

Texte 1

Karl Popper (1902-1994), *La société ouverte et ses ennemis* (1945), Chap. 9

Trad. J. Bernard et Ph. Monod, Paris, Point-Essais, 2018, p. 130-132

Du programme politique de Platon procède une certaine démarche politique que je crois extrêmement dangereuse : [...] la méthode d'édification utopiste [*utopian engineering*] par opposition à la méthode, à mon avis, seule rationnelle, de l'édification au coup par coup ou par interventions limitées. [...]

La démarche utopiste part de l'idée que voici. Toute action rationnelle doit avoir un but précis, qu'elle poursuivra opiniâtrement, et en fonction duquel elle déterminera ses moyens. [...] Il faut commencer par se représenter l'État idéal, du moins dans ses grandes lignes, avant d'envisager la façon de le réaliser [...].

C'est là une conception convaincante, faite pour séduire [...]. Elle n'en est que plus dangereuse, et sa critique est nécessaire.

[L'homme politique rationnel] sait que la perfection, pour autant qu'elle est possible, est lointaine et que les hommes de chaque génération ont droit sinon au bonheur, qu'aucune mesure institutionnelle ne peut procurer, du moins à être préservés de tous les malheurs évitables.

[...]

La démarche utopiste ne peut être justifiée que par la croyance en un idéal absolu et immuable ; mais Platon et les platoniciens les plus ardents doivent reconnaître qu'il n'existe aucune méthode rationnelle pour définir cet idéal. [...] Les différences d'opinion entre diverses entreprises utopistes ne peuvent se résoudre que par la violence et [...], si un progrès est néanmoins réalisé, ce sera *malgré* et non *grâce* à la méthode adoptée.

Je ne prétends nullement qu'un idéal soit nécessairement une utopie inatteignable, car beaucoup de choses ont été réalisées qui furent autrefois jugées chimériques. Je ne critique que la stratégie utopiste, qui consiste à transformer totalement la société par des mesures radicales dont les conséquences ne peuvent être évaluées, parce que nous n'avons pas actuellement une connaissance suffisante des phénomènes sociaux.

Texte 2

Quentin Skinner (1940-), *La liberté avant le libéralisme* [*Liberty before Liberalism*, 1998], chap. 1 et 2

Trad. M. Zagha, Paris, Seuil, 2000, p. 19-28

Comme Hobbes lui-même l'a toujours souligné, un de ses objectifs [...] est de discréditer et de vaincre une tradition de pensée tout à fait opposée, où le concept de liberté civile est associé à l'idéal classique de *civitas libera* ou État libre. Cette théorie rivale [...] se voit [...] ranimée et adaptée, pendant la Renaissance italienne, par les défenseurs de la *libertà* républicaine, en particulier Machiavel, dans ses *Discours sur L'Histoire de Rome* de Tite-Live. [...] Des humanistes « politiques » tels Richard Beacon et Francis Bacon commencent à s'inspirer des idées de Machiavel sur le *vivere libero*, tandis que des idées similaires font leur apparition dans le théâtre et la poésie de la période [...].

Lorsque ces auteurs en viennent à examiner ces libertés [individuelles] et la meilleure façon de les préserver, ils mettent invariablement en jeu des postulats fondamentaux sur l'idée de liberté civile. [...]

Le premier postulat commun à ces auteurs est que toute conception de ce que signifie pour un citoyen individuel posséder ou être privé de sa liberté doit être inscrite dans le cadre d'une explication de ce que l'on entend par association civile libre. Ils commencent donc par s'attacher non pas à la liberté des individus mais à ce que Milton appelle « liberté commune » (*common liberty*) ou « gouvernement libre » (*free government*), ce que Harrington appelle « la liberté d'un commonwealth » (« *the liberty of a commonwealth* »), et ce que Sidney appellera plus tard « les libertés des nations » (« *the liberties of nations* »). [...]

Pour nous aider à comprendre ce que ces auteurs veulent dire en attribuant la liberté à des communautés entières, il nous faut reconnaître qu'ils prennent tout à fait au sérieux l'ancienne métaphore du corps politique. [...]

De même que les corps humains individuels sont libres, argumentent-ils, si, et seulement si, ils sont capables d'agir ou de s'abstenir d'agir à volonté, de même les corps des nations et des États sont eux aussi libres si et seulement si aucune contrainte ne les empêche d'user de leurs pouvoirs suivant leur propre volonté à poursuivre les fins qu'ils désirent. Les États libres, comme les personnes libres, sont ainsi définis par leur capacité d'autonomie. Un État libre est une communauté dans laquelle les actions du corps politique sont déterminées par la volonté de l'ensemble de ses membres. [...]

Une [...] implication constitutionnelle suggérée par la métaphore du corps politique est que le gouvernement d'un État libre devrait idéalement être conçu de manière à permettre à chaque citoyen individuel d'exercer un droit de participation égal à la constitution des lois. Car cela seul garantira que tous les actes de la législation reflètent comme il convient le consentement explicite de chaque membre du corps politique dans son ensemble.

Texte 3

Joseph Déjacque (1821-1865), *De l'Être-Humain mâle et femelle. Lettre à P.-J. Proudhon* (1857)¹

Dans *À bas les chefs ! Écrits libertaires* (1847-1863), présentation de Thomas Bouchet, Paris, La Fabrique, 2016, p. 115-119.

Qu'est-ce que l'homme ? rien. – Qu'est-ce que la femme ? rien. – Qu'est-ce que l'être-humain ? – TOUT.

Du fond de la Louisiane où m'a déporté le flux et le reflux de l'exil, j'ai pu lire dans un journal des États-Unis, la *Revue de l'Ouest*, un fragment de correspondance entre vous, P.-J. Proudhon, et une dame d'Héricourt².

Les quelques mots de Madame d'Héricourt cités par ce journal me font craindre que l'antagoniste féminin ne soit pas de force – polémiquement parlant – à lutter avec son brutal et masculin adversaire. [...]

Est-il vraiment possible, célèbre publiciste, que sous votre peau de lion se trouve tant d'ânerie ?

[...]

Je cite vos paroles : « Non, Madame, vous ne connaissez rien à votre sexe ; vous ne savez pas le premier mot de la question que vous et vos honorables ligueuses agitez avec tant de bruit et si peu de succès. Et si vous ne la comprenez point, cette question ; si, dans les huit pages de réponses que vous avez faites à ma lettre, il y a quarante paralogismes, cela tient précisément, comme je vous l'ai dit, à votre infirmité sexuelle. J'entends par ce mot, dont l'exactitude n'est peut-être pas irréprochable, la qualité de votre entendement, qui ne vous permet de saisir le rapport des choses qu'autant que nous hommes vous le faisons toucher du doigt. Il y a chez vous, au cerveau comme dans le ventre, certain organe incapable par lui-même de vaincre son inertie native, et que l'esprit mâle est seul capable de faire fonctionner [...] »

[...]

L'émancipation ou la non-émancipation de la femme, l'émancipation ou la non-émancipation de l'homme : qu'est-ce à dire ? Est-ce que – naturellement – il peut y avoir des droits pour l'un qui ne soient pas des droits pour l'autre ? [...]

Votre entendement bourrelé de petites vanités vous fait voir dans la postérité l'homme-statue, érigé sur le piédestal-femme comme dans l'antérité l'homme-patriarche, debout auprès de la femme-servante.

Écrivain fouetteur de femmes, serf de l'homme absolu, Proudhon-Haynau³ qui avez pour knout la parole, comme le bourreau croate, vous semblez jouir de toutes les lubricités de la convoitise à déshabiller vos belles victimes sur le papier du supplice et à les flageller de vos invectives. Anarchiste juste-milieu, libéral et non LIBERTAIRE⁴, vous voulez le libre échange pour le coton et la chandelle, et vous préconisez des systèmes protecteurs de l'homme contre la femme, dans la circulation des passions humaines ; vous criez contre les hauts barons du capital, et vous voulez réédifier la haute baronnie du mâle sur la vassale femelle ; logicien à bécicles, vous voyez l'homme par la lunette qui grossit les objets, et la femme par le verre qui les diminue ; penseur affligé de myopie, vous ne savez distinguer que ce qui vous éborgne dans le présent ou dans le passé, et vous ne pouvez rien découvrir de ce qui est à hauteur et à distance, ce qui perspective de l'avenir : vous êtes un infirme !

La femme, sachez-le, est le mobile de l'homme comme l'homme est le mobile de la femme. Il n'est pas une idée dans votre difforme cervelle comme dans la cervelle des autres hommes qui n'ait été fécondée par la femme ; pas une action de votre bras ou de votre intelligence qui n'ait eu en vue de vous faire remarquer de la femme, de lui plaire, même ce qui en paraît le plus éloigné, même vos insultes. Tout ce que l'homme a fait de beau, tout ce que l'homme a produit de grand, tous les chefs-d'œuvre de l'art et de l'industrie, les découvertes de la science, les titanesques escalades de l'homme vers l'inconnu, toutes les conquêtes comme toutes les aspirations du génie mâle sont dues à la femme qui les lui a imposées, à lui, chevalier, comme reine du tournoi, en échange d'un bout de faveur ou d'un doux sourire. Tout l'héroïsme du mâle, toute sa valeur physique et morale lui vient de cet amour. Sans la femme, il ramperait encore à plat ventre ou à quatre pattes, il brouterait encore l'herbe ou les racines ; il serait pareil en intelligence au bœuf, à la brute ; il n'est quelque chose de supérieur que parce que la femme lui a dit : soit ! c'est sa volonté à elle qui l'a créé, lui, ce qu'il est aujourd'hui, et c'est pour satisfaire aux sublimes exigences de l'âme féminine qu'il a tenté d'accomplir les plus sublimes choses !

¹ Il ne s'agit pas d'une correspondance privée. Le texte est paru immédiatement sous forme imprimée à La Nouvelle Orléans en 1857.

² Jeanne-Marie Poinard, dite Jenny d'Héricourt, née en 1809, institutrice puis sage-femme, lutte depuis la monarchie de Juillet pour l'émancipation des femmes. Dans la *Revue philosophique et religieuse* elle signe en décembre 1856 un article dans lequel elle reproche à Proudhon de vouloir l'infériorisation intellectuelle des femmes (« M. Proudhon et l'émancipation des femmes »). Proudhon lui adresse une réponse acerbe et méprisante dans cette même revue en 1857 (note de l'éditeur).

³ Julius Jacob von Heynau (1786-1853), général autrichien célèbre pour la violence extrême qu'il a déployée contre les minorités italiennes et hongroises de l'Empire en 1848 et 1849. Ses adversaires l'ont surnommé « la hyène de Brescia » (note de l'éditeur).

⁴ C'est ici le premier emploi connu du mot « libertaire » dans la langue française (note de l'éditeur).

Texte 4

Francis Dupuis-Déri (1966-), « Anarchisme et libéralisme : réflexions sur la notion de “libéral-libertaire” »

Dans *Les deux faces de Janus. Essais sur le libéralisme et le socialisme*, B. Coutu et H. Forcier (dir.), Montréal, Les Éditions libres du Carré rouge, 2011, p. 197-226

https://classiques.uqam.ca/contemporains/dupuis_deri/francis/Anarchisme_et_liberalisme/Anarchisme_et_liberalisme.html

Qu'il y ait des affinités entre l'anarchisme et le libéralisme relève de l'évidence. Ainsi, la liberté et l'égalité sont des valeurs que l'anarchiste et le libéral ont en partage. Mais qu'il y ait une ou deux ressemblances entre deux phénomènes ne signifie pas qu'ils sont identiques. Si l'anarchisme et le libéralisme ont des éléments communs tenant à leur histoire et à leurs principes, il s'agit néanmoins de deux idéologies distinctes qui entretiennent à la fois des rapports d'émulation et d'opposition. À la suite de la turbulence de Mai 68 en France, des voix se sont pourtant élevées en Occident pour accuser la fronde, de sensibilité anarchiste ou « libertaire », de faire le jeu du libéralisme économique, voire de relever de la même logique, d'où l'épithète dénigrante « libéral-libertaire ». Serge Audier, dans son ouvrage *La pensée anti-68*, a bien expliqué comment l'événement Mai 68 a été présenté, dans une perspective plus ou moins critique, comme l'occasion d'une fusion entre le libéralisme et l'anarchisme¹. « Je suis un libéral-libertaire », finit même par lancer en 1999 Daniel Cohn-Bendit, figure emblématique de Mai 68, qui s'explique : « [v]oilà le cadre dans lequel j'installe ma réflexion politique : un réformisme écologico-social lié à une tradition libertaire qui est effectivement non étatique. Je revendique l'accusation d'être un libéral-libertaire »².

Le recours à l'expression « libéral-libertaire » pour marquer la critique se pratique aussi bien à l'extrême droite (voir, par exemple, Alain Soral) qu'à gauche et à l'extrême gauche, ainsi que chez les conservateurs. Même du côté des anarchistes, Murray Bookchin réduit les débats historiques au sein de l'anarchisme à une opposition entre deux tendances, soit l'approche individualiste, qui prône l'« autonomie » et qui propose une vision « minimaliste » de l'anarchisme comme opposition à l'État pour le bien de l'individu, et l'approche collectiviste qui prône la liberté (*freedom*) et qui propose une vision « maximaliste » de l'anarchisme comme force révolutionnaire qui peut créer une nouvelle société³. Selon Bookchin, les anarcho-individualistes des années 1990 se complaisaient à expérimenter un « anarchisme-de-style-de-vie » (*lifestyle anarchism*) se réduisant à des choix esthétiques vestimentaires et musicaux, un régime alimentaire et une participation sans grande conséquence à quelques manifestations au-dessus desquelles flotte le drapeau noir. Les anarchistes *lifestyle* seraient égoïstes, narcissiques, irrationalistes et contre toute forme d'organisation collective⁴. Bookchin précise que leur approche « libérale »⁵ peut facilement être récupérée par le capitalisme qui commercialise les produits de la contre-culture⁶.

La critique de Bookchin a le mérite de distinguer minimalement deux formes d'anarchisme, prudence dont ne font pas preuve les autres détracteurs du phénomène « libéral-libertaire ». À titre d'exemple, le polémiste marxiste français Michel Clouscard présente lui-même l'objectif de son ouvrage au titre évocateur, *Critique du libéralisme libertaire*, comme une riposte à « la contre-révolution du libéralisme social-libertaire »⁷, tout en dévoilant « les fondements d'une pensée devenue commune aux libéraux, aux sociaux-démocrates, aux contestataires libertaires »⁸. Selon Clouscard, il convient de distinguer deux « dimensions libertaires » propres au capitalisme lui-même, soit un espace d'expression (contre)culturel réservé à la bohème issue de l'élite et « une *structure libertaire* de la société ». Il précise, en référence au « libéralisme libertaire », qu'« [u]ne société capitaliste accomplie est une société libertaire. On peut même considérer que cette nature libertaire de la société est la finalité du capitalisme. Avec le libertaire, le libéralisme accomplit son concept »⁹, et *vice-versa*.

[...]

Cette critique fait écho à d'autres auteurs (ou aux mêmes) qui s'en prennent, avec des arguments similaires, aux luttes « identitaires » ou « spécifiques », soit celles des « Autres » (femmes, Afro-américains, Amérindiens, personnes homo ou bisexuelles, etc.), qui relèveraient elles aussi d'un réflexe avant tout égoïste et nuiraient à la constitution et la consolidation d'un mouvement nationaliste¹⁰ ou socialiste¹¹ seul apte à définir et promouvoir le

¹ Serge Audier, *La pensée anti-68 : Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 119 (note de F. Dupuis-Déri).

² José Fort, « La tête de liste des Verts s'affiche – Cohn-Bendit : “Je suis un libéral-libertaire” », *L'Humanité*, 7 janvier 1999 (note de F. Dupuis-Déri).

³ Murray Bookchin, « Social Anarchism or Lifestyle Anarchism », dans Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism : An Unbridgeable Chasm*, San Francisco, AK Press, 1995, p. 4 (note de F. Dupuis-Déri).

⁴ *Ibid.*, p. 9 (note de F. Dupuis-Déri).

⁵ *Ibid.*, p. 11 (note de F. Dupuis-Déri).

⁶ *Ibid.*, p. 2 (note de F. Dupuis-Déri).

⁷ Michel Clouscard, *Critique du libéralisme libertaire : Généalogie de la contre-révolution*, Paris, Delga, 2005, p. 18 (note de F. Dupuis-Déri).

⁸ *Ibid.*, p. 14 (note de F. Dupuis-Déri).

⁹ *Ibid.*, p. 230 (note de F. Dupuis-Déri).

¹⁰ Voir Jacques Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2009 [2^e éd.] ; Gilles Labelle, dans *Pluralisme et démocratie : Entre culture, droit et politique*, Stéphane Vibert (dir.), Montréal, Québec Amérique, 2007 (note de F. Dupuis-Déri).

¹¹ Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir, 2009 (note de F. Dupuis-Déri).

bien commun. De ce côté, on rejette également le « principe libéral-libertaire », on déplore « les attaques du libéral-multiculturalisme », on prétend que « la culture, le symbolique et les institutions politiques offrent un certain cadre et perpétuent certaines formes, certains contenus, des “réserves de traditions” qui ont ouvert l’espace de lutte de classes », et on conclut en proposant « un conservatisme de gauche » qui « refuse d’adhérer spontanément au progressisme libéral et au discours libéral-libertaire »¹.

Certes, plusieurs anarchistes sont individualistes et égoïstes en tout temps, ou occasionnellement. Mais l’intelligibilité de l’engagement anarchiste ne saurait se réduire au simple amalgame « libéral-libertaire », pas plus d’ailleurs que les rapports complexes qu’entretiennent l’anarchisme et le libéralisme.

Cet amalgame entre anarchisme et libéralisme oblitère les débats au sujet de l’origine et de l’histoire de l’anarchisme comme pensée politique et mouvement social.

[...]

Quiconque prend le temps de prêter attention aux propos des anarchistes dans leurs tracts, pamphlets et chansons, ou qui a l’opportunité de discuter de leurs motivations politiques, devrait comprendre rapidement que la notion de « liberté » n’a pas du tout pour eux la même signification que pour les libéraux. Le principe de « liberté » est cher aux libéraux comme aux anarchistes, mais le même mot ne veut pas dire la même chose selon qu’on est libéral ou anarchiste, car il ne nourrit ni la même critique du pouvoir, ni le même espoir politique.

[...] Tomás Ibáñez suggère que l’exigence de liberté est le principe premier de l’anarchisme, duquel découle l’opposition à la domination². Mais alors que le libéral comprendra la « liberté » comme compatible avec un État assurant par sa police et son armée la sécurité (la loi et l’ordre) nécessaire à la jouissance de cette prétendue liberté, l’anarchiste comprendra la liberté comme incompatible avec l’existence d’un État et des appareils coercitifs (police, armée, prison). Dans la mesure où les institutions ne sont pas autonomes des sociétés et des régimes inégalitaires, mais en constituent des éléments centraux, les anarchistes sont donc effectivement critiques des institutions et des autorités instituées, puisqu’elles rendent impossible de par leur existence même la réalisation de la liberté et de l’égalité. L’objectif ultime de l’anarchisme est donc une révolution qui permettra de fonder une nouvelle société et de nouvelles institutions permettant et maintenant l’égalité et la liberté individuelle et collective.

Diego Paredes en conclut que l’anarchisme ne radicalise pas le principe de liberté emprunté du libéralisme, mais qu’il définit et pense la liberté autrement que le libéralisme³.

[...]

Les anarchistes ne peuvent comprendre la liberté qu’en lien organique avec d’autres valeurs, dont l’égalité et la solidarité, là encore définies de manière bien différente des libéraux.

Alors que le libéral comprendra l’« égalité » en termes d’égalité des chances (par exemple, d’occuper des fonctions et des postes d’autorité, ou de devenir millionnaire) et d’égalité formelle devant la loi, l’anarchiste comprendra l’égalité comme incompatible avec une hiérarchie de fonctions et de postes d’autorité, et avec une inégalité de propriété et de ressources. Pour l’anarchiste, cette question politique de l’égalité doit se poser en principe dans toutes les sphères d’activité humaine, c’est-à-dire dans tous les rapports sociaux et toutes les institutions. À la rationalité économique qui détermine la conception de la liberté des libéraux, les anarchistes opposent une rationalité politique qui propose une équation à deux termes, la liberté *et* l’égalité.

[...]

Chez les anarchistes, la solidarité est un principe moteur, qui souvent les poussera à prendre des risques pour le bien d’individus qui leur sont inconnus et qui ne partagent pas nécessairement leurs idées et valeurs. C’est le cas de très nombreuses mobilisations anarchistes en Occident en solidarité avec les sans-papier et autres immigrants « illégaux »⁴ [...].

Pour le sociologue Jean-Philippe Warren, qui critique les activistes altermondialistes d’aujourd’hui, l’anarchiste serait individualiste et même égoïste, malgré ses références à l’égalité et à la solidarité. L’engagement politique anarchiste serait inspiré par une recherche de plaisir : plaisir d’être ensemble, plaisir d’être juste... Bref, tout cela ne mène pas à un « véritable militantisme », puisque ce mouvement ne répondrait qu’à la maxime « Faites ce que vous pouvez et faites-le par plaisir »⁵.

En écoutant les activistes, on découvre que le moteur de leur action n’est pas tant un plaisir égoïste qu’un rapport fort à la notion de « justice sociale », ou plutôt d’« injustice » inhérente au libéralisme. Le libéralisme est producteur d’injustices de fait (voir les pays capitalistes aujourd’hui) et par principe (inégalité entre gouvernants

¹ Éric Martin, « Politique, idéologie et classes sociales : L’angle mort de la gauche », *Les nouveaux cahiers du socialisme*, n° 1, 2009, p. 144, p. 146, p. 149 (note de F. Dupuis-Déri).

² Voir le chapitre « Points de vue sur l’anarchisme et aperçus sur le néo-anarchisme et le postanarchisme », dans Tomás Ibáñez, *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Paris, Rue des cascades, 2010, p. 318 sq. (note de F. Dupuis-Déri).

³ Selon Diego Paredes, si la conception de la liberté des anarchistes est à rapprocher d’une autre philosophie politique, ce serait du républicanisme qui encourage l’engagement civique. Voir D. Paredes, « L’anarchisme, entre libéralisme et “moment machiavélien” », *Réfractations*, n° 24, mai 2010, p. 143-149 (note de F. Dupuis-Déri).

⁴ Voir les campagnes *No Border*, Solidarité sans frontière, Personne n’est illégal, *Anarchists Against the Wall*, qui sont autant de mobilisations qui comptent plusieurs anarchistes (note de F. Dupuis-Déri).

⁵ Jean-Philippe Warren, « “Faites ce que vous pouvez et faites-le par plaisir” : Les jeunes intellectuels québécois de gauche vus à travers quelques revues », dans Francis Dupuis-Déri (dir.), *Québec en mouvements : Idées et pratiques militantes contemporaines*, Montréal, Lux, 2008, p. 50 (note de F. Dupuis-Déri).

et gouvernés, patrons et employés, riches et pauvres). Loin d'être un individualiste « délié », l'anarchiste tend à s'engager politiquement au sein de *collectifs* pour contester les injustices propres au libéralisme. Certes, des nostalgiques des jours grandioses des partis communistes ou nationalistes reprocheront aux anarchistes de se regrouper en associations volontaires et autres groupes d'affinité, dont les liens peuvent être déliés à volonté, sur le mode de la consommation marchande : aujourd'hui je milite dans un collectif contre le capitalisme, demain dans un autre contre la guerre, puis je fonderai avec des amis un squat d'où nous serons expulsés par les policiers, ce qui m'encouragera à joindre un comité contre la brutalité policière. Mais cette liberté d'association et la pluralité du choix des engagements possibles ne relèvent pas de l'éthique libérale consumériste.

[...]

Précisons enfin, car on l'oublie trop souvent, que l'anarchisme en terre libérale est une force d'opposition, de contestation, souvent très marginale. Ce que cache la critique du « libéral-libertaire », c'est que le libéral est chez lui dans le système, et qu'il est heureux dans son pays dans la mesure où il peut avoir de l'argent et consommer. Pour sa part, l'anarchiste est un étranger, un ennemi, voire un traître, et que son engagement s'inspire de la colère ressentie face à l'injustice inhérente du libéralisme perçu comme un système maudit. Comme les libéraux dans des régimes antilibéraux forment des associations libres de dissidents, plus ou moins clandestines, plus ou moins permanentes, l'anarchiste d'aujourd'hui forme librement des collectifs pour y militer, c'est-à-dire pour contester un système (libéral) jugé injuste et illégitime. S'il ne s'identifie pas aux institutions de sa société, c'est que l'anarchiste s'y sent étranger et qu'il y est étranger, ces institutions ne représentant ni ne correspondant à ses valeurs, à ses raisons et à ses émotions d'être. Si l'anarchiste est une femme, féministe de surcroît, son sentiment d'étrangeté et d'aliénation sera encore plus fort face aux institutions libérales.

Donnez aux anarchistes l'occasion (c'est-à-dire : ne les massacrez pas) de fonder société au sein d'une population et d'un territoire, et vous verrez sans doute alors des anarchistes développer des liens de longue durée avec des institutions de leur société, comme leur quartier et son assemblée, leur lieu de travail et son assemblée, leur établissement d'éducation et son assemblée, leur commune et son assemblée.

[...]

Pour terminer, je pose l'hypothèse que cette critique du phénomène « libéral-libertaire » cache, parfois mal, une condamnation politique de l'anarchisme en soi et pour soi, et non parce qu'il serait identique au libéralisme. À l'extrême droite (Alain Soral par exemple), c'est bien sûr la condamnation d'un ennemi qu'on ne cherche pas à convaincre ni à rallier ; à gauche, ainsi que chez certains conservateurs, il s'agit d'une condamnation doublée d'un espoir de voir les moutons (noirs) égarés revenir rejoindre le troupeau de celles et ceux qui savent bien comment rompre avec le libéralisme et le combattre, soit en investissant des institutions qui incarneraient le « bien commun », comme le mouvement ouvrier révolutionnaire (pour Murray Bookchin) ou la nation, mais surtout les institutions comme les partis politiques sociaux-démocrates ou nationalistes, et l'État (c'est ce que dira Jean-Philippe Warren explicitement¹).

Cette critique du phénomène « libéral-libertaire » a l'avantage rhétorique de se présenter comme bienveillante, quoique paternaliste et condescendante. On nous dit : vous êtes fort sympathiques, mais je vois bien, moi, que vous faites fausse route, puisqu'en fait vous reproduisez inconsciemment ce que vous reprochez au système, et que vous êtes donc au final votre propre adversaire. C'est alors pour votre bien que je vous critique, en vous enjoignant de ne plus être ce que vous êtes, de ne plus promouvoir les principes que vous défendez, puisque vous ne faites que copier le système libéral que vous dites détester. Abandonnez vos groupuscules anarchistes, et devenez plutôt partisan d'un parti social-démocrate ou nationaliste, et de l'État.

À les lire et à les entendre, j'en viens à croire que ces détracteurs du phénomène « libéral-libertaire » aimeraient que ces anarchistes repentis s'engagent dans des partis politiques et au sein de l'État libéral. Ce que les critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire » demandent aux anarchistes, c'est d'être plus libéraux qu'ils ne le sont.

Ce que les critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire » proposent en fait aux anarchistes, c'est un suicide.

¹ J.-P. Warren, dans *Québec en mouvements*, op. cit., p. 55-56 (note de F. Dupuis-Déri).

Texte 5

Échange entre Gaston Leval (Pierre Robert Piller, dit G. Leval, 1895-1978) et Albert Camus (1913-1960), dans Albert Camus, *Écrits libertaires 1948-1960*, Paris, Les Belles Lettres, 2026, p. 116-125

Texte 5-1

Gaston Leval, « Bakounine et *L'Homme révolté* d'Albert Camus » (*Le Libertaire*, n° 311, 18 avril 1952, p. 3)

L'Internationale, écrivait-il, « veut, en un mot, une organisation, économique, politique et sociale dans laquelle tout être humain, sans préjudice pour ses particularités naturelles et individuelles, trouve une égale possibilité de se développer, de s'instruire, de penser, de travailler, d'agir et de jouir de la vie comme un homme ». Ou encore : « Le socialisme, comme je tâcherai de le démontrer par la suite de ces articles, le socialisme, en mettant à la place de la justice politique, juridique et divine, la justice humaine, en remplaçant le patriotisme par la solidarité universelle des hommes, et la concurrence économique par l'organisation internationale d'une société toute fondée sur le travail, pourra seul mettre fin à ces manifestations de l'animalité humaine, à la guerre. »

Ces citations, que je pourrais multiplier dix fois, vingt fois, sont prises dans des articles écrits pour les travailleurs. Je pourrais y ajouter la proclamation des droits de la femme et de ceux de l'enfant. Je suis obligé de me limiter. Mais voici la dernière, que je pourrais aussi accompagner de beaucoup d'autres similaires et qui nous donne un aperçu des fondements théoriques de l'éthique bakouninienne :

« Toutes les branches de la science moderne, consciencieuse et sérieuse, convergent à proclamer cette grande, cette fondamentale et décisive vérité : oui, le monde social, le monde proprement humain, l'humanité en un mot, n'est autre chose que le développement dernier et suprême – pour nous au moins et relativement à notre planète –, la manifestation la plus haute de l'animalité. Mais comme tout développement implique nécessairement une négation, celle de la base ou du point de départ, l'humanité est en même temps et nécessairement la négation réfléchie et progressive de l'animalité dans les hommes. Et c'est précisément cette négation aussi rationnelle que naturelle, et qui n'est rationnelle que parce qu'elle est naturelle, à la fois historique et logique, fatale comme le sont les développements et les réalisations de toutes les lois naturelles dans le monde – c'est elle qui constitue et qui crée l'idéal, le monde des convictions intellectuelles et morales, les idées.

Oui, nos premiers ancêtres, nos Adams et nos Èves, furent sinon des gorilles, au moins ces cousins très proches, des omnivores, des bêtes intelligentes et féroces douées à un degré infiniment plus grand que les animaux de toutes les autres espèces de deux facultés précieuses : la faculté de penser et la faculté, le besoin de se révolter.

Ces deux facultés, combinant leur action progressive dans l'histoire, représentent proprement le “moment”, le côté, la puissance négative dans le développement positif de l'animalité humaine, et créent par conséquent tout ce qui constitue l'humanité dans les hommes. »

L'immoralisme théorique de Bakounine !

[...]

Texte 5-2

Albert Camus, « Réponse à Gaston Leval » (*Le Libertaire*, n° 318, 5 juin 1952, p. 2)

Paris, le 27 mai 1952

Monsieur le Rédacteur en chef,

Puisque vous me proposez de répondre aux articles de Gaston Leval, je le ferai aussi brièvement que possible. La fin de l'étude de Leval m'en redonne d'ailleurs le goût que son début n'avait ôté. Mais je le ferai sans aucune intention de polémique. Je rends tout à fait justice aux intentions de Leval et je lui donne raison sur plusieurs points. S'il veut bien, à son tour, examiner mes arguments sans parti pris, il comprendra que je puisse dire qu'en gros je suis d'accord avec le fond de ses articles. Ils m'ont, en somme, plus instruit que contredit.

[...] Mon projet dans *L'Homme révolté* a été constant : étudier une contradiction propre à la pensée révoltée et en rechercher le dépassement. En ce qui concerne Bakounine, j'ai seulement montré chez lui les signes de cette contradiction comme je l'ai fait au cours de mon ouvrage pour les penseurs les plus divers. Toute la question est donc de savoir si cette contradiction peut se trouver chez Bakounine. Je maintiens qu'elle s'y trouve. Leval peut penser que je n'ai pas mis assez en valeur l'aspect positif de la pensée bakouninienne (encore qu'il doive remarquer, pour s'aider à le comprendre, qu'il ne lui a pas fallu moins d'une cinquantaine de pages pour n'apporter qu'un petit nombre de précisions sur ce sujet). Du moins il n'a jamais songé à nier que les textes proprement nihilistes et immoralistes existent. Qu'on les trouve au début et au milieu de la vie de Bakounine prouve seulement qu'il s'agit d'une tentation constante chez notre auteur. Et je ne crois pas qu'on puisse dire avec Leval que ces pensées aient eu seulement une destinée littéraire. Je tiens pour un fait la filiation de Netchaïev au bolchevisme, et pour un autre fait la collaboration de Bakounine et de Netchaïev que Leval ne nie d'ailleurs pas. Mais cela ne signifie nullement, et ici il me faut protester contre l'interprétation de Leval, que je présente Bakounine comme un

des pères du communisme russe. Au contraire, j'ai deux fois en quatre pages, et nettement, dit que Bakounine s'était opposé en toutes circonstances au socialisme autoritaire. Je n'ai noté les faits dont je parle que pour souligner une fois de plus la nostalgie nihiliste propre à toute conscience révoltée. C'est pourquoi, lorsque Leval me cite longuement les pensées positives et fécondes de Bakounine, je l'approuve tout à fait : Bakounine est un des deux ou trois hommes que la vraie révolte puisse opposer à Marx dans le XIX^e siècle. J'estime seulement que par ces citations Leval va dans mon sens, en rendant plus criante la contradiction qui m'intéresse chez Bakounine comme chez les autres.

Essayons maintenant d'aller plus loin. Le nihilisme qu'on peut déceler chez Bakounine et chez d'autres a eu une utilité passagère. Mais, aujourd'hui, et vous autres libertaires de 1950 le savez bien, nous ne pouvons plus nous passer de valeurs positives. Où les trouverons-nous ? La morale bourgeoise nous indigne par son hypocrisie et sa médiocre cruauté. Le cynisme politique qui règne sur une grande partie du mouvement révolutionnaire nous répugne. Quant à la gauche dite indépendante, en réalité fascinée par la puissance du communisme et engluée dans un marxisme honteux de lui-même, elle a déjà démissionné. Nous devons alors trouver en nous-mêmes, au cœur de notre expérience, c'est-à-dire à l'intérieur de la pensée révoltée, les valeurs dont nous avons besoin. Si nous ne les trouvons pas, le monde croulera, et ce n'est peut-être que justice, mais nous nous serons écroulés avant lui, et ce sera infamie. Nous n'avons donc pas d'autre issue que d'étudier la contradiction où s'est débattue la pensée révoltée, entre le nihilisme et l'aspiration à un ordre vivant, et de la dépasser dans ce qu'elle a de positif. Je n'ai mis l'accent avec tant d'insistance sur l'aspect négatif de cette pensée que dans l'espoir que nous pourrions alors en guérir, tout en gardant le bon usage de la maladie.

On comprend maintenant que j'aie été tenté, en ce qui concerne Bakounine, de mettre un accent grave sur ses déclarations nihilistes. Ce n'est pas que je manquais d'admiration pour ce prodigieux personnage. J'en manquais si peu que la conclusion de mon livre se réfère expressément aux fédérations française, jurassienne et espagnole de la I^{re} Internationale qui étaient en partie bakouninistes. J'en manque si peu que je suis persuadé que sa pensée peut utilement féconder une pensée libertaire rénovée et s'incarner dès maintenant dans un mouvement dont les masses de la CNT et du syndicalisme libre, en France et en Italie, attestent en même temps la permanence et la vigueur.

Mais c'est à cause de cet avenir dont l'importance est incalculable, c'est parce que Bakounine est vivant en moi comme il l'est dans notre temps que je n'ai pas hésité à mettre au premier plan les préjugés nihilistes qu'il partageait avec son époque. Ce faisant, il me semble, malgré Leval, que j'ai finalement rendu service au courant de pensée dont Bakounine est le grand représentant. Cet infatigable révolutionnaire savait lui-même que la vraie réflexion va sans cesse de l'avant et qu'elle meurt à s'arrêter, fût-ce dans un fauteuil, une tour ou une chapelle. Il savait que nous ne devons jamais garder que le meilleur de ceux qui nous ont précédés. Le plus grand hommage, en effet, que nous puissions leur rendre consiste à les continuer et non à les consacrer : c'est par la déification de Marx que le marxisme a péri. La pensée libertaire, à mon sens, ne court pas ce risque. Elle a, en effet, une fécondité toute prête à condition de se détourner sans équivoque de tout ce qui, en elle-même et aujourd'hui encore, reste attaché à un romantisme nihiliste qui ne peut mener nulle part. C'est ce romantisme que j'ai critiqué, il est vrai, et je continuerai de le critiquer, mais c'est cette fécondité qu'ainsi j'ai voulu servir.

[...]

Texte 6

Emmanuel Kant (1724-1804), *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793), II^e partie

Trad. L. Guillermit, Paris, Vrin 1992, p. 31-32

La liberté en tant qu'homme, j'en exprime le principe pour la constitution d'une communauté dans la formule : personne ne peut me contraindre à être heureux d'une certaine manière (celle dont il conçoit le bien-être des autres hommes), mais il est permis à chacun de chercher le bonheur dans la voie qui lui semble, à lui, être la bonne, pourvu qu'elle ne nuise pas à la liberté qui peut coexister avec la liberté de chacun selon une loi universelle possible (autrement dit, à ce droit d'autrui). – Un gouvernement qui serait fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, tel celui du père envers ses enfants, c'est-à-dire un *gouvernement paternel* (*imperium paternale*), où par conséquent les sujets, tels des enfants mineurs incapables de décider de ce qui leur est vraiment utile ou nuisible, sont obligés de se comporter de manière uniquement passive, afin d'attendre uniquement du jugement du chef de l'État la façon dont ils *doivent* être heureux, et uniquement de sa bonté qu'il le veuille également, – un tel gouvernement, dis-je, est le plus grand *despotisme* que l'on puisse concevoir (constitution qui supprime toute liberté des sujets qui, dès lors, ne possèdent plus aucun droit). Ce n'est pas un gouvernement *paternel* [*väterlich*] mais un gouvernement *patriotique* [*vaterländisch*] (*imperium non paternale, sed patrioticum*) que celui qui est seul concevable pour des hommes capables de droits en même temps en rapport à la bienveillance du souverain. En effet la manière de penser est *patriotique* lorsque chaque individu dans l'État (sans en excepter le chef) considère le corps commun comme le sol paternel d'où il est issu et où il est né lui-même, et qu'il lui faut aussi

laisser comme un gage précieux à seule fin d'en préserver les droits au moyen des lois de la volonté commune, sans se tenir pour autorisé à en disposer selon son caprice incontrôlé. – Ce droit de la liberté lui revient en partage à titre de membre du corps commun en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être qui, de façon générale, est capable de droits.

Texte 7

Lysander Spooner (1808-1887), *Les vices ne sont pas des crimes (Vices are not crimes. A Vindication Of Moral Liberty, 1875)*

Trad. M. Korvin, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 9-10

Les vices sont les actes par lesquels un homme nuit à sa propre personne ou à ses biens.

Les crimes sont les actes par lesquels un homme nuit à la personne ou aux biens d'autrui.

Les vices sont simplement les erreurs que commet un homme dans la recherche de son bonheur personnel. Contrairement aux crimes, ils n'impliquent aucune intention criminelle envers autrui, ni aucune atteinte à sa personne ou à ses biens.

En matière de vice, ce qui constitue le crime – c'est-à-dire l'intention de nuire à la personne ou aux biens d'autrui – fait défaut.

Selon une maxime du droit, il n'y a pas de crime sans intention criminelle, c'est-à-dire sans intention de porter atteinte à la personne ou aux biens d'autrui. Mais personne ne s'adonne jamais à un vice avec une telle intention criminelle. Un homme s'adonne à son vice uniquement pour son propre bonheur, et sans aucune intention malveillante envers autrui.

Tant qu'une distinction entre les vices et les crimes ne sera pas clairement établie et reconnue par les lois, il ne pourra exister sur terre aucun droit, liberté ou propriété individuels ; rien qui ressemble de près ou de loin au droit d'un homme de contrôler sa propre personne et ses biens, ni aux droits correspondants et équivalents d'un autre à disposer librement de sa personne et de ses biens.

Pour un gouvernement, déclarer qu'un vice est un crime et le punir en tant que tel constitue une tentative de falsifier la nature même des choses. C'est tout aussi absurde que s'il déclarait que la vérité devient mensonge, ou le mensonge vérité.

Texte 8

Mikhaïl Bakounine (1814-1876), *La Commune de Paris et la notion de l'État (1871)*¹

Dans *Ni Dieu ni maître, anthologie anarchiste*, D. Guérin (éd.), Paris, La Découverte, (1970) 2012, p. 165

Je suis un amant fanatique de la liberté, la considérant comme l'unique milieu au sein duquel puissent se développer et grandir l'intelligence, la dignité et le bonheur des hommes ; non de cette liberté toute formelle, octroyée, mesurée et réglementée par l'État, mensonge éternel et qui en réalité ne représente jamais rien que le privilège de quelques-uns fondé sur l'esclavage de tout le monde ; non de cette liberté individualiste, égoïste, mesquine et fictive, prônée par l'École de J.-J. Rousseau, ainsi que par toutes les autres écoles du libéralisme bourgeois, et qui considère le soi-disant droit de tout le monde, représenté par l'État, comme la limite du droit de chacun, ce qui aboutit nécessairement et toujours à la réduction du droit de chacun à zéro.

Non, j'entends la seule liberté qui soit vraiment digne de ce nom, la liberté qui consiste dans le plein développement de toutes les puissances matérielles, intellectuelles et morales qui se trouvent à l'état de facultés latentes en chacun ; la liberté qui ne reconnaît d'autres restrictions que celles qui nous sont tracées par les lois de notre propre nature ; de sorte qu'à proprement parler il n'y a pas de restrictions, puisque ces lois ne nous sont pas imposées par quelque législateur du dehors, résidant soit à côté, soit au-dessus de nous ; elles nous sont immanentes, inhérentes, constituent la base même de tout notre être, tant matériel qu'intellectuel et moral ; au lieu donc de trouver en elles une limite, nous devons les considérer comme les conditions réelles et comme la raison effective de notre liberté.

J'entends cette liberté de chacun qui, loin de s'arrêter comme devant une borne devant la liberté d'autrui, y trouve au contraire sa confirmation et son extension à l'infini ; la liberté illimitée de chacun par la liberté de tous, la liberté par la solidarité, la liberté dans l'égalité ; la liberté triomphante de la force brutale et du principe d'autorité qui ne fut jamais que l'expression idéale de cette force ; la liberté qui, après avoir renversé toutes les idoles célestes et terrestres, fondera et organisera un monde nouveau, celui de l'humanité solidaire, sur les ruines de toutes les Églises et de tous les États.

¹ Selon James Guillaume, *La Commune de Paris et la notion de l'État* de Mikhaïl Bakounine était le texte introductif d'un ouvrage plus vaste et resté inachevé. Ce Préambule pour la seconde livraison de *L'Empire Knouto-Germanique*, écrit en juin 1871 à Locarno en français, a été publié pour la première fois sous le titre *La Commune de Paris et la notion de l'État* par Elisée Reclus dans *le Travailleur* en 1878 à Genève.

Texte 9

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, Article 4

La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Texte 10

John Stuart Mill (1806-1873), *De la liberté (On Liberty, 1859)*, Introduction

Trad. L. Lenglet, Paris, Folio Essais, 1990, p. 79

La seule liberté digne de ce nom est de travailler à notre propre avancement à notre gré, aussi longtemps que nous ne cherchons pas à priver les autres du leur ou à entraver leurs efforts pour l'obtenir. Chacun est le gardien naturel de sa propre santé aussi bien physique que mentale et spirituelle. L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres.

Quoique cette doctrine soit loin d'être neuve et que pour certains elle puisse avoir l'air d'un truisme, il n'y en a pas de plus directement opposée à l'opinion et à la pratique existantes.

Texte 11

Mikhaïl Bakounine, *La Commune de Paris et la notion de l'État*

Dans *Ni Dieu ni maître, anthologie anarchiste, op. cit.*, p. 166-167

Je suis un partisan convaincu de l'égalité économique et sociale, parce que je sais qu'en dehors de cette égalité, la liberté, la justice, la dignité humaine, la moralité et le bien-être des individus aussi bien que la prospérité des nations ne seront jamais rien qu'autant de mensonges. Mais, partisan quand même de la liberté, cette condition première de l'humanité, je pense que l'égalité doit s'établir dans le monde par l'organisation spontanée du travail et de la propriété collective des associations productrices librement organisées et fédéralisées dans les communes, et par la fédération tout aussi spontanée des communes, mais non par l'action suprême et tutélaire de l'État.

C'est là le point qui divise principalement les socialistes ou collectivistes révolutionnaires des communistes autoritaires partisans de l'initiative absolue de l'État. [...]

Les uns et les autres également partisans de la science qui doit tuer la superstition et remplacer la foi, les premiers voudraient l'imposer ; les autres s'efforceront de la propager, afin que les groupes humains, convaincus, s'organisent et se fédèrent spontanément, librement, de bas en haut, par leur mouvement propre et conformément à leurs réels intérêts mais jamais d'après un plan tracé d'avance et imposé aux masses ignorantes par quelques intelligences supérieures.

Les socialistes révolutionnaires pensent qu'il y a beaucoup plus de raison pratique et d'esprit dans les aspirations instinctives et dans les besoins réels des masses populaires que dans l'intelligence profonde de tous ces docteurs et tuteurs de l'humanité qui, à tant de tentatives manquées pour la rendre heureuse, prétendent encore ajouter leurs efforts.

Texte 12

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), « La propriété moins l'usure », Article paru dans *Le peuple*, 15 novembre 1849

Dans « *Liberté, partout et toujours* », textes de Proudhon choisis et présentés par V. Valentin, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 276-278

Rappelons d'abord le dogme fondamental, le dogme pur du socialisme.

Le socialisme a pour but l'affranchissement du prolétariat et l'extinction de la misère, c'est-à-dire l'égalité effective des conditions parmi les hommes. Sans égalité, il y aura toujours misère, toujours prolétariat. [...]

Que nos jeunes recrues se le mettent dans l'esprit : le socialisme est le contraire du gouvernementalisme. Cela est aussi vieux pour nous que le précepte : *entre maître et serviteur, point de société*.

Nous voulons, à côté du suffrage universel, et comme conséquence de ce suffrage, l'application du mandat impératif. Les hommes politiques y répugnent ! Ce qui veut dire qu'à leurs yeux le Peuple, en élisant des représentants, ne se donne point des mandataires, il aliène sa souveraineté !

À coup sûr, ce n'est pas là du socialisme, ce n'est pas même de la démocratie.

Nous voulons la liberté illimitée de l'homme et du citoyen, sauf le respect de la liberté d'autrui :

Liberté d'association ;

Liberté de réunion ;

Liberté des cultes ;

Liberté de la presse ;

Liberté de la pensée et de la parole ;

Liberté du travail, du commerce et de l'industrie ;

Liberté de l'enseignement ;

En un mot, liberté absolue.

Or, parmi ces libertés, il en est toujours quelqu'une que la vieille politique n'admet pas, ce qui entraîne la ruine de toutes ! Nous dira-t-on, une fois, si l'on veut la liberté avec exception ou sans exception ?

Nous voulons la famille : où sont ceux qui la respectent plus que nous ? Mais nous ne prenons pas la famille pour type de la société. Les défenseurs de la monarchie nous ont appris que c'était à l'image de la famille que les monarchies s'étaient constituées. La famille est l'élément patriarcal ou dynastique, le rudiment de la royauté : le type de la société civile est la société fraternelle.

Nous voulons la propriété, mais ramenée à ses justes bornes, c'est-à-dire à la libre disposition des fruits du travail ; la propriété MOINS L'USURE ! Nous n'avons pas besoin d'en dire davantage. Ceux qui nous connaissent nous entendent.

Telle est, en substance, notre profession de foi.

Texte 13

Pierre-Joseph Proudhon, *Idee générale de la révolution au XIX^e siècle* (1851), Épilogue

Dans « *Liberté, partout et toujours* », *op. cit.*, p. 275-276

La Révolution succède à la Révélation.

La Raison, assistée de l'Expérience, expose à l'homme les lois de la Nature et de la Société ; puis elle lui dit :

Ces lois sont celles de la nécessité même. Nul homme ne les a faites ; nul ne te les impose. Elles ont été peu à peu découvertes [...].

Si tu les observes, tu seras juste et bon. Si tu les violes, tu seras injuste et méchant. [...]

Déjà, parmi tes semblables, plusieurs ont reconnu que la justice était meilleure, pour chacun et pour tous, que l'iniquité : et ils sont convenus entre eux de se garder mutuellement la foi et le droit, c'est-à-dire de respecter les règles de la transaction que la nature des choses leur indique comme seule capable de leur assurer, dans la plus large mesure, le bien-être, sa sécurité, la paix.

Veux-tu adhérer à ce pacte ? Faire partie de leur société ? Promets-tu de respecter l'honneur, la liberté et le bien de tes frères ? Promets-tu de ne t'approprier jamais, ni par violence, ni par fraude, ni par usure, ni par agiotage, le produit ou la possession d'autrui ? Promets-tu de ne mentir et de ne tromper jamais, ni en justice, ni dans le commerce, ni dans aucune de tes transactions ?

Tu es libre d'accepter ou de refuser. Si tu refuses, tu fais partie de la société des sauvages. Sorti de la communion du genre humain, tu deviens suspect. Rien ne te protège. À la moindre insulte, le premier venu peut te frapper, sans encourir d'autre accusation que celle de sévices inutilement exercés contre une brute. Si tu jures le pacte, au contraire, tu fais partie de la société des hommes libres. Tous tes frères s'engagent avec toi, te promettent fidélité, amitié, secours, service, échange. En cas d'infraction, de leur part ou de la tienne, par négligence, emportement, mauvais vouloir, vous êtes responsables les uns envers les autres du dommage, ainsi que du scandale et de l'insécurité dont vous aurez été cause : cette responsabilité peut aller, suivant la gravité du parjure, jusqu'à l'excommunication et à la mort. [...]

Au lieu de prêter serment à Dieu et à son prince, le citoyen jure sur sa conscience, devant ses frères et devant l'humanité.

Texte 14

Joseph Déjacque, *L'humanisphère, utopie anarchique* (1858-59¹), II^e partie

Dans *À bas les chefs ! Écrits libertaires*, *op. cit.*, p. 232-233.

Hommes et femmes font l'amour quand il leur plaît, comme il leur plaît, et avec qui leur plaît. Liberté pleine et entière de part et d'autre. Nulle convention ou contrat légal ne les lie. L'attrait est leur seule chaîne, le plaisir leur seule règle. Aussi, l'amour est-il plus durable et s'entoure-t-il de plus de pudeur que chez les civilisés. Le mystère dont ils se plaisent à envelopper leurs libres liaisons y ajoute un charme toujours renaissant. Ils regarderaient comme une offense à la chasteté des mœurs et comme une provocation aux jalouses infirmités, de

¹ Ce « récit révolutionnaire », comme le désigne Déjacque, est publié en feuilleton entre juin 1858 et août 1859 à New York dans les seize premiers numéros du *Libertaire*.

dévoiler à la clarté publique l'intimité de leurs sexuelles amours. Tous, en public, ont de tendres regards les uns pour les autres, des regards de frères et sœurs, le vermeil rayonnement de la vive amitié ; l'étincelle de la passion ne luit que dans le secret, comme les étoiles, ces chastes lueurs, dans le sombre azur des nuits. Les amours heureuses recherchent l'ombre et la solitude. C'est à ces sources cachées qu'elles puisent les limpides bonheurs. Il est pour des cœurs épris l'un de l'autre des sacrements qui doivent rester ignorés des profanes. — Dans le monde civilisé, hommes et femmes affichent à la mairie et à l'église la publicité de leur union, étalent la nudité de leur mariage aux lumières d'un bal paré, au milieu d'un quadrille et avec accompagnement d'orchestre : tout l'éclat, tout le bacchanal voulu. Et, coutume scandaleuse du lupanar nuptial, à l'heure dite, on arrache par la main des matrones la feuille de vigne des lèvres de la mariée ; on la prépare ignoblement à d'ignobles bestialités. — Dans le monde anarchique, on détournerait la vue avec rougeur et dégoût de cette prostitution et de ces obscénités. Tous ces femmes vendues, ce commerce de cachemires et d'études, de cotillons et de pot-au-feu, cette profanation de la chair et de la pensée humaine, cette crapularisation de l'amour, — si les hommes de l'avenir pouvaient s'en faire une image, ils frissonneraient d'horreur comme nous frissonnerions, nous, dans un rêve, à la pensée d'un affreux reptile qui nous étreindrait de ses froids et mortels replis, et nous inonderait le visage de sa tiède et venimeuse bave.

Dans le monde anarchique, un homme peut avoir plusieurs amantes, et une femme plusieurs amants, sans nul doute. Les tempéraments ne sont pas tous les mêmes, et les attractions sont proportionnelles à nos besoins. Un homme peut aimer une femme pour une chose, et en aimer une autre pour une autre chose, et réciproquement de l'homme à la femme. Où est le mal, s'ils obéissent à leur destinée ? Le mal serait de la violenter et non de la satisfaire.

Texte 15

Ana Delso (1922-2020), *Trois Cents Hommes et moi ou Estampe d'une révolution*, Montréal, Éditions La Pleine Lune, 1989

Cité par J. Delhom dans *Libertarias. Femmes anarchistes espagnoles*, ouvrage coordonné par H. Finet, Paris, Nada éditions, 2017, p. 248-248

La capacité d'organisation des femmes me laisse stupéfaite. Plusieurs d'entre elles ont un rôle prépondérant dans leur syndicat, CNT, et font partie en même temps du comité d'autogestion de leur usine. Elles se trouvent au même niveau d'égalité que les hommes dans une société non hiérarchisée. C'est une transformation totale et radicale de la vie sociale. Les femmes espagnoles en avaient tant besoin ! Elles se sont débarrassées de l'esclavage que leur imposaient le clergé, le mari, le père, les frères et tous les autres.

À tous ceux qui nous disent :

— Oui, nous sommes d'accord avec vos revendications de femmes, mais il faut laisser tout cela pour après, car votre attitude peut créer des divisions.

Nous leur répondons :

— Pour après quoi ? C'est maintenant ou jamais !

— Oui, mais...

Leurs idées sont une chose et leur femme et leur famille autre chose. Leur femme est à eux, intouchable. Comme les abeilles vont de fleur en fleur, eux peuvent aller de femme en femme. Et ils trouvent ça très naturel, mais ils ne peuvent accepter qu'une femme puisse en faire autant. La sempiternelle devise de la femme, bonne mère, bonne épouse, fidèle et obéissante, doit changer. [...]

Je crois que, comme tant d'autres, il [le père de Dionisio] n'avait rien compris à la lutte que nous avons menée durant près de trois ans. Non, vraiment, il n'avait rien compris. On vilipende le fascisme, le totalitarisme stalinien, l'Église, la bourgeoisie et, cependant, certains, je dirais même beaucoup de ceux qui prêchaient la liberté, notre grande liberté, avaient d'énormes difficultés à se défaire de ce lourd et pénible joug. Dans ce domaine, les Espagnols avaient encore beaucoup à apprendre. [...]

La révolution émancipatrice des femmes était, et est toujours, et de manière péremptoire, une révolution dans la révolution. Au risque d'en offenser certains, je dirais qu'au cours des années qui ont suivi tous ces événements j'ai eu l'occasion d'observer ces mêmes hommes ou d'autres semblables, ainsi que leurs enfants, et ils sont, sur cette question, sauf de rares exceptions, exactement les mêmes qu'il y a cinquante ans.

Texte 16

Patrick Savidan (1965-), « Quelle justice économique pour l'éthique minimale ? », *Raison publique*, 2017/2 n° 22, 2017, p. 217-249

<https://shs.cairn.info/revue-raison-publique-2017-2-page-217?lang=fr>

Sur le plan éthique, Ruwen Ogien est résolument minimaliste. Cela tient au souci qui est le sien de contenir au maximum le pouvoir d'interférence de l'État, des pouvoirs publics, de la loi, mais aussi des majorités sociales, et ce, afin de protéger le droit des personnes (adultes) à vivre conformément à leurs préférences. Il défend par ailleurs, sur le plan économique et social, un positionnement progressiste qui le conduit à juger légitimes des objectifs sociaux tels que la réduction des inégalités et la lutte contre la pauvreté. Il écrit ainsi dans *L'État peut-il nous rendre meilleurs ?* (2013), que s'il est attaché à la perspective d'une « société beaucoup plus libertaire du point de vue des mœurs », il la souhaite aussi « beaucoup plus égalitaire du point de vue économique et social ». Peut-il cependant assumer ce positionnement sans sortir du cadre de l'éthique minimale ?

Se poser une telle question, c'est en même temps interroger plus généralement l'exigence de neutralité éthique à laquelle des théories distributives peuvent vouloir s'astreindre au nom d'une nette séparation du juste et du bien, ainsi que la portée en matière de justice sociale de ces positions qui entendent s'en tenir à une conception strictement négative de la liberté. Partager et redistribuer des richesses, modifier les conditions de la répartition des moyens de production, n'est-ce pas inévitablement réinjecter des préoccupations morales dans le droit ? N'est-ce pas promouvoir des fins substantielles, en contrecarrant parfois les préférences affichées, voire revendiquées, par des segments significatifs de la population ?

[...]

L'une des originalités de Ruwen Ogien est d'inviter à relire l'histoire de la philosophie morale à travers le prisme d'un conflit entre maximalistes et minimalistes. Il lui a fallu une certaine audace, le combat étant très inégal et les rangs du camp minimaliste plus que clairsemés. Le geste philosophique le plus fort qu'il a été, à cette fin, conduit à poser, tient au niveau de radicalité auquel il situe la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi. Il en tire l'essentiel des ressources critiques qu'il oppose au paternalisme et au perfectionnisme, ainsi que la vigueur avec laquelle il peut affirmer une conception minimaliste de la liberté négative, celle-là même qui lui permet de déterminer l'ordre des problèmes moraux prioritaires.

Ainsi se déploie une éthique libertaire, qui ne se caractérise pas tant par un désir de transgression (qui est encore une manière de requérir la norme) que par le souci de sanctuariser le domaine du permis, un espace de vie soustrait à toute interférence légale et morale à l'intérieur duquel l'individu va pouvoir, pour autant qu'il ne cause de tort à personne, jouir pleinement de la souveraineté qu'il détient sur lui-même. Cette éthique déflationniste est en ce sens viscéralement laisser-fairiste, et elle n'est jamais aussi vigoureuse que dans la critique mordante des dangers et impasses du maximalisme éthique ; entendons par là : les dangers et impasses auxquels nous exposent ceux qui ne veulent pas « laisser faire ». On observe ainsi une parfaite adéquation entre sa forme critique et son orientation libertaire.

Il en va autrement s'agissant de son engagement égalitaire. L'état actuel des rapports de production, l'évolution du marché du travail, la financiarisation de l'économie et l'accumulation du capital, les pressions budgétaires sur les mécanismes de la solidarité publique, sont quelques-uns des principaux facteurs contribuant à l'augmentation de la pauvreté et des inégalités dans les pays développés. L'histoire montre que, dans le domaine économique et social, on ne peut attendre du laisser-faire qu'il favorise l'égalisation des conditions. Une conception politique d'ensemble qui se veut économiquement et socialement « égalitaire » doit donc produire des raisons et des justifications de *ne pas* laisser faire. Nous avons vu que l'éthique minimale ne peut trouver de telles raisons ni de telles justifications dans le rapport à soi. Nous avons vu aussi que si elle est à son aise dans la dénonciation du tournant moralisateur de l'égalitarisme libéral, ce travail de déconstruction, aussi salutaire soit-il, n'offre cependant pas les ressources normatives requises pour développer une politique effective d'égalisation. Faire la démonstration que les pauvres ne sont pas moralement coupables de l'être, ce n'est pas encore énoncer ce que serait une politique juste d'égalisation ou une société socio-économiquement juste. L'éthique minimale possède-t-elle le capital normatif qui lui permettrait d'aller au-delà de son engagement critique, en écartant toute tentation de scepticisme en matière de justice économique ?

Pour prétendre au statut de théorie morale complète, et pour aller aussi au bout de ses ambitions progressistes, l'éthique minimale se doit d'explicitement la charge normative positive qui anime sa critique de la justification morale des inégalités. Dans *L'État nous rend-il meilleurs ?*, Ruwen Ogien développe les exigences et les implications de sa conception de la liberté, et se donne pour adversaires, ceux qui, conservateurs (ni égalitaires ni libertaires donc) se préoccupent davantage d'un supposé « effondrement d'un certain ordre moral » que de « l'accroissement considérable des inégalités de richesse et de pouvoir ». On s'attendrait donc à ce que l'éthique minimale, dans son versant politique, propose une grille d'analyse normative de l'accroissement des inégalités économiques et sociales. En quoi ces inégalités sont-elles injustes ? Quelle serait une politique juste de réduction des inégalités économiques et sociales ? Que serait une structure de base juste ? Si l'intérêt démocratique du « principe d'égalité

considération de la voix et des revendications de chacun » est évident, quelle portée peut-on lui reconnaître sur le plan économique et social ? S'agissant de ces questions, et pour l'instant du moins, l'éthique minimale reste encore relativement peu élaborée.

Une voie pourtant nous semble compatible avec les grandes orientations de l'éthique minimale : celle que trace la théorie de la justice comme équité de John Rawls. Ruwen Ogien a, il est vrai, rangé celle-ci au nombre des options qu'il rejette au motif qu'elle participerait de l'effort libéral de justification morale des inégalités. Mais c'est, nous semble-t-il, ne pas tenir compte de deux points importants.

[...]

La théorie de Rawls acquiert sa pleine signification dans la reconnaissance d'une forme de holisme qui donne à sa critique de l'individualisme et de l'*acquisitive society*, pour reprendre la formule de Tawney, sa formule distinctive. Ruwen Ogien lui-même prend ses distances avec l'idée de pleine propriété de soi. Et il reconnaît, dans sa critique épistémologique et ontologique du libéralisme individualiste, que le fait pour un agent de se croire agent et indépendant de tout déterminisme social ne signifie pas qu'il l'est véritablement. Dans le prolongement de la distinction qu'il reprend entre justice pénale et justice sociale, Ruwen Ogien souligne en outre la spécificité du point de vue à partir duquel se posent les questions de justice distributive : « En réalité, écrit-il, la théorie sous-jacente de la justice pénale moderne est *individualiste*, alors que celle de la justice sociale est globale, ou *holiste* »¹. La redistribution des richesses s'inscrit en effet dans « un système de coopération enchevêtré, où la part prise par chacun est extrêmement difficile à identifier et à évaluer »². Ne faut-il pas voir ici une reconnaissance de cette primauté du social dont Rawls s'attache précisément à tirer les conséquences institutionnelles ? Pourquoi l'éthique minimale ne pourrait-elle pas s'engager dans cette même direction ? Elle pourrait alors revendiquer une radicalité sur le plan économique et social que n'offre pas la simple défense des droits-créances, tels que les États sociaux occidentaux de la seconde moitié du XX^e siècle les ont compris. Ce qui signifie qu'elle pourrait aussi reprendre à son compte, et dans les mêmes termes, la vigoureuse critique rawlsienne des États-providence capitalistes, ainsi que des oligarchies financières et industrielles que ces derniers ont rendu possibles.

Resterait cette inquiétude pour le théoricien de l'éthique minimale : la théorie de la justice comme équité, en dépit de son attachement au principe de neutralité de l'État, ne serait-elle pas « maximaliste », plus *thick* que *thin*, autrement dit ? L'éthique minimale ne se trahirait-elle pas dans ce qu'elle a de plus essentiel en abordant les questions de justice économique dans un tel cadre ? Nous ne le pensons pas, mais - il faut en convenir aussi - pour des raisons que Ruwen Ogien aurait peut-être eu des difficultés à admettre. Alors qu'il posait une différence de nature entre maximalisme et minimalisme éthique, nous envisageons de fait le point de vue minimaliste comme le résultat d'une construction réflexive qui s'engage d'abord à partir d'une position plus ou moins « maximaliste », et qui, à vrai dire, nous paraît requérir d'importantes ressources normatives pour pouvoir être maintenue³ [91]. La différence entre les deux options nous semble donc être une affaire de degrés plus que de nature. En convenir permettrait de concevoir l'éthique minimale comme une doctrine compréhensive réflexive susceptible, à partir d'arguments qui lui seraient propres, de s'accorder avec une telle conception de la justice. C'est une suggestion que Ruwen aurait peut-être jugée plus amusante que pertinente. Une chose est sûre : sa réponse à lui n'aurait pas manqué d'être l'une et l'autre.

Texte 17

Joseph Déjacque, *L'humanisphère, utopie anarchique (1858-59⁴)*, II^e partie

Dans *À bas les chefs ! Écrits libertaires*, op. cit., p. 240.

Qu'on se rappelle encore le jour de la distribution des drapeaux, après février 48⁵ : il n'y avait dans la foule, plus grande qu'elle ne le fut jamais à aucune fête, ni gendarmes, ni agents de la force publique ; aucune autorité ne protégeait la circulation ; chacun, pour ainsi dire, faisait sa police soi-même. Et bien ! y eut-il jamais plus d'ordre que dans ce désordre ? Qui fut foulé ? personne. Pas un encombrement n'eut lieu. C'était à qui se protégerait l'un l'autre. La multitude s'écoulait compacte par les boulevards et par les rues aussi naturellement que

¹ R. Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs ?*, Paris, Gallimard, 2013, p. 163. Voir sur ce point, voir S. Scheffler, « Justice and Desert in Liberal Theory », op. cit.. Pour une critique de cette distinction arguant que les questions de justice pénale comportent aussi une dimension holiste, voir D. Huzac, « Holistic Retributivism », *California Law Review*, vol. 88, n° 3, 2000, p. 991-1000 (note de P. Savidan).

² *Ibid.*, p. 163 (note de P. Savidan).

³ Cet argument pourrait être rapproché de celui de Michael Walzer, dans le commentaire qu'il a donné de la position de Charles Taylor dans *Multiculturalisme, Différence et démocratie* (Paris, Champs Flammarion, 2009), lorsqu'il indiquait que l'on peut avoir des raisons de choisir un libéralisme neutraliste (libéralisme 1) et universaliste à partir d'une tradition libérale plus « épaisse » (libéralisme 2). Précisons que cette orientation pourrait tout à fait être considérée comme étant d'inspiration kantienne. Il suffirait pour cela d'être attentif à la manière dont Kant lui-même abordait la question des normes éthiques. On le sait, son universalisme ne conteste pas l'immanence des normes au social mais, en un sens, la présuppose. Voir sur ce point J.-F. Kervégan, *La Raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015 (note de P. Savidan).

⁴ Ce « récit révolutionnaire », comme le désigne Déjacque, est publié en feuilleton entre juin 1858 et août 1859 à New York dans les seize premiers numéros du *Libertaire*.

⁵ Le 20 avril 1848, à l'Arc de triomphe, la Garde nationale reçoit ses drapeaux à l'occasion de la fête de la Fraternité (note de l'éditeur).

le sang d'un homme en bonne santé circule en ses artères. Chez l'homme, c'est la maladie, qui produit l'engorgement ; chez les multitudes, c'est la police et la force armée : la maladie alors porte le nom d'autorité. L'anarchie est l'état de santé des multitudes.

Texte 18

Francis Dupuis-Déri, « Herbert Marcuse altermondialiste ? Penser l'opposition radicale à la mondialisation néolibérale », dans *Variations*, n° 11, 2008, *La beauté est dans la rue. Mai 68 au présent*
<https://journals.openedition.org/variations/265>

Les principes du socialisme libertaire trouveront à s'incarner au fil des années 1970 et 1980 dans des mouvements sociaux de sensibilité antiautoritaire et antihérarchique, qui pensent l'organisation militante elle-même comme un espace libre, autonome et autogéré par ses membres, et dans lequel se développe par la délibération un sens du bien commun, de l'égalité et de la liberté. Cette sensibilité continue de s'affirmer dans le mouvement altermondialiste, qui émerge vers la fin des années 1990, à travers ses manifestations de rue spectaculaires, de la Bataille de Seattle en 1999 aux mobilisations contre le G8 en Allemagne pendant l'été 2007, ainsi que dans sa structure globale, ses médias alternatifs, sa production artistique et ses camps radicaux en marge des Forums sociaux.

Texte 19

David Graeber (1961-2020), dans *Pour une anthropologie anarchiste (Fragments of an Anarchist Anthropology, 2004)*

Trad. K. Peschard, avec une postface de Fr. Dupuis-Déri, Montréal, Lux, 2026, p. 47-49

Il n'existe pas réellement d'anthropologie anarchiste, seulement des fragments. Dans la première partie de cet essai, j'ai essayé de réunir quelques-uns d'entre eux, et de trouver des thèmes communs. Dans cette partie, je veux aller plus loin et imaginer une théorie sociale qui pourrait un jour exister.

Objections évidentes

Avant d'être en mesure de le faire, je dois absolument répondre à l'objection que l'on oppose habituellement à tout projet de cette nature : soit que l'étude des sociétés anarchistes existantes n'est tout simplement pas pertinente pour le monde moderne. Après tout, ne s'agit-il pas seulement d'une bande de primitifs ?

Pour les anarchistes qui connaissent quelque chose à l'anthropologie, les arguments sont bien connus. Voici un échange typique :

LE SCEPTIQUE – Eh bien, je prendrais peut-être cette idée d'anarchisme plus au sérieux si tu pouvais me donner des raisons de croire que ça puisse fonctionner. Peux-tu me donner un seul bon exemple d'une société qui a existé sans gouvernement ?

L'ANARCHISTE – Bien sûr. Il y en a eu des milliers. Je peux en nommer une douzaine sans réfléchir : les Bororo, les Baining, les Onondaga, les Wintu, les Ema, les Tallensi, les Vezo...

LE SCEPTIQUE – Mais ce sont tous des primitifs ! Je parle de l'anarchisme dans une société moderne et technologiquement avancée.

L'ANARCHISTE – Bon, d'accord. Il y a eu toutes sortes d'expériences réussies : les expériences d'autogestion par les travailleurs, comme Mondragon ; les projets économiques basés sur le modèle de l'économie du don, comme Linux ; toutes sortes d'organisations politiques fondées sur le consensus et la démocratie directe...

LE SCEPTIQUE – D'accord, d'accord, mais ce sont des exemples limités et isolés. Je veux parler de sociétés entières.

L'ANARCHISTE – Eh bien, ce n'est pas que les gens n'aient pas essayé. Prends la Commune de Paris, la révolution de l'Espagne républicaine...

LE SCEPTIQUE – Ouais, et regarde ce qui leur est arrivé ! Ils ont tous été tués !

Les dés sont pipés. Vous ne pouvez pas avoir raison. Car lorsque le sceptique dit « société », ce qu'il veut vraiment dire c'est « État » ou même « État-nation ». Puisque personne ne peut donner un exemple d'État anarchiste — ce serait une contradiction —, ce qu'on nous demande, c'est un exemple d'État-nation moderne dont le gouvernement aurait été éliminé d'une manière ou d'une autre au hasard. De fournir le cas d'un pays comme le Canada, pour prendre un exemple au hasard, où le gouvernement aurait été renversé ou aboli et où, plutôt que de le remplacer, tous les anciens citoyens canadiens auraient commencé à s'organiser en collectifs libertaires. Manifestement, on ne permettrait jamais qu'une telle chose se produise. Par le passé, chaque fois qu'il a semblé seulement que cela pourrait arriver — ici, la Commune de Paris et la guerre civile espagnole sont d'excellents exemples —, les politiciens à la tête de presque tous les États aux alentours furent prêts à mettre de côté leurs différends jusqu'à ce que ceux qui tentaient de créer une telle situation aient été arrêtés et fusillés.

Imaginer une société anarchiste demande l'effort de concevoir que les formes d'organisation anarchistes ne ressembleraient en rien à l'État. Que ces formes impliqueraient une variété infinie de communautés, d'associations, de réseaux et de projets, à tous les niveaux, se chevauchant et se recoupant de toutes les façons imaginables, et peut-être de plusieurs façons que nous ne pouvons concevoir. Certaines seraient plutôt locales, d'autres mondiales. Peut-être que tout ce qu'elles auraient en commun est qu'aucune ne comporterait la possibilité que quelqu'un puisse se pointer avec des armes et intimer à tous les autres de se taire et de faire ce qu'on leur ordonne. Et il faut bien voir que, puisque les anarchistes n'essaient jamais de prendre le pouvoir sur un territoire national, le processus de remplacement d'un système par un autre ne prendra pas la forme d'un cataclysme révolutionnaire soudain – la prise de la Bastille ou celle du palais d'Hiver – mais sera nécessairement graduel, passant par la création de formes d'organisation alternatives à l'échelle mondiale, de nouvelles formes de communication et de nouvelles façons, moins aliénantes, d'organiser la vie, qui feraient en sorte qu'éventuellement, les formes de pouvoir actuellement existantes paraîtraient absurdes et superflues.

Texte 20

John Stuart Mill, *De la liberté*, Introduction

Trad. cit., p. 79

Le sujet de cet essai n'est pas ce qu'on appelle le libre arbitre – doctrine opposée à tort à la prétendue nécessité philosophique –, mais la liberté sociale ou civile : la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu.