouvernement est établi par les agents d'une bande secrète de pillards et d'assassins qui, afin de couvrir ou de camoufler leurs pillages et leurs assassinats, ont pris pour eux-mêmes le titre de 'peuple des Etats-Unis' ».

La violence de cette critique ne saurait surprendre outre mesure pour peu qu'on l'intègre, dépouillée de ses apparences provocatrices, à une tradition américaine toujours vivante : la résistance et la méfiance du citoyen à l'égard du pouvoir politique passent, en effet, pour une vertu civique. Il est vrai que l'anti-étatisme est étroitement lié au souvenir de la Révolution américaine. Il ne semble pas exagéré de dire que celle-ci correspond assez bien au type idéal d'une révolte « anarchiste », c'est-à-dire d'une prise de conscience par les citoyens de leur autonomie par rapport au pouvoir politique. Les immigrants de cette colonie anglaise s'étaient organisés eux-mêmes en créant une administration autogérée qui répondait parfaitement à tous les besoins d'ordre public. Du point de vue économique, une répartition générale des biens les mettait à l'abri de la pauvreté. La brutale intervention du roi d'Angleterre était donc ressentie comme une atteinte illégitime à une liberté pleinement vécue et, à ce titre, résolument combattue.

Ajoutons que la naissance du pouvoir politique aux Etats-Unis s'est faite également selon un schéma typiquement anarchiste. Ainsi Hannah Arendt, dans son livre consacré à la *Révolution* (1963) en général, précise que la Révolution américaine a secrété des « conseils », c'est-à-dire un pouvoir issu non du sommet mais de la base, sous la forme de *wards*. Cette inversion du pouvoir politique qui, au lieu d'aller du sommet à la base, va de la base au sommet, se retrouve, il est vrai, dans toutes les révolutions. Mais le cas des Etats-Unis n'en reste pas moins exemplaire. Il y a une différence fondamentale

grâce à laquelle l'expérience américaine constitue le modèle inégalé d'une révolution réussie. Alors que toutes les autres révolutions renient leur origine spontanée et que, par une réaction « thermidorienne », elles rendent le pouvoir à l'Etat — la Révolution française et la Révolution d'Octobre sont sous ce rapport des contre-modèles de révolutions manquées —, l'évolution des Etats-Unis se situe dans le prolongement de cette génération spontanée du pouvoir politique qui, de ce fait, garde toute sa plasticité.

IV — *La « monétario-manie »*

La doctrine politique de Lysander Spooner, en dépit de son extrémisme verbal, s'inspire donc d'une appréciation de l'Etat familière à ses concitoyens. Son originalité de penseur et sa propre contribution au trésor doctrinal de l'anarchisme américain résident ailleurs. Il frappe un thème nouveau, assez révolutionnaire dans son apparente extravagance pour retenir désormais non seulement l'attention des autres penseurs anarchistes de son temps mais aussi à notre époque celle, mi-amusée mi-agacée, il est vrai, de tant de bizarrerie, des économistes libertariens.

Lysander Spooner lance l'idée d'une libéralisation absolue du crédit au moyen d'une libre frappe de monnaie et d'une libre émission de billets, théorie qualifiée par les économistes, peu charitables en l'occurrence, de « monétario-manie ». L'idée de doter tout le monde des moyens financiers nécessaires pour assurer à tous une indépendance économique, seule base véritable de l'indépendance politique, avait déjà déterminé la démarche intellectuelle de Proudhon et de Warren. En faisant un strict départ entre la propriété, c'est-à-dire la terre et le capital monopolisés par quelques-uns, et la possession, c'est-à-dire la propriété répartie entre tous, Proudhon avait voulu fonder la conquête de l'autonomie personnelle sur la transformation de tous les hommes en propriétaires. La doctrine d'échange de Josiah Warren allait dans le même sens; elle tendait en quelque sorte à dévaloriser la monnaie possédée par quelques-uns en la remplaçant par le travail fourni par tous.

Spooner ne fait donc apparemment que radicaliser cette généralisation de la propriété imaginée par ses maîtres à penser en l'appliquant à la circulation fiduciaire. Une réalité de plus en plus indus-

trielle ne lui permet plus comme à ses prédécesseurs de rêver d'un simple retour au stade agraire par une juste répartition des terres, ou au stade artisanal où l'échange d'un travail aisément mesurable pouvait être envisagé sans qu'une telle mesure parût outre mesure ressortir à l'utopie. De plus, en s'en prenant à la rareté, à son avis artificiellement entretenue, des instruments de paiement, Lysander Spooner, en anarchiste conséquent, peut faire endosser la responsabilité de l'injustice sociale moins aux capitalistes dont le règne n'est pas à condamner mais à généraliser, qu'à l'Etat qui, en vertu d'un monopole abusif, interdit la libre émission de billets alors que celle-ci, loin de porter préjudice à qui que ce soit, aiderait tant de personnes à secouer leur servitude économique.

Mais la « monétario-manie » reflète surtout, sous un aspect passablement défiguré et simpliste, il est vrai, la constante préoccupation du libéralisme économique de garantir la liberté du marché et de la concurrence en mettant fin aux monopoles existants et en empêchant la naissance de monopoles nouveaux. Cette vigilance est d'autant plus nécessaire que le phénomène monopolistique semble être l'un des effets pervers de l'économie de marché. Parmi les quatre monopoles que les anarchistes individualistes, surtout Benjamin Tucker, dénonceront par la suite inlassablement, monopole de l'argent, monopole de la terre, monopole des douanes, monopole des brevets — choix limitatif, au demeurant assez arbitraire, dont on perçoit mal les raisons —, le premier, bien entendu, joue un rôle prépondérant dans les Etats-Unis de plus en plus industrialisés de la seconde moitié du XIX^e siècle.

Voici comment Lysander Spooner, dans « A Letter to Grove Cleveland » (« Une lettre adressée à Grove Cleveland »), publiée par le journal anarchiste *Liberty* en 1886, c'est-à-dire un an après que Grover Cleveland eut accédé à la magistrature suprême des Etats-Unis, propose d'y mettre fin :

« Il y a dans ce pays, écrit-il à propos des Etats-Unis, prenant ainsi à son compte le bel optimisme pionnier qui anime alors tous ses concitoyens, au moins vingt-cinq millions d'individus, hommes et femmes, âgés de seize ans et plus, qui sont intellectuellement et physiquement capables de se servir de machines, et de produire de la richesse et de pourvoir à leurs besoins pour s'assurer une existence indépendante et confortable.

« Pour rendre leur activité aussi efficace que possible et pour les mettre en mesure de toucher *individuellement* le maximum de leurs gains, ils ont besoin *en moyenne* d'un *capital monétaire* de mille dollars par tête. Quelques-uns ont besoin de cent, deux cents, trois cents, cinq cents dollars, d'autres de mille, deux mille, trois mille, cinq mille dollars. C'est pourquoi toutes ces personnes ont besoin en tout de vingt-cinq mille millions de dollars de capital monétaire...

« Or, ce capital si nécessaire, vos législateurs les empêchent de l'obtenir afin de les réduire à la condition d'esclaves... Si vous me demandez d'où doivent provenir ces vingt-cinq mille millions de dollars de capital monétaire dont les travailleurs ont besoin je vous répondrai que *théoriquement* il y a dans ce pays cinquante mille millions de dollars de capital monétaire — c'est-à-dire le double de ce qu'il faut à mon avis aux travailleurs — *qui dorment actuellement ! Et ils dorment uniquement parce que leur circulation est empêchée par les législateurs.*

« *Théoriquement* chaque dollar gagé sur la valeur de la propriété matérielle susceptible d'être confisqué par la loi et utilisable par le propriétaire en paiement de ses dettes peut être représenté par un billet à ordre pouvant circuler comme monnaie. Mais toute la propriété matérielle existante, en en prenant *seulement la moitié*, est suffisante pour fournir les vingt-cinq mille millions de dollars dont les travailleurs ont besoin...

« La quantité d'argent que ce système peut fournir est assez grande pour que chaque homme, femme, ou enfant, digne de crédit, puisse l'obtenir et se mettre ainsi à son compte, soit individuellement soit coopérativement, étant ainsi libérés de la nécessité de ... vendre son propre travail à d'autres. Toutes les grandes entreprises de tout genre qui se trouvent aujourd'hui entre les mains d'un petit nombre de propriétaires et qui emploient un grand nombre de travailleurs salariés, seraient ainsi disloquées puisque peu de gens, ou personne, s'ils pouvaient emprunter le capital pour se mettre à leur compte, consentiraient à travailler pour d'autres en échange d'un salaire...

« Le monopole de l'argent est donc une des plus évidentes violations des *droits naturels de l'homme à stipuler ses propres contrats*, il est un des moyens les plus efficaces — peut-être le plus efficace — pour permettre à un petit nombre d'hommes de dépouiller tous les autres, et pour maintenir la grande masse du peuple dans la servitude et la pauvreté. »

Cette argumentation qui s'articule avec une rigueur quasi scientifique n'en est pas moins d'une grande fragilité; elle repose sur le postulat proprement anarchiste d'une nature par définition bienveillante qui offre tout en abondance. Il en résulte nécessairement que la rareté de ressources dont souffrent les hommes est provoquée par l'accaparement de quelques-uns. Si cette affirmation est déjà contestable lorsqu'il s'agit de la terre et des biens naturels, elle est absolument inapplicable au capital qui, loin d'être offert gracieusement par la nature à tous les hommes, doit son existence aux efforts humains. Le capital n'est pas un phénomène naturel, mais une formation sociale dont l'importance est fonction des richesses produites par les hommes. Vouloir accroître la circulation fiduciaire au xix^e siècle, c'est-à-dire à une époque où la production industrielle est encore loin de couvrir les besoins matériels des hommes, c'est se cantonner dans une pure utopie où seul demeure digne d'intérêt le but recherché, à savoir la défense et le triomphe de l'autonomie personnelle.

Lysander Spooner, en anarchiste individualiste conséquent, demeure fidèle aux principes du libéralisme; par l'instauration d'une production libre sous une forme individuelle ou en coopératives volontaires il cherche à universaliser l'économie de marché. Mais le jeu de la libre concurrence n'est-il pas truqué au départ du fait que les grandes entreprises, qu'il laisse subsister, auront vite fait d'écraser les innombrables petites entreprises artisanales qu'il entend susciter ?

Lysander Spooner suppose, il est vrai, que les ouvriers abandonneront les grandes entreprises dès qu'ils pourront s'installer à leur compte. Mais sans même parler d'une évolution économique qui tend vers la concentration industrielle, il est bien présomptueux de préjuger de l'attitude des salariés dont il n'est pas sûr d'avance qu'ils voudront assumer les risques inhérents à l'indépendance économique.

Lysander Spooner soulève lui-même une autre objection. En admettant même que le marché financier soit abondamment fourni, il n'en reste pas moins que les prêteurs exigeront des garanties que les ouvriers ne pourront offrir. Pour réfuter cet argument difficilement contournable, Lysander Spooner ne trouve d'autre moyen que de biaiser : c'est l'Etat qu'il accuse d'engendrer la méfiance à l'égard des lettres à ordre. Réfutation au demeurant peu plausible; il n'est pas certain du tout que la suppression des mesures restrictives prises par l'Etat contre les lettres à ordre suffirait à rassurer les prêteurs. Lysander

Spooner en convient lui-même implicitement en laissant finalement le problème en suspens.

Voici d'ailleurs la conclusion de son exposé :

« A tout ce qui a été dit, les avocats du monopole de l'argent répliqueront cependant que si l'on consentait que toute la propriété matérielle du pays fût représentée par des lettres à ordre, et que ces lettres à ordre pussent être prêtées, achetées et vendues comme argent, les travailleurs ne seraient pas en état de les emprunter puisqu'ils ne pourraient donner la nécessaire sécurité de remboursement.

« Que ceux qui pensent ainsi nous disent alors pourquoi, afin d'empêcher les individus de prêter leurs lettres à ordre en les faisant circuler comme de l'argent, il a été toujours nécessaire que le gouvernement interdise cette utilisation soit au moyen de sanctions pénales, soit au moyen d'une taxation prohibitive. Ces sanctions pénales... sont la reconnaissance évidente du fait que les lettres à ordre, si cela dépendait de leurs possesseurs, seraient prêtées dans la mesure où cela serait profitable aux prêteurs. Dans quelle mesure ? Seule l'expérience pourrait le déterminer. Mais la liberté nous donnerait indiscutablement dix, vingt et très probablement cinquante fois la quantité d'argent dont nous disposons actuellement si tant est qu'une telle quantité d'argent puisse être mise en circulation. Et les travailleurs auraient au moins dix, vingt, cinquante fois plus de possibilités que maintenant d'obtenir au marché leur pleine valeur. »

v - Benjamin Tucker et le socialisme d'Etat

C'est grâce à Benjamin Tucker (1854-1939) que l'anarchisme individualiste, qui lui doit d'ailleurs son nom, arrive à la pleine maturité. Benjamin Tucker est d'abord le fidèle et attentif héritier de la tradition individualiste américaine qui, au cours du xix^e siècle, n'a cessé de s'approfondir et de s'enrichir ; il se sait et il se proclame disciple de Warren. Mais il a surtout soin d'ensemencer ce sol fertile en y mettant des graines destinées à produire une récolte plus abondante.

Voyageant pendant sa jeunesse en Europe, il a l'occasion de se familiariser avec l'anarchisme communiste qui y prédomine ; son rejet passionné de la violence est donc motivé non seulement idéologiquement, mais il résulte aussi d'un contact direct avec des milieux

anarchistes favorables à la propagande par le fait. Il en vient à dénier aux anarchistes européens de son temps le droit de se dire anarchistes. Ils ne sont pour lui que des communistes, des communistes révolutionnaires. Convaincu que c'est par des moyens non violents qu'on peut se débarrasser de tous les gouvernements fondés sur l'armée et sur la police, c'est à juste titre qu'il passe pour le « représentant de l'anarchisme pacifique américain ». De même, les efforts fournis par William B. Greene en vue de l'introduction aux Etats-Unis de la pensée de Proudhon sont poursuivis par Benjamin Tucker qui traduit et publie dans ses revues plusieurs textes de l'anarchiste français.

Mais c'est sans doute la découverte de *L'Unique et sa propriété* de Max Stirner qui a le plus contribué à donner une ampleur nouvelle à son individualisme; il trouve, en effet, chez Max Stirner, le fondement philosophique d'une doctrine anarchiste, c'est-à-dire extrême-libérale, qui chez ses prédécesseurs ne s'était appuyée que sur des arguments politiques et sociaux. C'est, à vrai dire, à James L. Walker, journaliste texan et plus tard médecin, que revient le mérite d'avoir redécouvert Max Stirner. Après s'être associé avec Benjamin Tucker, il publiera en 1887 dans la revue *Liberty* les premiers extraits de *L'Unique et sa propriété*; lui-même d'ailleurs s'inspire de la pensée stirnerienne dans son livre *The Philosophy of Egoism* (*La philosophie de l'égoïsme*) qui paraîtra à titre posthume en 1908.

Lorsque Benjamin Tucker édite en 1907, donc vingt ans plus tard, *L'Unique et sa propriété* dans une traduction anglaise procurée par Steven T. Byington, traduction d'ailleurs infiniment supérieure aux traductions françaises de Reclaire et Lasvignes publiées toutes deux en 1900 et qui portent les stigmates d'un nietzschéisme paranoïaque inoculé abusivement et anachroniquement au texte de Stirner, il précise dans sa préface qu'il considère ce livre comme « l'œuvre littéraire la plus importante qu'il ait jamais publiée », et que depuis vingt ans il avait nourri le dessein de le faire paraître.

Quant aux textes de Benjamin Tucker eux-mêmes, ils furent presque tous publiés dans les colonnes de ses deux revues successives, *The Radical Review* qu'il édite en 1878, et *Liberty* qui paraît de 1881 jusqu'en 1907, date à laquelle son imprimerie fut détruite par un incendie. La plupart de ses articles furent réunis dans un livre qu'il publia en 1893 sous le titre *Instead of a book, by a man too busy to write one: a fragmentary exposition of philosophical anarchism* (*A la place d'un*

livre, par un homme trop occupé pour en écrire un : un exposé fragmentaire de l'anarchisme philosophique).

La démarche générale de la pensée de Benjamin Tucker est largement dominée par l'égoïsme stirnerien; Tucker est, en effet, convaincu que tout homme désireux de défendre sa liberté personnelle doit suivre la loi de son propre intérêt. Ainsi déclare-t-il non seulement que « les anarchistes... sont des égoïstes dans le sens le plus étendu et le plus large », mais aussi que « les anarchistes écartent totalement l'idée d'une obligation morale ».

Il reste tout aussi fidèle à la pensée stirnerienne — contrairement aux assertions de certains critiques en particulier anglo-saxons qui opposent à tort l'égoïsme moral de Benjamin Tucker à l'égoïsme absolu de Max Stirner — lorsqu'il précise que l'égoïsme de chaque individu a pour complément indispensable une liberté égale pour tous et qu'« il est de notre devoir de respecter les droits d'autrui, en admettant que le mot de droit soit employé dans le sens de la limite que le principe d'une liberté égale trace au pouvoir ». A la loi imposée qui est rejetée, se substitue le contrat librement conclu entre égoïstes et qui, pour cette raison même, est inviolable. « J'estime, écrit Benjamin Tucker, que le respect des engagements est une affaire si importante que c'est seulement dans les cas les plus extrêmes que j'approuverais leur violation. »

En fait, l'anarchisme individualiste de Benjamin Tucker dont l'égoïsme fondamental, pour se situer dans un cadre social et politique reconnu légitime, est souvent accusé d'incohérence, se place en réalité avec une rigueur peu commune dans le droit fil d'un libéralisme maximaliste. Pour que l'anarchisme américain prit pleinement conscience de ses racines délibérément libérales, il fallait sans doute que, par un hasard quasi miraculeux mais qui se produit parfois dans l'histoire des idées, Max Stirner, oublié alors en Europe, fût redécouvert par un journaliste texan et adopté d'emblée par Tucker. Seul un philosophe allemand pouvait penser les idées libérales jusqu'au bout; n'étant aucunement gêné par les réalités bourgeoises qui se profilent derrière elles en les obscurcissant souvent, mais qui étaient pour ainsi dire inexistantes dans une Allemagne encore largement féodale, il n'éprouvait aucune difficulté à les pousser jusqu'aux extrêmes conséquences.

L'entrelacement entre l'anarchisme et le libéralisme auquel Tucker

procède devient de ce fait si étroit qu'il n'hésite pas à se réclamer ouvertement des principes de la démocratie américaine. « Les anarchistes, écrit-il dans un article publié en 1886 — où sous le titre *State Socialism and Anarchism : How far they agree and Wherein they differ* (« Socialisme d'Etat et anarchisme : Leurs accords et leurs différences ») il oppose l'anarchisme non pas au capitalisme mais au socialisme d'Etat — sont simplement des démocrates jeffersoniens impavides. Ils croient que 'le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins' et que le gouvernement qui gouverne le moins est un gouvernement qui n'existe pas. »

C'est dans ce même article, où Benjamin Tucker se propose d'étudier « jusqu'à quel point ils (= socialisme d'Etat et anarchisme) sont d'accord et en quoi ils diffèrent », que le problème des monopoles se trouve soulevé. A l'instar des autres anarchistes américains, mais d'une manière plus consciente et en recourant à un raisonnement plus serré dont les arguments sont empruntés à la tradition libérale, il prêche la lutte contre les monopoles. Le monopole, ordre imposé ou, tout au moins, soutenu par le pouvoir politique, lui semble troubler l'ordre naturel qui se réalise de lui-même dans la liberté des agents économiques, selon le postulat de l'harmonie spontanée de la recherche des intérêts privés et de la formation de l'intérêt général.

Thèse conforme à celle que F. Quesnay, animateur de l'école des physiocrates et l'un des auteurs de la maxime libérale « Laissez faire, laissez passer », avait défendue dans son livre *Despotisme de la Chine*; le profit du monopole diminuait et faisait dépérir, selon lui, « les consommations et la population (...), l'agriculture et les revenus ». Aussi, contre le monopole, les physiocrates avaient-ils réclamé la « prescription de l'intérêt particulier exclusif et le maintien de l'entière liberté de concurrence et du commerce ».

L'Ecosais Adam Smith avait soutenu un point de vue sensiblement identique à celui de l'économiste français; il avait condamné le mercantilisme qui, sous sa triple forme commerciale, agricole et industrielle, exigeait la constante intervention de l'Etat, et il avait affirmé que seule la liberté laissée aux individus d'agir suivant leurs propres intérêts permettait une utilisation satisfaisante des ressources productives. Dans ce domaine, l'anarchisme américain se trouve donc d'accord avec les théoriciens libéraux, et aussi avec la politique économique des Etats-Unis. La démocratie américaine, en effet, s'est

efforcée, tout au moins théoriquement, de pratiquer une politique de sauvegarde de la libre concurrence. En 1890, c'est-à-dire à peu près au même moment où Benjamin Tucker met en lumière la nocivité des monopoles, preuve non pas de son influence sur l'opinion publique qui était extrêmement réduite mais de la brûlante actualité de la réflexion anarchiste d'alors, fut voté le *Sherman Act*, loi fédérale destinée à « protéger le commerce et l'industrie contre les restrictions illégales et les monopoles ». La loi est suivie en 1911 d'un semblant d'application lorsque la Cour suprême décide la dissolution de la Standard Oil.

La discussion engagée par Benjamin Tucker garde cependant une grande originalité; le monopole cesse d'être la ligne de partage entre mercantilistes et physiocrates pour devenir le point d'ancrage d'une comparaison entre l'anarchisme, doctrine assez audacieuse pour dépasser le libéralisme en suivant la pente d'une logique inhérente au principe libéral, et le socialisme d'Etat que sa propre propension pousse nécessairement dans une direction opposée à celle qu'il prétend suivre.

Benjamin Tucker commence par concéder que la lutte contre les monopoles est un postulat admis à la fois par le socialiste Karl Marx et les anarchistes Josiah Warren et Pierre-Joseph Proudhon; c'est cette hostilité commune envers les monopoles qui fait que « socialisme d'Etat et anarchisme sont d'accord ». Mais comment lutter efficacement contre les monopoles ? Conformément à l'alternative fondamentale établie par l'anarchisme entre l'autorité, c'est-à-dire la « volonté générale » rousseauiste, qui se substitue sous les prétextes les plus divers et les plus fallacieux et le plus souvent par la violence à la volonté individuelle, et la liberté soucieuse de la souveraineté personnelle qui trouve sa légitimité dans le fait que l'individu particulier est une source irremplaçable d'invention et de création, Benjamin Tucker distingue deux voies qui sont diamétralement opposées, une voie de droite qui est celle de l'Autorité, et une voie de gauche qui est celle de la Liberté. Or, c'est par le choix de la voie à prendre que « socialisme d'Etat et anarchisme diffèrent ».

Karl Marx emprunte la voie de droite, celle de l'Autorité qui conduit au socialisme d'Etat, c'est-à-dire à un régime où « toutes les affaires humaines doivent être régies par le gouvernement sans tenir compte des préférences des individus ». Marx considère, en effet,

que le seul moyen d'abolir les monopoles de classes est de centraliser tous les intérêts industriels et commerciaux, toutes les entreprises de production et de distribution en un vaste et unique monopole d'Etat. La liberté de commerce sera supprimée de même que la compétition économique. Pour Marx, paradoxalement, *le remède aux monopoles est le monopole.*

L'application du principe d'autorité au domaine économique entraînera inévitablement une mainmise de l'Etat sur tous les aspects de la vie des hommes. Le socialisme aura beau affirmer qu'il concédera aux individus une liberté supérieure à celle dont ils jouissent maintenant. Ce ne sera jamais autre chose qu'une liberté octroyée qu'on ne pourra pas réclamer comme un droit naturel. De toute façon, tout pouvoir, quel qu'il soit, a une tendance naturelle à s'accroître et à étendre à l'infini sa sphère d'influence et d'interventions. « Quoi que les socialistes d'Etat puissent soutenir ou nier, affirme Benjamin Tucker, leur système une fois adopté est destiné à déboucher sur une religion d'Etat aux dépenses de laquelle tous doivent contribuer, bien plus, devant les autels de laquelle tous doivent se prosterner. »

C'est, en revanche, sur la voie de gauche, celle de la Liberté, que se sont engagés Warren et Proudhon. S'étant rendu compte que les monopoles privés ne se maintiennent que parce qu'ils sont soutenus par l'Autorité, ils en conclurent qu'il fallait non pas renforcer l'Autorité, mais au contraire l'extirper totalement afin de laisser libre passage au principe qui lui est opposé, la Liberté. Ils estimaient qu'il fallait *généraliser la concurrence qui est l'antithèse du monopole.* « En cela, commente Benjamin Tucker, ils étaient en accord avec les économistes. »

Mais cette concordance théorique entre anarchisme et libéralisme une fois établie, Benjamin Tucker n'en est que plus aise de montrer que la société bourgeoise, tout en proclamant hautement ses préférences libérales, est en pratique infidèle à ses propres principes. Lié au pouvoir qu'il manipule à sa guise, le capital a su imposer une législation qui protège ses privilèges. Le principe de concurrence illimitée ne s'applique qu'à ceux qui sont réduits à offrir leur force de travail, ce qui a pour effet d'établir les salaires au niveau le plus bas possible; le capital, en revanche, retenu entre les mains d'un petit nombre, continue de jouir de tous les avantages d'un monopole. « Comment corriger, se demande Benjamin Tucker en libéral conséquent et sincère, cette incohérence du *laissez faire*, ... comment mettre le capital

au service des entrepreneurs et des ouvriers au prix de son coût, c'est-à-dire libre d'usure, voilà le problème. »

Il cite à ce propos les expériences faites par Proudhon et par Warren. Hostiles à la socialisation de la possession du capital, ces derniers se sont bornés à en socialiser les effets en mettant le capital au service de tous au lieu d'en faire une source d'enrichissement pour quelques-uns et d'appauvrissement pour le plus grand nombre. Leur mérite exceptionnel est d'avoir assujéti le capital aux lois naturelles de la concurrence. « C'est ainsi, constate Benjamin Tucker, qu'ils hissèrent le drapeau de la liberté absolue du commerce; commerce libre tant à l'intérieur du pays qu'avec les pays étrangers... C'est sous ce drapeau qu'ils commencèrent la bataille contre les monopoles, contre le monopole total des socialistes d'Etat aussi bien que contre les divers monopoles qui existent de nos jours. »

Les valeurs centrales du libéralisme, la libre entreprise et la libre concurrence, parviennent ainsi dans le projet élaboré par l'anarchisme individualiste américain à leur culmination; le monopole du capital qui subsiste dans une société libérale de type classique, en contradiction avec la concurrence totale qu'elle prétend pratiquer par ailleurs, est aboli grâce à la libération absolue du crédit. Cette organisation nouvelle du marché financier dont Lysander Spooner, compagnon de lutte de Benjamin Tucker, a démonté le mécanisme dans un article publié en 1886 dans la revue *Liberty* a été qualifiée, comme on sait, de « monétario-manie ». On ne peut s'empêcher, il est vrai, d'y voir une sorte de dérapage d'une idée qui, juste en soi, glisse vers l'absurde en perdant le contact avec les réalités économiques; néanmoins n'est-il pas possible aussi de considérer la libération absolue du crédit comme la vision prématurée d'un stade futur auquel tendrait la société libérale ? Quoi qu'il en soit, la doctrine qui consiste à remplacer l'expropriation des capitalistes et la gestion collective du capital ainsi exproprié par la création *ex nihilo* de capitaux mis à la disposition de tous ceux qui ne voudront dépendre que d'eux-mêmes — on sait que la petite entreprise répond à l'idéal anarchiste d'autonomie et de création personnelle — se justifie en quelque sorte par le problème qu'elle soulève; il s'agit de concilier des contraires apparemment inconciliables, la justice sociale qui exige, au moins jusqu'à un certain point, l'égalité, et la propriété privée dont le maintien est indispensable pour garantir la liberté individuelle.

La conception de l'argent qui sous-tend la « monétario-manie » se situe d'ailleurs aisément dans le prolongement de l'idéologie libérale. Les mercantilistes avaient séparé le capital qu'ils réduisaient à la possession des métaux précieux, du commerce, de l'industrie et de l'agriculture. La rareté des métaux précieux faisait du capital un monopole nécessairement réservé à un petit nombre. Les physiocrates, en revanche, loin de reconnaître la supériorité des métaux précieux sur les autres richesses, avaient mis l'accent sur la production agricole qu'ils considéraient comme créatrice d'une richesse véritable. Adam Smith donne à cette option économique un fondement scientifique en démontrant que c'est le travail en général qui est source de toute valeur.

Dès lors, la tentation est forte — et les anarchistes y succombent — de procéder à une assimilation totale du travail et de l'argent, de la production et du capital en court-circuitant l'étalon-or ou l'étalon-argent. L'équation établie entre le capital et le travail ou plus précisément les produits qui résultent du travail permet d'envisager deux modifications fondamentales de la vie économique : d'une part, rien ne justifie plus le maintien du monopole du capital puisqu'il suffit de travailler pour en assurer un accroissement tel que tous finiront à en partager la possession, d'autre part, le capital étant un simple produit issu du travail, le privilège dont il jouit et qui consiste à rapporter des intérêts paraît exorbitant ; comme tout autre produit, le capital entre dans le circuit des échanges à valeur égale.

La profession de foi que Benjamin Tucker publie en 1892 sous le titre *Why I am an Anarchist* (*Pourquoi je suis anarchiste*) met pour ainsi dire un point final à l'évolution de l'anarchisme individualiste américain. Parti d'un extrémisme libéral qu'il cherche à traduire dans les faits, Benjamin Tucker finit par se cantonner dans un pur antisocialisme, attitude négative qui explique sans doute l'effacement quasi total de l'anarchisme individualiste durant plus d'un demi-siècle.

Dressé contre le socialisme d'Etat qui lui fait horreur, Benjamin Tucker avoue vouloir rejoindre les rangs de la bourgeoisie qu'il déteste pourtant. Mais comme entre deux maux il faut choisir le moindre, la société libérale, qui même chez les plus défavorisés entretient l'espoir de voir le mouvement descendant dont ils ont été les victimes se changer en ascension, lui semble préférable au socialisme d'Etat qui impose à tous une servitude définitive et irréversible ;

il préfère des inégaux en liberté à des égaux irresponsables et assistés, conduits et commandés par l'Etat du berceau au cimetière. Après avoir accordé que les socialistes « archistes », c'est-à-dire les socialistes adoreurs de l'Etat, n'ont pas tort de traiter les anarchistes de bourgeois, il précise les raisons de son attitude apparemment contradictoire.

« Quelque grande que soit la haine que les anarchistes portent à la société bourgeoise, ils préfèrent néanmoins sa liberté partielle à l'esclavage total du socialisme d'Etat. Quant à moi, à coup sûr, j'éprouve plus de plaisir — ou plutôt moins de peine — à regarder le spectacle de l'actuelle société pleine de ferments où pullulent les luttes et les antagonismes au cours desquels les uns montent alors que les autres descendent, où les uns deviennent riches et les autres pauvres, mais où personne n'est jamais complètement enchaîné et complètement privé de l'espoir en un avenir meilleur que celui de la communauté uniforme et misérable des bœufs attelés, pacifiques et asservis qui constitue l'idéal de M. Taddeo Wakerman (partisan du socialisme d'Etat). »

LE LIBERTARIANISME

I — *Avatars de l'anarchisme individualiste*

Lorsque, après l'incendie de son imprimerie en 1907 qui avait mis fin à la publication de sa revue *Liberty*, Benjamin Tucker s'était retiré à Monaco où il vivait dans un isolement quasi total, il lui arrivait de désespérer de l'avenir de l'anarchisme individualiste à la propagation duquel il avait consacré plus de trente ans de sa vie. L'anarchisme dans sa variante individualiste subit, en effet, une grave altération à partir de la fin du XIX^e siècle.

Si aux Etats-Unis la lutte contre l'autorité, représentée en particulier par l'Etat, n'a au fond rien de révolutionnaire puisqu'elle ne fait qu'actualiser la révolte des insurgents au XVIII^e siècle contre la tyrannie fiscale et commerciale du Parlement britannique, il n'en est pas de même en Europe où la notion de l'Etat, forte de ses origines monarchiques et de son ancienne prétention d'avoir été institué par la grâce divine, conserve un caractère quasi sacré; lutter contre l'Etat, c'est commettre une sorte de sacrilège. Pour transgresser l'ordre divin dont se réclame l'Etat, l'individu ne peut recourir à ses seules forces; il doit à son tour être investi d'une mission supérieure. La « propagande par le fait » avec son cortège d'attentats et de crimes témoigne de cette foi à rebours; les anarchistes individualistes européens qui la pratiquent se croient supérieurs à la morale et aux lois que la masse indifférenciée et asservie par atavisme subit passivement.

On sait que la conviction des anarchistes individualistes d'être d'une essence supérieure est renforcée, si tant est qu'elle n'en est pas provoquée, par l'élitisme de la philosophie nietzschéenne. Déviation combien dangereuse puisque le terrorisme individuel peut se changer, quand les circonstances s'y prêtent, en terrorisme d'Etat. C'est ainsi que l'anarchisme individualiste se retrouve dans le fascisme, avili et souillé, il est vrai, puisque l'individu terroriste qui, après tout, risque sa vie, y est remplacé par l'Etat, « le plus froid des monstres froids », qui peut commettre en toute impunité les crimes les plus effroyables. Cette filiation idéologique entre l'anarchisme individualiste et le fascisme est manifeste chez Benito Mussolini, à la fois disciple enthousiaste de Nietzsche dont il singe la surhumanité accommodée à l'italienne par Gabriele d'Annunzio, et lecteur non moins assidu de Max Stirner qu'il interprète dans une optique purement nietzschéenne lorsqu'il s'écrit théâtralement dans un article publié en décembre 1919 dans le *Popolo d'Italia* : « Laissez passer les forces élémentaires de l'individu ! Il n'y a pas de réalité humaine si ce n'est l'individu : Pourquoi Stirner ne redeviendrait-il pas actuel ? »

Le monde anglo-saxon, où le protestantisme et le libéralisme installent l'individu solidement dans sa souveraineté et dans ses diverses responsabilités, demeure à l'abri des aventures fâcheuses du terrorisme soit individuel, soit étatique que l'anarchisme individualiste court sur le continent. Pourtant, il n'est pas non plus complètement immunisé contre l'invasion d'idées délétères : c'est en particulier le darwinisme social qui sape en quelque sorte sa valeur suprême, la reconnaissance de la souveraineté à tous les hommes quelle que soit par ailleurs la place qu'ils occupent au sein de la société.

C'est ainsi que l'évolutionnisme inspiré par une biologie darwinienne amène son principal représentant, le philosophe anglais Herbert Spencer (1820-1903), à considérer l'individualisme sous l'angle exclusif de la nécessaire promotion d'êtres supérieurs. Dans son livre *L'individu contre l'Etat* publié en 1884, il proteste, il est vrai, tout comme les anarchistes individualistes, contre la réglementation étatique qui ne cesse alors de s'étendre, et accuse le socialisme de supprimer la liberté et la justice qu'un gouvernement représentatif a pour but de protéger. Il entend défendre l'individu en affirmant que celui-ci ne peut conserver sa liberté que si l'Etat se borne à garantir les contrats particuliers que les individus ont conclus de plein gré entre eux.

Pourtant, la préoccupation constante qui sous-tend la pensée de Herbert Spencer est non pas l'individu présent tel qu'il est et dont il faut assurer l'autonomie, mais l'individu futur tel qu'il doit résulter des lois inéluctables d'une sélection naturelle que rien ne vient entraver. Or, à bien y regarder, l'intervention étatique n'est rejetée que dans la mesure où elle trouble ce processus naturel. Herbert Spencer reproche à l'Etat d'assumer la charge de l'assistance publique au lieu de l'abandonner à l'initiative privée; l'Etat empêche ainsi, selon lui, la multiplication des individus supérieurs capables de triompher dans la lutte pour l'existence et accroît celle des individus inférieurs, provoquant ainsi la dégénérescence de la race humaine. A pousser ce raisonnement jusqu'au bout, un Etat qui favoriserait la sélection naturelle — ce fut le cas de l'Italie fasciste et plus encore de l'Allemagne national-socialiste — aurait nécessairement trouvé grâce aux yeux de l'individualiste Herbert Spencer.

Mais la base idéologique de l'anarchisme individualiste est surtout ébranlée par une évolution historique qui s'inscrit en faux contre sa défense de l'économie de marché. La concurrence libre qu'il prône semble se détruire elle-même en engendrant des trusts et des cartels; incapable à la longue de régler le marché, elle ne semble pouvoir fonctionner correctement que pour autant que l'Etat intervient dans les mécanismes économiques. Le développement général du capitalisme durant la première moitié du ^{xx}e siècle obéit moins à la doctrine économique d'Adam Smith selon laquelle le commerce ne devrait subir aucune restriction gouvernementale, étant donné que la concurrence est plus efficace que la régulation de la vie économique par l'Etat, qu'elle ne donne raison à des économistes comme H. C. Carey aux Etats-Unis et Friedrich List en Allemagne qui, dès la première moitié du ^{xix}e siècle, avaient jugé qu'il était absolument indispensable que les gouvernements protègent leurs industries respectives au moyen de tarifs douaniers.

Les Etats-Unis, il est vrai, résistent plus longtemps que l'Europe à l'extension continue des zones d'intervention de l'Etat. Le véritable passage de l'Etat abstentionniste à l'Etat programmateur ne s'y produit que dans les années trente, sous la pression d'une crise économique de dimensions jusqu'alors inconnues. Le *New Deal* de Roosevelt cherche, en effet, à retrouver la prospérité économique par de multiples interventions du gouvernement fédéral. L'Etat lance de

grands travaux (Tennessee Valley Authority), fixe autoritairement des prix minima pour la production agricole (Agricultural Adjustment Act) et limite la concurrence sauvage (National Industrial Recovery Act). C'est ainsi qu'en quelques semaines l'économie libérale dont les Etats-Unis s'enorgueillissaient à juste titre est balayée par une intervention sans précédent de l'Etat qui désormais subventionne, contrôle et harcèle.

Lorsque Roosevelt est réélu en 1936, le nouveau système économique est complété par un embryon de justice distributive; l'Etat reconnaît une existence légale aux syndicats et impose des contrats collectifs aux entreprises, il commence à assurer la Sécurité sociale en versant des pensions. Le *New Deal* trace ainsi la première esquisse du *Welfare State*, de l'Etat-providence qui prendra sa forme définitive après la deuxième guerre mondiale.

L'anarchisme individualiste, cependant, se rattache trop à la tradition américaine pour disparaître totalement dans son pays d'origine à la suite d'un développement politique et économique qui semble lui tourner le dos; il survit en se rabougrissant. L'anti-étatisme continue d'être professé par des groupes qui préfèrent s'appeler « libertariens » tout comme les anarchistes français du ^{xx}e siècle, las de porter la tunique de Nessus du terme honni d'« anarchistes », aiment mieux se qualifier de « libertaires ».

Il est significatif que, jusqu'en 1969, les libertariens aient eu parti lié avec l'aile ultraconservatrice du parti républicain. La lutte contre l'Etat, en effet, n'est plus pour eux l'un des aspects d'un anti-autoritarisme général qui rejette toute contrainte extérieure quelle qu'elle soit, mais l'unique refus de laisser corriger le capitalisme par des interventions politiques. Le rejet du socialisme d'Etat ne se souvient plus de son inspiration individualiste initiale et s'affadit en une mise en accusation aveugle et très souvent excessive de la « conspiration communiste internationale » qui menace les Etats-Unis. Ce libertarianisme de droite qui n'est plus qu'une forme réductionniste et agressivement bornée du libéralisme classique entend défendre un « laisser-faire » économique total et absolu.

La crise morale, politique et éducationnelle qui, à la suite de la guerre du Vietnam, frappe les Etats-Unis dans les années soixante fournit à ce libertarianisme en quelque sorte fossilisé des sujets de réflexion nouveaux; redevenu problématique, il prend de la vigueur.

Après s'être déployé en un vaste éventail allant de l'extrême droite à l'extrême gauche il finira par constituer un mouvement politique et idéologique autonome. S'il faut en croire Jérôme Tuccille, auteur d'un livre intitulé *Radical Libertarianism* (1971) où il tente de concilier les courants libertariens de droite et de gauche, le courant favorable au régime capitaliste et le courant favorable aux thèses socialistes de la « Nouvelle Gauche », le libertarianisme rénové a pour origine les thèses défendues dans de nombreux ouvrages littéraires et philosophiques par Ayn Rand, libertarienne de droite.

II – *Le libertarianisme de droite*

Ayn Rand a acquis une vaste audience aux Etats-Unis grâce à un certain nombre de romans où l'idéal libertarien brille de l'éclat séduisant d'une fiction littéraire. La diffusion de ses œuvres doctrinales en a tiré profit. Ainsi, son livre portant, tout au moins pour nous, gens d'Europe, le titre quelque peu provocant *Capitalism : The Unknown Ideal* (*Le capitalisme, cet idéal inconnu*) et publié en 1965, c'est-à-dire l'année qui suit le célèbre automne de Berkeley où le mouvement étudiant se manifeste pour la première fois, est devenu un des livres de base du libertarianisme actuel. L'avis de Jérôme Tuccille affirmant par le titre d'un de ses essais que « cela commence habituellement avec Ayn Rand » (*It usually begins with Ayn Rand*) est pleinement partagé par David Friedman, un des représentants les plus marquants de l'« anarcho-capitalisme » qui écrit à propos des publications d'Ayn Rand dans la bibliographie « libertarienne » qu'il ajoute à son livre devant être « un guide vers un capitalisme radical » : *The Machinery of Freedom* (*Le mécanisme de la liberté*, 1973) : « De nombreux libertariens achètent le tout (= toute l'œuvre d'Ayn Rand) et c'est ainsi que quelques-uns parmi eux deviennent des libertariens. »

Parmi les vingt-quatre essais qui composent le livre cité d'Ayn Rand, deux semblent surtout dignes d'intérêt : l'un cherche à définir le capitalisme en fonction de l'individualisme sous le titre *What is Capitalism ?* (*Qu'est-ce que le capitalisme ?*), l'autre s'indigne du traitement injuste infligé aux hommes d'affaires américains, constituant, s'il faut en croire le titre : *America's Persecuted Minority : Big Business*, l'une de ces minorités persécutées aux Etats-Unis sur le sort de

laquelle toute âme bien née devrait s'apitoyer en toute justice. Le lecteur européen y soupçonne sans doute de la candeur, de l'inconscience ou du cynisme. Tel n'est pas le cas du lecteur appartenant à un pays où la libre entreprise qui requiert l'effort, et le succès matériel qu'elle procure demeurent, même pour la gauche, un idéal qu'on trahit parfois mais auquel on reste passionnément attaché.

Voici extraite du premier essai cité une justification morale du capitalisme, défenseur des droits individuels :

« Pour déterminer la nature d'un système social, il suffit de répondre à ces deux questions : est-ce qu'il reconnaît les droits de l'individu ? Est-ce qu'il bannit le recours à la force physique dans les rapports humains ?...

« Est-ce que l'individu est pleinement souverain, propriétaire exclusif de sa propre personne, de son propre esprit, de sa propre vie, des produits de son propre travail ? Ou est-il la propriété de la tribu, de l'Etat, de la société, du collectif qui peuvent disposer de lui à leur gré, lui dicter en quoi il doit croire, lui prescrire le cours de sa vie, contrôler son travail et le dépouiller de ses produits ? L'individu a-t-il le droit d'exister pour lui-même ? Ou naît-il dans les chaînes comme un esclave qui doit perpétuellement gagner sa vie en servant la tribu, mais sans jamais obtenir la libre disposition de lui-même ?

« Telle est la première question à laquelle il faut répondre. Le reste en est la conséquence pratique. Le problème fondamental se réduit en somme à ceci : l'individu est-il libre ?

« Dans toute l'histoire du monde le capitalisme est le seul système qui réponde affirmativement à cette question.

« Le capitalisme est un système social basé sur la reconnaissance des droits de l'individu, y inclus les droits de propriété en vertu desquels toute la propriété est privée.

« La reconnaissance des droits des individus implique l'exclusion de la force physique dans les rapports entre les hommes... Dans une société capitaliste nul individu ou nul groupe ne peuvent recourir le premier à l'usage de la force physique contre d'autres individus ou groupes. L'unique fonction du gouvernement dans une société de ce genre consiste à protéger les droits de l'individu... contre la force physique; le gouvernement agit comme représentant du droit de chacun à l'autodéfense et il peut recourir à la force exclusivement par représailles contre ceux qui y ont eu recours les premiers; le gouverne-

ment est donc le moyen de mettre sous contrôle l'usage du droit de représailles...

« Tout système social repose, explicitement ou implicitement, sur une certaine théorie éthique. La notion tribale du 'bien commun' sert de justification morale à la majeure partie des systèmes sociaux — et de toutes les tyrannies — dans l'histoire...

« Le 'bien commun' (ou l' 'intérêt public') est un concept indéfini et indéfinissable : il n'y a pas d'entités comme la 'tribu' ou le 'public'; la tribu (ou le public ou la Société) ne sont rien d'autre qu'un nombre d'individus. Rien ne peut être bon pour la tribu en tant que telle; le 'bien' et la 'valeur' appartiennent exclusivement à un organisme vivant c'est-à-dire à un organisme vivant qui est singulier et individuel, et non pas à un agrégat désincarné de relations interindividuelles...

« Quand le 'bien commun' d'une société est considéré comme quelque chose de séparé et de supérieur par rapport au bien individuel de ses membres, cela signifie que le bien de *quelques-uns* a une priorité sur le bien des autres qui sont dégradés au statut d'animaux sacrificiels. »

Bel éloge du capitalisme considéré comme le seul rempart efficace des droits de l'homme, conforme au schéma libéral traditionnel d'autant plus qu'il comporte une légitimation de l'Etat à qui les individus délèguent leur droit à l'autodéfense. Le caractère foncièrement conservateur du libertarianisme professé par Ayn Rand est encore plus sensible dans le second essai où l'homme d'affaires américain qui incarne le régime capitaliste en ce qu'il a de plus performant est élevé au rang de *superman*, hélas méconnu et injustement traité par le public.

« Définissons maintenant, écrit Ayn Rand, la différence entre le pouvoir économique et le pouvoir politique : le pouvoir économique est exercé avec des moyens positifs, offrant donc une récompense, une motivation, un paiement, une valeur; le pouvoir politique s'exerce avec des moyens négatifs puisqu'il recourt à la menace de punitions, d'amendes, d'emprisonnement et de mort. L'instrument de l'homme d'affaires sont les *valeurs*; l'instrument du bureaucrate est la *peur*.

« Le progrès industriel de l'Amérique dans le bref espace d'un siècle et demi a acquis désormais un caractère légendaire; à aucune période de l'histoire et dans aucun point de la terre ne s'est fait rien de semblable. Les hommes d'affaires américains en tant que classe ont fait preuve du plus grand génie productif et obtenu les réussites

les plus spectaculaires dont on gardera le souvenir dans l'histoire économique de l'humanité. Quelle récompense ont-ils reçue de la part de notre culture et de ses intellectuels ? La situation d'une minorité haïe et persécutée... La situation du bouc émissaire pour les fautes des bureaucrates... »

L'entente entre les conservateurs et les libertariens, surprenante et paradoxale pour un esprit européen, mais en somme explicable aux Etats-Unis du fait qu'elle est basée sur une adhésion commune à une tradition américaine anti-étatique, loin de souffrir des premières émeutes d'étudiants à Berkeley en automne 1964, semble en sortir renforcée et rajeunie. Des étudiants de toutes les tendances politiques se retrouvent dans le Mouvement pour la liberté de la parole (*Free Speech Movement*), participent aux *sit in* organisés dans les bureaux de l'administration universitaire, se livrent à des attaques contre la police et s'emparent d'un camion de la police qu'ils transforment en tribune, faisant ainsi de ce trophée le symbole de la liberté de parole. Mais le mouvement, dont les exigences en fin de compte très limitées sont rapidement satisfaites, finit par dégénérer. Lorsque le Mouvement pour la liberté de la parole tente de survivre en se radicalisant en un Mouvement pour le langage obscène et que les haut-parleurs de l'Université déversent sur le campus de l'obscénité à hautes doses, il devenait évident pour tous que ce n'était pas dans ce sens qu'il fallait poursuivre la lutte pour la liberté.

III — *Le libertarianisme, héritier de l'anarchisme individualiste*

La contestation née spontanément et, pour cette raison même, dépourvue au départ d'une doctrine capable de refléter et d'ordonner avec clarté les aspirations profondes de la jeunesse estudiantine, ne met pas longtemps à se décanter. C'est ainsi qu'une quête confuse de la liberté finit par emprunter la voie royale de l'individualisme anti-autoritaire, donc, par définition, anti-étatique. Les étudiants révoltés exigent désormais que le pouvoir universitaire détenu par des administrateurs soit transféré aux étudiants et aux facultés et qu'on coupe les attaches qui lient l'Université et le « complexe militaro-industriel. » Les deux exigences se tiennent puisque, pour les étudiants, l'Université américaine est l'instrument au moyen duquel l'*establishment*, c'est-à-dire l'Autorité, amène la jeunesse à devenir les serviteurs

d'une industrie travaillant essentiellement pour la guerre. La seule façon donc d'empêcher l'Université de pratiquer le lavage de cerveau et de faire l'apologie d'un gouvernement qui s'enfonce de plus en plus dans la guerre du Vietnam est d'instaurer à l'Université le pouvoir étudiant.

L'accent se trouve ainsi porté sur des préoccupations typiquement anarchistes ; après plus d'un demi-siècle de leur ensevelissement quasi total, le libertarianisme retrouve et prend à son compte les thèmes jadis traités par les anarchistes individualistes. Dans un article que M. N. Rothbard publie en mai 1969 dans *The Libertarian* sous le titre « The Student Revolution » (« La révolution étudiante »), il se réjouit de cette résurgence inattendue d'idées qu'on croyait propres au siècle passé et demande à ses collègues de l'Université de partager cette joie au lieu de se répandre en vaines récriminations :

« Les libertariens, écrit-il, doivent saluer la révolution des étudiants... Ces jeunes gens, la première génération de notre siècle à apercevoir vraiment et à comprendre les maux de l'Etat, méritent de l'encouragement et du soutien et non pas notre condamnation ou nos lamentations mesquines...

« Ils éprouvent, par une journée inoubliable de leur vie, la joie de la libération, joie que peut-être un jour nous tous pourrions éprouver. Que Dieu les bénisse eux et leur génération !

« Peut-être tout pourrait se résumer par cette pancarte portée par quelques-uns de ces garçons lors d'une marche contre la guerre le 15 avril (1969) à New York City... 'Mort à l'Etat, le Pouvoir au peuple'. Comment pourriez-vous blâmer un mouvement qui a un tel slogan ? »

M. N. Rothbard feint en même temps de s'étonner de l'accueil hostile que la nouvelle orientation plus précise et plus radicale de la contestation étudiante trouve auprès des éléments conservateurs. Ces derniers ne devraient-ils pas se réjouir de voir enfin mis en question le système éducatif qu'ils avaient accusé pendant tant d'années d'emprisonner la jeunesse dans un carcan étatiste ? De toute façon, défenseurs attitrés du libre marché où le consommateur est roi, ils se mettent en contradiction avec leurs convictions libérales en dénonçant et en combattant des étudiants désireux de prendre en main les destinées de leur Université, puisque, après tout, consommateurs du produit « éducation », ceux-ci, en vertu des lois du marché, doivent en déterminer la nature.

Mais, dans cette argumentation apparemment sans faille, M. N. Rothbard pêche par omission. Ce n'est pas vraiment l'attitude à l'égard de l'Etat qui sépare les conservateurs des libertariens, bien que les uns admettent un minimum d'Etat chargé « d'assurer le respect des règles générales de conduite considérées comme justes par le plus grand nombre », alors que les autres réclament son abolition totale; c'est la guerre du Vietnam et la conscription obligatoire qu'elle entraîne qui constituent leur nouvelle ligne de partage. L'anti-étatisme n'en demeure pas moins le dogme commun aux conservateurs et aux libertariens. Les libertariens s'en prennent au gouvernement américain coupable à leurs yeux d'avoir déclenché une guerre impérialiste et de contraindre la jeunesse à participer à cette entreprise criminelle; les conservateurs, en revanche, considèrent cette guerre comme une lutte menée pour la défense des valeurs américaines individualistes, menacées par la politique expansionniste du communisme, c'est-à-dire d'un socialisme d'Etat poussé à l'extrême qui cherche à s'emparer du Vietnam.

La cohabitation des conservateurs et des libertariens au sein de l'organisation *The Young Americans for Freedom* prend fin lors du congrès national qui eut lieu à Saint Louis en août 1969. Une minorité libertarienne, le *Libertarien Caucus*, refuse de sanctionner la guerre du Vietnam et se prononce en faveur de la désobéissance civile. A la fin de 1969, les libertariens dissidents fondent une nouvelle organisation, la *Society for Individual Liberty* (SIL). Au printemps 1971, le libertarianisme est à l'ordre du jour; les journaux américains les plus renommés, *New York Times*, *Newsweek*, *Time*, *Playboy*, *Esquire*, *The Wall Street Journal*, *The National Observer* et *Washington Post*, publient de longs articles pour présenter à leurs lecteurs le parti libertarien nouvellement constitué. Les libertariens réussissent ainsi à occuper un terrain devenu vacant par l'éviction quasi totale de la Nouvelle Gauche, plus ou moins marxiste, lors des élections de 1970.

Pour être désormais autonome, le mouvement libertarien n'en conserve pas moins ses composantes; il ignore jusqu'à un certain point la frontière idéologique qui habituellement sépare la droite de la gauche. La droite s'inspire essentiellement des idées de l'écrivain Ayn Rand; elle entend mettre le capitalisme à l'abri de toute ingérence étatique. La gauche radicalise le combat mené par la Nouvelle Gauche contre l'impérialisme américain et pour les libertés civiles.

Mais c'est néanmoins entre ces deux ailes dont l'une est contaminée par le conservatisme et l'autre par le socialisme de la Nouvelle Gauche, c'est-à-dire par deux doctrines qui, à des degrés divers, ne peuvent pas se passer de l'Etat, que se situe le courant principal du libertarianisme.

C'est, bien entendu, la défense de l'individu contre l'Etat qui constitue l'axe de la doctrine libertarienne. Chacun ayant le droit de vivre la vie qu'il désire pour autant que ses actes ne constituent pas une agression à l'égard de la liberté des autres, toute forme de coercition, individuelle ou collective, légale ou illégale, est condamnée sans rémission. Voici comment David Friedman, dans son Introduction à son livre déjà cité *The Machinery of Freedom* (*Le mécanisme de la liberté*, 1973), définit le libertarianisme : « L'idée centrale du libertarianisme est que les gens devraient pouvoir vivre selon leur désir. Nous rejetons totalement l'idée que les gens doivent être protégés de force contre eux-mêmes. Une société libertarienne n'aurait pas de lois contre la drogue, contre les jeux de hasard, contre la pornographie — elle n'imposerait pas les ceintures de sécurité dans les voitures. Nous rejetons également l'idée que les gens ont un droit sur d'autres, si ce n'est qu'on les laisse seuls. Une société libertarienne n'aurait pas de système de prévoyance ni de Sécurité sociale. Les gens qui voudraient aider les autres le feraient par charité privée au lieu de ramasser de force l'argent des contribuables. Les gens qui voudraient subvenir à leurs vieux jours le feraient au moyen d'une assurance privée. »

Partant à son tour du principe de la souveraineté personnelle, le libertarianisme rejoint en fait l'anarchisme individualiste du xix^e siècle. La permissivité de notre époque, il est vrai, lui permet de le dépasser apparemment en incluant dans les espaces de liberté les « crimes sans victimes » pour lesquels la société condamnait naguère les drogués, les homosexuels, les prostituées et autres minorités déviantes.

Mais peut-on vraiment parler à ce propos d'un élargissement des « libertés civiques » qui ouvrirait à l'anarchisme individualiste des perspectives nouvelles ? On sait que celui-ci cherche à promouvoir la liberté reconnue à chaque individu de se réaliser. Or, les contraintes dont souffrent les marginaux à notre époque proviennent bien moins d'une législation de plus en plus indulgente à leur égard que de leur état pathologique qui les oblige à traîner des chaînes que souvent ils se sont forgées eux-mêmes. La mise en avant d'une marginalité

admise ressemble souvent à une publicité tapageuse dont se servent les libertariens pour recruter dans les campus universitaires; elle est en tout cas en contradiction absolue avec l'extrême rigueur morale de Proudhon qui, elle, porte bien le sceau d'un anarchisme de responsabilité personnelle. C'est donc moins la défense par les libertariens de la liberté individuelle poussée jusqu'à ses applications extrêmes, sinon jusqu'à l'absurde, qui prolonge, enrichit et réactualise l'anarchisme individualiste que le travail de pulvérisation, de contestation et de disruption accompli par eux à l'encontre d'un étatisme devenu depuis le XIX^e siècle de plus en plus tentaculaire.

IV – *Les libertariens et l'Etat*

Soutenus par leurs convictions philosophiques ou leur principes religieux, les anarchistes individualistes étaient montés à l'assaut de l'Etat en lui opposant la perfection utopique de la pureté originelle. Les penseurs libertariens, dont la presque totalité se recrute parmi les économistes, renforcent l'anti-étatisme anarchiste, souvent issu d'une simple allergie à l'égard du pouvoir politique, grâce à la puissance d'une approche expérimentale. C'est par une réflexion purement économique sur les mécanismes de l'efficacité sociale maximale qu'ils réussissent à mettre à nu le caractère parasitaire de l'Etat et ses effets pervers sur la vie sociale.

Leur critique est d'autant plus pertinente qu'elle a la chance de pouvoir s'appuyer sur des économistes de génie groupés soit au sein de l'Ecole néo-autrichienne illustrée par von Mises et Hayek, soit au sein de l'Ecole de Chicago dont le chef de file est Milton Friedman. La doctrine libertarienne est ainsi un plaidoyer à la fois passionné et scientifiquement charpenté en faveur d'une réinvention de la société capitaliste sous la forme d'un « anarcho-capitalisme », c'est-à-dire d'un capitalisme fondé sur le laisser-faire le plus intégral et qui se situe aux antipodes du socialisme d'Etat et, d'une façon générale, de toute économie autoritairement dirigée.

Les théoriciens libertariens, il est vrai, ne se réfèrent que rarement à leurs « pères » anarchistes; leur rigueur géométrique ne s'accommode guère d'un rappel par trop insistant de la première esquisse utopique de leur doctrine. Cependant la filiation idéologique qui se manifeste surtout dans la reconnaissance inconditionnée de l'import-

tance primordiale de la souveraineté personnelle par les deux mouvements d'idées successifs, loin d'être occultée par crainte d'encourir le reproche d'archaïsme, est hautement et fièrement affirmée par les libertariens.

En fait, si les libertariens sont convaincus, à juste titre sans doute, de leur supériorité dans le domaine économique qui est leur spécialité, ils n'hésitent pas à reconnaître la dette qu'ils ont contractée auprès des anarchistes individualistes en ce qui concerne l'analyse en profondeur du mal politique. C'est ainsi que dans la revue *A Way Out* (mai-juin 1965) Murray Rothbard consacre à l'anarchisme individualiste un important article intitulé « The Spooner-Tucker Doctrine : An Economist View » (« La doctrine Spooner-Tucker vue d'un point de vue économique ») : il y fait un strict départ entre l'utopie économique, en l'occurrence la fameuse « monétario-manie » qu'il récuse, et les fondements philosophiques, c'est-à-dire l'individualisme dont il déclare être un fervent admirateur.

Rothbard commence par rendre un vibrant hommage aux deux principaux représentants de l'anarchisme individualiste américain : « Je voudrais commencer par affirmer avant tout, proclame-t-il avec force, que Lysander Spooner et Benjamin R. Tucker, à mon avis, sont inégalables comme philosophes politiques et que rien n'est plus nécessaire aujourd'hui qu'une renaissance et un développement de leur héritage oublié. » Mais ceci dit, il n'est que plus aise de dénoncer leurs illusions économiques issues d'une ignorance totale des réalités économiques. « Mon principal motif de désaccord avec la doctrine Spooner-Tucker, continue-t-il, n'est pas de nature politique mais économique... Les deux erreurs fondamentales et corrélatives de la théorie de Spooner (et de la théorie de toutes les écoles peu courtoisement baptisées par les économistes « monétario-maniaques ») sont l'incapacité de comprendre la nature de l'argent et la nature de l'intérêt. »

L'accord entre les libertariens et les anarchistes individualistes semble donc total en ce qui concerne la « philosophie politique ». Si le libéralisme classique se place entre l'étatisme dont il n'accepte pas la déification de l'Etat, et l'anarchisme qu'il n'accompagne pas jusqu'à l'abolition totale et immédiate de l'Etat, le libertarianisme, à la lumière des expériences interventionnistes de l'Etat dont les crises du xx^e siècle ont démontré le caractère désastreux, se lance avec une ardeur renouvelée dans un combat libérateur contre le pouvoir poli-

tique qui, loin de servir l'individu, le soumet à sa propre finalité. Les libertariens, à travers leurs analyses économiques, rejoignent la foi anarchiste en un ordre naturel qui se réalise de lui-même à condition que l'Etat n'en fausse pas le fonctionnement.

Les divergences qui se manifestent dans le domaine économique doivent être ramenées à leur juste mesure. Il est vrai que la « monétario-manie » préconisée par les anarchistes individualistes n'obéit pas à des considérations économiques; son but exclusif est de libérer les individus des contraintes monopolistiques exercées par l'Etat. Or, c'est précisément cette préoccupation anti-étatique qui impulse également la pensée des libertariens. La discussion se limite en fin de compte à la question de savoir si la libre concurrence doit être étendue à l'argent considéré, à tort d'ailleurs, comme une marchandise — c'est la thèse anarchiste —, ou si l'argent, du fait qu'il n'est pas une marchandise, à moins de se présenter sous la forme de l'or ou de l'argent, se situe en dehors des lois qui régissent l'échange.

Dans cette polémique qui, il est vrai, vise à travers la doctrine Spooner-Tucker l'utopisme débridé de certains groupes libertariens, M. N. Rothbard entend sans doute aussi en découdre avec les disciples de Keynes, les « keynésiens », qui, un peu à la manière des « monétario-maniacs », mais d'une manière beaucoup plus scientifique et, à l'opposé des anarchistes individualistes, en recourant aux bons offices de l'Etat, placent l'argent au cœur des mécanismes économiques. Contre ces derniers, M. N. Rothbard prend le parti de Milton Friedman et de ses disciples, les « monétaristes », pour qui l'Etat doit se limiter à assurer un taux de croissance régulier de la masse monétaire. Dans cette optique, il est évident que l'abondance de la masse monétaire recommandée par Spooner contredit la relative rareté de la masse monétaire préconisée par les « monétaristes ».

L'effort principal des libertariens tend à lever l'hypothèque étatique qui grève si lourdement la vie des hommes; ce faisant, ils font accéder l'anti-étatisme des anarchistes dont la motivation est essentiellement d'ordre moral et affectif, au niveau d'une certitude scientifique indiscutable. La réflexion libertarienne prend pour point de départ la démonstration juridique rigoureuse de Lysander Spooner. On sait que dans son écrit *No Treason : The Constitution of No Authority* il avait démontré avec une froide et implacable résolution que l'Etat ne saurait déduire sa légitimité d'un consensus quelconque, qu'en vérité

il n'était qu'une association de malfaiteurs, supérieurs, il est vrai, aux brigands, puisque les tenants de l'Etat ne réussissaient que trop souvent à faire de ceux qu'ils dépouillaient soit leurs dupes, soit leurs esclaves.

L'Etat repose donc sur la violence; par les moyens coercitifs qu'il crée et dont il dispose à sa guise il facilite l'exploitation et maintient la servitude. Cette interprétation exogène de l'origine de l'Etat ne date pas d'hier; elle a été formulée bien avant que les anarchistes et les libertariens n'en eussent eu l'idée. Déjà l'historien arabe Ibn Khaldûn (1332-1406), dans ses *Prolégomènes*, avait illustré cette doctrine en montrant que les conquêtes arabes aboutissaient à la formation d'Etats. Au XVI^e siècle, des historiens français relient la naissance de leur pays à la conquête franque, et depuis le XVIII^e siècle des historiens anglais insistent sur le rôle déterminant que l'invasion normande a joué en Angleterre dans la constitution de l'Etat.

Quant aux libertariens, ils puisent leur information à des sources contemporaines. L'ouvrage de base est pour eux l'étude sociologique de Franz Oppenheimer intitulée *The State* (*L'Etat*, 1926). L'auteur souligne qu'il n'y a que deux moyens, exclusifs l'un de l'autre, pour s'enrichir, la méthode de production et d'échange volontaire, la méthode du libre marché, qu'il qualifie de « moyens économiques », et la méthode de brigandage par l'emploi de la violence qu'il qualifie de « moyens politiques ». Or, l'Etat est pour Oppenheimer *l'organisation des moyens politiques*.

Dans son livre *Our Enemy, The State, and On doing the Right Thing and Other Essays* (*Notre ennemi l'Etat et En agissant comme il faut, et d'autres essais*, 1928), Albert Jay Nock, le plus influent des anciens libertariens de droite, tente de creuser davantage encore le fossé qui sépare le pouvoir politique du pouvoir économique. Il établit entre eux des rapports inverses : plus le pouvoir de l'Etat, c'est-à-dire la coercition politique organisée, s'accroît, plus le pouvoir social, c'est-à-dire le volontarisme, diminue en intensité et en efficacité. Plus l'Etat intervient activement dans la vie des hommes, moins la Société peut ou veut s'en mêler. L'assimilation entre l'Etat et le brigandage est poussée plus loin : non seulement l'Etat commet des crimes mais il en réclame le monopole; s'il interdit aux individus de tuer et de voler, c'est pour mieux pouvoir mettre la main sur tout ce qu'il désire, que ce soit la propriété d'un citoyen ou d'un étranger, et pour mieux pouvoir disposer à son gré de la vie de chacun.

L'histoire de l'humanité apparaît ainsi à Albert Jay Nock comme une course perpétuelle entre le pouvoir social et le pouvoir d'Etat. L'homme, entraîné par les « producteurs », a sans cesse tenté d'accroître la conquête de son environnement naturel, mais un certain nombre d'hommes se sont en même temps efforcés d'étendre le pouvoir politique afin de s'emparer des fruits de cette conquête progressive de la nature. Combat indécis qui suit un rythme irrégulier. Dans les périodes de production accrue, par exemple après la révolution industrielle, le pouvoir social acquiert une large avance sur le pouvoir politique qui s'essouffle à le rattraper. Les périodes de stagnation économique, en revanche, sont dominées par le pouvoir d'Etat qui, après avoir rejoint le pouvoir social dont l'avance s'est ralentie, établit son contrôle sur les espaces récemment conquis par le pouvoir social.

Murray Rothbard fournit une justification historique à cette réputation d'un Etat qui est issu non pas d'une nécessité historique quelconque, mais de l'institutionnalisation de la force brutale et de la violence aveugle destinée à perpétuer l'exploitation des vaincus et des soumis : en contre-épreuve il évoque des sociétés qui avaient fort bien su se passer de l'Etat avant d'être asservies par la force brutale. Dans son livre *For a New Liberty (Pour une liberté nouvelle)* qui est devenu l'un des bréviaires des « anarcho-capitalistes », il cite trois exemples : la paysannerie indienne en Amérique qui ignore l'Etat jusqu'à ce que les conquérants espagnols l'enferment dans le carcan d'un Etat exploiteur, la nouvelle forme politique imposée aux Saxons d'Angleterre par les Normands après leur victoire à Hastings en 1066, et la destruction de la société libertarienne de l'ancienne Irlande par l'Angleterre au xvii^e siècle.

La démonstration de M. N. Rothbard est d'autant plus convaincante qu'elle peut s'appuyer sur les recherches ethnologiques les plus récentes. Ainsi, Pierre Clastres, dans son livre *La Société contre l'Etat*, soutient que la véritable révolution de la préhistoire n'est pas celle du néolithique, étant donné que celle-ci peut très bien laisser intacte l'organisation sociale, mais la révolution politique : c'est cette apparition mystérieuse, irréversible et mortelle pour la société primitive que nous avons baptisée du nom d'Etat.

Lorsqu'on considère l'Etat comme un mal dont l'extirpation ne doit jamais être perdue de vue, mais qu'à court terme il n'en est pas

moins un mal nécessaire pour garantir les règles du jeu social, la solution communément proposée et d'ailleurs adoptée par un certain nombre de libertariens consiste à en limiter les prérogatives. Ce fut déjà la préoccupation des *founding fathers* de la Constitution américaine lorsqu'ils confièrent le pouvoir judiciaire, pouvoir supérieur aux deux autres pouvoirs législatif et exécutif, à une Cour suprême. Sa fonction est, en effet, de défendre l'individu contre l'Etat; il est non seulement de son ressort de juger tous les cas relevant de l'« équité » (*equity*) pouvant se poser entre les citoyens et l'Etat fédéral, ou entre citoyens de divers Etats, mais aussi et surtout d'interpréter la Constitution afin que celle-ci ne risque pas de devenir un simple instrument entre les mains des gouvernants.

La plupart des libertariens estiment cependant que l'intention de réduire l'Etat au strict minimum est condamnée d'avance à l'échec. La Constitution américaine elle-même, censée pourtant tempérer le pouvoir politique, administre une première preuve, puisqu'elle résulte, à vrai dire, d'un coup d'Etat illégal contre les articles de la Confédération de 1779 où la division des pouvoirs était bien plus poussée. De toute façon, une constitution, fût-elle conçue pour la défense des droits individuels, ne trouve son application que dans la mesure où elle est interprétée et appliquée par les hommes. Dans le cas particulier des Etats-Unis c'est à la Cour suprême qu'incombe cette tâche, c'est-à-dire à des hommes qui appartiennent au même groupe dirigeant que ceux qui gouvernent le pays. Tout pouvoir politique, même le plus démocratique en apparence, subit les contraintes que le sociologue italien Michels a résumées sous la forme d'une « loi d'airain » de l'oligarchie : il dégage une couche dirigeante qui tout naturellement s'efforce d'accroître son pouvoir.

C'est cette dynamique interne à tout gouvernement qui amène David Friedman à choisir l'anarchie pure et simple. « La logique de gouvernements limités, écrit-il dans *The Machinery of Freedom*, est de croître. Il y a pour cela des raisons manifestes dans la nature du gouvernement et un tas d'évidences. Des constitutions procurent tout au plus une limitation modeste et temporaire. Comme Murray Rothbard est supposé avoir dit, l'idée d'un gouvernement limité qui demeure limité est franchement utopique. L'anarchie au moins pourrait faire ses preuves; un gouvernement limité a fait les siennes. »

L'anti-étatisme des libertariens débouche nécessairement comme

chez David Friedman sur l'anarchie, c'est-à-dire sur l'absence de tout pouvoir politique. Mais à l'encontre des anarchistes du xix^e siècle qui procèdent à une confrontation directe de l'Etat et de l'individu, de la contrainte politique et de la liberté personnelle, les libertariens américains, en raison même de leur formation économique qui sous-tend leur réflexion, inscrivent la liberté individuelle dans son cadre social et économique; ils entendent la défendre en opposant le libéralisme économique où s'épanouit la responsabilité personnelle et l'initiative privée, aux ingérences sans cesse croissantes de l'Etat qui en perturbent le mécanisme. Le grand mérite des libertariens est ainsi de fonder le rejet de l'Etat sur des raisons économiques précises.

La démystification de l'Etat à laquelle les libertariens se livrent avec une sorte de froide fureur iconoclaste risque sans doute pendant quelque temps encore de heurter de front des convictions qui sont profondément ancrées dans la conscience européenne depuis les douloureux débuts de la révolution industrielle. Désarmées face à un pouvoir économique écrasant, les masses désespérées finissaient par voir dans l'Etat le seul moyen de défense dont elles disposaient pour lutter contre l'injustice sociale; l'intervention régulatrice de l'Etat apparaissait comme indispensable pour que chacun jouît d'un minimum vital de pain, de santé et de dignité. L'histoire économique du xix^e et du xx^e siècle prenait ainsi une curieuse coloration manichéenne : d'un côté le mal sous l'aspect du capitalisme mû par la notion égoïste et méprisable du profit, de l'autre l'Etat qui, sous la poussée du socialisme de plus en plus puissant, intervient d'une manière croissante dans la vie économique pour en combattre les abus.

v – Défense et illustration du capitalisme

Or ce schéma économique, qui se retrouve non seulement à la base de l'organisation économique des pays de l'Est où seul subsiste l'Etat propriétaire de tous les moyens de production et planificateur d'une production qui est au seul service du bien commun, mais aussi comme tendance dominante dans les démocraties occidentales où l'Etat-providence jusqu'à une date récente se substituait progressivement à une économie de profit, a perdu de sa crédibilité : l'échec économique du communisme aussi bien que les à-coups inquiétants

de la politique keynésienne ont incité certains économistes appelés « néo-libéraux » à relire sous un éclairage nouveau l'histoire du capitalisme ; avançant à contre-courant, ils ont ainsi réussi à ébranler les rigides schémas doctrinaux dans lesquels l'économie politique avait été cloîtrée.

La sauvagerie du capitalisme naissant durant la phase de l'accumulation forcée, si souvent mise en accusation par les historiens à la remorque de Marx et Engels, fut-elle telle qu'elle justifie les interventions étatiques postérieures, voilà la question à laquelle tentent de répondre les différents auteurs d'un livre édité par Hayek en 1951 : *Capitalism and the Historians* (*Le capitalisme et les historiens*). Or les historiens cités sont unanimes à dénoncer une double falsification de l'histoire : d'une part, la révolution industrielle n'a pas provoqué l'appauvrissement progressif de la classe ouvrière, d'autre part, l'accroissement des biens de consommation a permis d'améliorer le niveau de vie des pauvres avant même que le mouvement ouvrier et les interventions de l'Etat eussent orienté l'évolution historique vers la naissance de l'Etat-providence. Quant à l'inégalité sociale, ils sont de l'avis qu'il vaut mieux la combattre par une production accrue que par des interventions étatiques qui ont pour effet d'entraver les mécanismes économiques figeant par là même les situations acquises.

Dans un article particulièrement anticonformiste, Hayek va même jusqu'à prétendre que le prolétariat, au lieu de maudire le capitalisme, devrait lui être reconnaissant de l'avoir sauvé de la famine. « S'il est vrai, écrit-il, que le capitalisme a engendré le prolétariat, il faut être conscient de ce que ce prolétariat représentait non pas une masse de population préexistante qui aurait été appauvrie par l'avènement du capitalisme et de la société industrielle, mais une masse de population qui n'aurait jamais survécu si, précisément, le capitalisme, en ouvrant une ère d'accumulation du capital productif, n'était pas venu lui offrir, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, les moyens de travailler et de *survivre par son propre travail* — alors que jusque-là, pour survivre, ou pour avoir la possibilité de travailler afin de survivre, il fallait avoir soi-même ses propres moyens de protection. »

Mais la critique des économistes « néo-libéraux » se fait plus incisive encore lorsqu'ils viennent à parler de la grande dépression des années trente ; ils s'opposent à la doctrine officielle et communément admise selon laquelle seul le *New Deal* de Roosevelt, c'est-à-dire les

multiples interventions de l'Etat, ait été capable de remédier aux ratés d'une économie de marché aux abois. C'est surtout Milton Friedman qui, dans sa monumentale *Monetary History of the United States (Histoire monétaire des Etats-Unis, 1867-1960)*, publiée en collaboration avec Anna Schwartz en 1963, et dans son étude intitulée *Capitalisme and Freedom (Le capitalisme et la liberté)*, réussit à dégager, par l'analyse scientifique d'une crise économique où l'Etat avait cru pouvoir s'attribuer le beau rôle, la preuve de sa nocivité foncière.

La grande dépression des années trente, en effet, ne résulte pas, aux yeux de Friedman, d'une crise du capitalisme, elle a été provoquée et aggravée par la politique monétaire suivie alors par le gouvernement des Etats-Unis. La récession n'a pris les dimensions d'une dépression que parce que les autorités bancaires fédérales se sont trompées dans leurs objectifs de manipulation de la masse monétaire.

C'est cette théorie monétariste selon laquelle la dépression de 1929 est due à de malencontreuses interventions étatiques que M. N. Rothbard reprend dans son livre paru également en 1963 et intitulé *America's Great Depression (La grande dépression des Etats-Unis)* pour réhabiliter l'économie capitaliste, grevée en 1929 d'un interventionnisme étatique désastreux. « Il est temps de faire apparaître les véritables responsabilités. Ce n'est pas l'économie de marché ni le capitalisme qu'il faut rendre responsables des malheurs des années trente; mais le monde de la politique, les bureaucrates, et tous ces économistes soi-disant éclairés qui n'ont jamais compris que la gravité des cycles économiques est moins liée à la logique des affaires elles-mêmes qu'à la multiplication par les pouvoirs publics des entraves au fonctionnement des mécanismes économiques de régulation. Il est vrai que les fluctuations conjoncturelles font partie intégrante des mécanismes de l'économie de marché. Mais ces fluctuations ne se seraient jamais transformées en dépression si l'Etat ne s'en était pas mêlé. Il en fut ainsi en 1929, comme il en avait été lors des 'dépressions' précédentes de 1837, 1873, ou de 1892 : un examen attentif des événements qui précéderent ces accidents montre que, contrairement à la légende, ceux-ci n'ont jamais été le fruit d'un quelconque 'laisser-faire', mais bien au contraire la conséquence d'attitudes irresponsables de la part des pouvoirs publics utilisant l'action économique et monétaire à des fins spécifiques. »

Le rôle néfaste de l'Etat dans la genèse de la dépression des années

trente se trouve décuplé à partir du moment où on cherche à remédier à la crise par une extension des interventions étatiques de plus en plus contraignantes; il est absurde de vouloir appliquer à l'économie un traitement homéopathique, en essayant de chasser le mal par le mal. Les libertariens retrouvent une fois de plus les anarchistes lorsqu'ils accusent l'Etat de sécréter en fin de compte les monopoles, sources de toutes les distorsions sociales; leur démonstration, pourtant, faite sur un mode non pas idéologique, mais purement scientifique, gagne en évidence. Par ses ingérences l'Etat entend assurer des avantages à certaines catégories de citoyens, mais, de ce fait, il devient profitable pour ces catégories de consacrer une part croissante de leurs ressources et de leurs énergies à s'organiser de façon à utiliser les monopoles de la puissance publique à leur profit. Ainsi les citoyens préféreront manipuler l'appareil de l'Etat en leur faveur et au détriment d'autres catégories qui se trouveront frappées par une fiscalité spoliatrice plutôt que de fonder leurs rapports sur des échanges réciproques, créateurs de plus-value pour toutes les parties en cause. C'est cette tendance générale née aux Etats-Unis avec le *New Deal*, et conduisant par une logique inexorable vers l'Etat-providence, que M. N. Rothbard dénonce dans sa défense d'une « nouvelle liberté » (*For a New Liberty*).

« Les réformes libérales de l'Etat, passant du *New Deal* au *Welfare*, ont atteint leur but, à savoir un monde d'étatisme centralisé, d'association entre le gouvernement et l'industrie, un monde qui subsiste en accordant des subventions et des privilèges de monopole au monde des affaires et à d'autres groupes favorisés. »

Pour étayer leur doctrine d'une économie capitaliste délivrée des contraintes étatiques, les libertariens soumettent les différentes interventions de l'Etat dans les domaines de la vie économique et sociale à une analyse systématique, aussi rigoureuse que possible, de leurs « coûts » et de leurs « avantages »; ils contredisent ainsi d'une manière cinglante et définitive les gerbes de bonnes intentions dont les mesures gouvernementales prétendent s'inspirer. Si, en effet, les interventions publiques semblent bien répondre à des motifs apparents de générosité et de solidarité, elles manquent régulièrement leur but et aboutissent à des résultats exactement inverses, en provoquant des effets de redistribution des biens bien plus régressifs que progressifs.

Une attention particulière est ainsi portée aux effets pervers des interventions publiques qui au fil du temps et des manipulations diverses en entraînent une succession d'autres pour corriger les conséquences inattendues des réglementations précédentes. Ces effets cumulatifs d'une réglementation autoritaire imposée à une vie économique, la privant ainsi de la souplesse dont elle a besoin pour faire jouer et accorder ses multiples ressorts, apparaissent avec une exceptionnelle transparence dans l'analyse de l'*American Farm Program* présentée par M. N. Rothbard dans son livre *Power and Market (Le Pouvoir et le Marché, 1970)*.

Pour combattre la crise agricole de 1929, le gouvernement décide de fixer artificiellement le prix de certains produits agricoles au-dessus du prix du marché. Il en résulte une mévente de ces produits aggravée du fait que les fermiers orientent leur production vers le secteur protégé. Le consommateur se trouve ainsi pénalisé quatre fois : c'est avec ses impôts qu'on subventionne le fermier, il paie plus cher le produit subventionné, il paie pour les surplus invendus, il manque de produits dont la culture est abandonnée, parce qu'ils appartiennent à un secteur non subventionné. Que faire des surplus agricoles ? On aurait pu abroger le programme d'aide à l'agriculture, mais cela n'était guère compatible avec la doctrine officielle qui lui avait accordé une priorité absolue. On décide donc d'apporter des limitations à la culture des produits subventionnés. Des quotas sont établis pour chaque ferme en fonction de sa production antérieure, ce qui a pour effet d'imposer à la production agricole des limitations qui rapidement sont dépassées. Le système des quotas est d'ailleurs pernicieux en soi ; il favorise les fermiers les moins productifs et pénalise les fermiers les plus productifs. Payés, en effet, pour ne pas inonder le marché de certains produits, c'est-à-dire précisément de produits que le gouvernement considère comme essentiels, les fermiers se mettent tout naturellement à pratiquer d'autres cultures. L'effondrement du prix de ces produits non subventionnés qui résulte de leur surabondance amène les fermiers à réclamer un programme d'aide élargi. Conformément à la logique gouvernementale qui consiste non pas à laisser l'offre s'adapter à la demande mais à la réglementer autoritairement, l'Etat tente de mettre fin à ces embarrassantes surproductions nouvelles en gelant une partie des terres cultivées par la création d'une « banque de terres » (*soil bank*), c'est-à-dire il paie le fermier pour le

préjudice causé par la mise en friche d'une partie de son exploitation agricole. Le résultat de la mise en réserve de certaines terres par la « banque de terres » était facile à prévoir. Les fermiers abandonnent leurs champs les moins fertiles et travaillent davantage les autres, augmentant ainsi considérablement le rendement de leurs meilleures terres. Ainsi, le problème des surplus agricoles continue de se poser avec la même acuité. Le remède se révèle être pire que le mal qu'il était censé combattre; l'intervention étatique se solde par un échec d'autant plus cuisant que tous les correctifs apportés ne l'avaient rendu que plus manifeste. La situation initiale était pourtant changée : alors que sous le régime de l'économie de marché les fermiers gagnaient de l'argent en produisant, le gouvernement leur remettait maintenant des chèques pour ne rien produire.

Par cette démonstration *ab absurdo*, les libertariens croient apporter la preuve que, dans le domaine économique, les lois naturelles finissent toujours par triompher et qu'elles déjouent tous les efforts des pouvoirs publics pour modifier leurs cours, qu'en fin de compte on fait plus de mal que de bien quand on prétend lutter contre elles. Plutôt que de se livrer à des interventions intempestives, mieux vaut faire confiance à l'action corrective différentielle et incessante du mécanisme des prix.

VI – *Mise en question de l'Etat-providence*

Mais les attaques des libertariens se concentrent surtout sur l'action sociale de l'Etat-providence surgi après la deuxième guerre mondiale et dont ils contestent l'efficacité économique et sociale. La question qu'ils posent invariablement est de savoir avec précision quels sont les avantages réels que les citoyens américains, et surtout les pauvres sur lesquels l'Etat entendait se pencher avec une sollicitude particulière, ont retirés des mesures sociales prises par l'Etat-providence.

L'analyse libertarienne est guidée en premier lieu par la volonté de mettre en plein jour non seulement l'inefficacité, mais surtout les effets pernicieux des interventions étatiques : ainsi les multiples mesures de soutien prises en faveur des pauvres accroissent en réalité l'inégalité sociale et diminuent une productivité dont l'accroissement seul permettrait une amélioration générale et durable du niveau de vie.

Mais parfois les libertariens semblent pris au piège de leur étroite base exclusivement économique; cessant de suivre la voie individualiste habituelle que leur trace leur sens aigu pour la responsabilité personnelle et pour le volontarisme, il leur arrive parfois de s'égarer dans le désert aride d'un darwinisme social qu'ils rejettent pourtant. Derrière leurs démonstrations semble se profiler la silhouette inquiétante d'un Andrew Carnegie, protagoniste de cette sélection naturelle que le darwinisme social veut transposer dans le domaine économique.

David Friedman demeure fidèle à son inspiration à la fois anti-étatiste et individualiste lorsque dans son livre *The Machinery of Freedom* il s'efforce de démontrer que la lutte menée apparemment par l'Etat contre la pauvreté est illusoire, les avantages accordés aux pauvres étant largement compensés par les impôts directs ou indirects qu'il leur fait payer. « Presque sûrement, affirme-t-il, les pauvres s'en tireraient mieux si les allocations qu'ils touchent maintenant et les taxes, directes et indirectes, qu'ils payent maintenant, étaient abolies. »

Parmi les exemples qui viennent à l'appui de cette thèse, citons la « Sécurité sociale », c'est-à-dire le système obligatoire des retraites instauré aux Etats-Unis. C'est le plus important de tous les programmes sociaux élaboré par l'Etat-providence américain; ses paiements annuels sont quatre fois plus élevés que tous les autres programmes sociaux réunis. Théoriquement ce système, bâti sur des contributions calculées en fonction des revenus, devrait permettre une certaine redistribution des biens, donc jouer en faveur des pauvres. Mais deux facteurs troublent, voire contrecarrent, le but recherché. D'une part, la durée de la vie active, c'est-à-dire le temps pendant lequel on cotise pour la retraite, est variable; ceux qui touchent de hauts revenus prennent leurs fonctions plus tard en sorte qu'ils cotisent moins longtemps que ceux qui touchent de modestes revenus. D'autre part, la durée de la retraite est, elle aussi, variable; d'une manière générale, l'espérance de vie est plus grande pour les titulaires de hauts revenus que pour ceux qui ont ruiné leur santé en exerçant des métiers pénibles et mal payés. Ainsi le montant total des allocations est souvent plus important pour les gens aisés que pour les pauvres. David Friedman peut donc soutenir, avec quelque exagération, il est vrai, que la « Sécurité sociale » prend l'argent aux pauvres pour le verser aux riches.

Il ne s'agit pas en l'occurrence d'une législation dont seules les

imperfections sont en cause, mais d'une condamnation générale de toute politique sociale organisée par le pouvoir politique. Quoi qu'il en ait, l'Etat, de par sa nature même qui est faite de violence, donc de la volonté des détenteurs du pouvoir, est condamné à négliger les pauvres. « Il est indéniable, écrit David Friedman, que les pauvres tirent quelque profit de certains programmes gouvernementaux. Tout le monde tire quelque profit de certains programmes gouvernementaux. Le système politique est lui-même une sorte de marché. Tous ceux qui ont quelque chose à offrir — des voix, de l'argent, du travail — peuvent obtenir une faveur spéciale, mais cette faveur est aux dépens de quelqu'un d'autre. Je conclus d'ailleurs qu'en fin de compte presque tout le monde est perdant. Que ce soit le cas de chacun ou non, ce qui est sûr, c'est que c'est le cas des pauvres qui ont moins à offrir que tous les autres. »

Mais la critique libertarienne de l'Etat-providence dans son ensemble n'a pas toujours cette netteté de traits qui caractérise le petit livre de David Friedman ; il lui arrive de diriger ses flèches moins sur l'Etat que sur la providence elle-même. L'Etat n'est condamnable que dans la mesure où l'adoption de la « providence » lui fait entreprendre un maximum d'interventions, l'Etat devenant ainsi une sorte d'appareil orthopédique qui est indispensable à une société considérée comme infirme et incapable de vivre par ses propres moyens. C'est donc en premier lieu le principe même de la providence qui est rejeté. Ce faisant, le libertarianisme semble incliner vers le darwinisme social professé par une droite à laquelle, il est vrai, il avait été allié jusqu'en 1969.

Dans *Power and Market*, par exemple, M. N. Rothbard fait grief à l'Etat de subventionner la pauvreté. Comme dorénavant les pauvres ont automatiquement droit à des allocations versées par l'Etat, le fait d'être payé pour ne rien faire finit par être considéré comme un droit ; c'est ainsi que paresse et pauvreté tendent à croître, entraînant une augmentation parallèle de l'aide à la pauvreté. Comme le montant de l'allocation dépend directement du nombre des enfants du pauvre secouru, celui-ci est encouragé à en avoir plus qu'il n'en aurait eu autrement, ce qui fait encore accroître davantage le nombre des pauvres. M. N. Rothbard préfère la charité privée qui n'implique aucune obligation de durée illimitée de la part des gens riches.

M. N. Rothbard montre contre son gré que cette démonstration

en quelque sorte malthusienne et brutalement darwinienne appartient à une époque révolue; il cite, en effet, à l'appui de sa thèse un extrait du livre de Thomas Mackay, *Methods of Social Reform (Méthodes de réforme sociale)*, qui fut publié en 1896; on y retrouve les arguments évolutionnistes développés par Herbert Spencer dans *L'individu contre l'Etat* (1884). « La cause du paupérisme, écrit Thomas Mackay, est l'assistance. Nous ne nous débarrasserons pas du paupérisme en étendant la sphère de l'assistance publique... Au contraire, son adoption ferait croître notre paupérisme, car, comme on l'a dit souvent, nous pouvons avoir autant de pauvres que le pays est disposé à assister. »

VII – *Mise en accusation du socialisme d'Etat*

La mise en accusation de l'Etat-providence par les libertariens, toutefois, repose essentiellement sur les inconvénients économiques qu'il entraîne : des analyses de plus en plus poussées démontrent à l'évidence que par ses multiples ingérences il réduit sensiblement l'efficacité du système et qu'il freine l'expansion économique. Mais le reproche majeur qui est subacent à tous les autres et qui leur confère une charge passionnelle parfois excessive est la propension inexorable de l'Etat-providence à glisser vers le collectivisme. L'Etat-providence n'affaiblit pas seulement les structures de la société libre, il en sape aussi les valeurs puisqu'il s'oriente dangereusement vers la bureaucratization de la vie collective et vers la toute-puissance de l'Etat. Ses interventions de plus en plus fréquentes et autoritaires menacent la liberté individuelle et fraient le chemin à un ordre collectiviste.

C'est ainsi que l'aversion éprouvée par les libertariens à l'égard de l'Etat-providence se nourrit avant tout des objections que le socialisme d'Etat avait suscitées déjà chez les anarchistes individualistes du siècle précédent, et des critiques acerbes dont il avait été l'objet de la part des économistes néo-libéraux. Ludwig von Mises, dans la vaste monographie qu'il consacre au socialisme dans son livre *Socialism*, publié en 1936, souligne les contradictions internes du modèle collectiviste qui a été instauré en Union soviétique, et démontre l'incapacité où celui se trouve de tenir ses promesses. Pour Mises, il y a, en effet, un fossé infranchissable qui sépare l'intention des marxistes, qui est d'émanciper la classe ouvrière de l'exploitation et de la servitude,

et les conséquences objectives implicites du modèle d'organisation sociale qu'ils proposent. L'élargissement promis de la sphère de la liberté pour les travailleurs se traduit en fait par son rétrécissement dans la mesure où les marxistes accroissent le pouvoir de l'Etat, en lui remettant la gestion monopoliste des ressources matérielles. Il est fatal que la bureaucratie qui détient ce pouvoir démesuré de l'Etat finisse par s'emparer du pouvoir total dont elle a tendance à se servir d'une manière despotique et arbitraire, en dehors de toute loi et de tout contrôle. L'illusion de croire que le collectivisme n'implique pas nécessairement un gouvernement autocratique est dénoncée par Mises pour qui un système de socialisme planifié ne peut fonctionner selon des méthodes démocratiques. En libéral conséquent, Mises estime que la démocratie politique, c'est-à-dire l'organisation politique qui permet de choisir les gouvernants et de les soumettre au contrôle de la collectivité, est indissolublement liée à une organisation économique correspondante, c'est-à-dire à l'économie de marché qui divise le pouvoir économique et dont le fonctionnement est assuré par une libre concurrence.

L'économie dirigée n'est pour lui qu'un mythe creux et funeste. Le marché une fois supprimé, l'économie ne dispose plus d'aucun critère objectif pour la répartition des ressources qui existent en nombre limité puisque tout dépend en fin de compte de décisions politiques, dictées par des considérations extra-économiques et, à ce titre, arbitraires. Pour Mises une économie sans marché est une *contradictio in adjecto*. Elle peut fonctionner, mais à quel prix ! L'économie dirigée par l'Etat est une économie anti-économique ; elle donne lieu à d'énormes gaspillages et à des distorsions profondes dans la production ; de ce fait, la capacité de satisfaire les besoins individuels se trouve singulièrement réduite.

Lorsque vers la fin de la deuxième guerre mondiale le problème de la reconstruction économique de l'Angleterre amène les économistes anglo-saxons à réfléchir sur les vertus respectives d'une économie libre et d'une économie dirigée, F. A. Hayek dans son livre intitulé *The Road of Serfdom (Le chemin de la servitude, 1944)* prend résolument parti pour un régime de marché. Il existe, en effet, selon lui, une équivalence substantielle entre le marché et la démocratie, étant donné que la démocratie n'est rien d'autre que l'institutionnalisation de la concurrence politique qui fait pendant à la concurrence

économique. De plus, du fait que le marché aboutit à une fragmentation des centres de pouvoir économique, il engendre ces limitations objectives du pouvoir de l'Etat sans lesquelles celui-ci deviendrait arbitraire et incontrôlable. Pour prouver le bien-fondé de ses thèses, Hayek a la bonne idée d'en référer aux théoriciens du marxisme eux-mêmes. Marx apporte, en effet, de l'eau à son moulin. S'il est vrai, comme Marx le prétend, que le contrôle de la production de la richesse matérielle équivaut au contrôle de la vie humaine tout entière, il est inévitable que le monopole d'Etat des moyens de production conduise vers l'Etat tout-puissant. Hayek cite également le mot de Trotski selon lequel « dans un pays où le seul entrepreneur est l'Etat, l'opposition signifie la mort par inaction ». Et d'ajouter que cette affirmation a été confirmée par l'histoire : le vieux principe selon lequel celui qui ne travaille pas ne mange pas a été remplacé en Union soviétique par un principe nouveau selon lequel ne mange pas celui qui n'obéit pas à l'Etat.

Le livre de Joseph Schumpeter *Capitalism, Socialism and Democracy* (1954) reprend la critique du socialisme d'Etat faite par Mises et Hayek tout en la nuancant puisqu'il lui reconnaît une certaine nécessité historique. L'économie dirigée possède, selon lui, une rationalité qui, à certains égards, peut être supérieure à celle de l'économie de marché. Mais cette économie dirigée a l'énorme défaut de développer dans le cadre de la société moderne « un appareil bureaucratique gigantesque » dont le règne est assuré par « une discipline autoritaire ». Quant au socialisme marxiste, il profite de l'incapacité du capitalisme à maintenir la discipline sociale. Mais le rétablissement de la discipline sociale dans l'économie socialiste « signifie la dictature non pas du prolétariat mais sur le prolétariat à son poste de travail ». Le socialisme ne peut tenir sa promesse d'une liberté réelle et généralisée.

Tous les libertariens, qu'ils soient de droite, de gauche, ou du centre, souscrivent à cette condamnation des interventions étatiques dans les mécanismes économiques qui constitue l'essentiel de la critique néo-libérale.

Pour illustrer la perversion meurtrière du socialisme d'Etat, David Friedman donne ainsi au début de son livre *The Machinery of Freedom* pour exemple la famine qui a ravagé l'Ukraine dans les années trente. C'est lorsqu'il passe en revue les objections qu'on peut faire à la propriété privée que Friedman en vient à la répartition des

ressources alimentaires. Aux socialistes qui prétendent qu'elle est rendue impossible par la propriété privée, il leur rappelle un des nombreux crimes de Staline qui se rattache précisément à une répartition non pas privée mais autoritaire des ressources alimentaires. « Dans l'histoire moderne, écrit-il, je ne connais qu'un seul cas où en temps de paix un grand nombre de gens sont morts de faim alors que la nourriture était disponible. Cela est arrivé sous un système économique où la décision pour savoir qui étaient ceux qui avaient « besoin » de nourriture était prise par le gouvernement. Joseph Staline décida combien de nourriture il fallait aux habitants de l'Ukraine. Ce dont ils n'avaient pas besoin était saisi par le gouvernement soviétique et envoyé par bateau ailleurs. Durant les années 1932 et 1933, plusieurs millions d'Ukrainiens moururent de faim. Durant chacune de ces années, selon des chiffres soviétiques, l'Union soviétique exporta environ 1,8 million de tonnes de blé. En admettant un chiffre élevé pour le nombre de gens qui moururent de faim, disons huit millions, ce blé aurait apporté environ deux mille calories par jour à chacun d'eux. »

VIII – *Le libertarianisme, élargissement du libéralisme classique*

Le libertarianisme excelle ainsi dans la dénonciation d'un Etat devenant de plus en plus adipeux et qui prend à sa charge tous les aspects de la vie collective. En insistant sur le grave danger que la superorganisation bureaucratique fait courir à l'individu dont le sens de la responsabilité et la créativité se trouvent progressivement asphyxiés, il reprend et intensifie par certains emprunts faits à une longue tradition anarchiste individualiste le leitmotiv classique de la polémique néo-libérale contre toutes les formes d'étatisme, à savoir la dénonciation de la bureaucratisation totale comme menace permanente pour les valeurs centrales de la société civile et la défense passionnée de la liberté individuelle contre toutes les contraintes extérieures. Il innove cependant dans la mesure où il cherche à mettre au service de son individualisme illimité un certain nombre de thèmes que le libéralisme classique avait laissés dans l'ombre ou même placés dans une perspective différente sinon opposée.

C'est en premier lieu sur l'importance respective des droits de l'homme (*human rights*) et des droits de propriété (*property rights*)

que divergent libéraux classiques et libertariens. Pour les libéraux classiques les droits de l'homme sont absolus alors que les droits de propriété peuvent ne pas être respectés, surtout quand ils entrent en conflit avec les droits de l'homme; l'homme jouit donc de la « liberté personnelle », de la liberté de penser, de parler et d'écrire, du droit de procéder à des « échanges » personnels comme l'activité sexuelle entre des « adultes consentants », bref, les libéraux classiques reconnaissent à l'homme la pleine propriété de son propre corps alors qu'ils la lui refusent en ce qui concerne les objets matériels. Les libertariens, en revanche, accusent les libéraux classiques de se livrer à une dichotomie artificielle; il est impossible, selon eux, de séparer les droits de propriété des droits de l'homme puisque ces derniers impliquent nécessairement le droit pour l'homme de garder ce qu'il a produit afin de subvenir à ses besoins, et de l'échanger ou de le donner à son gré.

Partant de ces droits de l'homme exclusifs de tout autre droit, M. N. Rothbard dans son livre *For a New Liberty* définit le libertarisme comme un libéralisme dont on aurait fait sauter les ultimes verrous.

« Le credo libertarien, affirme-t-il après avoir fait table rase de la dualité libérale des droits de l'homme et des droits de la propriété, peut maintenant se résumer de la façon suivante :

- 1 / le droit absolu de tout homme à la propriété de son propre corps;
- 2 / le droit également absolu de posséder et donc de contrôler les ressources matérielles qu'il a trouvées et transformées;
- 3 / et donc le droit absolu d'échanger ou de donner la propriété de tels droits à qui est disposé à les échanger ou à les recevoir. »

Cette discussion apparemment théorique sur la nature des droits que la société libertarienne reconnaîtra à ses membres s'appuie, bien entendu, sur des analyses scientifiques récentes qui, de leur côté, ont donné naissance à une théorie économique du droit. Croissance et droits de propriété s'y trouvent étroitement associés en ce sens que le degré de croissance est partiellement fonction de la transformation progressive des droits de propriété qui sont de plus en plus reconnus aux individus. L'incorporation définitive des droits de propriétés dans le cadre des droits de l'homme va dans le sens d'une économie

de marché généralisée à laquelle aspirent les libertariens. De plus, l'hostilité à l'égard du pouvoir politique exclut automatiquement toute limitation des droits de propriété puisque leur étendue dépend en fait du bon vouloir de l'Etat.

Si dans la dichotomie précédente les rapports entre l'Etat et la Société ne constituaient qu'une sorte d'arrière-plan, ils occupent la place centrale dans la plupart des discussions engagées par les libertariens. C'est ainsi que conformément au schéma tracé par Albert Jay Nock dans son livre *Our Enemy the State* où il oppose le pouvoir de l'Etat pillard et spoliateur au pouvoir de la Société, créateur de richesse, les libertariens établissent une antithèse entre le pouvoir qui s'exerce sur l'homme (*power over man*) et le pouvoir qui s'exerce sur la nature (*power over nature*). Le premier qui repose sur la violence est assimilé au pouvoir politique, le second qui consiste à accroître les ressources matérielles et les mettre à la disposition de l'humanité est assimilé au pouvoir économique. De plus, le « pouvoir sur l'homme » engendre la tyrannie alors que le « pouvoir sur la nature » fonde la démocratie. Voici comment M. N. Rothbard dans *Power et Market* résume les avantages et les inconvénients respectifs de l'étatisme qui se cache derrière le « pouvoir sur l'homme », et l'économie de marché qui naît du « pouvoir sur la nature ».

« Il devrait être clair, écrit-il, qu'il y a une différence fondamentale entre les deux types de pouvoir. 'Le pouvoir sur la nature' est le genre de pouvoir sur lequel il faut construire la civilisation; le récit de l'histoire de l'homme est le récit de la progression ou de la progression tentée de ce pouvoir. 'Le pouvoir sur les hommes', en revanche, *n'élève pas* le niveau de vie général pas plus qu'il ne favorise les satisfactions de tous, comme c'est le cas du 'pouvoir sur la nature'. Là où existe 'le pouvoir sur l'homme', quelques-uns doivent être puissants et d'autres doivent être soumis à ce pouvoir. Mais *tout* homme peut acquérir et acquiert, en effet, le pouvoir sur la nature. »

Dès lors la doctrine libertarienne, qui pour seul critère admet le rapport entre les « coûts » et les « avantages », ne peut que faire jouer le pouvoir sur la nature contre le pouvoir sur l'homme; elle recommande, en effet, de maximiser le premier et d'éradiquer le dernier. Maximiser l'étatisme en soumettant tous les rouages économiques à la volonté politique et éradiquer le libre marché aboutirait en effet à ralentir, voire à arrêter, tout progrès économique.

La même distinction se retrouve sous la plume de Hayek lorsque celui-ci dans *Law, Legislation and Liberty* (1973-1976) oppose le « *nomos*, loi de la liberté » à la « *thesis*, loi de la législation ». Le *nomos* inspire l'ordre naturel ou spontané où les acteurs sociaux sont libres d'utiliser leurs connaissances particulières et poursuivre les buts qu'ils se sont fixés eux-mêmes sans être commandés par une volonté étrangère. Le *nomos* n'est donc rien d'autre que la traduction juridique de la fameuse « main invisible » d'Adam Smith qui règle les destinées d'une société d'échange où les possibilités de tirer profit du commerce stimulent les individus à produire et à vendre ce que d'autres désirent, pouvant ainsi à leur tour acquérir des biens et des services dont ils ont envie, si bien que ce mécanisme économique se passe de toute intervention et de toute directive venant de l'extérieur. Hayek, pourtant, va plus loin qu'Adam Smith; alors que ce dernier ne retrouve l'ordre spontané que dans le domaine économique, Hayek introduit ce concept dans l'étude de toutes les formes d'interaction sociale dont l'évolution lui semble obéir à des lois internes. Il en est ainsi du langage, des coutumes, des traditions, des relations interhumaines qui se sont constitués et développés spontanément et en dehors de toute intervention extérieure tendant à leur donner une orientation précise et consciente. Le domaine du *nomos* englobe ainsi tous les domaines de la vie humaine, c'est une loi « commune » (*common law*) génératrice des règles et des institutions sans lesquelles la Société ne pourrait dépasser un certain stade de vie primitive. La *thesis*, en revanche, est une législation imposée qui s'applique à des actions particulières exercées par des individus particuliers.

L'humanité progresse dans la mesure où le *nomos* tend à dominer la *thesis*, c'est-à-dire dans la mesure où triomphe un ordre spontané; les acteurs sociaux y utilisent leurs propres connaissances et poursuivent leurs propres buts librement choisis sans qu'une volonté supérieure ne vienne les guider; une société avancée ne peut être qu'une société non dirigée, une société où nul plan ne vient coiffer les actions et les projets respectifs des individus qui composent la Société.

Dans sa défense de la Société libre, Hayek prend appui sur l'évolution historique de l'humanité. Au début, les hommes forment des tribus dont tous les membres adoptent la même échelle de valeurs et de préférences. C'est le chef de la tribu qui répartit parmi les membres

les rôles et les tâches qui correspondent à leurs capacités. C'est ainsi que les « moyens » physiques et intellectuels de la tribu sont mis au service de la hiérarchie commune de ses « fins ».

Cependant, lorsque la tribu dépasse un certain niveau de développement, le progrès social exige une révision totale des règles sociales. La complexité grandissante de l'activité sociale et économique multiplie la difficulté pour un seul individu, c'est-à-dire pour le chef, de coordonner les activités diverses des membres du groupe. De plus, l'uniformité des préférences et des désirs qui existait dans la société primitive tend à disparaître. L'ordre imposé doit céder la place à l'ordre spontané.

C'est précisément cette complexité de l'activité sociale qui, selon Hayek, fait de la justice sociale un mirage. Puisqu'il est impossible de réunir toutes les informations qui permettraient de diriger la Société, comment fixer avec exactitude la valeur de l'activité sociale d'un individu ? Une Société libre ne peut appliquer qu'un critère de justice négatif ; ce n'est pas ce qu'un individu aurait dû faire dans un cas déterminé qui peut étayer un jugement, l'information étant trop complexe pour être reçue, mais le fait de savoir si un individu s'est soumis ou non aux règles générales de conduite résumées par le *nomos*.

L'exigence d'une justice sociale ou distributive est donc totalement irréalisable au sein d'une Société libre. La justice sociale, en effet, consiste non seulement à donner aux individus ce qui leur revient de droit, mais aussi à accorder aux individus et aux groupes une part distributionnelle stipulée. Or, Hayek montre que dans une économie de marché la distribution de revenus ne repose pas sur la notion de « mérite » mais plutôt sur la manière dont l'individu, directement ou indirectement, a su répondre à la « demande du consommateur » en respectant les lois générales des droits et de la propriété. Vouloir tenter de distribuer des parts de revenus en raison du « mérite » obligerait le gouvernement ou quelque autre autorité à établir ses propres critères pour financer la « justice sociale » ; il en résulterait un système économique rigide qui aurait perdu toute faculté de s'adapter aux changements. Ce serait le retour vers la Société tribale où les « fins » poursuivies par le groupe sont homogènes et où les individus servent de « moyens » à la manière des pions sur un échiquier.

Ainsi la lutte pour la justice « sociale » ou « distributive » ne signifie pas qu'une société démocratique se perfectionne, mais qu'elle dégé-

nère en un jeu de stratégie politique où un certain nombre d'individus et de groupes rivalisent entre eux sous la forme de factions dont la seule préoccupation est de défendre des intérêts spéciaux, afin d'obtenir de l'Etat des privilèges et des pouvoirs.

Le refus de la justice sociale que Hayek rattache aux principes mêmes qui fondent l'économie de marché semble justifier toutes les accusations dont celle-ci n'a cessé d'être l'objet. Traité de « monstre impersonnel », le marché est censé s'inspirer de la loi de la jungle qui assure la survie du plus fort par l'élimination des plus faibles. C'est pourquoi les libertariens en tant que défenseurs acharnés du marché libre sont souvent assimilés aux « darwinistes sociaux ». Or, il est manifeste que la doctrine libérale dont ils se réclament fonde sa philosophie de l'organisation des systèmes sociaux sur une vision des comportements humains qui à la lutte pour la vie substitue la coopération pacifique. Cette vision appliquée au domaine économique considère l'homme non pas comme « un loup pour l'homme », comme un monstre d'égoïsme, mais tout simplement, en conformité avec la philosophie anglo-saxonne, comme un être « rationnel » qui prend des décisions cohérentes en tenant compte de ses propres préférences et en fonction des problèmes de choix et d'arbitrage que lui impose la rareté des ressources disponibles de notre univers. C'est donc le marché qui pour les libertariens correspond le mieux à la structure ontologique de l'homme ; institution naturelle où la raison humaine ne se heurte à aucun obstacle artificiellement dressé, c'est lui qui garantit la liberté de choix et le bien-être des hommes résultant d'un libre échange de leurs produits, alors que toute intervention étatique dans son mécanisme menace la liberté personnelle et met en péril le bien-être de tous.

« En réalité, écrit Murray Rothbard dans *Power and Market*, le libre marché est précisément diamétralement opposé à la société de la 'jungle'. La jungle est caractérisée par la guerre de tous contre tous. L'un ne gagne qu'au détriment de l'autre, en s'emparant de la propriété de ce dernier. Lorsque tous se trouvent au niveau de la subsistance, il y a une véritable lutte pour la survie, le fort écrasant le faible. Dans le libre marché, en revanche, l'un ne progresse qu'en rendant service à l'autre, bien qu'il puisse aussi se limiter à une production autosuffisante d'un niveau primitif si tel est son désir. C'est précisément par la coopération pacifique du marché que tous les

hommes progressent, grâce au développement de la division du travail et à l'investissement financier. Appliquer le principe de la 'survie du plus apte' à la fois à la jungle et au marché est ignorer la question fondamentale : Aptitude à quoi ? Ceux qui sont 'aptes' dans la jungle sont les hommes qui sont les plus experts dans l'exercice de la force brutale. Ceux qui sont 'aptes' dans le marché sont les hommes qui sont les plus experts dans le service rendu à la société. La jungle est un endroit brutal où quelques-uns dépouillent d'autres et où tous vivent à un niveau de famine ; le marché est un endroit paisible et productif où tous sont au service à la fois d'eux-mêmes et des autres en vivant à un niveau de consommation infiniment plus élevé. Dans le marché, l'homme charitable peut pratiquer la bienfaisance, luxe qui ne peut pas exister dans la jungle...

« C'est précisément l'étatisme qui ramène la loi de la jungle, en ramenant les conflits dépassés, la dysharmonie, la lutte des classes, les conquêtes et la guerre de tous contre tous ainsi qu'une pauvreté générale. A la 'lutte' de compétition pacifique consistant à rendre des services mutuels, l'étatisme substitue un chaos prévisionnel et la lutte à mort d'une compétition imprégnée de darwinisme social en vue de privilèges politiques et d'une subsistance limitée. »

Le libertarianisme dénonce ainsi les multiples méfaits de l'étatisme, cancer du xx^e siècle qui non seulement ronge les pays socialistes où, en raison de ses origines idéologiques, il semble incurable, mais qui prolifère aussi dans les démocraties occidentales que leur credo libéral pourtant devrait immuniser contre cette maladie des temps modernes. C'est pourquoi les libertariens se fixent pour but immédiat d'arrêter la progression de ce mal insidieux en réduisant au maximum les interventions de l'Etat, de combattre donc tout d'abord les effets, et pour but suprême la suppression totale de l'Etat qui en est la cause. Attitude politique entièrement nouvelle qui n'est ni de droite ni de gauche : elle consiste à procéder à une rupture définitive entre une subjectivité dont la spontanéité créatrice et le désir innovateur soutiennent, nourrissent et aiguillonnent la vie sociale, et l'Etat tout-puissant dont les ingérences autoritaires stérilisent à la longue toutes les capacités de création. L'emprise de l'Etat est d'ailleurs dangereuse en soi. La bureaucratisation qu'il engendre fatalement subit une rapide involution ; elle devient une fin pour elle-même et ne tolère plus aucune limite à son extension totalitaire.

IX – *Le libertarianisme entre la droite et la gauche*

Le refus de l'Etat ne saurait s'accommoder que de compromissions momentanées; les libertariens n'oublient jamais que l'Etat est l'ennemi parasitaire de la société et qu'il fait naître à travers ses contraintes bureaucratiques de nouveaux maîtres qui exercent un pouvoir tyrannique, obtenant leurs revenus par coercition. L'intransigeance doctrinale est d'autant plus nécessaire qu'elle seule permet d'affronter le socialisme qui tire précisément toute sa force du fait qu'il ne perd jamais de vue son but final. Dans son livre *For a New Liberty* Murray Rothbard consacre un chapitre particulier à la « stratégie pour la liberté » qu'il recommande de pratiquer. Or, il y paraphrase en quelque sorte la parole de Lénine selon laquelle la théorie doit guider l'action.

« L'économiste libéral F. A. Hayek, écrit-il, lui-même rien moins qu'un 'extrémiste', a écrit éloquemment sur l'importance vitale que revêtait pour le succès de la liberté la proclamation d'une idéologie pure et 'extrême' sous forme d'un credo toujours présent à l'esprit. Hayek a écrit que l'une des grandes attractions du socialisme a toujours été l'accent mis continuellement sur son but 'idéal', un but idéal qui pénètre, informe et guide les actions de tous ceux qui s'efforcent de l'atteindre. »

Mais où insérer politiquement le libertarianisme actuel, lié jusqu'en 1969, c'est-à-dire jusqu'à la dénonciation de la guerre du Vietnam et le refus de la conscription obligatoire, à la droite, et depuis cette date proche de la gauche par certaines de ses revendications qui tentent non seulement à chasser l'Etat du domaine économique mais encore à lui interdire toute action coercitive envers les citoyens commettant des actes que celui-ci considère comme des « crimes » mais qui, aux yeux des libertariens, n'en sont pas lorsqu'ils n'entraînent pas de victimes ?

Au temps où les conservateurs et les libertariens communiaient dans une hostilité commune à l'égard de l'Etat interventionniste, la liberté individuelle maltraitée se situait du côté du monde des affaires; ce point de vue dominait et inspirait les écrits d'Ayn Rand; elle l'avait résumé dans une formule provocatrice autant que saisissante selon laquelle « les grands hommes d'affaires étaient la minorité la plus persécutée de l'Amérique » (« Big business is America's most persecuted minority »).

La cassure intervenue ensuite entre les conservateurs et les libertariens est justifiée par ces derniers pour deux raisons essentielles. Dans la mesure même où l'étatisme étend son emprise sur la vie sociale et économique, il finit par apparaître comme un élément permanent et en quelque sorte « traditionnel ». Les conservateurs, en fonction même de leur tendance « légaliste » qui leur fait approuver l'ordre établi, se trouvent intellectuellement désarmés face à un phénomène qui semble installé dans la durée. D'autre part, de nombreux conservateurs n'ont su résister au chant de sirènes d'un Etat créateur et protecteur de monopoles; s'étant rendu compte qu'il devenait plus payant pour eux de chercher à s'emparer de l'appareil étatique que de chercher à maintenir la liberté des échanges réciproques, ils rejettent moins l'Etat interventionniste, qui dans une certaine mesure sert leurs intérêts puisqu'il permet de fausser en leur faveur le fonctionnement des mécanismes économiques et sociaux que l'Etat bureaucratique qui restreint leur pouvoir décisionnel.

Pourtant, s'éloigner d'une droite qui théoriquement condamne les ingérences étatiques dans la vie de la société mais qui en pratique les admet quand elles servent la promotion des intérêts particuliers, voire les suscite lorsqu'elles prennent la forme de subventions et d'une législation destinée à limiter la concurrence, ne veut pas dire pour autant adhérer à la gauche. Bien au contraire, c'est surtout ce piège que les libertariens ont finalement évité, en se souvenant sans doute du combat que l'anarchisme individualiste avait mené avec acharnement contre le socialisme d'Etat. Tout les sépare de l'ancienne gauche qui rêvait de résoudre la question sociale en accroissant le pouvoir étatique et, plus encore, de la nouvelle gauche qui, en dernière analyse, ne proposait qu'un étatisme renforcé.

Il est certain que ce chemin de crête entre le versant conservateur et le versant « progressiste » choisi par les libertariens reprend en quelque sorte la direction de marche donnée aux Etats-Unis par leurs pères fondateurs. C'est pourquoi Murray Rothbard dans son plaidoyer *For a New Liberty* semble fondé de voir dans le libertarianisme une sorte de reprise, d'adaptation et de renouveau de la tradition américaine la plus authentique.

« La doctrine libertarienne, affirme-t-il, offre en fin de compte l'accomplissement de ce qu'il y a de meilleur dans le passé américain en même temps que la promesse d'un avenir bien meilleur. Davan-

tage même que les conservateurs qui sont souvent attachés à la tradition monarchique d'un passé européen heureusement révolu, les libertariens se situent carrément dans la grande tradition libérale classique qui a construit les Etats-Unis et qui nous a accordé l'héritage américain de la liberté individuelle, d'une politique étrangère pacifique, d'un minimum d'Etat et d'une économie de libre marché. Les libertariens sont les seuls héritiers authentiques actuels de Jefferson, Paine, Jackson et des abolitionnistes.

« Et alors que nous sommes Américains d'une manière plus fidèlement traditionnelle et plus profondément enracinée que les conservateurs, nous sommes aussi, à certains égards, plus radicaux que les radicaux. Non pas en ce sens que nous ayons ou bien le désir ou bien l'espoir de remodeler la nature humaine par des moyens politiques, mais en ce sens que nous sommes les seuls à prévoir la rupture réellement brutale et sincère avec l'étatisme envahissant du ^{xx}e siècle. L'ancienne gauche désire seulement davantage de ce dont nous souffrons à présent, la nouvelle gauche, en dernière analyse, propose seulement un étatisme encore aggravé ou un égalitarisme et une uniformité obligatoire...

« Nous sommes les seuls à offrir une technologie sans technocratie, une croissance sans pollution, une liberté sans chaos, une législation sans tyrannie, la défense des droits de propriété englobant la personne et ses possessions matérielles. »

L'ANARCHO-CAPITALISME

1 – Une économie de marché généralisée

C'est le mérite de David Friedman d'avoir élaboré dans son livre *The Machinery of Freedom*, titre général qui est précisé par le sous-titre *Guide to a radical capitalism (Un guide vers un capitalisme radical)*, le projet séduisant d'une société libertarienne dont le fonctionnement est assuré par « l'anarcho-capitalisme », c'est-à-dire par un capitalisme délivré de toute ingérence étatique, et d'une manière plus large sans doute par un capitalisme renforcé idéologiquement par l'acquis historique de l'anarchisme individualiste du XIX^e siècle. Rien, en effet, n'échappe à la logique impitoyable de la « privatisation ». Au moyen d'une projection permanente, d'un perpétuel agrandissement et d'une approche de plus en plus fine du même problème, à savoir comment mettre la société à l'abri du pouvoir politique et de ses effets pervers, David Friedman réussit à éliminer dans sa restructuration de la vie sociale toute forme de tutelle et d'asservissement.

C'est avec ce don particulier aux auteurs anglo-saxons de pousser le paradoxe à l'extrême en ne recourant qu'au bon sens que l'humour toujours présent sauve de la platitude, que David Friedman dresse imperturbablement la géométrie combien particulière du monde libertarien. Le libéralisme classique conservait encore un minimum d'Etat nécessaire, selon lui, pour assurer la défense physique des citoyens à l'intérieur de la nation et contre les ennemis de l'extérieur,

David Friedman, en revanche, enlève à l'Etat jusqu'à la police, la justice et éventuellement l'armée. De même, il supprime tous les monopoles bureaucratiques qui empêchent le libre jeu de la concurrence, et réintroduit le stimulant d'une concurrence illimitée dans tous les domaines où le progrès technologique va la rendre désormais possible. Dans ce nouvel ordre social fondé sur la concurrence d'une multiplicité d'agences de justice ou de polices « privatisées », il recommande de mettre en compétition des styles de vie et des systèmes de valeurs différents, chacun étant en mesure de développer son propre modèle concurremment avec celui des autres. Société ouverte donc où tout le monde, qu'il soit capitaliste, socialiste, autogestionnaire, communiste, etc., aura la possibilité de vivre et de s'épanouir selon ses propres désirs. C'est là une application radicale du principe libéral classique selon lequel tous les hommes sont libres de choisir leurs propres fins et d'employer les moyens les plus aptes à les poursuivre.

Il est évident que ce retour frénétique au privé et la volonté passionnée de donner à la société un aspect quasi kaléidoscopique appellent une doctrine qui consiste à défendre la liberté individuelle contre tous les empiétements dont notre époque massifiée et uniformisée, et l'Etat qui en est à la fois l'effet et la cause, se rendent coupables à son égard. Pour ce faire, David Friedman recourt non pas à la réflexion philosophique, c'est-à-dire à la quête de l'homme total et de sa destinée universelle, mais à l'économie politique, c'est-à-dire à l'analyse d'un homme partiel placé sur un plan exclusivement économique. Choix restrictif, puisque, de ce fait, la liberté qui est au départ de son essai, comme elle est au principe de la réflexion libertarienne, s'inscrit dans un cadre trop étroit pour elle; elle est limitée, rapetissée et finalement dévalorisée.

En fait, en dépit de leur apparent radicalisme, les libertariens demeurent captifs du cercle magique de l'économie politique tracé pour l'essentiel par le livre d'Adam Smith *La Richesse des Nations*, publié en 1776. La seule préoccupation de l'auteur écossais est finalement de trouver les mécanismes économiques les plus aptes à produire de la richesse. Il est même permis de dire que, jusqu'à un certain point, Adam Smith nie l'importance de la liberté individuelle. A ses yeux, en effet, le travail échappe à la volonté humaine et se réduit à une sorte d'activité naturelle qui est régie par des lois rigoureuses. Quant à la division du travail, elle ne résulte pas de la volonté

des hommes d'œuvrer en commun mais des relations économiques autonomes et supérieures à toute initiative individuelle. Dans une économie qui est abandonnée à ses propres lignes de force, le travail ne saurait dépendre de la décision des hommes. La productivité qui caractérise toute société civilisée est pour Adam Smith fonction du libre jeu de certaines lois économiques qui échappent à toute décision humaine.

Il n'en reste pas moins que l'institution même du marché traduit implicitement une aspiration irrépessible à la liberté individuelle. C'est dans ce sens que William Leggett, successeur intellectuel de Jefferson, a raison de considérer la doctrine politique de Jefferson et la doctrine économique d'Adam Smith comme des doctrines « jumelles », comme « les championnes naturelles de la liberté : la première se préoccupant de l'espèce de gouvernement qui assure le mouvement harmonieux de la dernière ».

Dans les sociétés primitives ou traditionnelles, l'économie constitue une partie intégrante de l'ordre social; elle en subit les règles et reste soumise aux contraintes de la communauté. Le marché, en revanche, intervertit les rapports traditionnels entre l'économie et la société; il exige la subordination de la société à ses lois spécifiques. Il est d'ailleurs remarquable que le libre marché, c'est-à-dire le marché basé sur la libre circulation de toutes les énergies sociales, est un phénomène purement occidental qui a surgi au Moyen Age, une manifestation donc de cette émergence de l'individu comme personnalité autonome porteuse d'intérêts, de valeurs et d'exigences qui peuvent entrer en conflit avec la société. L'instauration de l'économie de marché reste sans doute le titre de gloire le plus prestigieux de l'esprit européen. Le libéralisme est bien, selon l'accusation lancée contre lui par Auguste Comte, « cette éternelle maladie occidentale, la révolte de l'individu contre l'espèce ».

Le marché offre à l'individu un cadre, limité, il est vrai, par des dimensions exclusivement économiques, où une certaine liberté s'inscrit aisément. Ce n'est pas une liberté qui tire sa légitimité d'une autonomie dont l'individu se croit doté et qui garantit sa particularité, c'est une liberté par rapport à autrui qui est mis dans l'impossibilité d'exercer une coercition quelconque envers ses semblables. Le marché, en effet, grâce à son fractionnement infini, répartit le pouvoir économique obtenant ainsi une sorte d'équilibre entre des forces souvent

antagonistes ; il neutralise toutes les volontés, séparées par des intérêts particuliers, du fait qu'aucune n'est assez puissante pour l'emporter sur les autres.

II – *Libéralisme et totalitarisme*

Dans la mesure où on reconnaît au marché le double mérite de s'inspirer de la liberté qui s'exprime dans la concurrence, et de la rationalité qui se reflète dans ses mécanismes, il est évident qu'on ne saurait le concilier avec le collectivisme irrationnel et liberticide. D'ailleurs, ce n'est pas seulement la logique mais l'évidence historique qui fait correspondre au pluralisme économique le pluralisme politique ; en d'autres termes, économie de marché et régime démocratique forment un tout. Alexis de Tocqueville est le premier à insister sur la symbiose de la démocratie polyarchique et du libéralisme polycentrique lorsqu'il écrit : « Le gouvernement de la démocratie fait descendre l'idée des droits politiques jusqu'au moindre des citoyens, comme la division des biens met l'idée du droit de propriété à la portée de tous les hommes. »

Mais inscrire la liberté dans les limites de l'économie de marché, c'est oublier que le marché ressemble à Janus : il a deux visages opposés. Les néo-libéraux et les libertariens qui leur emboîtent le pas ont raison d'insister sur son efficacité économique exceptionnelle. En plus du tourbillon innovateur perpétuel qui est déclenché et maintenu par le système concurrentiel, et de la recherche continuelle de la productivité qui est motivée par le profit, l'économie de marché possède les réactions rapides et infaillibles d'un organisme vivant ; il en va tout autrement d'une économie dirigée qui stérilise le potentiel de création et ralentit le progrès de l'efficacité économique. Dans l'économie de marché production et consommation sont soumises aux lois de l'offre et de la demande, les besoins réels y sont satisfaits et s'éteignent avec l'action de l'organe qui les a produits. La planification, en revanche, est artificielle et peu sensible aux besoins réels des hommes du fait qu'elle est tributaire non de la demande des consommateurs mais de la volonté le plus souvent politique des directeurs du plan.

L'exaltation inconditionnée du marché par les libertariens exigerait pourtant que son action demeure dans tous ses aspects conforme aux

principes de liberté et de rationalité dont il s'inspire effectivement. Il faudrait que l'économie de marché ne cesse d'être réglée par une sorte d'harmonie préétablie, que les hommes y reçoivent un salaire proportionnel à leur contribution effective aux déterminations de la richesse nationale, que la concurrence joue le rôle exclusif d'un puissant aiguillon qui stimule l'activité économique et qui, par l'action correctrice qu'elle exerce sur le mécanisme des prix, en garantit la plasticité.

Or, le marché, qui est fondé exclusivement sur des valeurs et relations d'échange de nature utilitaire, écarte par sa propre logique interne toute considération extra-économique; il ne peut être discipliné éthiquement et se montre réfractaire à tout comportement affectif. Lorsque le marché autoréglé engendre, par l'affrontement concurrentiel d'hommes de force et d'intelligence inégales, des distorsions telles qu'elles provoquent un flux de tensions sociales qui finissent par devenir intolérables, il se trouve complètement désarmé devant la révolte, engendrée et au fond soutenue par son action désacralisante et atomistique, qui risque de faire voler en éclats le corps social.

C'est alors que se révèlent l'extraordinaire fragilité et la nocivité sociale de son idéal de liberté; c'est une liberté négative qui, cantonnée dans le domaine économique, c'est-à-dire dans le désert aride d'un monde de marchandises, fait disparaître les liens communautaires, isole les individus dans leur égoïsme, dissocie la société, engendrant ainsi un profond sentiment d'insécurité, d'impuissance, de solitude et d'anxiété. C'est une liberté si peu sûre d'elle-même qu'elle n'hésite pas le cas échéant à recourir aux contraintes politiques pour freiner le mécanisme de désagrégation sociale qui la met en danger.

Ainsi le pluralisme économique dont le pendant naturel est le pluralisme politique, peut, dans les périodes de crise, céder la place à un totalitarisme politique dont la forme la plus parfaite fut jusqu'à présent le fascisme. Recours en apparence bénéfique : le fascisme ne rétablit pas seulement l'ordre social, mais, grâce à sa maîtrise militaire et administrative, il est à même de moderniser et de rendre plus efficace les mécanismes de la société libérale, devenue, selon Ortega y Gasset, « invertébrée » en raison de l'entropie qui d'ailleurs la menace continuellement. Si le fascisme n'est pas, comme le veut la thèse marxiste, la conséquence inéluctable du passage du stade industriel au stade

monopolistique, il n'en est pas moins parfois l'*ultima ratio* d'un libéralisme aux abois qui est tout surpris de voir émerger, derrière l'*homo aconomicus* dont il fait son seul paramètre, des forces sociales anti-nomiques, issues de ses multiples dysfonctions. C'est par la terreur systématique que le libéralisme affolé tente de recréer la cohésion sociale, en recourant à ce qu'il déteste le plus : l'Etat coercitif, à condition toutefois que celui-ci ne gêne pas les rouages économiques.

Dans l'étude qu'il consacre en 1927 au *Libéralisme*, Ludwig von Mises n'oppose au libéralisme que le socialisme marxiste, combattu précisément par le fascisme. Conformément au principe selon lequel « les ennemis de mes ennemis sont mes amis », c'est en fonction de son optique libérale que Ludwig von Mises fait l'éloge du fascisme. « Le fascisme, écrit-il, et tous les mouvements semblables en vue d'instaurer des dictatures... ont sauvé pour le moment l'esprit européen. Le mérite acquis par le fascisme par cette action continuera de vivre éternellement dans l'histoire. »

La possibilité d'une coexistence du libéralisme économique et du totalitarisme politique dont l'idéologie se prétend pourtant foncièrement antilibérale est soulignée par le philosophe italien Giovanni Gentile lors de son adhésion au parti fasciste dont il deviendra par la suite le principal théoricien. « En tant que libéral convaincu, écrit-il à son maître Mussolini, pendant les mois où j'ai eu l'honneur de collaborer à votre œuvre gouvernementale et d'observer de près le développement des principes qui déterminent votre politique, j'ai dû me convaincre que le libéralisme tel que je le comprends, le libéralisme de la liberté dans la loi, donc dans un Etat fort, dans l'Etat en tant que réalité éthique, est représenté aujourd'hui en Italie non pas par les libéraux qui sont plus ou moins ouvertement vos adversaires, mais au contraire par vous-même. C'est pourquoi je suis convaincu qu'appelé à choisir entre l'actuel libéralisme et les fascistes qui comprennent le credo de votre fascisme, un véritable libéral qui méprise l'ambiguïté et qui veut tenir son rôle doit s'intégrer dans les rangs de vos partisans. »

La symbiose entre libéralisme et fascisme trouve son expression légale dans la *Charte du travail* élaborée par l'Etat fasciste; on y insiste sur le rôle déterminant de l'initiative privée et de l'entrepreneur privé dans la vie économique de la nation. On y précise qu'« une intervention de l'Etat dans l'économie n'a lieu qu'au cas où l'initiative

privée fait défaut ou quand elle est insuffisante, ou encore lorsque les intérêts politiques de l'Etat sont en jeu ». La raison en est que « le fascisme reconnaît par principe l'entrepreneur privé dans son rôle de dirigeant de la production et en tant qu'outil de l'accroissement de la richesse ».

Le national-socialisme, il est vrai, avait prétendu fonder son inspiration socialiste sur une hostilité hautement proclamée envers le libéralisme. Dans son livre qui esquissait les traits futurs du Troisième Reich, son théoricien immédiat Moeller van den Bruck s'était déchaîné contre les tendances à la décadence inhérentes au libéralisme, dans un chapitre qu'il avait intitulé « C'est le libéralisme qui provoque la perte des peuples ». On sait que pour Hitler « l'individu n'est rien, l'Etat est tout ». En fait, cet apparent antilibéralisme est rendu inoffensif et pour ainsi dire privé de son dard prétendu venimeux par la distinction spécieuse que le national-socialisme a soin d'établir entre le capital financier parasite dont il promet d'abolir la domination, et le capital industriel, créateur de richesse, qu'il entend maintenir et privilégier. La législation de 1937 va dans ce sens; elle transpose sur le plan économique l'idéologie fondamentale du pouvoir absolu du « Führer » (chef), renforce les prérogatives des directeurs de sociétés par actions en limitant les droits accordés jusque-là aux assemblées générales des actionnaires. Paradoxalement, jamais sans doute l'efficacité économique du marché ne s'est manifestée avec une évidence plus aveuglante que pendant les douze années du totalitarisme allemand : l'Allemagne désarmée en 1933 forge en six années une machine de guerre capable de tenir tête pendant cinq longues années à une coalition infiniment supérieure en hommes et en puissance industrielle.

Le problème d'une rupture toujours possible, tout au moins dans des pays qui ne jouissent pas d'une tradition démocratique établie depuis fort longtemps et fondée sur des principes moraux et religieux reconnus par tous, entre le libéralisme économique et le libéralisme politique s'éclaire à la remarque que Adolf Hitler fit à Rauschning et que celui-ci rapporte dans ses *Conversations avec Hitler*. Questionné sur l'éventualité d'une socialisation des moyens de production, Hitler précise qu'il y a un moyen bien plus sûr et bien plus efficace de réaliser le socialisme : il suffit de « socialiser l'homme ».

Cette « socialisation de l'homme », qui équivaut à son uniformisation qualifiée par le national-socialisme de « mise au pas », devrait

théoriquement se heurter à la liberté secrétée, maintenue et garantie par le pluralisme économique du marché. Mais cette liberté, réduite au départ du fait qu'elle est conçue en fonction de l'activité exclusivement économique des hommes, est d'autant plus vulnérable qu'elle menace à tout moment de se retourner contre elle-même, en subissant les effets pervers d'un marché qui, abandonné à sa seule logique, semble appeler une volonté politique supérieure capable de le guérir de ses maux.

III - *Libéralisme et catastrophe culturelle*

Dans son livre *Capitalism, Socialism and Democracy*, Joseph Schumpeter apporte de l'eau au moulin du libertarianisme dans la mesure où il démontre que les ingérences de l'Etat ont sur l'économie un effet destructeur et qu'elles fraient nécessairement le chemin au socialisme. Tout en se faisant le défenseur du capitalisme avancé, il s'étonne toutefois que ce système qui a donné aux travailleurs plus de bien-être et plus de liberté qu'aucun autre ait suscité contre lui tant de mécontentement et tant de rancœur.

La même démonstration a été tentée par les historiens néolibéraux, Ashton, Hartwell et d'autres cités par Hayek dans *Capitalism and the Historians*. Ils s'élèvent, en effet, contre la légende de l'appauvrissement progressif de la classe ouvrière durant la phase de l'accumulation forcée en vertu de laquelle Marx et Engels se croyaient en droit de pouvoir pronostiquer une révolution prolétarienne de proportions historiques.

Mais s'il est incontestable que l'économie du marché assure l'efficacité sociale maximale, il n'en reste pas moins que les avantages matériels qu'elle offre plus ou moins généreusement à toutes les classes de la société ont pour pendant un appauvrissement anthropologique et sociologique. Réduit à un simple rouage d'une mégamachine monstrueuse, l'ouvrier est aplati, laminé et uniformisé. Il est libre dans la mesure où il ne craint plus la misère ancestrale; mais, en échange, il est déraciné, privé de ses propres idées, de ses propres valeurs, de ses propres ressources, confronté ainsi sans défense à une société qui se présente à lui sous la forme d'un marché anonyme. Lorsque la vie sociale est envisagée du seul point de vue économique — et le libertarianisme sous sa forme anarcho-capitaliste

semble procéder à cette subordination de toute la vie sociale aux lois économiques — l'individu se trouve gommé de ses dimensions concrètes et particulières, prêt à être « socialisé » ; il est victime d'une « catastrophe culturelle ».

C'est précisément contre les phénomènes d'aliénation et d'anomie provoqués par l'économie de marché que le marxisme entend lutter en supprimant la concurrence, considérée comme la cause pathologique de tous les conflits qui opposent les hommes, et la propriété privée des moyens de production, basée sur un individualisme qui lui apparaît comme une aberration de la nature humaine. Marx et Engels sont convaincus que le mode de production socialiste coïncide avec la suppression de la concurrence et, comme ils le précisent dans le *Manifeste*, avec « la concentration de tous les moyens de production entre les mains de l'Etat ». C'est cette voie de collectivisation et d'étatisation tracée par Marx et Engels qui détermine l'orientation bureaucratique et totalitaire de la Révolution d'Octobre. Dès la conquête du pouvoir, Lénine s'empresse de décréter que le socialisme ne pourra se construire qu'après la « destruction de l'économie de marché », et il s'efforce de créer un système politique et économique construit sur le principe d'une « centralisation absolue ». Quant à Trotski, il surenchérit en recommandant d'instituer le « travail de masse obligatoire » et « de militariser l'économie », espérant ainsi transformer la société entière en un vaste laboratoire expérimental d'où sortirait un nouveau type d'homme complètement désaliéné.

Mais bientôt Trotski dut se rendre à l'évidence. Force lui est de constater que la bureaucratie, devenue grâce au socialisme d'Etat l'unique propriétaire des moyens de production, concentre entre ses mains « un pouvoir pratiquement illimité ». L'Etat, disposant désormais de toutes les ressources économiques, est en mesure de contrôler et de diriger toutes les activités des individus et des groupes. Ainsi le système économique qui, selon les fondateurs du « socialisme scientifique », devait engendrer la liberté concrète pour tous les hommes, a donné naissance à un « Etat bureaucratique et totalitaire ».

Paradoxalement, la critique du socialisme d'Etat trouve ses premiers linéaments chez Marx lui-même qui par ailleurs s'en fait l'ardent défenseur : tout en condamnant l'économie de marché dont il relève les dimensions aliénantes, il lui est arrivé de se rendre compte des dangers inhérents à la collectivisation des moyens de production. Dans

une lettre du 2 juin 1853 à Engels, Marx constate que la cause du despotisme oriental provenait de « l'absence de la propriété privée de la terre » et du fait que l'Etat, au moyen d'un gigantesque appareil bureaucratique, contrôlait la vie économique. Cette étonnante intuition qui va à l'encontre de la cohérence interne de son schéma d'aliénation et qui sans doute, pour cette raison, ne tient dans son œuvre qu'un rôle épisodique, est reprise et développée dans les divers articles qu'il consacre aux sociétés asiatiques (la Russie, la Chine et l'Inde) ainsi que dans les *Grundrisse*. Il est ainsi le premier à fournir les arguments qui permettent d'affirmer que l'esclavage n'est pas une conséquence de la propriété privée des moyens de production, mais au contraire de leur concentration entre les mains d'une puissante bureaucratie.

C'est en partant des réflexions de Marx sur le mode de production oriental que Karl Wittfogel dans son livre *Oriental Despotism* (*Le despotisme oriental*, 1957), arrive à la conclusion que le fondement matériel du pouvoir total est l'absence d'un système économique par rapport à l'Etat. Lorsque le pouvoir central assume des fonctions économiques et qu'il contrôle les principaux moyens de production, on assiste au développement automatique d'un gigantesque appareil bureaucratique qui tend à concentrer entre ses mains toutes les ressources matérielles, morales et organisatrices et à soumettre à son immense pouvoir les membres de la communauté.

Cette évolution s'est vérifiée dans les sociétés orientales. L'Etat, grâce à la possession directe de la terre et grâce à de grands travaux d'irrigation, y a réussi à dominer la société civile et à lui imposer ses exigences ainsi que celles de ses fonctionnaires. Pour assurer la pérennité de sa puissance, il a empêché systématiquement la formation de contre-pouvoirs. C'est pourquoi les sociétés asiatiques subissent la logique monopolistique dans tous les secteurs de la vie collective et sont toujours assujetties à une classe qui se recrute parmi les hommes de l'appareil central. La fusion du pouvoir économique et du pouvoir politique ne peut donc que favoriser le despotisme : l'Etat qui dispose de ces deux leviers essentiels ne rencontre plus d'obstacles à ses prérogatives et progressivement réussit à boucher tous les interstices où la liberté individuelle pourrait encore se glisser.

Vue sous cet angle, la Révolution d'Octobre n'institue pas une forme avancée de démocratie, elle perfectionne le vieux système

bureaucratique du monde asiatique en soumettant toutes les manifestations de la vie humaine à la plus rigide des planifications. L'abolition de toute distinction entre le politique et l'économique, par laquelle le communisme prétendait assurer le passage du « règne de la nécessité » au « règne de la liberté », est en réalité un retour au passé. Le communisme a procédé, avec cette brutalité qui convient au but recherché, à une « restauration asiatique ».

IV – *Les libertariens contre Keynes*

Le rejet absolu du socialisme d'Etat par les libertariens, outre qu'il correspond à une longue tradition américaine du *laissez-faire*, se place donc dans un courant général de réflexion libérale, renforcé par l'existence de ces contre-modèles de liberté politique et de justice sociale que sont devenus l'Union soviétique et ses pays satellites. Les libertariens ne sont pas les seuls ni les premiers à vouloir dresser des barrières économiques, politiques et culturelles contre l'expansionnisme toujours menaçant de l'Etat, et à vouloir renforcer le réseau des contre-pouvoirs afin de conjurer le danger d'une victoire de la logique monopolistique sur la logique pluraliste. Ce qui leur est particulier est le fait d'avoir poussé la méfiance à l'égard de l'Etat jusqu'à récuser toute politique économique faisant tant soit peu appel à ses services.

C'est ainsi que, témoins de la crise structurelle qui ébranle les économies occidentales d'après-guerre largement dominées par la doctrine étatisante de l'économiste anglais Keynes, ils s'en prennent avec vigueur à sa *Théorie générale* et proclament qu'« il faut tuer Keynes ». Les libertariens s'acharnent en particulier contre les recettes keynésiennes de plein emploi. Pour lutter contre le chômage, Keynes avait conseillé de relancer la demande en agissant directement sur la fiscalité, les dépenses de l'Etat et la circulation monétaire. Or, le résultat le plus tangible de cette politique économique est, selon les libertariens, d'accroître l'inflation et de contribuer à renforcer le rôle de l'Etat. La programmation économique prônée par Keynes impose à un marché auparavant libre, dont les mécanismes se réglaient spontanément, une organisation conçue en dehors de son propre dynamisme et souvent contre lui. Elle substitue, au moyen d'une politique sociale généralisée, un semblant de justice distributive à la loi de la concur-

rence. Ces mesures, outre qu'elles se retournent très souvent contre le but visé, réduisent considérablement l'efficacité du système économique puisqu'elles en distendent les principaux ressorts. Le triomphe de l'Etat-providence tenu sur les fonts baptismaux par le keynésianisme entraîne nécessairement l'accroissement hypertrophique d'une bureaucratie parasitaire et l'atrophie progressive des processus innovateurs ; bref, le keynésisme corrode aux racines les structures et les valeurs de la société libre.

La hargne avec laquelle les libertariens attaquent Keynes est sans doute partiellement attisée par une vieille rancœur que l'Amérique garde à la suite d'une tentative faite par cet économiste anglais au lendemain de la deuxième guerre mondiale de limiter l'hégémonie du dollar ; Keynes avait, en effet, proposé de créer une *Clearing Union*, sorte de banque internationale, coiffant les banques nationales et chargée d'émettre une monnaie inconvertible en or, le « Bancor », en fonction des besoins d'une croissance internationale indispensable pour assurer le plein emploi, et accordant des crédits quasi automatiques aux pays en déficit.

C'est précisément cette générosité financière recommandée par Keynes et pratiquée par l'Etat libéral pour pallier les défaillances d'une économie bloquée que Murray Rothbard prend dans le collimateur de son anti-étatisme militant. En faisant des dépenses destinées à manipuler le marché, les gouvernements ne procèdent pas à des « investissements » rentables à long terme, comme ils le prétendent, mais à de simples dépenses de consommateurs au détriment des producteurs. Pour Rothbard, les seuls investissements véritables sont les achats de matières premières ou de produits semi-finis faits par un producteur qui s'en sert pour fournir des objets qui entreront dans le circuit du marché. Les dépenses faites par les gouvernements en vertu des principes keynésiens, en revanche, ne servent qu'une finalité politique, c'est-à-dire une finalité décrétée et imposée par l'Etat. Ces dépenses sont d'autant plus ruineuses pour l'économie d'un pays qu'« en général elles ne sont pas considérées comme des dépenses de consommation par les fonctionnaires gouvernementaux ».

v – *L'anarcho-capitalisme, ennemi du socialisme d'Etat
et de l'Etat-providence*

L'anarcho-capitalisme repose donc l'exigence d'une économie de marché généralisée sur une double démonstration. D'une part, il démontre, et il n'a aucun mal à le faire, que la démocratie, c'est-à-dire le pluralisme politique, culturel et social, est incompatible avec le socialisme d'Etat, c'est-à-dire avec le collectivisme économique. Marx lui-même enseigne que la morphologie particulière d'une société dépend de sa base économique et des rapports de production spécifiques qui la caractérisent et définissent. Si la structure est régie par une logique monopolistique, il est évident que les superstructures politique et idéologique ne peuvent obéir à une logique pluraliste. De plus, les libertés sont des résistances, c'est-à-dire des contre-pouvoirs : or, il ne peut y avoir des contre-pouvoirs lorsque toutes les ressources matérielles d'un pays sont soumises au contrôle unique de l'Etat.

D'autre part, l'anarcho-capitalisme est né précisément du fait que l'Etat-providence est parvenu à un point critique à la suite de l'extension indéfinie de ses interventions dans la vie économique, et de l'impossibilité où il se trouve dans un contexte de croissance ralentie à dégager les surplus nécessaires pour financer sa politique sociale. Les tenants de l'anarcho-capitalisme recommandent donc de rétablir un capitalisme authentique fondé sur une concurrence intégrale qui ne soit plus noyée dans le flot sans cesse montant des ingérences étatiques.

Cette double démonstration, il est vrai, peut se prévaloir à la fois d'analyses rigoureusement scientifiques prouvant l'inefficacité économique relative de l'Etat-providence et des échecs retentissants que le socialisme d'Etat a enregistrés sans exception dans tous les pays où il a été expérimenté. Pourtant, on peut se demander pour quelles raisons les économies occidentales, en dépit de leur obédience libérale, ont cru devoir faire appel à l'Etat. Milton Friedman a beau expliquer que la grande dépression des années trente a été non la cause des diverses interventions de l'Etat mais la conséquence directe des erreurs commises par un Etat interventionniste, il n'en reste pas moins que l'économie de marché est vulnérable. Consacrant par la concurrence la victoire des forts sur les faibles et maintenant la distorsion, si tant est qu'elle ne l'accroisse pas, entre ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui en sont privés, elle risque d'être balayée

lorsque les tensions sociales qu'elle suscite ont atteint le point de rupture. L'expérience historique prouve que l'économie de marché, même si elle est maintenue à l'abri de toute intervention extérieure, tend à se détruire elle-même et qu'elle débouche à la limite sur le totalitarisme sous sa double forme fasciste et communiste.

Dès lors, une question se pose : est-il possible de concilier ce qui apparemment est inconciliable, le libéralisme dont la supériorité économique est incontestable, et le socialisme qui se fait le porte-parole des exigences humaines, c'est-à-dire avant tout de la justice sociale, est-il possible de combiner le calcul purement utilitariste et l'éthique sociale ?

Le problème est soulevé par David Friedman dans son livre-programme *The Machinery of Freedom* ; il est significatif que ce soit à propos d'une conversation qu'il eut avec deux étudiants tchèques immédiatement après l'invasion de leur pays par les troupes soviétiques. Le problème, en effet, se pose moins aux Etats-Unis, pays par excellence du laissez-faire en dépit de l'expérience keynésienne, qu'en Europe où l'éventuelle restauration d'un libéralisme intégral se heurte à une profonde et apparemment durable pénétration des idées socialistes.

David Friedman commence par constater que le mot « socialisme », s'il conserve encore des connotations positives, n'a plus de contenu précis. « En dehors de quelques brahmanes à Delhi et de deux ou trois trotskistes à New York, écrit-il, personne ne croit plus que le paradis sur terre peut être réalisé en nationalisant General Motors ou en transformant l'épicerie du coin en office municipal. Le socialisme en tant qu'idéologie cohérente est mort et il est improbable que les étudiants révoltés à Paris ou les tanks soviétiques à Prague le ressusciteront. Cependant, il y a encore beaucoup de gens, y compris les récents réformateurs à Prague, qui s'appellent eux-mêmes socialistes. »

Les propos échangés avec les étudiants tchèques qui déclarent vouloir combiner les meilleurs éléments du capitalisme et du socialisme amènent David Friedman à conclure que le socialisme dont parlent ses interlocuteurs correspond *grosso modo* à ce que les Américains désignent du terme de société libérale. Il s'agit donc non pas de rejeter ce socialisme inventé lors du printemps de Prague, mais de l'améliorer en le rapprochant de plus en plus du principe libéral fondé sur la propriété privée.

Puisque l'expérience faite dans les pays de l'Est a prouvé que la propriété et le contrôle confiés à l'Etat conduisent à une impasse, le socialisme ne devient réalisable que dans la mesure où, dans un premier temps, il passe de la propriété d'Etat aux coopératives ouvrières, et, dans un second temps, des coopératives ouvrières à une propriété rendue aux ouvriers eux-mêmes. Ce transfert progressif de l'Etat à l'individu doit nécessairement aller jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au rétablissement intégral de la propriété privée; sinon, précise David Friedman, « les socialistes pourraient aller vers quelque économie mixte, intermédiaire entre le capitalisme et le socialisme, comme l'actuelle économie américaine, et s'y arrêter. En tant que libertarien, en tant que libéral dans l'ancien sens du terme, je considérerais cela comme un malheur ».

David Friedman élargit ensuite le débat, en se référant à l'autogestion yougoslave. Ici encore il tente de montrer que ce système, « intermédiaire entre le capitalisme et le socialisme », gagnerait en efficacité en se rapprochant davantage du modèle capitaliste. Ainsi, les investissements pourraient être assurés sans recours à l'Etat, si les coopératives s'accordaient réciproquement des prêts portant intérêts. Ces prêts seraient plus aisément accordés et acceptés si les ouvriers, au lieu de perdre à la retraite leur part de l'entreprise où ils travaillent, ce qui diminue singulièrement pour eux l'attrait d'un investissement à long terme dont ils ne bénéficieront pas dans les conditions actuelles, pouvaient négocier leur part comme une action en bourse. Devenus ainsi propriétaires à part entière d'une partie de l'usine, les ouvriers s'accommoderaient plus facilement d'un investissement à long terme qui, dans l'immédiat, diminuerait les dividendes qui leur sont versés mais qui, à la longue, augmenterait la valeur de leur part.

Renversement inattendu par David Friedman de l'optique habituelle mais qui peut s'appuyer sur le curieux spectacle des démocraties occidentales volant au secours des économies socialistes en détresse : au traitement de choc socialiste qui écourte l'agonie du capitalisme, se substitue l'efficacité des procédés capitalistes qui remédient aux nuisances du socialisme.

Dans une remarque finale, cependant, David Friedman établit d'une façon plus traditionnelle une filiation entre le régime capitaliste et le régime socialiste : le dernier pourrait succéder au premier en généralisant la propriété privée, valeur-pilier du libéralisme, perfectionnant

ainsi le système capitaliste qui la réserve à quelques-uns. « Votre propriété, conclut-il, est ce dont vous contrôlez l'usage. Si la plupart des choses sont contrôlées par des individus, individuellement ou groupés dans une association volontaire, la société est capitaliste. Si ce contrôle est confié sur la base d'une assez grande égalité entre un grand nombre de gens, cette société s'approche de la libre entreprise compétitive — mieux que la nôtre. Si ses membres la qualifient de socialiste, pourquoi faire des objections ? Le socialisme est mort. Vive le socialisme ! »

A son insu sans doute, mais conduit par une réflexion individualiste qui, par sa propre logique, établit une continuité tantôt cachée tantôt manifeste entre l'anarchisme individualiste et le libertarianisme, le libertarien David Friedman reprend à son compte d'une manière peu explicite, il est vrai, la distinction jadis établie par l'anarchiste individualiste Proudhon entre la propriété et la possession.

Proudhon semble faire profession d'un anticapitalisme résolu en lançant dans son premier mémoire sur la propriété intitulé *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840) son célèbre brandon : « La propriété c'est le vol. » Phrase provocatrice qui telle une tunique de Nessus lui a collé à la peau sa vie durant et qui a contribué à donner une fausse image de sa pensée en particulier et de l'anarchisme en général. Pourtant, il ne s'agit pas du tout d'une condamnation de la propriété ; c'est un simple paradoxe, bien dans la manière du polémiste et pamphlétaire Proudhon qui choque volontairement pour faire participer le lecteur troublé, voire irrité, à sa réflexion, destiné surtout à servir de tremplin à une pensée habituée non pas à imposer la vérité mais à la rechercher en ayant devant les yeux sa devise favorite : « Justice, rien que la justice. » Son intention véritable n'est pas de nier la propriété mais de la restaurer sur de nouvelles bases. La propriété qu'il condamne, c'est la propriété contraire à la justice, la propriété monopolisée par quelques-uns, la propriété dans la mesure où elle est, comme il le dira dans sa *Lettre à Blanqui* (1841), « la somme des abus » de la propriété.

Faut-il remplacer la propriété privée par la propriété collective ? Proudhon répond négativement, car c'est méconnaître que la propriété personnelle est indispensable à la liberté. « La communauté, affirme Proudhon, est oppression et servitude. » Proudhon recommande de substituer à la propriété, porteuse d'injustice et d'exploitation, la possession, moyen terme entre ces deux « arbitraires despotiques » que sont la propriété et la communauté. Par cette proposition qui

consiste à enlever à la propriété privée son caractère monopolistique et à la rendre accessible à tous, à transformer donc tous les hommes en propriétaires, Proudhon entend non pas détruire le capitalisme, mais au contraire le fonder en justice en faisant profiter tous les hommes de son pouvoir d'incitation. Si, en effet, la propriété, c'est-à-dire l'accaparement des biens par quelques-uns, est un vol, la possession, c'est-à-dire la mobilité rendue à une propriété qui, de ce fait, est à la portée de tous, lui semble indispensable au maintien et au développement du travail créateur : « Il faut, écrit-il, qu'elle (= la possession) reste au cœur de l'homme comme stimulant perpétuel du travail, comme l'antagoniste dont l'absence ferait tomber le travail dans l'inertie et la mort. »

Mais la transformation de tous en propriétaires a surtout l'avantage inestimable de contrebalancer le pouvoir politique. « Par la fondation essentiellement politique qui lui est dévolue, écrit Proudhon, la propriété, précisément parce que son absolutisme doit s'opposer à celui de l'Etat, se pose dans le système social comme libérale, fédérative, décentralisatrice, républicaine, égalitaire, progressive, justicière. La propriété, si on la saisit à l'origine, est un principe vicieux en soi et antisocial, mais destinée à devenir, par sa généralisation, le pivot et le grand ressort de tout système social. »

Le choix délibéré du capitalisme, débarrassé, il est vrai, de ses vices par la généralisation de la propriété privée, implique, bien entendu, la reconnaissance de l'importance exceptionnelle qu'il convient d'accorder au marché et à la concurrence. Proudhon estime, en effet, le marché indispensable au développement économique; il est, selon ses propres termes, « la première force économique ». Quant à la concurrence, défi lancé à toutes les contraintes qui entravent l'initiative privée, elle assure le dynamisme de la vie économique; elle est, selon Proudhon, « l'expression de la spontanéité sociale ». C'est la concurrence qui préserve la santé du corps social. « Otez la concurrence, prévient Proudhon, la société privée de force motrice s'arrête comme une pendule dont le ressort est détendu. »

VI – *Economie de marché et liberté individuelle*

L'identité de vue du libertarianisme et de l'anarchisme individualiste sur la nécessité impérieuse de maintenir la propriété privée et de la placer dans une aire de libre compétition provient en premier lieu

d'une défense commune de la liberté individuelle. Mais cette convergence résulte aussi d'une filiation voulue et consciente; tout en ne se référant que très rarement aux penseurs anarchistes individualistes du passé, les libertariens entendent se placer dans leur postérité. Tournés cependant exclusivement vers l'analyse scientifique des phénomènes économiques et dénonçant avant tout les contre-productivités qui résultent de la mainmise de l'Etat sur la vie économique, ils ne retiennent chez leurs précurseurs anarchistes que l'anti-étatisme, c'est-à-dire le rejet du socialisme d'Etat et du pouvoir politique en général.

On sait que Murray Rothbard, dans sa critique de la doctrine Spooner-Tucker fondée sur la libéralisation du crédit, inacceptable, il est vrai, de son point de vue monétariste selon lequel il convient au contraire de le restreindre, refuse aux deux anarchistes individualistes toute compétence économique et n'accepte que leur enseignement proprement politique. « Je veux commencer par affirmer avant tout, écrit-il, que Lysander Spooner et Benjamin R. Tucker sont à mon avis inégalables comme philosophes politiques et rien n'est plus nécessaire aujourd'hui qu'une renaissance et un développement de leur héritage oublié... »

Or, l'ignorance des réalités économiques et sans doute de la réalité tout court que Murray Rothbard, du haut de sa science économique, relève chez Spooner et Tucker disqualifie également jusqu'à un certain point les anarchistes dans leur ensemble. « Il semble, écrit-il en conclusion de sa critique, que ce soit une caractéristique assez malheureuse des groupes libertaires et quasi libertaires que de dépenser la majeure partie de leur temps et de leur énergie à mettre l'accent sur les points les plus erronés et les moins libertaires de leur doctrine. »

La reconnaissance partielle par les libertariens de l'anarchisme individualiste dont seule la répudiation de tout pouvoir politique est retenue dérive de la place privilégiée et du rôle presque exclusif que ceux-ci attribuent à l'économie de marché dans la conquête et dans la défense de la liberté individuelle. Mais, tout en admettant que le marché est la condition indispensable de la démocratie, c'est-à-dire d'un pluralisme politique correspondant au pluralisme économique, on peut se demander si son existence suffit pour assurer le maintien de la liberté individuelle dans tous les domaines de la vie humaine. Autrement dit, est-ce le marché qui universalise la liberté individuelle

ou est-ce la liberté individuelle qui parmi d'autres concrétisations fait naître le phénomène du marché ? Dans la première hypothèse, les libertariens ont raison d'axer leur réflexion sur les seuls mécanismes du marché et de considérer toute intervention, quelle qu'elle soit, cherchant à les moraliser comme une atteinte portée à la liberté ; dans la seconde hypothèse, en revanche, le marché n'est plus qu'une variable dépendant d'une liberté qui le dépasse, et dont la dépendance par rapport aux seules lois économiques équivaut à une mutilation.

Or, il semble bien que c'est la seconde hypothèse qui correspond le mieux à la vérité historique. J. Baechler dans son livre *Les origines du capitalisme* (1971) soutient que c'est la structure polycentrique du système féodal qui permet à la protobourgeoisie de tisser progressivement son réseau de relations commerciales et d'établir entre le ^{xv}^e et le ^{xvii}^e siècle son hégémonie économique. De ce fait, le marché cesse d'être une institution périphérique et devient le point d'ancrage de la société européenne. C'est grâce à la gestion privée des ressources matérielles, phénomène presque inconnu dans les civilisations extra-occidentales, qu'on assiste à la multiplication de contre-pouvoirs qui permettent à la société d'acquérir une relative autonomie par rapport à l'Etat et à l'Eglise. La démonstration de J. Baechler confirme ainsi la thèse des élitistes selon laquelle les variables économiques sont plus dépendantes qu'indépendantes.

Situer la liberté individuelle par rapport au seul domaine économique, comme le font les anarcho-capitalistes, c'est donc la regarder pour ainsi dire par le petit bout de la lorgnette. C'est une liberté essentiellement négative, une liberté qui consiste à se débarrasser de toutes les contraintes y compris celles qui pourraient lui servir de rempart, une liberté qui prend malice à gambader dans tous les sens, qui cherche à s'introduire partout, qui réclame une hégémonie absolue, mais qui, en dépit de ses exigences outrancières, ne se réclame au fond d'aucune finalité. Elle se livre à un jeu gratuit, inutile et qui, très souvent, tourne à son désavantage.

Tout autre est la démarche de la pensée anarchiste. Partant elle aussi de la liberté individuelle, elle ne la définit pas par rapport à un système économique ou politique déterminé, mais en la chargeant de toutes les aspirations, de tous les désirs et de toutes les qualités de l'individu lui-même. La notion de liberté individuelle légitime aux yeux des anarchistes la souveraineté de chaque être humain, c'est-à-

dire le droit qui lui échoit par nature de se déterminer lui-même, d'être différent des autres, d'être pleinement soi-même. Il est évident que vouloir satisfaire le besoin de l'homme d'assumer lui-même son destin, avec les erreurs et les échecs que cela implique, est consentir à introduire la complexité et l'hétérogénéité au sein de la vie sociale. C'est la certitude que cet affrontement continu de volitions individuelles, divergentes et souvent opposées, et les conflits qui en naissent, ne font pas sombrer la société dans le chaos et l'incohérence, mais la dotent d'un ordre subtil fondé sur un équilibre extraordinairement compliqué des forces qui légitime aux yeux des anarchistes individualistes l'existence de l'économie de marché. D'une part, la propriété privée qui en constitue la base garantit l'indépendance de l'individu et lui permet de conserver et d'exprimer sa « différence » ; d'autre part, la concurrence qui en assure le fonctionnement stimule son génie créateur.

Considérant ainsi l'économie non pas tant du point de vue de l'efficacité sociale maximale que du point de vue de l'épanouissement individuel, les anarchistes individualistes situent l'homme dans le contexte socioculturel des forces productives et cherchent des solutions réalistes aux problèmes humains qui surgissent nécessairement de l'insertion de l'homme reconnu comme souverain au sein d'un ensemble social qui risque de le soumettre à la loi commune. Par le caractère limité de son argumentation exclusivement économique, l'anarcho-capitalisme nous oblige donc en quelque sorte à entreprendre un voyage pluraliste dans le pays pittoresque et varié de l'anarchisme individualiste. Une fois de plus, c'est Pierre-Joseph Proudhon qui nous servira de guide.

Le droit de l'individu à se développer selon ses propres lois une fois admis, le collectivisme, fût-il même profitable socialement, est inacceptable. C'est ainsi que Proudhon, raisonnant en fonction de l'autodétermination et sans pouvoir se référer d'ailleurs à un exemple précis, révèle, dans une critique dont la profondeur idéologique tranche sur toutes les dénonciations libertariennes de caractère strictement économique, la nature nécessairement bureaucratique et totalitaire du collectivisme.

« Les membres d'une communauté, écrit-il dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, il est vrai, n'ont rien en propre ; mais la communauté est propriétaire, et propriétaire non seulement des biens, mais des personnes et des volontés. C'est d'après ce principe de propriété souve-

raine que dans toute communauté le travail, qui ne doit être pour l'homme qu'une condition imposée par la nature, devient un commandement humain, par là même odieux; que l'obéissance passive, inconciliable avec une volonté réfléchissante, est rigoureusement prescrite; que la fidélité à des règlements toujours défectueux, quelque sages qu'on les suppose, ne souffre aucune réclamation; que la vie, le talent, toutes les facultés de l'homme sont propriétés de l'Etat, qui a le droit d'en faire, pour l'intérêt général, tel usage qu'il lui plaît; que les sociétés particulières doivent être sévèrement défendues, malgré toutes les sympathies et antipathies de talents et de caractères, parce que les tolérer serait introduire de petites communautés dans les grandes, et par conséquent des propriétés; ... que l'homme enfin dépouillant son *moi*, sa spontanéité, son génie, ses affections, doit s'anéantir humblement devant la majesté et l'inflexibilité de la commune. »

Ennemi de tout Etat qui porte atteinte à la souveraineté de l'individu, en soumettant la volonté individuelle à une volonté supérieure, Proudhon se prononce ouvertement en faveur du libéralisme. « Au développement de l'Etat autoritaire, patriarcal, monarchiste ou communiste, affirme-t-il avec force dans *La question sociale*, s'oppose le développement de l'*Etat libéral, contractuel et démocratique*. » Il est évident que, dans l'esprit de Proudhon, il s'agit là d'une différence de nature et non simplement de degré; à vrai dire, l'Etat libéral représente non pas un pouvoir politique réduit au minimum, mais un pouvoir politique qui par sa propre nature tend à disparaître. C'est pourquoi un peu plus loin Proudhon croit pouvoir établir une équation entre le régime libéral dont la seule fonction est finalement de mettre fin non seulement aux régimes autoritaires, mais à l'Etat lui-même, et l'anarchisme qui scelle l'accomplissement de ce désarmement progressif.

« Comme variété du régime libéral, précise Proudhon, j'ai signalé l'anarchie ou le gouvernement de l'individu par l'individu, c'est-à-dire l'autogouvernement. Comme l'expression de 'gouvernement anarchique' implique une sorte de contradiction, la chose semble impossible et l'idée absurde. Cependant le défaut est ici seulement dans l'expression : la notion d'anarchie en politique est tout aussi rationnelle et positive que les autres. Elle consiste dans le fait que si on réduisait les fonctions politiques aux fonctions de l'industrie humaine,

l'ordre social résulterait du seul fait des transactions et des échanges; et chacun alors pourrait s'appeler autocrate de lui-même, ce qui est à l'opposé extrême de l'absolutisme monarchique. »

Mais la seule séparation du pouvoir politique et du pouvoir économique ou plutôt la suppression à plus ou moins brève échéance du pouvoir politique au profit du pouvoir économique ne saurait constituer pour Proudhon une solution définitive du problème social; son rejet global de tout système oppressif implique l'abolition de tous les pouvoirs quels qu'ils soient, donc aussi du pouvoir exercé dans le domaine économique par une ploutocratie que la logique capitaliste semble engendrer fatalement. Le pouvoir économique une fois délivré de toute contrainte étatique, il reste à inventer un ordre social où la souveraineté de l'individu est sauvegardée ou, mieux encore, cultivée et soutenue.

Il est significatif à ce sujet que, pour justifier la formule pluraliste à laquelle il recourt pour asseoir l'autonomie individuelle, Proudhon se lance dans une critique de la dialectique hégélienne, modèle et source d'inspiration de la dialectique marxiste. On sait que pour Hegel le mouvement de l'histoire résulte du choc de forces opposées et de leur dépassement sur un plan supérieur. Or, ce surpassement obligatoire des antagonismes qui pour Hegel aboutira au règne exclusif de l'esprit absolu — l'aplatissement marxiste le concrétisera par l'instauration de la société sans classes — apparaît à Proudhon comme contraire aux lois de la vie. L'histoire est faite de déséquilibres, de conflits perpétuels, de contradictions permanentes. « L'antinomie, écrit Proudhon dans *Justice*, ne se résout pas... Les deux termes dont elle se compose se *balancent*, soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques... Une balance n'est point une synthèse telle que l'entendait Hegel... » Et un peu plus loin : « Prendre la triade pour une formule de la logique, une loi de la nature, surtout pour l'archétype du jugement et le principe organique de la société, c'est nier l'analyse, livrer la philosophie au mysticisme et la démocratie à l'imbécillité. »

Proudhon résume sa critique de la dialectique hégélienne en opposant à la synthèse qu'il qualifie de « gouvernementale », l'équi-

libre « an-archiste ». Convaincu que la vie sociale est une création permanente par elle-même, Proudhon veut établir des forces égales qui s'équilibrent librement sous la loi de la justice. A l'opposé du monisme hégélien qui légitime le despotisme gouvernemental, Proudhon affirme que le monde moral tout comme le monde physique reposent sur une « pluralité d'éléments irréductibles et antagonistes », donc sur un pluralisme permanent secoué par des luttes continues qui assurent le progrès humain. Plutôt que de mettre fin aux tensions sociales qui résultent nécessairement de ce pluralisme, il recommande de leur rendre toute leur efficacité, en les équilibrant au mieux.

Est-il besoin de dire que la réflexion philosophique de Proudhon qui, en opposant l'équilibre à la synthèse, aboutit à la notion d'une société intrinsèquement conflictuelle offre un fondement conceptuel solide à la société libérale dont le fonctionnement est précisément assuré par cet affrontement continu de forces opposées, c'est-à-dire par la libre concurrence. L'expérience historique a prouvé depuis lors le bien-fondé de l'argumentation proudhonienne. Benjamin Tucker juge encore un éventuel futur collectiviste en fonction de ses propres préférences idéologiques lorsque, à la fin du siècle dernier, il évoque à propos du socialisme d'Etat « la communauté uniforme et misérable des bœufs attelés, pacifiques et asservis ». Y. Safarevic, en revanche, témoin contemporain des réalisations effectives d'une société monolithique livrée corps et âme aux dictats de l'Etat ou plutôt du Parti, sait de quoi il parle lorsque, dans sa description du *Phénomène socialiste* (Paris, 1977), il n'hésite pas à affirmer que l'idéal communiste de la Grande Harmonie universelle, évoquée par Mao Tse-Toung comme le but final du communisme, est dominé par le désir de la mort.

VII – *Libéralisme et autogestion*

Le moteur de la société libérale est constitué par la concurrence qui, par son caractère compétitif, aiguise la créativité individuelle en même temps qu'elle privilégie par l'absence de toute contrainte extérieure le déploiement de la particularité personnelle; mais quand elle est abandonnée à elle-même, l'équilibre initial des forces sociales en présence aboutit à une distorsion croissante. Aussi Proudhon s'efforce-t-il d'en préserver l'intégrité en entourant l'autonomie individuelle de solides et imprenables remparts. Cette défense est

double; d'une part, sur le plan individuel, Proudhon veut rendre à l'homme et plus précisément à l'ouvrier de son temps, menacé dans sa singularité par le caractère anonyme et indifférencié du travail industriel, la possibilité d'assumer à nouveau son existence totale, de prendre en charge son destin, bref de « signifier » sa vie; d'autre part, sur le plan social, il prévoit des structures aptes à harmoniser au mieux l'indépendance individuelle et les exigences d'une coopération sociale et politique, à réaliser donc le maximum de liberté personnelle au sein de la communauté la plus unie.

Fils d'artisan et exerçant lui-même dans sa jeunesse le métier de prote, Proudhon sait par tradition familiale et par expérience vécue que c'est le travail qui confère l'autonomie à l'homme à condition toutefois que celui qui l'accomplit s'identifie à lui. A quoi servirait-il donc d'affranchir le travail si celui-ci continuait d'être privé de toute signification propre, d'exalter le rôle libérateur d'un travail dont la coquille apparemment belle cacherait l'absence de noyau ? Il faudra donc non seulement libérer le travail du despotisme d'une volonté étrangère, mais aussi faire en sorte que le travailleur, redevenu souverain de ses actes et de ses décisions, puisse se reconnaître dans un travail qui aura retrouvé, à son tour, sa pleine signification. C'est par la recomposition et l'enrichissement des tâches qu'il propose de mettre fin au caractère inhumain du travail industriel où l'homme ne se retrouve plus parce qu'il est débordé par une activité que sa réduction à une simple manipulation dénuée de tout sens et de tout intérêt a rendue aliénante. Une fois que le travail réhabilité sera redevenu le garant le plus sûr de la valeur personnelle, Proudhon est convaincu que la désaliénation du travailleur sera obtenue dans le travail même : « Le moindre des métiers, assure-t-il, pourvu qu'il y ait en lui spécialité et série, renferme en substance toute la métaphysique. »

Quant à la société nouvelle qui servira de cadre à ce triomphe de la valeur personnelle sur la morne et désespérante uniformisation du monde industriel, Proudhon envisage une gestion économique, sociale et politique assumée à part entière par tous les membres de la société au moyen d'une « autonomie de gestion », terme proudhonien qui équivaut au terme actuel d'autogestion. Le contrat social de Rousseau, honni par Proudhon pour contenir, par sa notion d'une volonté générale différente de la volonté de tous et supérieure à elle, le germe de tous les totalitarismes, est ramené aux limitations d'un contrat

synallagmatique; celui-ci, conclu entre tous, n'impose des obligations que pour autant qu'elles comportent des contreparties, les contractants continuant par ailleurs de jouir de leur pleine liberté et de leur souveraineté. Le mutuellisme, c'est-à-dire la solidarité générale fondée sur la notion de réciprocité, et le fédéralisme, c'est-à-dire le pluralisme social et politique, sont les deux facettes de l'autogestion qui constituent chez Proudhon un système cohérent mis au service de la souveraineté personnelle.

Associer libéralisme et autogestion sous l'égide de l'anarchisme individualiste peut sembler à notre époque une gageure, un paradoxe, une provocation; l'air du temps associe, en effet, tout au moins en France, l'autogestion exclusivement au socialisme. Pourtant, loin d'être complémentaires, les deux termes s'excluent en réalité. Les deux notions s'opposent par leur conception respective du pouvoir. Le socialisme confie la totalité des moyens de production au prince collectif qu'est l'Etat, tout au moins jusqu'à l'avènement de plus en plus hypothétique du communisme, donnant ainsi au pouvoir des dimensions inconnues jusqu'alors; l'autogestion réclame au contraire l'éclatement du pouvoir et son partage équitable entre tous. Le socialisme éloigne le pouvoir de ceux qui le subissent, l'autogestion cherche à le rapprocher d'eux, espérant ainsi alléger, voire supprimer la distance qui existe dans nos sociétés entre le commandement et l'exécution.

Le dessein fondamental du libéralisme, en revanche, qui consiste à vouloir établir des relations horizontales entre citoyens égaux et souverains, appelle en quelque sorte le projet autogestionnaire qui envisage les moyens nécessaires de sa réalisation. Incorporée au régime libéral dont elle élargit le principe de liberté aux dimensions de la vie humaine tout entière, l'autogestion cesse d'être ce concept caméléon et souvent contradictoire que le jumelage contre nature avec le socialisme fait d'elle, pour devenir la plus merveilleuse discipline d'éveil d'une société désireuse d'être authentiquement libérale.

L'échec de l'expérience autogestionnaire yougoslave démontre que socialisme et autogestion ne peuvent s'allier qu'en reniant leurs spécificités respectives : le socialisme en cessant d'être étatique et bureaucratique alors que la collectivisation des moyens de production l'engage dans une voie totalitaire qui est irréversible, l'autogestion en s'accommodant d'une planification qui, fût-elle conçue au départ

sous la forme indolore d'incitation, amène nécessairement l'intervention autoritaire de l'Etat et de sa bureaucratie. L'association du libéralisme et de l'autogestion, en revanche, n'est nullement contre nature. L'autogestion s'inspire des mêmes principes de responsabilité personnelle et de créativité individuelle que le libéralisme; son rôle particulier est de les mettre à l'abri des nuisances d'un système social qui réduit la liberté à l'absence de toute contrainte extérieure alors que la véritable liberté n'est pas seulement une conquête sur les pouvoirs extérieurs mais surtout une prise de conscience par l'individu de sa valeur personnelle.

Il est évident que le libéralisme purement économique n'est pas en état de satisfaire les exigences humaines. Il en est de même du libertarianisme, sorte de libéralisme maximaliste, qui, soutenu essentiellement par des économistes, risque trop souvent de s'engluier dans un pur économisme réductionniste. Il est tout aussi évident que l'anarchisme individualiste, qui se situe hors des contingences historiques et économiques et parfois même contre elles, comporte certains aspects utopiques soulignés trop souvent par des excès verbaux et idéologiques. Mais ces constats de carence une fois dressés, il n'en reste pas moins que libertarianisme et anarchisme individualiste, qui constituent d'ailleurs aux Etats-Unis une même mouvance continue, allant de la Révolution américaine à la présidence de Reagan, se complètent parfaitement pour constituer, grâce à leur conjugaison, la base d'un libéralisme rénové et élargi aux dimensions proprement humaines.

Le libertarianisme prouve par des analyses scientifiques l'excellence de l'économie de marché et l'efficacité sociale de la concurrence, et, par voie de conséquence, le caractère nécessairement pernicieux de l'étatisme; il justifie le rejet de l'Etat et le maintien de la propriété privée que les anarchistes individualistes avaient professés en se référant à leur seule intuition. De leur côté, grâce à leur sens de l'humain qui les dresse contre l'insensibilité organique, et qui les distingue de tous les idolâtres d'un déterminisme historique, les anarchistes individualistes apportent par leur visée autogestionnaire qui chez Proudhon se concrétise sous la double forme du mutuellisme et du fédéralisme, c'est-à-dire du pluralisme économique et du pluralisme politique, les garde-fous indispensables pour maintenir le libéralisme dans la voie de la liberté extérieure qui est la sienne propre, et dans celle de la

liberté intérieure nécessaire à l'exercice de la souveraineté personnelle.

L'anarcho-capitalisme, c'est-à-dire le capitalisme « anarchiste » dans la mesure où il est mis à l'abri de toute irruption de l'Etat, demeure incomplet et, disons-le, dangereux pour l'indépendance individuelle tant qu'il n'a pas pour pendant un anarchisme capitaliste, c'est-à-dire une défense de toutes les libertés qui se trouvent englobées dans le vaste concept d'autodétermination, et dont le cadre le plus adéquat est constitué par un régime fondé sur la propriété privée et la libre concurrence.

L'anarchisme individualiste offre ainsi à la doctrine libérale un enrichissement insoupçonné; il lui apporte une longue tradition multiforme et riche en échappées imaginaires qui en corrige en quelque sorte la sécheresse utilitaire, un solide ensemble de références philosophiques et une assise morale. Il lui assure, de plus, une ouverture utopique grâce à laquelle le libéralisme pourra lutter à armes égales contre un socialisme dont l'attrait principal n'est pas comme on pourrait le croire, et comme le prétendent ses doctrinaires, d'être rigoureusement « scientifique », mais d'être ardemment messianique, c'est-à-dire apte à combler le vide laissé par le déclin du sacré.

Dans son article « The Individuals and Socialism » (« Les individus et le socialisme ») publié dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago, 1967, p. 194), F. A. Hayek réclame pour le libéralisme un élan en quelque sorte révolutionnaire et spontané qui lui fasse quitter la monotonie des préoccupations immédiates et quotidiennes. « Nous devons faire de l'édification d'une société libre une fois de plus une aventure intellectuelle, un acte de courage. Ce qui nous manque est une utopie libérale, un programme qui semble n'être ni une simple défense de l'état de choses existant, ni une espèce de socialisme dilué, mais un radicalisme véritablement libéral qui ne ménage pas la susceptibilité des puissants (les trade-unions y comprises), qui ne soit pas trop rigoureusement pratique et qui ne se limite pas lui-même à ce qui apparaît aujourd'hui comme politiquement possible. »

L'anarchisme individualiste, qui avec le libertarianisme et autant que lui représente une des formes extrêmes du libéralisme, semble pouvoir le mieux assumer le rôle de l'utopie libérale que F. A. Hayek appelle de ses vœux. Il ne s'agit pas, bien entendu, de lire le futur au passé en adoptant une démarche que Paul Valéry avait résumée en

cette formule saisissante : « Nous entrons dans l'avenir à reculons. » Mais l'anarchisme individualiste, intemporel par définition puisqu'il traite des permanences humaines, n'a jamais été plus actuel : il nous rappelle, même dans ce qu'il y a de désuet et d'obsolète dans ses projets et dans ses rêves nés d'un attachement quasi viscéral aux valeurs de dignité humaine et d'autonomie personnelle, que le choix libéral n'a pas seulement des dimensions économiques. Suscité par l'effondrement dans le monde occidental du mythe de l'Etat-providence et par l'échec historique désormais incontestable des socialismes d'Etat, il implique, il est vrai, en premier lieu, le désengagement étatique et le rétablissement d'une économie de marché préservée de toute intervention autoritaire. Mais ce qui importe avant tout est d'assurer la reconquête du droit à l'autodétermination abolie par une civilisation qui, dans tous ses aspects et non seulement par l'effet de son évolution économique, privilégie à l'excès le collectif. Réaliser cette double visée du libéralisme, c'est rendre à la liberté tout l'espace qui lui est dû, c'est, en fin de compte, replacer la liberté dans ses dimensions véritables.

LIBRE ÉCHANGE

Collection dirigée par

Florin Aftalion et Georges Gallais-Hamonne



Ecrits par des auteurs français jeunes ou confirmés, ou traduits à partir d'œuvres étrangères particulièrement importantes, les ouvrages de cette collection auront les trois caractéristiques suivantes :

- Ils traiteront des grands problèmes de choix dans notre société, tels que : rôle et place de l'Etat, justice sociale, réglementation du marché et du pouvoir politique, efficacité de la production et des échanges, formation des valeurs.
- Dans leurs analyses, ils feront souvent appel à la méthode économique, sans toutefois en présenter les aspects techniques.
- Ils défendront avant tout l'idée de liberté de l'individu, surtout lorsque celle-ci est menacée par l'emprise étatique.

Ils ne s'adressent donc pas exclusivement aux enseignants et aux chercheurs, mais aussi, de façon plus vaste, au public désireux de prendre part aux débats d'idées contemporains.

« Libre Echange » assure ainsi l'expression du point de vue authentiquement libéral en France.

OUVRAGES PARUS

Friedrich A. HAYEK, *Droit, législation et liberté.*

Volume 1 : *Règles et ordre.*

Volume 2 : *Le mirage de la justice sociale.*

Volume 3 : *L'ordre politique d'un peuple libre.*

Pascal SALIN, *L'ordre monétaire mondial.*

Serge-Christophe KOLM, *Le bonheur - liberté.*

François SEUROT, *Inflation et emploi dans les pays socialistes.*

Frédéric BASTIAT, *Œuvres économiques.*

Henri ARVON, *Les libertariens américains.*

OUVRAGES A PARAÎTRE

Pierre LEMIEUX, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme.*

Le présent ouvrage est consacré à un mouvement d'idées né aux Etats-Unis après la deuxième guerre mondiale et qui, jusqu'à présent, est resté peu connu en France. Il mérite pourtant qu'on s'intéresse aux conclusions que ses représentants, des économistes pour la plupart, tirent des analyses rigoureusement rationnelles de la situation sociale et économique où se trouve le monde industriel de la fin du xx^e siècle. Mettant en cause à la fois l'Etat-providence et le socialisme d'Etat, les libertariens constituent pour ainsi dire l'aile marchante de l'armée néo-libérale.

Pour prouver la continuité du libéralisme et pour retrouver ses racines qui ne sont pas seulement économiques mais aussi et surtout philosophiques, l'auteur s'efforce de suivre une tradition américaine individualiste qui va des pères fondateurs de la démocratie américaine aux libertariens d'aujourd'hui en passant par les anarchistes individualistes américains du xix^e siècle. Ce faisant, l'auteur tente de donner au renouveau libéral, manifeste en France, de solides fondements idéologiques qui permettent au libéralisme, réduit le plus souvent à une simple doctrine économique, d'affronter la « totalité » marxiste à armes égales.