

Libertés anarchistes et règne néolibéral de la contrainte

Jean-Christophe Angaut

Ces dernières décennies ont vu émerger, sur le marché des qualificatifs à la mode, celui de « libéral-libertaire » qui désigne, semble-t-il, toute personne qui reconnaîtrait le règne inéluctable du marché en matière économique tout en prônant une liberté totale en matière de mœurs. Avant de discuter de la pertinence de ce qualificatif, on peut en rappeler l'histoire. La notion de « libéralisme libertaire » a initialement été forgée par le sociologue Michel Clouscard dans *Néofascisme et idéologie du désir* [1973], livre qui proposait une critique marxiste de certains aspects de la contestation estudiantine en Mai 68¹, et elle a été récupérée (contre les intentions de son auteur) par Alain Soral², avant d'être revendiquée par de jeunes libéraux ou par d'anciens libertaires. Depuis, le qualificatif « libéral-libertaire » plaît beaucoup : à tout facho qui cherche une cible avouable, à tout homme de droite qui veut passer pour cool, et à tout homme de gauche qui prétend faire oublier son ralliement à l'ordre du marché. Cela pourrait, à soi seul, constituer un premier motif pour soupçonner un tel rapprochement d'être vaseux et pour entreprendre, à tout le moins, d'en interroger la pertinence. Mais l'usage de ce qualificatif me semble aussi reposer sur un certain nombre de confusions aujourd'hui assez largement répandues, et qu'il paraît important de dissiper : que le libéralisme constituerait aujourd'hui un projet politique qu'il faudrait promouvoir ou combattre, qu'il serait possible de rapprocher

- 1 Proche du PCF, M. Clouscard (1926-2009) critiquait à travers cette notion l'essor d'un « capitalisme de la séduction », menant à une idéologie de la consommation transgressive et à une répression accrue des travailleurs et reposant, selon lui, sur une confusion entre liberté et libération.
- 2 C'est en effet Alain Soral qui a fait rééditer en 1999 aux éditions Le Castor Astral l'ouvrage de Michel Clouscard. Pour mémoire, A. Soral s'est signalé pour être passé par le PCF et le FN, avant de retourner au néant de ses obsessions anti-féministes, homophobes et « néo-nationalistes » (au nom, bien entendu, de l'anti-communautarisme).

libéralisme et anarchisme autour d'un même concept, celui de liberté, ou encore que les exigences du capitalisme contemporain pourraient s'énoncer dans des mots d'ordre de libération et d'émancipation. Ce sont ces confusions que je vais tenter ici, avec mes modestes moyens et dans un espace restreint, de contribuer à dissiper : d'abord en tentant de faire le point sur la question du rapport que le néolibéralisme entretient avec le libéralisme classique ; ensuite en contestant l'idée d'une référence commune des libéraux et des libertaires à une même notion de liberté ; enfin en essayant de dégager les ressources critiques que la tradition anarchiste met à notre disposition contre les nouvelles formes de domination caractéristiques du néolibéralisme.

Libéralisme et néolibéralisme

Une partie au moins de la contestation du capitalisme au cours des deux dernières décennies s'est énoncée dans les termes d'une attaque contre le libéralisme, qui était censé être le projet politique dominant. C'est ce qui justifie, par exemple chez Jean-Claude Michéa, que le libéralisme soit attaqué comme le projet politique au long cours, caractéristique de la modernité européenne qui a fini par s'imposer sur l'ensemble de la planète³. Pour les contempteurs du libéralisme, les mots d'ordre politiques en faveur d'une libéralisation des échanges à l'échelle planétaire, pour la fin des monopoles d'État dans un certain nombre de secteurs économiques, pour les déréglementations en tous genres et plus généralement en faveur d'un repli

de l'État sur ses fonctions dites régaliennes attesteraient du caractère dominant de l'idéologie libérale. Dans le mouvement altermondialiste, au début des années 2000, la désignation de cet ennemi commun a permis une convergence entre militants anticapitalistes de toutes obédiences, bureaucrates syndicaux et nostalgiques de l'État-providence. Rares furent alors les voix qui soulignèrent le caractère purement idéologique de ce libéralisme proclamé – et plus rares encore furent celles qui s'inquiétèrent du caractère tout aussi purement idéologique de sa contestation.

Ce fut sans doute, à cette époque, l'un des mérites de Noam Chomsky, que de rappeler les points suivants⁴ : le discours en faveur de la libéralisation des échanges n'est qu'un discours à géométrie variable qui n'a jamais servi qu'à ouvrir des marchés pour des États en position dominante, et il n'a jamais porté que sur la libre circulation des marchandises, et jamais sur celle des personnes ; la fin des monopoles d'État a simplement permis la reconstitution d'oligopoles à une échelle élargie (exemplairement, dans le secteur des télécommunications, quelques opérateurs internationaux à la place de dizaines d'opérateurs nationaux) ; les discours sur la déréglementation et sur le refus des interventions de l'État n'ont jamais été, de même, qu'un discours à géométrie variable, s'accommodant parfaitement d'une inflation réglementaire et d'interventions massives de l'État dans les investissements (par le biais, par exemple, des dépenses militaires) et dans le rachat des pertes. De telles critiques faisaient déjà ressortir que les mots d'ordre du libéralisme classique n'avaient jamais relevé d'autre chose que d'un discours idéologique, qui n'avait jamais pu se traduire en projet politique, mais avait simplement servi, à des moments

3 Voir notamment de cet auteur *Impasse Adam Smith*, Paris, Flammarion, 2006 et *L'Empire du moindre mal : Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, 2010.

4 On les trouve notamment exposés dans *L'An 501, la conquête continue*, Bruxelles, EPO, 2000.

historiques déterminés, quelques puissants intérêts, soucieux que soit préservée ce que Chomsky appelle leur « liberté de voler et d'exploiter ». Pour le dire d'une manière un peu plus brutale, combattre le libéralisme, c'est combattre un fantôme. J'essaierai de montrer plus loin que ce diagnostic avait déjà été prononcé au XIX^e siècle par un certain nombre de penseurs anarchistes.

La crise qui s'est manifestée à partir de 2008, en tant qu'elle a fait voler en éclats le discours libéral (quoiqu'en aucun cas les politiques qu'il maquillait), mais aussi un certain nombre d'analyses récentes sur l'histoire du libéralisme ont permis d'aller plus loin encore dans la contestation des liens que les métamorphoses contemporaines du capitalisme entretiendraient avec le libéralisme classique. Il importe d'emblée de préciser que le fait de contester ces liens ne revient pas à distinguer un bon libéralisme d'un mauvais néolibéralisme⁵, mais simplement à ne pas prendre pour argent comptant les justifications séduisantes que le système donne de lui-même et à reconnaître le caractère *effectivement* caduc du projet politique libéral. Parmi ces travaux, les analyses proposées par P. Dardot et C. Laval⁶ me semblent apporter au moins trois éléments décisifs : 1) une reconnaissance de la spécificité de ces objets que constituent le libéralisme et le néolibéralisme, spécificité qui peut aussi bien valoir pour l'anarchisme ; 2) un principe de délimitation nette entre anarchisme, libéralisme et néolibéralisme ; 3) une désignation du terrain sur lequel la domination néolibérale peut, en tant que telle, être combattue.

L'une des faiblesses des confrontations habituelles entre anarchisme et libéralisme consiste dans leur réduction à un plan purement doctrinal. Cette réduction explique en partie la place

démessurée que des confrontations de ce type accordent aux théories libertariennes, sources d'amusement inépuisables pour universitaires en quête de paradoxes. Or l'inspiration expressément foucauldienne de P. Dardot et C. Laval a pour principal mérite de les pousser à envisager le libéralisme et le néolibéralisme non seulement comme deux doctrines, mais surtout comme des *discours* qui innervent des projets politiques en cours de réalisation. En somme, le libéralisme et le néolibéralisme, et on pourrait en dire tout autant de l'anarchisme, sont indissociables de pratiques sociales et politiques, et on ne peut les analyser comme des corps de doctrine forclos sur eux-mêmes. S'agissant de la question qui m'occupe ici, cela signifie que le libéralisme, le néolibéralisme et l'anarchisme ne sont pas de pures conceptions théoriques de la liberté, ce sont avant tout des discours qui mettent en forme certaines pratiques, qui trouvent à s'exprimer dans plusieurs concepts de liberté. Pour anticiper, on peut dire que l'anarchisme fait signe vers des pratiques de vie libres, le libéralisme vers une pratique réformatrice (aujourd'hui disparue) de limitation de l'action de l'État et le néolibéralisme vers la mise en œuvre de normes visant à contraindre au choix, à l'auto-entreprise et à la performance.

5 Comme semble le penser J.-C. Michéa dans *L'Empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 11-12. Il me semble y avoir une contradiction entre le souci proclamé (p. 18) d'éviter les illusions rétrospectives et le projet de défendre la thèse selon laquelle « le mouvement historique qui transforme en profondeur les sociétés modernes doit être fondamentalement compris comme l'accomplissement logique (ou la vérité) du projet philosophique libéral » (respectivement p. 12 et p. 18).

6 Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle raison du monde : Essai sur la société néolibérale*, 2^e édition, Paris, La Découverte, 2010. Voir, dans ce même numéro, le compte rendu de cet ouvrage.

La *Nouvelle raison du monde* propose en outre une lecture assez nettement discontinuiste de l'histoire du libéralisme, lecture dont l'un des intérêts me semble être l'insistance sur le rôle de l'État dans les discours néolibéraux. Le libéralisme classique (inauguré par Hobbes et Locke au XVII^e siècle, développé par Smith et Ferguson au XVIII^e, et qui connaît son apogée politique au XIX^e) a pour problématique essentielle celle de la limitation de l'action de l'État, afin de laisser advenir, le plus spontanément possible, le marché, comme ordre naturel des sociétés basé sur l'échange. C'est ce libéralisme qui peut prendre rétrospectivement, si l'on fait abstraction du contexte historique particulier dans lequel il s'est développé, une tonalité libertaire, par exemple dans *l'Essai sur les limites de l'action de l'État* de Humboldt⁷. C'est même ce libéralisme qui a pu, chez certains auteurs, se présenter comme un anarcho-capitalisme, bien que les auteurs qui s'en réclament (par exemple Nozick) n'aient aucun rapport pratique avec l'anarchisme et doivent bien plutôt être désignés théoriquement comme des « minarchistes » (des auteurs soucieux de minimiser l'action de l'État sur un fondement intégralement juridique). En revanche, le néolibéralisme, quand bien même il a pour projet d'imposer à l'État une gestion entrepreneuriale, se présente comme une théorie constructiviste forte, où le marché est produit par l'État, au moyen d'un certain nombre de normes universelles, et où la démocratie n'est tolérable que dans la mesure où elle ne nuit pas à l'avènement du marché. Sous cet angle doctrinal étroit, l'anarchisme pourrait bien être rapproché du libéralisme, en tant que les deux courants

semblent promouvoir une forme de spontanéité sociale – en faveur d'un marché censé produire l'égalité des conditions chez Smith, en faveur d'une libre association généralisée chez les anarchistes.

L'autre intérêt de l'approche foucauldienne choisie par P. Dardot et C. Laval, c'est qu'elle aboutit à cerner les contours d'un « néosujet », produit de l'ordre néolibéral. Or les deux auteurs estiment que c'est précisément sur ce terrain de la subjectivité qu'il est possible d'enclencher une résistance à la domination néolibérale, par la construction de sujets réfractaires aux mots d'ordre du choix, de l'auto-entreprise et de la performance, caractéristiques de cette domination. La liberté néolibérale n'est rien d'autre que la liberté du consommateur sommé de choisir entre deux produits dans un rayon de supermarché, ou celle du « néosalarié » déguisé en entrepreneur de soi (ce qui conduit à la transformation de l'exploitation de la force de travail en recherche de la performance personnelle), ou encore celle du « néosujet » sommé d'augmenter sa puissance d'agir, c'est-à-dire finalement sa productivité. Mais c'est, me semble-t-il, également sur ce terrain que les analyses des deux auteurs atteignent une limite : ces subjectivités réfractaires, que les deux auteurs invitent à construire, on peut se demander s'il n'y aurait pas lieu tout simplement de les repérer, elles qui sont toujours déjà là, qui surgissent toujours à nouveau dans une résistance aux exigences dominantes, et qui soumettent ces dernières à un jeu relevant de la subversion (quitte à ce que des auteurs mal informés les prennent pour des formes d'obéissance outrées à ces mêmes exigences).

À première vue, une confrontation entre anarchisme et libéralisme sur la question de la liberté peut donc sembler

7 N. Chomsky, à la suite de R. Rocker, est l'un de ceux qui insistent le plus sur une filiation entre libéralisme et anarchisme. Cette filiation est discutée dans la deuxième partie de cet article.

d'une actualité nettement refroidie, relevant tout au plus de l'histoire des idées et du domaine de la clarification idéologique. Il semble toutefois que, sans remettre en cause le hiatus entre libéralisme et néolibéralisme, dans la critique initiale que les premiers anarchistes ont adressée à la conception libérale de la liberté, on trouve des ressources importantes pour penser les formes de résistance contemporaines à la domination néolibérale.

Critiques anarchistes des libertés libérales : Stirner et Bakounine

Outre l'harmonie sonore, le rapprochement entre libéraux et libertaires semble pouvoir s'appuyer sur une même référence centrale au concept de liberté. Or il me semble possible de montrer que, chez au moins deux des théoriciens majeurs de l'anarchisme historique, Stirner et Bakounine, la conception de la liberté ne se distingue pas seulement de celle qui est promue par les auteurs libéraux, mais qu'elle s'ancre explicitement dans une critique du libéralisme et fait signe vers des pratiques radicalement distinctes de celles qui sont promues par ce dernier.

Parmi les figures théoriques de l'anarchisme ayant offert une grande perméabilité au libéralisme, c'est sans doute celle de Stirner qui est le plus souvent mise à contribution pour justifier d'un rapprochement entre les deux courants, au motif que ce dernier aurait présenté une théorie centrée sur l'individu, conçu de surcroît exclusivement dans sa relation à sa propriété, et aurait proposé une critique irrévocable de toute forme de collectivisme. En somme, *L'Unique et sa propriété* ne serait que l'aboutissement extrême de « l'individualisme possessif » par lequel Macpherson caractérisait le premier

libéralisme⁸. Je laisse de côté la question de la relation de Stirner à l'anarchisme et au communisme⁹ pour me concentrer sur un aspect souvent négligé de *L'Unique et sa propriété*, dont toute une partie est dirigée expressément contre le libéralisme – et plus précisément contre sa forme politique. Même si Stirner écarte d'emblée toute idée de proposer un développement philosophique sur la liberté, à plusieurs reprises sa propre conception de la liberté affleure dans la critique qu'il expose des conceptions libérales. Tout d'abord, Stirner a bien vu que le libéralisme est avant tout une doctrine de la limitation : limitation, certes, de l'action de l'État en tant qu'elle pourrait obéir au caprice d'un souverain absolu, mais aussi limitation réciproque des libertés individuelles, qui ne signifie rien d'autre, pour finir, que la limitation de la liberté de chaque individu par l'État, cette limitation étant présentée comme une véritable création de la liberté, à telle enseigne que seul le serviteur de l'État apparaît désormais comme libre, parce que servant l'État, il s'est libéré de la tutelle personnelle des anciens maîtres absolus. Autrement dit, le libéralisme n'a

8 Crawford Brough Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke* [1962], Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004.

9 S'agissant de l'anarchisme, il est vrai que le rattachement de Stirner à ce courant est tardif, et doit beaucoup à l'affirmation d'une tendance individualiste (non exclusive du communisme anarchiste, qu'elle se proposait le plus souvent de promouvoir par des actions ou des formes de vie exemplaires) à la fin du XIX^e siècle. Néanmoins, à la suite de ce qu'il connaissait de Proudhon, Stirner utilise d'une manière très positive la notion d'anarchie à plusieurs reprises dans *L'Unique*. Quant au communisme, Stirner lui adresse essentiellement des critiques antijuridiques : à Proudhon (identifié à tort comme communiste) qui proclame que la propriété capitaliste est fondée sur le vol, Stirner lance qu'il ferait mieux de cesser ses jérémiades et de s'associer à d'autres pour dérober aux capitalistes leurs propriétés afin d'en jouir collectivement.

conquis la liberté vis-à-vis de l'arbitraire des monarques absolus, autour de la Révolution française, que pour fonder notre asservissement au pouvoir impersonnel de l'État: «on est maintenant asservi selon les formes du droit. [...] Désormais n'existe qu'une domination, celle de l'État; nul, en tant que personne, n'est plus maître d'un autre.»¹⁰ Le libéralisme est donc cette doctrine qui prétend libérer les hommes de toute relation de domination personnelle, mais qui ne fait que camoufler la perpétuation de telles relations sous des formes impersonnelles (la loi, le droit). «La liberté politique signifie que la polis, l'État sont libres [...] et non pas que je suis libre de l'État»¹¹, et il est possible de procéder au même raisonnement à propos de la liberté de conscience ou de la liberté religieuse, qui ne signifient pas que je suis libéré de la conscience et de la religion, mais que la conscience et la religion sont libres et que je leur demeure asservi. Stirner écrit encore: «Le libéralisme politique a aboli l'inégalité du maître et du serviteur, il a supprimé maîtres et pouvoir. Le maître a été éloigné de l'individu, de l'égoïste, et il est devenu un fantôme, la loi ou l'État¹².»

Comme les premiers lecteurs de Stirner l'ont souligné, les critiques du

10 Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, p. 169.

11 *Ibid.*, p. 167.

12 *Ibid.*, p. 199.

13 Moses Hess, «Les derniers philosophes», in G. Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, 1985, p. 213.

14 Stirner, *L'Unique*, ouvrage cité, p. 184.

15 C'est dans ce cadre que s'inscrit l'attaque contre Proudhon: «Proudhon pourrait s'épargner toutes ses longues et pathétiques tirades, en disant simplement: il y a des choses, qui n'appartiennent qu'à quelques-uns, auxquelles nous, les autres, prétendons désormais et voulons faire la chasse. Prenons-les, puisque l'on ne devient propriétaire qu'en prenant et que la propriété dont nous sommes encore actuellement frustrés, n'est pas non plus venue autrement entre les mains de ses possesseurs.

libéralisme humaniste contenues dans L'Unique consistent en un nominalisme radical, où le fait de donner pour but aux individus d'être, par exemple, pleinement humains est dénué de sens: la qualité d'humanité est simplement un prédicat logique de ces sujets que sont les individus; autant demander à un chat d'être pleinement félin... La chose n'est pas sans importance: dans L'Unique, et cela lui sera notamment reproché par Moses Hess¹³, Stirner répond ainsi à ceux qui prétendent qu'il est inhumain de se prostituer qu'on peut bien se prostituer, on n'en cesse pas pour autant d'être humain¹⁴. Dès lors, toute liberté qui se présente comme liberté partielle consiste à asservir l'individu à l'un de ses prédicats hypostasiés: l'humanité, la conscience, etc., étant bien entendu qu'il ne s'agit là que du déguisement d'un asservissement qui demeure personnel. C'est l'une des caractéristiques de toute la première partie de L'Unique que de procéder à deux opérations simultanées: d'une part promouvoir l'affirmation sans fard du moi, d'autre part montrer que sous quelque déguisement que ce soit, on n'a jamais eu affaire qu'à des affirmations du moi. Dans ce contexte, l'opposition au pouvoir personnel dans l'État, opposition typique du libéralisme, ne consiste pas tant à abolir toute forme de domination personnelle qu'à la camoufler en domination impersonnelle.

À partir de là, et contrairement à une image souvent véhiculée sur Stirner, il est par exemple possible de penser une propriété collective, qu'on ne saurait justifier juridiquement (pas plus elle qu'aucune autre), mais qui peut tout simplement s'appuyer sur le désir qu'ont des individus de jouir collectivement d'un bien, dans leur intérêt propre¹⁵. On pourrait dire de cette première critique anarchiste de la conception libérale de la liberté qu'elle consiste à prendre au mot

la revendication individualiste promue par le libéralisme, jusqu'à faire voler en éclats tout ce que le libéralisme prétendait fonder dessus (l'État, le droit, la loi), dans la mesure où il réduisait l'individu à sa seule dimension de sujet de droit, et le vidait ainsi de toute personnalité singulière. On comprend en même temps à quel point il est erroné de voir en Stirner une sorte de précurseur de l'anarcho-capitalisme, ou du « misarchisme » à la Nozick : ce dernier ne cesse en effet de se réclamer des droits inaliénables de la personne, du pur concept de droit tel qu'il a été analysé par Kant, c'est-à-dire de se fonder sur une conception juridique de l'individu, abstraction faite de toute singularité du moi. Rien de tel chez Stirner, qui joint à l'idéal d'une liberté conçue comme pure autodétermination l'impossibilité d'accorder une réalité objective à des normes extérieures aux individus. Dire, comme le fait le libéralisme depuis Hobbes, que je ne suis vraiment libre qu'à partir du moment où la communauté politique s'est constituée, c'est dire que la communauté politique est libre, mais pas que j'en suis libéré. Or cette liberté de la communauté politique revient *in fine* à la liberté personnelle qu'ont ceux qui gouvernent au nom de cette communauté d'asservir les autres individus. Autrement dit, il n'y a pas d'institution politique de la liberté, mais simplement une liberté de l'institution politique, et le libéralisme est précisément cette doctrine qui tout à la fois déguise et institue la toute-puissance de l'institution politique, en la dotant du pouvoir exorbitant de s'entremettre entre des libertés pour, prétendument, les assurer.

Une première orientation, parmi les auteurs anarchistes, a donc consisté à détruire de l'intérieur la conception libérale de la liberté, en tant qu'elle cherchait à fonder rationnellement la

légitimité d'une domination politique limitée, pour affirmer au contraire la valeur indépassable de l'autodétermination du moi. Cette orientation a consisté pour l'essentiel à refuser la réduction de l'individualité à la seule dimension abstraite du sujet de droit. Mais ce n'est pas là la seule forme qu'a revêtue la confrontation inaugurale de l'anarchisme avec le libéralisme sur sa conception de la liberté. La seconde orientation, qu'on dira sans doute plus collectiviste, a consisté à se démarquer du modèle libéral de l'entre-limitation des libertés en montrant l'arrière-fond théologique et l'aboutissement politique. C'est Bakounine qui constitue le meilleur représentant de cette seconde orientation. Il faut en effet signaler, tout d'abord, qu'au moment même où Bakounine fournit une première esquisse de son socialisme libertaire (à partir de la fin de l'année 1864), il se lance dans une critique du libéralisme comme mouvement réformateur qui a fait son temps¹⁶, de sorte qu'on peut dire que l'anarchisme de Bakounine s'affirme conjointement à une critique du libéralisme.

Cette critique sera approfondie, pour ainsi dire philosophiquement, dans les années suivantes, qui verront l'anarchiste russe mettre au point une conception de la liberté visant à concurrencer la conception libérale qui voit dans la liberté individuelle un point de départ ontologiquement donné. Derrière cette conception libérale, Bakounine n'a aucun mal à repérer le dogme chrétien du libre arbitre, et à montrer que les conséquences politiques en sont identiques : dans les deux cas, ce qui est reconnu aux hommes, c'est avant tout le pouvoir de se nuire, ce qui justifie, en retour,

(note 15, suite) Elles seront d'un plus grand profit entre nos mains à nous tous que si quelques-uns seulement continuent d'en disposer. Associons-nous donc en vue de ce vol. » (*L'Unique*, ouvrage cité, p. 292)

l'existence d'un État qui vienne contrecarrer cette tendance à la destruction réciproque des libertés dans le mouvement même de leur affirmation. C'est en effet, par exemple chez Kant, la nécessité d'assurer la compatibilité entre les libertés individuelles qui s'entrechoquent qui justifie l'existence du droit et d'une puissance de coercition, chargée de donner à chacun ce qui lui revient de droit. Contre cette conception, Bakounine soutient au contraire que la liberté humaine est bien plus un résultat qu'un point de départ : non qu'elle soit instituée politiquement, mais bien plutôt parce qu'elle naît d'un processus de reconnaissance réciproque. On s'en voudrait de ne pas citer ce passage de *L'Empire knouto-germanique* : « Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou la négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens libre vraiment que par la liberté d'autres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté, et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté¹⁷. » Cette déclaration est peut-être tellement connue parmi nous qu'on oublie d'en regarder le détail. Il est clair que Bakounine s'oppose ici à la fameuse définition négative de la liberté : « ma liberté s'arrête où commence celle d'autrui », pour affirmer au contraire que

ma liberté commence avec celle d'autrui. Mais cette opposition a une conséquence immédiate : c'est qu'on ne pourra plus dire de quelqu'un qu'il est absolument libre, mais simplement qu'il l'est plus ou moins, d'où la manière qu'a Bakounine de souligner le caractère relatif et progressif de la liberté. La liberté n'est pas davantage cet horizon inaccessible que l'individu ne pourrait atteindre qu'avec l'émancipation de toute l'humanité. Elle est simplement une affaire d'environnement : plus ceux qui m'entourent sont libres, et plus ils sont nombreux à l'être, plus moi-même je le suis. Bien entendu, on pourrait objecter à cette définition de la liberté son caractère circulaire : si autrui est libre et permet ainsi un approfondissement et un élargissement de ma propre liberté, c'est qu'à son tour, il est entouré de personnes libres, etc., mais il semble qu'on ne parvienne jamais à une définition de la liberté. Mais c'est que Bakounine repense la notion d'auto-détermination qui est à l'œuvre dans le concept de liberté. Cette autodétermination ne désigne plus la capacité innée qu'aurait un individu d'échapper à l'enchaînement nécessaire des causes et des effets pour être cause absolue d'une série d'effets, elle désigne bien plutôt un accroissement de la nécessité interne par rapport à la nécessité externe. Les *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme* expliquent ainsi comment chez les êtres humains, à partir d'un certain âge, l'action des causes extérieures rend l'individu capable de devenir « à son tour un moteur plus ou moins actif et puissant, un producteur en quelque sorte indépendant des choses, des idées, des volontés, des actions qui l'entourent immédiatement »¹⁸. Cette indépendance vis-à-vis du monde extérieur ne signifie en rien une suspension des lois de la nature et de la nécessité qu'elles ex-

16 Les *Lettres d'un démocrate* que Bakounine publie à cette époque dans un journal suédois sont contemporaines de ses premiers grands textes libertaires, également adressés à des Suédois, à des fins de conspiration.

17 Bakounine, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, in *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Champ Libre, 1982, p. 173.

18 Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme*, Genève, Entremonde, 2010, p. 33.

priment, mais bien plutôt que l'individu, lui-même effet, devient cause de nouveaux effets, et que sa nature prend le pas sur la nature qui l'entoure – ces deux natures demeurant gouvernées par les mêmes lois universelles et nécessaires.

Que conclure de cette double confrontation initiale de l'anarchisme théorique avec le concept libéral de liberté ? Tout d'abord que cette confrontation est sous-tendue par des motifs qui sont tout sauf théoriques : c'est parce que la conception libérale de la liberté *autorise* littéralement (c'est-à-dire donne une autorité à) une nouvelle forme de domination, qui se présente comme intégralement rationnelle, que les anarchistes la combattent. Et à leur tour, les conceptions anarchistes de la liberté font signe vers des pratiques libres et libératrices radicalement distinctes de celles qui caractérisent le libéralisme. En second lieu, s'il y a bien une forme de filiation entre libéralisme et anarchisme, c'est au sens où l'anarchisme, sur un plan strictement théorique, naît d'une critique du libéralisme, de sa conception de la liberté humaine et de sa pratique réformatrice, orientée vers la conquête de l'État aux idées libérales. Enfin, et bien que dans l'histoire du libéralisme, la naissance du néolibéralisme marque une rupture, il est possible de trouver dans cette critique originelle de la liberté libérale par les anarchistes des ressources pour combattre la domination de l'ordre néolibéral.

Contraintes néolibérales et réfractions anarchistes

Bien entendu, on ne trouvera pas chez Stirner et Bakounine de critiques de la domination néolibérale en tant que telle, de la contrainte au choix, des pratiques d'entreprise de soi ou du culte de la performance. Quelle qu'ait été leur

clairvoyance, ces auteurs ne pouvaient anticiper les métamorphoses du capitalisme qui ont marqué ces quarante dernières années et l'effort de plus en plus poussé pour contraindre les individus à faire des exigences de reproduction élargie du capital leurs propres exigences vitales. Je me propose donc, non pas de procéder à une exégèse des œuvres de ces deux théoriciens qui en montrerait le caractère prophétique, mais de faire un libre usage de leurs écrits (comme les anarchistes eux-mêmes l'ont toujours fait) pour voir de quelles ressources critiques, qui sont autant d'armes de résistance théorique et pratique, ils nous permettent de disposer.

Il me semble tout d'abord que l'on peut construire, à partir de Stirner, une critique radicale des nouvelles formes de subjectivité et de leur dimension aliénante. D'une manière générale, toutes les libertés que prétend promouvoir le néolibéralisme sont, typiquement, accordées à des entités (au premier rang desquelles le marché) par lesquelles passe la domination d'une oligarchie politique et économique sur des individus en chair et en os. La liberté du marché ne signifie rien d'autre que l'asservissement des individus effectivement réels aux règles impersonnelles du marché, règles qui masquent dans les faits des concentrations tout à fait personnelles de pouvoir (politique et économique). De même, la prétendue liberté des échanges signifie, dans les faits, l'asservissement des individus effectivement réels aux échanges de marchandises. Mais plus spécifiquement encore, à partir de Stirner, il est possible de repérer, derrière le processus de prétendue liberté de la jouissance et de la performance dont parlent Dardot et Laval, une subordination du sujet à un dispositif qui conditionne la jouissance à la performance. Pour parler comme

Stirner, la jouissance promue par le néolibéralisme n'est pas ma jouissance mais celle d'un sujet performant, nouvelle abstraction qui me domine après celle du sujet de droit du libéralisme classique. En somme, la critique du néolibéralisme doit nécessairement se développer en une critique des formes de vie misérables qu'il camoufle sous les mots d'ordre chatoyants d'une prétendue libération.

Cette critique est-elle exclusive de celle que l'on pourrait mener en revisitant les textes et les pratiques du collectivisme anarchiste ? Il me semble possible de soutenir que les affirmations stirnériennes en faveur d'une affirmation de l'unicité du moi et les affirmations bakouniniennes qui font du moi une résultante de l'action de son environnement ne sont en rien incompatibles, et qu'existent entre les dimensions prises en compte par les deux auteurs un rapport de conditionnement réciproque. Autrement dit, la manière dont Bakounine revisite le principe d'auto-détermination nous permet de penser à quelles conditions l'affirmation de l'unicité du moi est possible, mais cette affirmation peut à son tour être considérée comme déterminante dans la genèse de formes de vie librement associées. L'histoire du mouvement anarchiste, mais aussi les multiples formes contemporaines qu'il revêt sont là pour nous enseigner qu'il existe une circularité vertueuse entre le processus par lequel s'engendrent des subjectivités réfractaires et ce qui apparaît à la fois comme la condition et le résultat de ce processus, à savoir ces formes de vie elles-mêmes : condition parce qu'il semble que c'est dans une libre

association de personnes libres que puissent s'engendrer des subjectivités réfractaires (à la performance et à la jouissance qu'elle conditionne, à l'auto-entreprise, au choix, etc.), mais résultat parce que de telles associations présupposent de telles subjectivités. Dans cette circularité heureuse réside la liberté des anarchistes. Elle nous permet également d'échapper à ces fausses oppositions, qui ont tôt fait de se transformer en alternatives et en sommations de choisir : entre individualisme et collectivisme, entre anarchisme du mode de vie et anarchisme social, entre l'émancipation présente et celle de l'avenir.

Je laisserai pour conclure la parole à Christian Ferrer, qui a parlé mieux que moi de ces « vies réfractaires » qui ont fait l'histoire du mouvement anarchiste¹⁹ :

En chaque vie se réalisait par des pratiques éthiques spécifiques la liberté promise. Chaque existence anarchiste se transformait donc en preuve, en témoignage vivant, d'un avenir libertaire. Ils se percevaient eux-mêmes comme les éclats présents d'un futur sans cesse bloqué par des forces plus puissantes. [...] En pratique l'anarchisme ne fut pas un moyen de penser la société de domination mais une forme d'existence contre la domination. [...] Parce que l'anarchisme ne concevait pas la personne selon le modèle libéral du 'sujet de droit' il était justement impérieux de modeler chaque anarchiste selon une éthique spécifique, pas d'après une jurisprudence abstraite, globale et appelée à se généraliser. La norme éthique orientant la construction de l'individu était la suivante : 'Vis comme tu aimerais que l'on vive dans l'avenir.'

Jean-Christophe Angaut

19 Christian Ferrer, « Électrons libres. Vies réfractaires », in *Têtes d'orages. Essais sur l'ingouvernable*, Paris, Rue des Cascades, 2010, p. 20-22.