

De l'autonomie

Eduardo Colombo

« Le principe de toute action
est dans la volonté d'un être libre ;
on ne saurait remonter au-delà. »

Jean-Jacques Rousseau
[*Émile*, in OC, IV, p. 586]

L'ÉTAT PREND SA FORCE DANS DES SOURCES ÉMOTIONNELLES TRÈS anciennes présentes dans les origines de la Cité. La société instituée, verticalement divisée en dominants et dominés, est une société hétéronome. Elle l'était déjà quand, indivise, sans organes de pouvoir séparés, elle recevait sa loi de l'extérieur d'elle-même. L'apparition d'un pouvoir politique distinct s'était appuyé sur l'expropriation de la capacité instituante intrinsèque au collectif, et conséquemment sur le transfert de ce pouvoir social implicite vers le groupe ou élite dominant.

La réappropriation par tous de la force sociale ainsi aliénée dans l'État exige la création d'un sujet agent de ses actes, autonome, qui trouve sa liberté dans la relation aux autres et qui l'intègre à soi comme un attribut ou un prédicat de sa constitution. Un tel sujet, individuel ou collectif, ne peut pas exister en dehors des institutions qui seront en harmonie avec lui. Ce sera la mise en place d'un dessein socio-historique d'autonomie.

Dans le chemin de ce projet d'émancipation, *la société anarchiste* est une forme sociale à construire. C'est une erreur de chercher l'anarchie dans des sociétés égalitaires ou indivises, dites « primitives » ou originaires ou encore rurales. La possibilité même d'une société organisée de façon stable sans un pouvoir politique institué (*arkhê politikê*), prétendu gardien de la *domination juste*, n'était pas pensable avant la modernité.

Donc, l'idée d'autonomie dans son sens propre était bannie de l'imaginaire établi et à sa place régnait le transfert ou la représentation de la volonté comme valeur universelle et démocratique.

De l'autonomie nous essayerons ici de récupérer la signification.

ENTRE INDÉPENDANCE ET AUTONOMIE

Être libre, être autonome, être indépendant, sont des concepts qu'on utilise habituellement en leur donnant un sens commun ou interchangeable, mais en regardant de plus près on s'aperçoit de la nécessité logique et pratique de distinguer une idée de *la liberté en tant qu'autonomie*, d'une idée de *la liberté en tant qu'indépendance*.

La modernité signifie une rupture avec l'hétéronomie essentielle de la société traditionnelle, néanmoins cette modernité n'est pas d'un seul bloc. Nécessairement, la négation de l'existence d'un législateur extérieur au collectif humain, la critique de toute justification extra-sociale de la croyance facilite ou stimule le foisonnement des opinions divergentes, les controverses spéculatives, la création des tendances idéologiques, et ainsi, quelquefois, des sources théoriques opposées se mélangent en obscurcissant des enjeux politiques majeurs. Ce qui est arrivé avec *l'indépendance de l'individu* et *l'autonomie du sujet*.

La pensée politique traditionnelle suivait le sillon ouvert par Aristote en considérant l'homme comme un être social et « un animal politique » *par nature*. « La nature ne fait rien en vain » et si l'homme a la parole et un certain sentiment moral du bien et de la justice c'est pour vivre en société, ni la parole ni la morale n'auront de sens en dehors de la vie sociale (*Politique*, I, 2, 1253, a, 10-15). Ces sentiments sont à l'origine de la Cité. L'individu ne peut pas se suffire à lui-même, il est incapable de vivre isolé, il faudrait être « une brute ou un dieu » pour ne pas faire partie de la cité (*Ibid.*, 25).

Le tournant de cette philosophie politique se précise au XVII^e siècle avec l'acceptation quasi générale des théories du contrat social.

Deux postulats majeurs seront à la base de ces théories, du moins à partir de Hobbes, et vont marquer toute la pensée libérale ultérieure. Mais si l'un de ces postulats – le caractère *institué* de la société civile –, retiré de son courant d'origine, gardera les potentialités du radicalisme révolutionnaire, l'autre – l'*individu* libre et indépendant avant le fait social – fera le lit des dérives désocialisantes de la démocratie libérale. Un tel régime libéral, tout en restant abrité derrière les apparences extérieures de la liberté, est susceptible de coexister avec des formes supra-individuelles de la domination.

Le premier de ces postulats considère la société politique non pas comme un fait de nature mais comme une *institution*, décidée, établie, par les individus assemblés. La République d'*institution* « apparaît, écrit Thomas Hobbes, quand les hommes s'entendent entre eux pour se soumettre à tel homme ou à telle assemblée, volontairement, parce qu'ils leur font confiance pour les protéger contre tous les autres »¹.

Admettre le caractère institué de la Cité, sa dimension artificielle, construite, socio-historique, signifie en même temps reconnaître cette capacité créative propre au collectif humain, et comporte une disjonction avec une forme d'hétéronomie qui trouve dans la nature humaine, non seulement les conditions mais aussi les dispositions ou déterminations de l'organisation de la vie commune. Hobbes précise dans *De Cive* : « La plupart de ceux qui ont écrit touchant les Républiques » pensaient, comme les Grecs, que l'homme est « né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là ils bâtissent la doctrine civile ». Mais cet axiome ne laisse pas d'être faux. Car si les hommes s'assemblent, et se plaisent à une mutuelle société, « cela n'arrive que par accident, et non pas par une disposition nécessaire de la nature »².

Pourtant, les prémisses individualistes de la doctrine – deuxième des postulats que nous avons signalés – justifient le passage de « l'individu libre et indépendant » d'un hypothétique état de nature au « sujet assujéti » de l'ordre politique. Dès son ouvrage *Éléments de la loi naturelle et politique*, écrit à la fin des années 1630, Thomas Hobbes définissait déjà la « multitude » comme un ensemble de personnes naturelles auxquelles leurs actes sont imputables individuellement, car elles ne forment un *corps politique* qu'en s'unissant par des conventions. Ce corps politique ou société civile – où réside la souveraineté – se constitue comme tel par le

1. Thomas Hobbes, *Léviathan* [1651], Dalloz, Paris, 1999, p. 178.

2. T. Hobbes, *De Cive* [1642-1647], Sirey, Paris, 1981, p. 76.

double mouvement qui implique la convention qui les unit et le *transfert* de ce *pouvoir souverain qui y est né* à un homme ou une assemblée. Dès lors, ce pouvoir est le résultat de l'union de la volonté et de la force de chacun des membres réunis, transmises à un homme ou à une assemblée, par convention. « Il faut comprendre – ajoute notre auteur – que transférer sa puissance et sa force n'est pas autre chose que se défaire ou se dessaisir de son droit propre de résister au bénéficiaire du transfert. Et chaque membre du corps politique est appelé un *sujet*, c'est-à-dire un sujet du souverain. »³

Donc, en prenant pour point de départ la notion d'un individu libre et indépendant dans l'état de nature, la doctrine libérale arrive nécessairement à voir le *sujet*⁴ de la société civile comme un individu qui a aliéné une partie de sa liberté, ou de son indépendance, pour obtenir sécurité et protection, et c'est précisément cette aliénation qui le transforme en « sujet ». En se dessaisissant de son droit naturel et individuel de résistance, il participe à la supposée souveraineté du collectif. L'acte de convenir avec tous les autres du transfert de la puissance et de la volonté de chacun sur l'Un (homme, conseil ou assemblée) donne à celui-ci le pouvoir souverain qui réside dans la société civile.

Ce qui est en jeu dans cette conception doctrinaire n'est autre que la *liberté politique à l'intérieur des limites de l'État*, liberté théorique mise à mal par les intrigues justificatrices du pouvoir qui occulte ses propres sources, *arcana imperii*. L'idéologie individualiste perçoit la société d'une façon atomiste comme un agrégat d'individus naturels, biologiques. Louis Dumont pose le problème en termes nets : il y a deux sociologies, dans l'une d'elles on part « des individus humains pour les voir ensuite en société »⁵. Dans l'autre « on part du fait que l'homme est un être social, et pose comme irréductible à toute composition le fait global de la société – non pas la société dans "l'abstrait", mais chaque fois une telle société concrète » avec ses institutions et ses représentations symboliques⁶. La première sociologie renvoie à une position individualiste, la seconde, à une position holiste.

Il faut reconnaître aussi qu'il reste une dualité implicite dans le langage ordinaire, et que « quand nous parlons d'"individu" nous désignons deux choses à la fois : un objet hors de nous et une valeur. La comparaison nous oblige à distinguer analytiquement ces deux aspects : d'un côté, le *sujet empirique* parlant, pensant et voulant, soit l'échantillon individuel de l'espèce humaine, tel qu'on le

3. T. Hobbes : *Éléments de la loi naturelle et politique* [1640]. Librairie Générale Française, Paris, 2003, p. 224. [La notion de *transfert* évoluera, chez Hobbes, vers la théorie de la *représentation* dans le *Léviathan*.]

4. Attention au double sens du mot « sujet ».

5. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*. Seuil, Paris, 1983, p. 11.

6. *Ibid.*, p. 12.

rencontre dans toutes les sociétés, et de l'autre l'être moral, indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social »⁷. Mais, ici, Dumont ne distingue pas entre les deux notions que nous essayons de détricoter : l'indépendance et l'autonomie. De surcroît une autre difficulté se profile dans le paragraphe cité qui est celle, non considérée dans ce texte de Dumont, d'une différence importante à faire entre l'*individu* – dans ses deux versants, l'individu empirique aussi bien que l'individu moral construit sur le modèle des individus singuliers, isolés d'un côté et, de l'autre, le *sujet* compris comme agent de ses actes⁸. L'« individu » peut être indépendant et, en même temps, « sujet du souverain », *subditus*, assujéti à un ordre politique de domination. Le « sujet agent » peut avoir, ou peut accéder à un projet d'autonomie. Pourquoi insister sur cette différence conceptuelle ?

L'INDIVIDU INDÉPENDANT

Les représentations de l'homme et de la politique qui se mettent en place progressivement à partir du XVI^e siècle vont à terme se substituer à la vision hiérarchique, holiste et naturaliste que l'emprise du christianisme médiéval maintenait sur la société traditionnelle. La constellation de propositions théoriques qui jaillissent de cette dimension symbolico-imaginaire naissante s'articulent sur la nouvelle croyance en la valeur et les droits de l'individu. Cependant, bien qu'elles soient dominantes dans la modernité, des germes d'un autre holisme non hiérarchique commencent leur chemin dans la France révolutionnaire au sein du mouvement plébéen⁹.

L'idéologie individualiste conçoit l'être humain comme une unité accomplie qui se suffit à soi-même, séparée, existante avant toute relation sociale, et en conséquence indifférente à n'importe quelle vertu collective *a priori* ; en voyant la vie comme une expérience privée, la politique est réduite autant que possible au juridique, et la liberté se définit par le respect des droits individuels et par la protection des jouissances privatisées. L'exigence d'égalité dans cet espace politique bourgeois s'exprime sous une forme abstraite : égalité devant la loi, c'est-à-dire que l'égalité est un résultat de l'application de la loi, la même pour tous, pour le riche et pour le pauvre. Dans un tel contexte ce qu'on appelle Droit naturel ne réfère pas à des êtres sociaux mais au droit des individus, et les

7. *Ibid.*, p. 35 (C'est nous qui soulignons les mots *sujet* et *autonome*).

8. Sur la différence entre « le sujet comme agent » et « le sujet du prince », *subditus* (soumis à), voir E. Colombo, « La Révolution. Un concept soluble dans la postmodernité : le sujet assujéti », p. 132, *Réfractations* n°22, et « Le sujet de l'action révolutionnaire : sujet et révolution », p. 40, *Réfractations* n°25.

9. Voir E. Colombo, *L'espace politique de l'anarchie*. ACL, Lyon, 2008, p. 43.

principes fondamentaux de la constitution de la société et de l'État sont à déduire des propriétés et qualités inhérentes à l'homme considéré dans sa singularité empirique, indépendamment de toute attache sociale ou politique.¹⁰

La variable caractéristique, la notion centrale qui se dégage d'un tel ensemble conceptuel est l'indépendance, bien définie par la formule bourgeoise qui circonscrit la liberté de chacun en disant qu'elle s'arrête où commence la liberté d'autrui. Michel Bakounine avait fortement combattu cette illusion : « La liberté individuelle – écrivait-il – n'est point selon eux [les doctrinaires libéraux] une création, un produit historique de la société. Ils prétendent qu'elle est antérieure à toute société. »¹¹ « La société loin d'amoindrir et de limiter, crée au contraire la liberté des individus. Elle est la racine, l'arbre et la liberté est son fruit. »¹²

En valorisant l'indépendance des êtres humains, et en voyant la liberté dans le registre d'une telle indépendance, l'individualisme libéral porte en soi la désocialisation croissante des hommes « à travers la conviction que l'homme en tant que tel, c'est l'individu se concevant et se constituant indépendamment de tout rapport à la société »¹³. D'où, dans les régimes néolibéraux, le développement d'une pression soutenue vers la dissolution du lien social, et concomitamment, des contrôles juridiques, réglementaires, administratifs et policiers, avec l'illusion de maintenir, par l'État, la cohésion du corps social.

Si la liberté des hommes et des femmes leur est inhérente et antérieure à l'organisation de la communauté sociale, si elle appartient à *l'état de nature* ou à *la nature humaine*, elle sera dépendante des lois de la nature, ce ne sera pas l'homme ou le collectif humain qui se donnera sa propre loi, mais la *nécessité naturelle* qui est, elle, une hétéronomie¹⁴.

SUR L'AUTONOMIE

L'obéissance (qui exclut toute réflexion critique) aux normes de conduite suggérées par une autorité ou une instance extérieure, « c'est une servitude que les hommes appellent hétéronomie », nous rappelle le *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande. « Et ils lui opposent sous le nom d'*autonomie* la liberté de l'homme qui, par l'effort de sa réflexion propre, se donne à lui-même ses principes d'action. »¹⁵

10. Voir L. Dumont, *op. cit.*, p. 81.

11. Michel Bakounine, *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale en France 1870-1871* (Dieu et l'État, fragment), *Œuvres complètes*, Champ libre, Paris, 1982, Vol. 8, p. 166.

12. *Ibid.*, p. 170.

13. Alain Renaud, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989, p. 92.

14. Une hétéronomie, « car tout effet n'est alors possible que suivant la loi qui veut que quelque chose d'étranger détermine la cause efficiente à l'action. » Comme le remarque Emmanuel Kant in « Fondements de la métaphysique des mœurs », *Œuvres philosophiques II*, Gallimard (La Pléiade), 1985, p. 315.

15. B. Jacob (1908), cité in André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1926, « Autonomie ».

Dans les années qui précèdent la Grande Révolution, Emmanuel Kant formulait ainsi la question : « En quoi donc peut bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi ? »¹⁶

Toutefois, si nous abandonnons la vision individualiste, nous commençons à comprendre que l'autonomie ne peut pas être une propriété intrinsèque de l'être humain singulier. L'autonomie n'est pas une propriété de la volonté, mais une conquête de la volonté¹⁷. Ou plutôt une difficile construction socio-historique, produit d'un choix, d'un désir conscient, d'une passion de la conscience critique de l'humanité affirmée dans la lutte et la souffrance. Un projet d'autonomie.

Un tel projet devient possible le long de l'histoire parce que l'auto-institution des formes sociales de son existence fait partie de la condition humaine. La signification du monde émerge dans l'interaction sociale. La nature n'est ni bonne ni mauvaise, elle *est*. Cependant, même si on accepte que l'ordre symbolique s'établit sur une relation arbitraire ou conventionnelle entre « les mots et les choses », la postulation d'une indétermination foncière des valeurs n'est pas encore l'autonomie ; cette indétermination de l'origine s'ouvre aussi bien sur l'esclavage que sur la liberté. Pour arriver à *l'autonomie du sujet agent de ses actes*, il faut compter avec la création des formes symbolico-imaginaires et des institutions qui donnent forme à la société historique en mouvement, et qui sont le soubassement, le terroir, nécessaire et positif sur lequel les idées de liberté prennent pied et se développent. Terroir nécessaire mais non suffisant.

Les êtres humains naissent dépourvus de toute arme d'attaque ou de défense, ils naissent *inermes*, ils ont besoin des autres humains qui les entourent, d'une communauté linguistique, d'adultes qui ont déjà intériorisé les normes et les institutions de leur groupe et qui les transmettent. L'individu est façonné par la société qui l'englobe. Il est porté par elle et il la porte. *Compris* comme « un point englouti »¹⁸ dans une société qui est la nôtre, « nous n'avons pour penser le monde social qu'une pensée qui est le produit » de ce monde¹⁹. Alors l'autonomie ou la liberté, pour exister, doivent faire appel à la puissance de la critique, à la révolte du sujet, à la



16. E. Kant, *op. cit.*, p. 316.

17. Voir E. Colombo, « La lutte pour la liberté », *Réfractons* n°27, p. 8.

18. Blaise Pascal : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. » *Pensées*, I, 6.

19. Pierre Bourdieu : *Sur l'État*, Seuil, Paris, 2012, p. 172.

rébellion collective. Ainsi, armé de sa capacité réflexive, « de sa formidable puissance d'abstraction », l'esprit humain ne veut accepter aucune limite imposée à sa curiosité impérieuse, passionnée, et, irrité par l'obstacle, il s'insurge. Le recours à cette désobéissance constitue le secret de sa liberté, pensait Bakounine²⁰.

L'individu, formé, « fabriqué » par et pour la société concrète, réelle, qui le contient, doit, pour modifier les conditions de son existence, pour exercer sa possible liberté, contester et combattre, non seulement les contraintes externes qu'il trouve devant soi, mais aussi il doit se révolter en partie contre lui-même, contre les institutions qui l'ont fait et qu'il porte en soi.

C'est, donc, la création d'une instance réflexive où il interroge, s'interroge et délibère qui lui permettra de surmonter les déterminations empiriques, internes et externes qui constituent l'univers de significations – l'imaginaire établi – où le sujet agit.

Dans l'histoire de notre époque, l'hégémonie des tendances individualistes de la modernité, malgré les éclipses infligées par les retours épisodiques du passé ou par les régimes totalitaires, a laissé apparaître l'image exaltée d'un individu fondé sur soi-même, auteur et maître de ses actes, mais isolé, solipsiste, séparé, comme une figure découpée de la masse innombrable du commun des mortels. Et cette image a persisté jusqu'à la première moitié du xx^e siècle. Les anarchistes se sont emparés de cette vision, séduits par la force de la liberté individuelle qu'elle suggérait, en essayant de la généraliser et de l'intégrer à la multitude d'exploités et de dominés qu'ils ne pouvaient comprendre que comme des graines de révoltés. Ils ont essayé de se placer ainsi à contre-courant de l'Histoire officielle faite de rois et de tyrans, de puissants et de « grands hommes ».

L'emphase mise sur la représentation individualiste de l'homme singulier occultait la dimension interactionnelle, collective, sociale, présente dans la construction (et auto-construction) du sujet-agent. Cette occultation, proche de la dénégation, facilitait l'essor, porté par le néo-libéralisme, de l'idéologie postmoderne avec sa valorisation de l'événement anonyme et sa critique du Sujet. Idéologie qui, à partir des années soixante du xx^e siècle, comme un retour de pendule, réintroduisait subrepticement dans l'imaginaire occidental l'ancien paradigme de la sujétion²¹.

Avec la chute du sujet-agent la subjectivité change de sens, et elle n'est plus une profondeur psychologique, un espace construit,

20. M. Bakounine,
L'empire knouto-germanique, op. cit.,
pp. 246-247.

21. Voir E. Colombo,
« Le sujet de l'action
révolutionnaire : À la
reconquête du sujet »,
Réfractations n°25,
p. 44.

ouvert dans le sujet par opposition à un extérieur défini comme objectif, un for intérieur, une instance réfléchie et délibérative. Donc, et *a contrario*, la subjectivité de chacun devient le résultat d'un acte passif d'assimilation de dispositifs, de pratiques, de relations de pouvoir et de savoirs, « un produit presque exclusif d'un procès de *subjectivation* arrivant de l'extérieur, donc d'un procès d'assujettissement ». La relation de l'individu à ses actes prend un ordre inverse, d'acteur il devient agi.²² Alors lui, le sujet, continue à être « l'individu indépendant » du libéralisme, mais façonné de l'extérieur par des forces sans visage, forcément hétéronome.

LE SUJET-AGENT

Parmi les interstices, failles et impasses qui laissent apparaître aussi bien l'idéologie holiste de la société traditionnelle, naturaliste et hiérarchique, que l'individualisme prôné par une modernité qui valorise l'image de l'homme comme un être complet hors société, ou encore une postmodernité qui le voit assujéti à des structures anonymes qui le déterminent, une toute autre conception du sujet autonome, social et agent de ses actes se profile.

Si on voulait croire qu'un « homme rare », qui serait un grand Législateur, peut donner à la société les bonnes institutions qui devraient régir les peuples, on dirait, avec Montesquieu, que « dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques »²³. Mais si l'on veut que les institutions ne bannissent pas la liberté de la Cité, « celui qui commande aux loix ne doit pas commander aux hommes ». Si tel n'était pas le cas, « il faudrait une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouve aucune ». C'est comme de dire : « Il faudrait des Dieux pour donner des loix aux hommes ». En écrivant cette phrase, Rousseau pensait sûrement, et avec raison, que, de toute façon, ce sont les institutions de la société qui modèlent les êtres humains et ce sont eux-mêmes les créateurs des institutions qui les concernent²⁴.

L'image du Législateur qui émerge de la plume de Jean-Jacques Rousseau, ce génie voué à l'emploi de fondateur des républiques, « n'a rien de commun avec l'empire humain », elle est une séquelle du postulat qui considère l'individu abstrait comme « un tout par-fait » en dehors de la société. Mais, dans un langage artificialiste

22. *Ibid.*, « La subjectivité de la sujétion », p. 42.

23. Selon la citation de Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social*, Livre II, chapitre VII. *Œuvres Complètes III*, Gallimard (La Pléiade), Paris, 1964, p. 381.

24. *Ibid.*, p. 383.

25. *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 100.

aussi magnifique que trompeur (Dumont²⁵) typique *du Contrat social*, se cache la reconnaissance holistique du sujet réel et du fait social.

Rousseau remarque, au sein d'un climat intellectuel favorable à l'individualisme, le caractère fondamental de la sociologie : La *société instituée* change, « pour ainsi dire, la nature humaine ». Elle transforme « chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être » ; elle altère « la constitution de l'homme pour la renforcer » ; elle substitue « une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature »²⁶.

L'abstraction de l'individu « naturel » exigeait du philosophe politique un moment alchimique dans lequel par un acte « volontaire » de chacun (l'établissement d'un pacte ou contrat) une collection d'individus se transforme en un *corps politique*²⁷. Et ce corps « moral et collectif », qui se substitue à la personne particulière de chaque contractant, reçoit par la grâce de ce même acte d'association « son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté ».²⁸ Il devient ainsi un individu d'ordre supérieur. La *société instituant*e et le sujet-agent resteront écrasés, obscurcis, entre ces deux abstractions.

Rousseau, de même que Hobbes, en appelle aux prémisses individualistes de l'état de nature et fait naître la société proprement dite d'un contrat qui *met en commun la personne et toute la puissance* du contractant *sous la suprême direction* d'un fantôme : *la volonté générale*. Pour Hobbes aussi la convention d'origine autorise la *persona ficta*, artificielle, qu'elle crée, à exercer, par transfert ou représentation, la souveraineté sur tous.

Mais les différences entre les deux théories sont saillantes, la position hobbesienne est représentative et absolutiste – le souverain d'une République n'est pas assujéti à la loi civile²⁹ – et elle insiste sur la sujétion, tandis que Rousseau souligne sans cesse sa préoccupation constante de garder la liberté individuelle dans une Cité nomocratique.

Toutefois, les théories du contrat social cherchent à résoudre une équation impossible : faire coexister la souveraineté (la volonté) du peuple et l'institution de l'État, la société civile et le gouvernement. Dualité insurmontable d'un Peuple souverain assujéti à une puissance exécutive séparée.

L'introduction d'une dimension holistique du sujet dans le

26. *Du Contrat Social*, op. cit., livre II, chap. VII, Du Législateur, p. 381.

27. *Ibid.*, livre II, chap. VI. De la loi, p. 378 : « Par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique. »

28. *Ibid.*, livre I, chap. VI, Du pacte social, p. 361.

29. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., p. 283.

contexte de la modernité marque la puissance intellectuelle de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau. Bien qu'il n'arrive pas à se débarrasser de l'encombrante image de l'individu abstrait, il a pu percevoir en lui-même l'être social, sensible aux passions qui l'entouraient, et de ce fait maintenir fortement l'idéal moral et revendicatif de sa liberté. « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme. »³⁰

S'ouvre ainsi pour l'homme moderne un espace nouveau où peut exister et se déployer un sujet agent de ses actes capable d'aspirer à la liberté et de participer à sa construction collective, un sujet capable d'assumer un projet d'autonomie.

Comme nous l'avons déjà esquissé, ce *sujet*, qui advient sur le socle de l'être biologique – exemplaire de l'espèce humaine –, multiple dans ses identifications, divisé et dépendant des autres, en partie opaque à soi-même, est le produit toujours inachevé d'un procès qui le constitue comme *agent* de ses actions. Il devient sujet en s'engageant dans le mouvement de la société qui l'inclut comme protagoniste actif d'un réseau de relations intersubjectives, lieu où – de la naissance au tombeau – une multitude d'autres sujets-agents (acteurs) individuels ou collectifs collaborent, s'entraident, se disputent ou se combattent. A l'évidence tout ce procès exige l'existence du social en tant qu'instance globale irréductible à la simple addition de ses membres.

L'être humain concret et réel – le sujet qui s'engage dans les séries d'actions successives constitutives de son existence – est le résultat de ces deux processus, aussi bien collectifs qu'individuels : il est un produit de sa société, et il est capable de contester ses institutions, capable de penser d'autres mondes, de chercher et de construire sa liberté comme une partie de la liberté de tous.

LA SOCIÉTÉ INSTITUANTE

Les sociétés naissent hétéronomes. Livrés à eux-mêmes, les peuples des origines se nourrissent de ressources dites sauvages ou spontanées en constituant des communautés réduites, sans inégalités socioéconomiques, et vivent leur vie collective impliqués dans la contingence d'une action « politique » de fait, par laquelle ils construisent la « mise en sens » et la « mise en scène » de l'espace social. C'est la *société instituante* la seule source de la signification du monde. Mais, en s'instituant, toutes les sociétés ont créé une

30. *Du Contrat social*, livre I, chap. IV, De l'esclavage, p. 355. « ... c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. »



division binaire du monde en dédoublant l'ici-bas dans un au-delà lieu de provenance du sacré, et c'est alors, en inversant la causalité, que cette figuration d'une altérité irréductible à l'humain deviendra l'origine et la source du *nomos*, de la norme ou la loi, qui oblige les mortels et ordonne tribus et cités.

Ainsi la *société instituée* commence son histoire dans l'hétéronomie en fondant son *nomos* à l'extérieur d'elle-même. Cette auto-dépossession inaugure une antériorité radicale du principe de tout ordre, un temps primordial où la loi a été dictée une fois pour toujours, elle se fait immuable.

La *société dite primitive*, pensait Pierre Clastres, lutte contre la division majeure qui la guette et « qui est destinée à la tuer » : la division verticale entre dominants et dominés. Elle résiste et refuse l'émergence de l'État³¹. Une telle société dont le corps ne possède pas d'organe séparé du pouvoir politique exerce elle-même le pouvoir et *dicte sa loi* à tous ses membres en l'inscrivant sur la surface des corps. Et « la loi primitive, cruellement enseignée » est une prescription d'égalité, « une interdiction d'inégalité dont chacun se souviendra »³². Certes, ces tribus sans État « ignoraient la dure loi séparée, celle qui dans une société divisée, impose le pouvoir de quelques-uns sur tous les autres »³³. Mais ce pouvoir radical et implicite avec lequel l'institution de la société primitive dicte sa loi à tous les individus qu'elle modèle, c'est un pouvoir absolu et inattaquable parce qu'il reçoit sa légitimité de l'extérieur de la société elle-même. La *représentation instituée* d'une source extra-sociale du *nomos* – l'hétéronomie instituée – rend les communautés sensibles à leur unité et à leur indépendance, et par le même mouvement, elles deviennent inaccessibles à tout projet d'autonomie individuelle ou collective.

Dans la *société traditionnelle*, où les relations de type primaire, face à face, sont privilégiées, où le poids du groupe familial est très important, et où les écarts de la norme sont très mal tolérés, les origines du *nomos* restaient aussi sacrées et immuables. C'est cette origine que la religion cimente dans les croyances sur toutes les choses

31. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 169.

32. *Ibid.*, p. 159.

33. *Ibid.*, p. 158.

du monde, rendant forclos le principe d'une interrogation – qui serait déjà le soupçon d'une contestation – sur les fondements de l'ordre social, donc de la loi et de la légitimité de tout pouvoir institué. « Le terme même de "légitimité" de la domination appliqué à des sociétés traditionnelles est anachronique. La tradition signifie que la question de la légitimité de la tradition ne sera pas posée »³⁴. Ce questionnement demeure mentalement impossible pour les individus formés dans une telle société.

C'est précisément l'interrogation sur le bien fondé des lois qui gouvernent la Cité – et non l'empire de la loi, ou la nomocratie, ni la vigueur des normes de droit – qui inaugure la liberté dans l'histoire³⁵. Moment créatif que nous avons défini :

« La sortie effective de la forme traditionnelle des sociétés se produit quand le groupe social se reconnaît comme étant lui-même le seul créateur des *nomoi*, le seul référent des normes et institutions qui le construisent en tant que société instituée. C'est, alors, la mise en question de la norme reçue, la critique des anciennes règles et l'établissement de nouvelles par décision de la collectivité assemblée qui feront naître la liberté en tant que réalisation social-historique effective, consciente et réflexive. »³⁶

DÉMOCRATIE DIRECTE

Cette émergence de la liberté qui chevauche l'esquisse d'un projet d'autonomie, secondée par la création des institutions politiques propices à soutenir son exercice, prend pied dans l'histoire pour une très courte période, pendant le régime politique dit de « démocratie directe » instauré à Athènes après les réformes de Clisthène en 508/7 av. J.C., régime qui fut formellement aboli à la suite de la conquête de la région par les Macédoniens en 322/1.³⁷

Au centre des institutions qui constituent la démocratie athénienne de l'époque classique se trouve l'Assemblée du peuple (*Ekklesia*) qui prend toutes les décisions importantes et qui publie décrets et lois. Elle contrôle l'action des magistrats, peut à tout moment les révoquer, et en fait autant avec le Conseil (*Boulè*) de cinquante membres. Magistrats et Conseil sont choisis par tirage au sort et pour une année, n'étant pas rééligibles.

L'Assemblée, le peuple assemblé, et le tirage au sort sont deux institutions majeures de la *Polis* qui n'ont jamais été reprises par aucun régime représentatif quand, à la fin du XVIII^e siècle en Europe,

34. Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *Le Monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990, p. 150.

35. *Ibid.* et *passim*.

36. E. Colombo, « La lutte pour la liberté », *Réfractations* 27, p. 12 [« par décision de la collectivité assemblée » : Rousseau écrivait : « le Souverain ne sauroit agir que quand le peuple est assemblé. » CS, III, 12, p. 425.]

37. Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne. À l'époque de Démosthène*, Paris Tallandier, 2009, p. 23.

38. Je pense que David Graeber commet une erreur en limitant ce qu'on pourrait appeler « démocratie directe », et les idéaux à elle associés, à « une procédure de décision égalitaire ». Ce qui est en jeu est la capacité individuelle et collective de critiquer et changer la loi reçue. L'anarchie est exogène à toute communauté dite primitive ou rurale. Par contre je suis d'accord avec l'affirmation que « ce qui importe, c'est que dans tous les cas [des sociétés à État] nous avons affaire à une élite politique – effective ou en puissance – qui s'identifie à une tradition de démocratie pour légitimer des formes essentiellement républicaines de gouvernement. » « La démocratie des interstices », *Revue du MAUSS*, 26, 2005.

39. Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 131 [L'auteur du pamphlet est un anonyme appelé le « Vieil oligarque »].

la souveraineté populaire fut formellement reconnue comme source légitime du pouvoir politique.

La « démocratie directe » à Athènes fonctionnait dans le cadre d'une société confrontée fréquemment au conflit guerrier, qui maintenait un empire maritime et qui entretenait l'exclusion criante des femmes, des esclaves et des métèques. Alors, il y existait aussi un corps formé par des élus directement par l'Assemblée, mandatés comme les autres pour un an, mais rééligibles, c'était le Collège des généraux (stratèges) composé de dix membres. Les charges électives, à la différence du tirage au sort, créaient un lien implicite entre le mandant et le mandataire.

Au v^e siècle le *dèmos* assemblé était la seule source légitimante de l'institution de la *Polis* athénienne, mais au iv^e siècle, après deux conspirations oligarchiques en 411 et 404, et la guerre du Péloponnèse perdue, quand la démocratie fut restaurée le climat avait changé et nombre de restrictions furent appliquées à l'autonomie de l'Assemblée du peuple. La « constitution des ancêtres » (*patrios politeia*) est à nouveau réinvestie dans les principes d'une démocratie « modérée ».

Ce qui suggèrent les institutions mises en place pendant la période – aussi réduite soit-elle – de la démocratie radicale ancienne, conjointement avec le discours philosophique qui l'accompagne, favorable ou critique, et sans oublier les diatribes de l'opposition oligarchique et aristocratique, c'est que tous à l'époque, amis ou ennemis, reconnaissent au régime démocratique deux valeurs consubstantielles : l'égalité et la liberté.

Cependant, ces valeurs n'étaient que des idéaux qui empruntaient le dur chemin de leur construction socio-historique. D'abord, « les égaux » n'étaient que les citoyens, ceux qui pouvaient voter à l'Assemblée. Si l'*isegoria*, le droit pour tous de prendre la parole à l'Assemblée, était clairement reconnu, bien que combattu, par contre les inégalités économiques très marquées entre les riches propriétaires fonciers et les rameurs de la flotte ou les journaliers (*thètes*) restaient intouchées.

La « démocratie directe », malgré toutes ses contradictions, avait réussi à construire un espace politique public commun où les hommes – on arrivera un jour à dire les humains – étaient reconnus comme égaux³⁸. L'égalité est la condition nécessaire pour fonder la liberté. Entreprise difficile que le « Vieil oligarque » critiquait acerbement déjà en revendiquant les vertus de l'inégalité³⁹.

LA CONSTRUCTION DE LA LIBERTÉ

Une fois proclamée, l'égalité, qui n'a jamais existé dans l'histoire des sociétés à État, cette égalité plébéienne qui nivelle rangs et fortunes, vivra pendant de longs siècles réfugiée au sein des sectes hérétiques, ou dans les révoltes paysannes et de pauvres des villes, et elle reviendra sur la scène publique pour dire ce qui manque, avec les fortes paroles de Jacques Roux le 25 juin 1793 à la tribune de la Convention : « L'égalité n'est qu'un vain fantôme quand le riche, par le monopole, exerce le droit de vie et de mort sur son semblable. »⁴⁰

L'égalité est une condition *sine qua non*, sans elle la liberté laisse d'être ce « bien si grand et si doux » pour se transformer en privilège des puissants : « La liberté n'est qu'un vain fantôme quand une classe d'hommes peut affamer l'autre impunément. »⁴¹

En réalité, depuis l'implantation hégémonique des religions monothéistes, toute doctrine soutenant la source populaire du pouvoir politique souffrit une éclipse totale, et la liberté rejoignit l'égalité dans sa vie souterraine.

Pourtant, si la lutte pour la liberté compte avec l'égalité, la liberté ne se limite pas à des « prises de décisions égalitaires », pour se développer elle a besoin d'un *sujet-agent* capable de désobéir, de critiquer et de changer la loi, sujet individuel ou collectif enraciné dans une société consciente d'être l'unique source de sa loi.

Et pour arriver à le penser il a fallu attendre – à part quelques étincelles ici ou là – le XVIII^e siècle de notre ère où, dans le contexte de la modernité, la dimension holistique du sujet sera reconnue.

Dès les premiers moments de la Révolution, les districts de Paris demandent que les élus au Conseil Général de la Commune agissent selon la volonté des assemblées primaires et qu'ils soient révocables. Très rapidement, en 1790, l'Assemblée Constituante soumet par une loi l'organisation municipale de Paris aux formes « représentatives » générales.

L'Association Internationale des Travailleurs venait d'être créée quand Bakounine écrivit que l'émancipation communale « ne sera jamais suffisante pour fonder la liberté ». La commune indépendante, isolée, sera toujours trop faible pour résister à l'État. Elle sera, dans le meilleur des cas, égalitaire, mais ne pourra pas se donner sa propre loi. « L'égalité sans la liberté est une malsaine fiction créée par les fripons pour tromper les sots. »⁴²

40. *Manifeste des enrégés*. Cf. Maurice Dommanget, *Jacques Roux, le curé rouge et le manifeste des « Enrégés »*, Paris, Spartacus, 1948, p. 60.

41. *Ibid.*

42. M. Bakounine, *La Démocratie* (1868). Cité par Arthur Lehning in Bakounine, *Œuvres complètes*. Vol. 8, p. XIII.



La naissance du mouvement anarchiste au sein de l'organisation ouvrière révolutionnaire aux lendemains de la Commune de Paris de 1871 permettra de postuler un changement complet du paradigme politique traditionnel centré, théoriquement, sur « la domination juste ou nécessaire ». Ce paradigme propre à la société à État, hiérarchique, divisée en dominants et dominés,

exige comme condition l'expropriation de la capacité instituante du collectif humain par une minorité qui s'octroie la prérogative de *dicter la loi pour tous*. Une telle société permettra à Rousseau d'exprimer le constat suivant : « Les lois et l'exercice de la justice ne sont parmi nous que l'art de mettre le grand et le riche à l'abri des justes représailles du pauvre. »⁴³

L'anarchie, en proposant l'abolition de tout pouvoir politique ou domination, en luttant pour la suppression de l'État et de la propriété privée – ce qui ne veut pas dire une société sans institutions ni sans formes institutionnelles de décision collective – prétend fonder la liberté sur une autonomie radicale. Cette autonomie pré-suppose, en plus de la souveraineté du peuple assemblé, l'acceptation de l'arbitraire du *nomos*, de la loi, et la critique du principe majoritaire en tant que forme universelle de décision.

Ainsi, et sans faire appel à une continuité linéaire du temps historique, trois moments de l'imaginaire collectif peuvent être reconnus dans le constant écoulement de l'histoire : d'abord la Nature s'impose. La société *est* par Nature, donc hétéronome, les hommes ne sont pas maîtres de la loi de la Cité. Dans un autre moment, on pense que la société est un artifice, elle naît d'un pacte, d'une décision collective, et l'autonomie deviendrait possible si elle n'avait pas été aliénée au pouvoir politique entaché encore de sacralité. Mais le dur combat qui construit la liberté humaine ne s'arrête pas, et un jour la Révolution changera la donne. La société il faut la refaire, l'autonomie radicale du sujet et de la Ville sera l'anarchie, le commencement d'une voie, un chemin, conflictuel et sans fin, vers la liberté.

43. OC, III, p. 496.