

# L'anarchisme, entre libéralisme et « moment machiavélien »

**Diego Paredes**

Colectivo Contracultura, CILEP,  
Red Libertaria Popular Mateo Kramer (Bogotá)

**D**ans son ouvrage vaste et suggestif *Nationalisme et Culture*, l'anarchiste allemand Rudolf Rocker soutient que « le socialisme vitalisé par le libéralisme conduit logiquement aux idées de Godwin, Proudhon, Bakounine et leurs successeurs. » L'intention d'établir une relation étroite entre l'anarchisme et le libéralisme classique est confirmée quelques paragraphes plus loin lorsque Rocker mentionne que « le socialisme inspiré par les idées libérales, cependant, mène directement à l'anarchisme. » Rocker considère que l'anarchisme radicalise l'idée libérale de réduire la sphère de l'État au minimum. Par conséquent, le libéralisme se présente comme le germe de la fin de l'État et de l'élimination de toute volonté de pouvoir social. Toutefois, dit Rocker, le libéralisme est une sorte d'anarchisme incomplet car il ne se préoccupe pas suffisamment de l'aspect économique de la question et, par conséquent, croit que la liberté sociale peut exister sans l'égalité sociale et la justice pour tous. En bref, étant donné que le libéralisme classique ne peut parvenir seul à l'étape supérieure de la libération, l'anarchisme doit être la « synthèse du libéralisme et du socialisme ». Dans une tonalité semblable, mais en incluant des éléments nouveaux, Noam Chomsky fait valoir que les idées anarchistes viennent des Lumières et plongent leurs racines dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, dans *l'Essai sur les limites de l'action de l'État* de Humboldt et dans la défense de la Révolution française que fait Kant. Pour Chomsky, le socialisme libertaire conserve et élargit le message radical humaniste des Lumières et des idées du libéralisme classique. Par conséquent, le linguiste anarchiste étatsunien cite Rocker pour réaffirmer que l'anarchisme est le résultat de la convergence de deux grands courants qui se sont installés dans la vie européenne depuis la Révolution française : le socialisme et le libéralisme.

Que l'anarchisme soit l'enfant de son temps et qu'en ce sens il accueille un grand nombre des idées des Lumières, révolutionnaires et libérales du XVIII<sup>e</sup> siècle est une donnée presque indiscutable. Mais est-il aussi facile de conclure que l'anarchisme doit être la synthèse entre socialisme et libéralisme ? Peut-on affirmer l'existence d'une base solide pour dire que l'anarchisme est un libéralisme radicalisé ? Il est certain que le libéralisme classique a recherché dès le départ à limiter les pouvoirs et les fonctions de l'État afin de respecter la liberté des citoyens. Mais est-il possible d'assimiler ce principe libéral avec la critique que l'anarchisme fait à l'État et avec le type de liberté politique et sociale que défend ce mouvement ? Dans *La Démocratie contre l'État*, Miguel Abensour interprète certains textes de jeunesse de Marx à partir de ce qu'il appelle le « moment machiavélien ». La proximité entre Marx et Machiavel devient manifeste dans la manière dont tous deux traitent de l'être de la politique. Pour affirmer cette proximité, Abensour soutient qu'il ne faut pas penser *sur* Machiavel, mais penser *avec* lui, car le célèbre auteur du *Prince* appartient à un courant de pensée qui se présente comme le « côté obscur » de la façon habituelle d'aborder la politique à partir du modèle juridico-libéral. Machiavel s'inscrit, alors, dans un autre modèle, dans ce paradigme civique, humaniste et républicain qui assigne comme un objectif à la politique « non plus la défense des droits, mais la mise en œuvre de la « politicités » première, sous la forme d'une participation active en tant que citoyen à la chose publique »<sup>1</sup>.

Abensour définit le « moment machiavélien » à partir de trois éléments. Le premier est basé sur la réactivation au cours de la première modernité occidentale du *bios politikos*, c'est-à-dire la reconnaissance de l'être humain comme un animal politique qui consacre sa vie à l'action publique. Cette réhabilitation de la vie active conduit à un humanisme civique qui se trouve aux antipodes de la vie contemplative de l'homme médiéval. Le second élément estime que cette revendication de l'animal politique ne peut être satisfaite que dans la forme-république ; enfin, le troisième élément soutient que cette forme-république inaugure un type de temporalité qui rejette l'éternité de l'Empire ou la Monarchie universelle. La forme-république assume la finitude temporelle et, par conséquent, crée un ordre mondain qui n'élué pas la contingence propre de l'événement. De cette manière, le libéralisme classique et le paradigme civico-républicain, qui reçoit le nom de « moment machiavélien », se présentent comme deux tendances parallèles du parcours historique de la théorie politique. Comme il est devenu un lieu commun de désigner l'anarchisme comme un héritier de la première tendance, ce document vise à questionner une telle option et suggérer que l'anarchisme, et en particulier sa conception de la liberté, part d'hypothèses différentes de

1. Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, éditions du Félin, 2004, 2e éd., p. 34.

celles du libéralisme et, au final, parvient à des conclusions alternatives aux siennes. Dans cet esprit, dans une seconde étape, nous essaierons de montrer que l'anarchisme peut être inscrit dans ce qu'on appelle le «moment machiavélien».

## Le libéralisme politique et de l'anarchisme

Comme l'indique Norberto Bobbio, par le libéralisme politique on entend «une conception déterminée de l'État, la conception selon laquelle l'État a des pouvoirs et des fonctions limités»<sup>2</sup>. Le rôle de l'État doit se réduire à la protection des citoyens et de leurs droits naturels du fait que le principe fondamental du libéralisme politique est la primauté de l'individu et de son bien individuel sur toute autre personne ou entité. Cette approche libérale surgit à l'aube de la modernité sous l'influence des Lumières. Comme il est habituellement énoncé, à l'époque de la Modernité les liens politiques entre les hommes ne sont pas naturels mais artificiels. La plupart des philosophes politiques modernes, en particulier ceux que l'on peut inclure dans le terme de contractualisme, partent du fait que l'être humain est apolitique. Ce qui signifie que son appartenance à une communauté politique n'est pas un fait naturel et, par conséquent, les êtres humains ne sont pas, par nature, des citoyens. Ainsi, le libéralisme politique classique suppose que les individus sont de manière primaire des agents libres, rationnels et autonomes, qui décident d'établir entre eux des accords volontaires pour parvenir à un vivre-ensemble pacifique et juste à travers la création de l'État. Toutefois, cet État ne doit pas imposer un idéal ou une conception substantive de la vie bonne, mais établir les conditions grâce auxquelles les divers citoyens auront la liberté de rechercher leurs propres idéaux de vie. En bref, l'État doit être limité, car il ne peut pas déterminer les intérêts, les goûts et les préférences des individus, mais protéger la pluralité des modes de vie afin d'éviter les conflits entre eux. Cette approche montre le type de liberté que défend le libéralisme : ce que l'on appelle la «liberté de» ou liberté négative, qui est la liberté de que l'État n'interfère pas dans la vie privée des individus. Cette liberté négative peut être assimilée à ce que Benjamin Constant appelle «la liberté des modernes.» Constant écrit : «Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances »<sup>3</sup>.

Évidemment, ce type de liberté libérale est pré-politique car elle est réduite aux jouissances privées. La pluralité des intérêts se vit seulement dans le for intérieur des individus et, par conséquent, l'État doit garantir un environnement neutre où sont préservées la sécurité, l'harmonie et la paix des citoyens. Ainsi, Constant signale que notre liberté «doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée.» Ainsi, l'État libéral permet de disposer d'une sphère de vie où

2. Norberto Bobbio, *Libéralisme et démocratie*, Paris, 1996.

3. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819)

l'individu peut faire ce qu'il veut, à condition qu'elle ne porte pas atteinte à la liberté des autres. Toutefois, cette liberté pré-politique et négative est contraire au pouvoir car elle exige que l'individu soit protégé contre les abus de pouvoir de l'État. Ce dernier est considéré par le libéralisme comme un mal nécessaire et c'est ainsi que l'idéal de cette doctrine politique est l'État minimal. C'est cette doctrine du contrôle et de la limitation du pouvoir qui a amené des auteurs comme Rocker et Chomsky à postuler une relation directe entre le libéralisme et l'anarchisme. En termes strictement politiques, le libéralisme diffère principalement de l'anarchisme en ce que le premier considère l'État comme un mal nécessaire, tandis que le second dit que c'est un mal non nécessaire, c'est-à-dire une institution politique de laquelle on peut se passer pour vivre en société. En d'autres termes, l'anarchisme ne préconise pas un minimum d'État, mais va plus loin et propose l'élimination de tout État.

En principe, la précédente formulation paraît indiscutable. Mais examinons la question plus avant : est-ce que la liberté anarchiste est comparable à la liberté du libéralisme politique ? Est-ce que la liberté de l'anarchisme part des mêmes hypothèses que le libéralisme et de là à conclure que l'anarchisme est un libéralisme radicalisé ? Pour répondre à ces questions, il semble profitable de recourir aux mots de Michel Bakounine. Bakounine considère que les doctrinaires libéraux ont été les premiers à exalter la liberté individuelle et à affirmer que le développement de la civilisation consiste à réduire de plus en plus les attributs et les droits de l'État. Toutefois, l'anarchiste russe fait valoir que, dans la pratique, les doctrinaires libéraux, de par leurs intérêts de classe, finissent par être plus absolutistes que les monarques. D'autre part, en théorie, les libéraux s'en retournent au culte de l'État parce qu'ils présupposent que la liberté individuelle est antérieure à toute société et que, par l'intermédiaire d'un acte volontaire, il faut recourir à un contrat pour fonder une entité transcendante qui régit les libertés et les droits des citoyens. Du point de vue des objectifs du présent document, cette dernière critique est la plus pertinente. Bakounine insiste dans ses écrits sur le fait que le problème du libéralisme est qu'il part d'une liberté individuelle antérieure à la société et, par conséquent, suppose que l'homme « est complet par lui-même, qu'il est un être entier et absolu » avant sa connexion avec d'autres êtres humains. Pour Bakounine, il n'y a rien de plus absurde, puisque l'être humain ne peut pas être complet, ne peut pas se réaliser comme tel à l'extérieur de la société : « L'homme ne devient homme et n'arrive tant à la conscience qu'à la réalisation de son humanité que dans la société et seulement par l'action collective de la société tout entière »<sup>4</sup>.

Ici, Bakounine confirme qu'il n'y a pas de liberté abstraite, mais que celle-ci n'est concevable qu'avec la liberté des autres. Le libéralisme part d'une liberté absolue à l'état naturel et ensuite renonce à elle avec

4. *Dieu et l'État*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1972 [1907], tome I.

la création de l'État. Cela ne signifie pas qu'avec l'État il n'y a pas la liberté, mais la liberté originelle est réduite à une liberté négative, une liberté limitée par la protection des plaisirs privés. Bakounine a souligné que le libéralisme se contredit lui-même à partir de ses propres hypothèses. Partir d'une liberté individuelle asociale le conduit, par le biais du contrat, à l'aliénation de cette liberté par un tiers, ici par l'État. Cependant, avec cette critique du libéralisme Bakounine ne vise pas la défense d'une liberté naturelle absolue. L'anarchiste russe ne dit pas dire que le problème du libéralisme est l'aliénation de la liberté asociale, mais que cette liberté est inexistante. En d'autres termes, le critique de Bakounine pointe la racine de la question, c'est-à-dire l'hypothèse libérale d'une liberté individuelle antérieure aux liens sociaux. Face à cela Bakounine fait valoir que la liberté anarchiste n'est possible que « grâce au travail et au pouvoir collectif de la société » et que l'être humain « ne réalise sa liberté individuelle ou bien sa personnalité qu'en se complétant de tous les individus qui l'entourent »<sup>5</sup>.

La discussion menée jusque-là nous permet de conclure, alors, que la liberté de l'anarchisme – défendue ici par Bakounine – n'est pas la même liberté individuelle que celle du libéralisme, tout simplement parce que les deux se fondent sur des hypothèses différentes. Ainsi, contrairement à ce que soutiennent des auteurs tels que Rocker et Chomsky, l'anarchisme ne radicalise pas les arguments libéraux, mais prend un autre point de départ et parvient ainsi à des conclusions différentes. L'anarchisme, même héritier de la philosophie des Lumières, et même défendant la liberté individuelle, se sépare dans une large mesure du libéralisme politique et offre une autre alternative. De cette façon, dans le reste de cet article, je souhaite explorer un peu plus les présupposés de cette liberté anarchiste de Bakounine et suggérer qu'elle est imprégnée par le « moment machiavélien », auquel il est fait référence au début de cet exposé.

### Le « moment machiavélien » de l'anarchisme

Avec le « moment machiavélien » Miguel Abensour fait référence à l'accent que les humanistes italiens mirent dans les concepts de « vie active » et de « vie civique », dans les débuts de la modernité occidentale ; accent qui certainement révèle une redécouverte de la dimension politique originaire de la condition humaine. Si, comme nous l'avons vu précédemment, le libéralisme politique classique dépolitise les êtres humains, le « moment machiavélien », au contraire, les re-politise par l'intermédiaire de la revendication du *bios politikos* grec. L'être humain se reconnaît comme tel dans la mesure où il consacre sa vie aux choses politiques et participe au domaine de la sphère publique. Le domaine public – dans le sens arendtien de ce

5. *Dieu et l'État*, op. cit. La version en castillan parle de « pouvoir collectif de la société », la version française de « puissance collective ».

qu'ils voient et entendent d'autres personnes – inaugure un monde de relations humaines où, grâce à la présence des autres, nous nous révélons et nous nous manifestons comme des êtres singuliers et irremplaçables. Ainsi, la sphère publique que réhabilite le « moment machiavélien » permet que nos intérêts en tant qu'individus ne restent pas confinés à la sphère du privé, mais qu'ils s'expriment politiquement et soient confrontés dans un monde commun et partagé. Sous ce paradigme de la vie active et civique on aperçoit que l'être humain affirme son être par le biais de l'action politique. Cette action se manifeste au moyen de la prise de décision en commun et, en général, par la discussion et l'échange dialogique de points de vue. En bref, l'action politique réaffirmée par le « moment machiavélien » est inconcevable sans la parole, sans la nature linguistique des êtres humains. Cette action suppose que les citoyens ne se préoccupent pas au premier chef de protéger leurs jouissances privées des ingérences de l'État, mais de mettre en œuvre la « politicité » première qui les constitue et, par conséquent, de participer activement aux affaires publiques. Ici, nous rencontrons un concept de liberté distinct du concept libéral, un concept qui pourrait se rapprocher de ce que Constant appelle la liberté des Anciens : « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie : c'était là ce qu'ils nommaient liberté. »

Cette répartition du pouvoir politique<sup>6</sup>, que définit la liberté des anciens est une partie fondamentale de la forme-république, revitalisée par le « moment machiavélien ». Dans l'essence de cette forme se trouve la participation des citoyens aux affaires publiques. La liberté de l'individu ne se réduit pas, alors, dans la possibilité de choisir entre les goûts et les plaisirs privés, mais s'exerce par l'action et le discours dans un monde commun. Bien sûr, ce monde permet uniquement l'exercice de l'action et la parole dans la mesure où elle s'instaure dans le cadre de l'isonomie, c'est-à-dire l'égalité. La liberté anarchiste, du moins celle proposée par Bakounine, est traversée, d'une manière très particulière par le « moment machiavélien » auquel nous venons de faire référence. Comme nous l'avons déjà mentionné, Bakounine considère que la liberté anarchiste n'est pas un « fait individuel, mais un fait collectif, un produit collectif. » Ainsi, l'anarchiste russe reconnaît la condition originellement politique de l'être humain et en harmonie avec l'approche aristotélicienne, considère que son humanité se réalise uniquement dans le milieu où il exerce ses activités et discute avec les autres. La liberté est « une chose très positive, très complexe et surtout éminemment sociale, parce qu'elle ne peut être réalisée que par la société et seulement dans la plus étroite égalité et solidarité de chacun

---

6. Dans la version en castillan, la citation de Constant parle de partage du « pouvoir politique » tandis que la version française parle de « pouvoir social ». Peu importante ici, cette distinction le devient beaucoup plus dans d'autres débats, notamment ceux opposant précisément les définitions du social et du politique.

avec tous»<sup>7</sup>. Bien que Bakounine n'utilise pas le terme «politique» – du fait que pour les anarchistes classiques la politique était immédiatement associée à l'État – il soutient dans le fond que l'homme est un animal politique qui ne peut se concevoir en dehors de sa politicit  et que donc il affirme son humanité dans la mesure où il exerce sa liberté en s'occupant des affaires publiques. Ce concept de liberté anarchiste nous permet de réévaluer le principe libéral pour qui la liberté doit être contraire au pouvoir. Sous l'influence du «moment machiavélien» il est possible de penser un pouvoir qui ne soit pas synonyme de domination. Hannah Arendt explore cette voie dans plusieurs de ses textes et indique que le pouvoir est ce «qui assure l'existence du domaine public», et donc «jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent»<sup>8</sup>. Le pouvoir ne se définit pas par la force de commandement et d'obéissance, mais par dynamisme ou la potentia de l'action collective. Cette puissance comme capacité collective, c'est ce que Bakounine appelle dans *Dieu et l'état* la «puissance collective de la société». Ainsi, alors que le libéralisme cherche à contrôler le pouvoir, la liberté anarchiste désire le socialiser.  videmment, l'inscription de l'anarchisme dans le «moment machiavélien» ouvre la possibilité de réfléchir sur sa relation avec le pouvoir et avec l'être même de la politique. Ainsi, en réfléchissant avec Abensour et en utilisant certains de ses termes, il est possible de conclure que la liberté anarchiste est une liberté qui ne peut pas «se concevoir contre le pouvoir, mais avec le pouvoir, entendu autrement comme le pouvoir d'agir de concert» et que cela nous permet d'affirmer, par-dessus tout, une liberté qui ne peut pas «se dresser contre le politique, comme s'il s'agissait pour elle de s'en débarrasser, mais comment le politique est désormais l'objet même du désir de liberté»<sup>9</sup>.

## Diego Paredes

*Membre du CILEP (Centre de recherche libertaire et d'éducation populaire).  
Professeur de philosophie à l'Université nationale de Colombie.  
Il a publié en espagnol L' ternel retour de l'identique chez Nietzsche (CESO, 2005) et La critique de Nietzsche contre la démocratie (Unal, 2009), ainsi que des articles sur la philosophie politique, sur l'anarchisme et sur l'esthétique. Traduit de l'espagnol par J.F.*

7. *Dieu et l'état*, op. cit.

8. *Condition de l'homme moderne*, Paris, 1961. Même remarque que précédemment. Les versions françaises des textes de Hannah Arendt utilisent le concept de puissance et non de pouvoir. Puissance et pouvoir se traduisent par le même mot en anglais (*power*) et en castillan (*poder*), mais en français renvoient usuellement à des significations distinctes.

9. *La Démocratie contre l'état*, op. cit., p. 157

### Anarchisme et libéralisme

Je pense que la discussion sur l'anarchisme comme «synthèse du libéralisme et du socialisme» est faussée au départ si on ne fait pas attention au terme de *synthèse*. Négliger ce point, c'est considérer que le libéralisme (politique) se retrouverait à «l'état pur» dans l'anarchisme et qu'il suffirait de critiquer la théorie libérale pour montrer son incompatibilité avec l'anarchisme.

Mais envisager la synthèse, que ce soit dans une conception hégélienne (dépassement) ou proudhonienne (tension permanente entre forces antagonistes) implique une modification, une transformation des éléments opposés. Chacun venant combattre, «corriger», ou équilibrer l'autre (équilibre toujours instable, au fil de l'évolution des conditions historiques et de l'évolution générale des idées et connaissances).

Cette synthèse, cependant, n'est pas essentiellement la résultante, la confluence des deux courants (libéralisme et socialisme). Elle est surtout le produit d'une innovation: la création, l'irruption, à travers l'affrontement des idées et le développement des pratiques, d'une théorie socialiste qui refuse le recours à l'État dans la transformation de la société et dans l'instauration d'une société fondée sur la liberté, la justice, l'égalité. L'invention, donc, de l'anarchisme. Un retournement radical.

Dans son développement, dans la mise au point progressive de son discours et de ses pratiques, cet anarchisme sélectionne et intègre des apports libéraux et socialistes en les modifiant et les réorganisant selon son idée centrale et fondatrice. Dans cette restructuration, le libéralisme – ce qui est conservé du libéralisme – n'est plus une théorie qui ne peut se passer de l'État. On pourrait dire tout aussi bien que le socialisme est une théorie qui ne peut se passer de l'État, comme en témoigneraient ses formes les plus prégnantes, démocratiques, parlementaires ou totalitaires. Dans la synthèse, l'élément libéral est venu contrebalancer la tendance autoritaire du socialisme, et le postulat radical de l'innovation anarchiste a neutralisé les tendances étatistes des composants socialistes et libéraux.

Pour être sérieux, il faudrait aller retrouver chez nos grands auteurs les références positives à la pensée libérale. Il faudrait repérer en même temps les influences non explicitées.

\*\*\*

Si l'idée bakouninienne d'une liberté positive, qui se réalise «grâce au travail et au pouvoir collectif de la société», est fondamentale pour l'anarchisme social, on peut relever que l'anarchisme individualiste a



défendu l'idée d'une liberté individuelle antérieure à la société et, par conséquent, supposé que l'homme « est complet par lui-même, qu'il est un être entier et absolu » *avant sa connexion avec d'autres êtres humains* (pour citer le texte proposé à la discussion). Influence libérale ? J'ajouterais que, sur le plan d'une réflexion « ontologique », on peut soutenir l'hypothèse qu'une liberté humaine originale serait la condition de sa réalisation dans le devenir personnel et collectif.

\*\*\*

D'autres courants socialistes ont intégré des éléments de libéralisme, mais sans opérer le « retournement » (ou détournement) radical. Dans sa tentative pour définir un « libéralisme de gauche » ou même un « socialisme libéral », avec le refus préliminaire de l'utopie et de la révolution, et l'apologie du réformisme, Monique Canto-Sperber repère, en France et ailleurs, un certain nombre d'hommes et de mouvements allant dans ce sens (*Le libéralisme de gauche*, Plon, pluriel, 2008, ou *Le socialisme libéral*, Esprit, 2003). Aux origines, elle fait une bonne place à Proudhon. Elle ignore l'anarchisme, qui pourrait lui donner du fil à retordre.

\*\*\*

Il faut relever, en marge, qu'en France on est généralement réfractaire au libéralisme politique. Les anarchistes, sans doute, n'échappent pas à cette allergie. Le républicanisme, le centralisme, l'État-Providence ont bien imprégné les esprits. Donc, le *paradigme civico-républicain*, qui reçoit le nom de « moment machiavélien », me laisse hésitant. Mais je ne suis pas allé aux sources. Le fédéralisme d'ailleurs subit le même désintérêt. Les interférences anarchisme-libéralisme sont plus facilement acceptées dans le monde anglo-saxon ou en Allemagne. Rucker se retrouve au croisement de deux cultures.

Sans oublier que le terme libéralisme est de plus en plus recouvert par le néo-libéralisme capitaliste, et donc de plus en plus couvert d'opprobre à gauche. *Libéral* a même disparu du langage courant (au sens de tolérant, ouvert, « progressiste » – qui s'éclipse aussi...). D'où la tendance à le remplacer par le mot *libertaire*, de plus en plus vidé de son sens premier.

**René Fugler**

## Le moment machiavélien : perspectives critiques

Le regain d'intérêt pour Machiavel et plus largement pour le « républicanisme civique » ouvre certainement de nouvelles pistes politiques intéressantes à explorer dans une perspective libertaire, notamment dans la réélaboration d'une conception de la liberté positive susceptible de constituer une alternative à la liberté négative du libéralisme. Le texte de Diego Paredes montre suffisamment bien comment le « moment machiavélien » s'accorde davantage avec l'anarchisme qu'avec le libéralisme pour concevoir une liberté qui « épouse » le politique plus qu'elle ne s'y oppose : dans la lignée des grands penseurs libertaires comme Proudhon ou Bakounine, il est possible de penser avec Machiavel et les humanistes civiques une liberté socialisée synonyme pour chaque citoyen de participation active aux affaires publiques. Il ne s'agit donc pas tant, comme avec la liberté dite des « Modernes » de se protéger du pouvoir afin de se consacrer à ses jouissances privées, que d'investir ce pouvoir et donner ainsi une réelle dimension à la capacité politique des citoyens. Ce constat positif établi, il n'en reste pas moins que quelques problèmes demeurent liés à ce qu'il est convenu d'appeler le « moment machiavélien » dès lors qu'il est question de le mesurer à l'aune d'une théorie politique anarchiste (telle, du moins, que je peux l'entendre). Afin de soulever ces apories, il me semble opportun de se concentrer sur le livre de Miguel Abensour auquel se réfère abondamment le texte discuté.

L'argumentaire de M. Abensour se focalise particulièrement sur l'interprétation par Marx de la philosophie politique de Hegel, dans la *Critique du droit politique hégélien* de 1843. Nous retrouvons dans ce dernier texte une certaine critique de l'État qui, considéré comme une incarnation de la Raison, a conservé une dimension théologico-politique. Il s'agit alors pour Marx de désacraliser l'État tout en conservant le ressort politique que l'on retrouve dans l'irruption du *demos* qui n'est autre qu'un excédent irréductible à la société civile et une certaine incarnation d'un « vouloir-être politique » à venir. Il n'est alors pas tant question d'abolir l'État ou le politique que de concevoir l'irruption du *demos* dans tout l'espace social comme source de ce qu'Abensour appelle une « démocratie sauvage ». Le recours à Machiavel, outre sa conception positive de la liberté comme nous l'avons vu plus haut (et qui se réalise ici par l'activité politique du « demos »), consiste à concevoir le conflit comme multiplicateur de liberté. Abensour reprend alors les thèses du Florentin énoncées dans ses fameux *discorsi* où il montrait la dimension vertueuse de la lutte du peuple contre les « grands » :

« C'est à la position contre que l'on doit l'institution de la cité démocratique qui rend au conflit la force créatrice de liberté que lui avaient déjà reconnue Machiavel et Montesquieu sauvant dans les luttes perpétuelles du Sénat et

de la plèbe les chances de la liberté pour Rome. Ce conflit générateur de liberté est multiplié : à cet espace politique où se forment des pôles antagonistes, où s'énoncent des objets de litige, où s'organisent des luttes, s'ajoute un nouveau conflit essentiel entre la démocratie et l'État; non seulement parce que les grands s'emparent de l'État et que le peuple s'oppose aux grands, mais parce que l'État représente pour la démocratie un danger permanent de dégénérescence<sup>1</sup>. »

Nulle perspective de disparition de l'État ou de la séparation de la société en classes sociales : la dynamique du conflit, permettant certes la réactivation du politique, fait ainsi l'économie d'une réflexion pourtant nécessaire sur la justice sociale et politique, la notion d'autonomie et la question des normes.

Ce n'est donc pas totalement par hasard si Machiavel est relu par le prisme de Marx (après Althusser, Balibar et Negri se sont largement approprié son œuvre) : dans le sillage du matérialisme historique, le « machiavélisme » ne s'encombre pas de la morale et encore moins de la notion de Justice (perçue par les marxistes comme un succédané de l'idéologie). Si une certaine relecture de Machiavel prend acte de la critique du totalitarisme, notamment en insistant sur la critique du peuple-Un et d'un système clos sur lui-même (critique qui passe par le constat de la nécessaire irréductibilité du conflit), il n'en reste pas moins que cette relecture ne se réduit bien souvent qu'à une modalité d'action politique dont la manifestation est la révolte au sein d'un système où la domination et l'exploitation sont toujours présentes. Peut-être cette révolte constitue-t-elle l'acte préliminaire pour instituer une société réellement libre et juste, mais elle ne saurait être prise comme fin sous peine de n'être qu'un mouvement sans lest ni boussole, tournant désespérément dans le vide.

Le « moment machiavélien » élude ainsi la pourtant nécessaire réflexion politique, au sens où l'entend Castoriadis, permettant de penser l'autonomie (autrement dit la capacité pour la Cité à se donner ses propres lois et à les remettre en question), et la question institutionnelle et juridique. Sur ce dernier point, il me semble nécessaire de revenir sur le problème des Anciens et des Modernes. Le texte discuté semble mettre en valeur la liberté des Anciens (que la tradition anarchiste réhabiliterait à l'instar du « moment machiavélien ») contre la liberté des Modernes, libérale et bourgeoise. Or, s'il existe en effet une certaine similitude de la liberté des Anciens avec la conception libertaire de la liberté, il me semble toutefois que ce serait une erreur de les assimiler. À l'époque de Machiavel, les droits susceptibles de protéger les individus contre les abus de pouvoir sont pour ainsi dire inconcevables. Ce n'est que plus tard, avec le développement du libéralisme, que le juridisme va se développer. Si la judiciarisation libérale se fonde sur des présupposés peu anarchistes (égoïsme

1. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx ou le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997, p. 108.

rationnel, propriété privée des moyens de production,...) il n'en demeure pas moins que le droit demeure à mon sens une dimension fondamentale pour construire et penser une société libertaire. Dans une perspective notamment déjà explorée par Proudhon et approfondie par Gurvitch, il s'agirait alors de concevoir un droit social susceptible d'être à la fois le produit des êtres collectifs (communes, syndicats,...) et un préservatif contre les abus de pouvoir. Cette conception du droit social s'inscrirait alors dans une société autonome où un réel équilibre des forces ne laisse place ni à la domination ni à l'exploitation, ce qui permettrait par là même de repenser les institutions. Le droit social n'est donc pas un droit libéral mais il intègre cependant la liberté des Modernes en insistant sur le fait que le politique n'est pas immunisé contre lui-même, qu'il est nécessaire de concevoir des équilibres, des séparations et des droits pour préserver et multiplier la liberté, toujours fragile.

La relecture de Machiavel est-elle donc vaine ? Peut-être pas. Il me semble notamment que sa notion de conflit comme multiplicateur de liberté pourrait être revue à l'aune de cet équilibre des forces politiques et économiques au sein d'un fédéralisme intégral. Autrement dit, Machiavel pourrait peut-être nous permettre de repenser le dissensus dans une société émancipée et qui pourtant ne coïncide pas avec elle-même.

**Edouard Jourdain**

## L'anarchisme est-il soluble dans le républicanisme du « moment machiavélien » ?

Pour distinguer les traditions libérale et anarchiste, rapprochées par des auteurs comme Rocker et Chomsky, l'article de notre compagnon colombien s'appuie sur le livre de Miguel Abensour *La démocratie contre l'État*. Cette utilisation me semble présenter une série de difficultés que je souhaiterais souligner ici.

La première pourrait paraître extérieure à notre propos : il s'agit de la pertinence de la lecture du jeune Marx proposée par Abensour. Plus précisément, ce dernier s'intéresse à ce qu'écrivit Marx dans un manuscrit écrit à la fin de l'année 1843, que l'on connaît sous le titre de *Manuscrit de Kreuznach* ou encore de *Critique du droit politique hégélien*. Or dans ce texte, Marx, qui n'est pas encore communiste, s'y affirme davantage comme un démocrate radical, s'opposant à la monarchie prussienne et à l'accommodement que la philosophie du droit de Hegel présenterait avec elle, que comme un socialiste révolutionnaire promouvant une société débarrassée de la tutelle étatique en tant que telle. Dans plusieurs passages, Marx explique ainsi que l'État doit exprimer adéquatement les contradictions de la société civile. Pour notre propos, cela soulève deux difficultés : en premier lieu, il me semble que le texte de Marx (par ailleurs difficile d'usage parce que son auteur alterne le simple recopiage du texte de Hegel, sa paraphrase, sa critique, et des propositions alternatives) échappe pour partie à la lecture « machiavélienne » qu'en propose Abensour ; mais en second lieu, pour des raisons assez similaires, il me semble que ce qui empêche de lire Marx comme le fait Abensour empêche aussi d'utiliser son texte pour distinguer anarchisme et libéralisme.

En effet, et ce serait là mon deuxième contrepoint critique, je ne suis pas du tout certain qu'on puisse rapprocher la liberté politique décrite par Abensour dans son ouvrage sur Marx (liberté qu'il décrit comme celle des Anciens, ce qui mériterait d'ailleurs d'être discuté, ou encore comme une liberté civico-républicaine) d'une conception anarchiste de la liberté. Au demeurant, je ne suis pas certain non plus que l'anarchisme ait une conception unique de ce qu'est la liberté, mais puisque l'auteur de l'article choisit celle de Bakounine, il me semble intéressant de confronter ce que disent Abensour et Bakounine sur cette question. L'article semble indiquer que le différend potentiel entre les deux points de vue porterait uniquement sur la définition du concept de politique. Dès lors qu'on cesserait d'identifier le politique et l'étatique, les anarchistes pourraient reprendre à leur compte la liberté civico-républicaine caractéristique du « moment machiavélien » en la rapprochant de celle qu'a décrite Bakounine. Or il me semble que cette identification se fait au prix de sérieuses approximations lexicales et conceptuelles. Si Bakounine (mais tout aussi bien Proudhon avant lui) définissent la politique par la référence à l'État, ce n'est pas seulement

une méprise. C'est en toute connaissance de cause que le politique est bien identifié par Bakounine à l'étatique, que la politique est chez lui une activité relative à l'État, de sorte que lorsque Bakounine dit qu'il fait de la politique, il s'agit uniquement d'une politique négative, d'une politique pour en finir avec la politique, ou encore d'une politique qui vise la résorption du politique dans le social. Cette conception, loin de nier l'existence d'une dualité du politique et du social, se propose bien plutôt de la nier activement, en résorbant le politique dans le social. On mesure les contorsions auxquelles on est contraint de se livrer pour prétendre, comme le fait la conclusion de l'article, qu'en fait les anarchistes ne cherchent pas à en finir avec la politique – c'est dire exactement le contraire de ce que disent les auteurs dont l'article se réclame, et prétendre par la même occasion que les auteurs en question ne savaient ni ce qu'ils disaient, ni ce qu'ils faisaient. Or Proudhon et Bakounine avaient de très solides raisons de ne pas identifier le politique au social mais de vouloir en finir avec la transcendance du politique par rapport au social. Ainsi la liberté que définit Bakounine est-elle explicitement associée chez lui aux deux notions de reconnaissance et de société : lorsque Bakounine affirme que la liberté est une production de la société, cette phrase doit être lue en même temps que celle, non moins fameuse, qui affirme que ma liberté n'est pas limitée par celle d'autrui, mais que cette dernière est la condition d'extension de la première. Or cette reconnaissance réciproque est un processus éminemment social. Pour le dire autrement, la philosophie bakouninienne de la liberté est une philosophie sociale, pas une philosophie politique.

J'en viens dès lors à ma troisième série de critiques, qui porte sur le projet même d'une philosophie politique débarrassée de la référence à la société, projet qui me semble poser un certain nombre de difficultés. Je m'inspire ici des objections qu'a adressées dans son récent livre *Manifeste pour une philosophie sociale* (Paris, La Découverte, 2009) Franck Fischbach aux travaux de Jacques Rancière et de Miguel Abensour. À la suite de ces deux auteurs, Franck Fischbach rappelle que le « retour » de la philosophie politique au cours des années 1980 (chez des auteurs comme Luc Ferry et Alain Renaut) a été une entreprise de restauration pour ôter à la philosophie tout son potentiel critique, mais il souligne également que la démarche de Rancière et d'Abensour, lorsqu'elle prétend rendre à la philosophie politique son potentiel critique (contre les notions prétendument objectives que sont celles de souveraineté, de loi ou de droit), consiste en même temps à oublier la dimension propre au social. Le problème, c'est que cet oubli du social est philosophiquement motivé, et dans des termes qui me paraissent peu compatibles avec un engagement libertaire. S'agissant plus particulièrement des travaux de Miguel Abensour, Franck Fischbach souligne (à mon avis à raison) qu'on y trouve deux thèses qui ne sont pas démontrées, et qui toutes deux me semblent contrecarrer un rapprochement avec une conception libertaire de la politique et du

politique. La première consiste à affirmer qu'une résorption du politique dans le social mènerait nécessairement au totalitarisme; la seconde que c'est la politique qui institue le social. Or dans les deux cas, il me semble qu'on pourrait tout aussi bien soutenir la thèse inverse: que ce qu'on a appelé totalitarisme désigne bien plutôt la résorption du social dans le politique (l'État total de Carl Schmitt), et que c'est le social qui institue le politique – ce qui permet de souligner que le politique est une activité dénuée d'autonomie, qui doit toujours être rapportée au conflit social sous-jacent qui l'institue.

Pour finir, il me semble important de relever que l'anarchisme, en tout cas dans ses versions bakouninienne et proudhonienne, échappe à deux conceptions rivales de la liberté, qui tendent aujourd'hui à se présenter comme la seule alternative possible, alors qu'elles en reviennent à justifier la séparation du politique. La première, libérale, est à bon droit critiquée par l'auteur de l'article, mais aussi par exemple par Paul McLaughlin dans son récent livre *Anarchism and Authority*, Ashgate, 2009 en tant qu'elle justifie l'existence de l'État par les torts que les libertés individuelles pourraient se faire les unes aux autres, et c'est effectivement à cette conception de la liberté que se réfère Bakounine pour la critiquer. Mais la seconde, républicaine et caractéristique des moments d'affirmation nationale, me semble tout autant critiquable en tant qu'elle restreint la question de la liberté à la sphère politique, passant par pertes et profits la question de la reconnaissance réciproque, supposant l'autonomie de la politique et rendant possible par là sa séparation par rapport au social.

**Jean-Christophe Angaut**