

Libéralisme, anarchisme & démocratie

Les idées de Rudolf Rocker

Jean-Jacques Rosat

Décembre 2012

Noam Chomsky a raconté que c'est un texte de Rudolf Rocker de 1938 qui « a attiré pour la première fois son attention sur le rapport entre l'anarchisme et le libéralisme classique, et fut ainsi à l'origine de beaucoup d'idées qu'[il] allai[t] développer plus tard¹ ».

Né à Mayence en 1875 et mort à Mohegan dans le Maine aux États-Unis en 1958, Rocker est l'une des figures majeures du mouvement et de la pensée anarchistes du xx^e siècle. On peut découper sa vie en quatre périodes. D'abord les années de formation en Allemagne ; après une enfance rude, il devient à seize ans un militant anarchiste. À 18 ans, il quitte l'Allemagne. Après un séjour parisien de deux ans, s'ouvre en 1895 la période londonienne : il s'installe dans l'East End, où il exerce son métier de relieur ; mais surtout – quoique non juif lui-même – il prend racine dans les milieux ouvriers et anarchistes juifs, où il mène une activité débordante, écrivant dans divers journaux et revues en yiddish, donnant des conférences, et animant une grande grève victorieuse en 1912. Le titre de sa biographie, écrite par une universitaire israélienne en 1997 est *An anarchist "Rabbi"*. Après un intermède de 4 ans d'internement en tant qu'Allemand pendant toute la Première Guerre mondiale, s'ouvre à la fin de 1918 une seconde période allemande : Rocker milite au sein de la *Freie Arbeiter Union Deutschland* (FAUD) ; c'est lui qui en rédige la déclaration de principes, promouvant les idéaux de l'anarchosyndicalisme, dont il devient l'un des principaux théoriciens à l'échelle mondiale ; il est ainsi, en 1923, l'un des fondateurs de l'*Association internationale des travailleurs* (AIT), l'organisation qui regroupe tous les syndicats libertaires dans le monde. En avril 1933, aussitôt après l'incendie du Reichstag, il fuit l'Allemagne ; s'ouvre alors une quatrième période, américaine cette fois ; il s'installe aux États-Unis où il poursuit ses activités militantes, notamment pendant la guerre d'Espagne ; il écrit notamment dans le *Freie Arbeiter Stimme*, un journal anarchiste dont Chomsky adolescent fréquente les bureaux chaque fois qu'il vient à New-York².

Nationalisme et Culture est le maître-livre de sa seconde période allemande. Rocker emporte avec lui dans son exil américain le manuscrit qu'il vient de terminer. Une première traduction, en trois tomes, paraît en Espagne en 1936-1937. La traduction anglaise paraît à New York en 1937. Il faudra attendre 1949 pour que le texte original paraisse en Allemagne. La traduction française, aux éditions de la CNT, date de 2008³.

-
1. Robert Barsky, *Noam Chomsky. Une voix discordante*, Odile Jacob, 1998.
 2. Sur Rocker, on peut lire notamment : Mina Graur, *An Anarchist "Rabbi" : The Life and Teachings of Rudolf Rocker*, Jérusalem, The Magnes Press, 1997 ; Freddy Gomez, « R.R. ou l'apatride conséquent », *Contretemps*, n°27 : *Rudolf Rocker I, Mémoires d'anarchie*, juillet 2007, <http://acontretemps.org/spip.php?article160> ; Heiner Becker, « L'auteur et son œuvre », postface à *Nationalisme et Culture*, 2008.
 3. *Nationalisme et culture*, traduit par Jacqueline Soubrier-Dumonteil, éditions CNT-RP, 2008 [désormais NC]. AUTRES OUVRAGES DE ROCKER TRADUITS EN FRANÇAIS : *La Tragédie de l'Espagne* [1937], traduit de l'anglais par Jacqueline Soubrier, présentation et notes de Miguel Chueca, éditions CNT-Région parisienne, 2006 ; *Théorie et pratique de l'anarcho-syndicalisme* [1938], préface de Noam Chomsky, traduit et présenté par Norman Baillargeon, Aden, 2010. – Les *Mémoires* (1 500 pages, 3 volumes) n'ont été publiés intégralement qu'en espagnol (1947-1952) et en yiddish (1952-1971). Un volume d'extraits a été publié en allemand : *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten*, Suhrkamp, 1974. Une traduction anglaise des

L'objet de ce livre est le nationalisme, et la seconde moitié est effectivement une analyse critique systématique de l'État-nation et du nationalisme. Mais dans la première moitié de l'ouvrage, Rocker pose le cadre conceptuel et historique ainsi que les thèses de philosophie politique à partir desquelles il va mener cette analyse. C'est uniquement de cette première moitié (les 14 premiers chapitres) que je parlerai. Et encore, je n'en ferai pas une présentation systématique : je ne m'intéresserai qu'aux idées qui sont en rapport avec le point évoqué par Chomsky – le lien entre le libéralisme classique et le socialisme libertaire –, c'est-à-dire notamment à ce que Rocker écrit sur le pouvoir et sur l'opposition entre libéralisme et démocratie, qui est fondamentale pour lui.

Au chapitre X, en effet, il oppose clairement le libéralisme, dont il revendique l'héritage, et la démocratie, où il voit la matrice aussi bien de l'État-nation et du nationalisme que du socialisme autoritaire et étatique – la matrice, donc, des régimes totalitaires contemporains de la rédaction du livre.

Entre libéralisme et démocratie, il existe une divergence essentielle qui fait qu'ils sont à l'origine de deux conceptions différentes des relations possibles entre l'homme et la société [NC, p. 173].

Rocker précise aussitôt qu'il considère ici uniquement les doctrines, et non les partis qui s'en réclament⁴. S'agissant du libéralisme, il précise également qu'il s'agit exclusivement du libéralisme politique, qu'il faut « se garder de confondre avec le libéralisme économique de la ligue de Manchester » [NC, p. 173].

Rocker caractérise la conception libérale par trois traits : (1) elle a pour point de départ et pour fin l'individu, sa liberté personnelle et son développement ; (2) elle voit dans la société le résultat d'une association libre entre les individus en fonction de leurs besoins ; la société existe avant l'État et indépendamment de lui ; (3) elle voit dans l'État, quel qu'il soit, une menace permanente pour la liberté individuelle ; l'État doit donc être réduit à son minimum et il faut protéger l'individu face à lui.

À cette vision libérale, s'oppose trait pour trait la conception que Rocker appelle démocratique, et dont il trouve la première expression, la fondation donc, et le paradigme dans le *Contrat social* de Rousseau : (1) elle prend pour point de départ un collectif (le peuple, la communauté) et non pas l'individu ; (2) elle ne fait que remplacer une forme de pouvoir par une autre ; certes, elle délégitime et abolit le pouvoir souverain du roi ; mais c'est pour mieux établir et légitimer le pouvoir souverain du peuple ; et (3) le nouveau pouvoir qu'elle crée est encore plus fort que l'ancien ; en effet, la démocratie s'appuie sur l'idée de liberté, et « aucun pouvoir n'est plus fort que celui qui prétend s'appuyer sur le principe de liberté » [NC, p.174]. Évidemment, comme on le verra, l'idée de liberté véhiculée par cette conception est, aux yeux de Rocker, une complète perversion de l'idée véritable de liberté ; il n'en demeure pas moins que la démocratie, en raison de ce recours à l'idée de liberté ou à son fantôme, est un pouvoir encore plus absolu que celui de la monarchie de droit divin.

Le lecteur du *Contrat social* a déjà sursauté : l'usage que fait ici Rocker du terme « démocratie », s'agissant du système de pensée de Rousseau, tout à fait incorrect. Celui-ci, en effet, distingue très rigoureusement, d'une part, la communauté politique née du Contrat social – à laquelle

parties de ces mémoires qui concernent l'Angleterre [traduction, semble-t-il, très réécrite, au mécontentement de Rocker] a été publiée sous le titre *The London Years* en 1956 ; réimpression Five Leaves Publications, 2005. – Bibliographie très complète, y compris des ouvrages et articles sur Rocker (en toutes langues) dans *Nationalisme et culture*, p. 639-666) ; bibliographie sélective dans *Théorie et pratique de l'anarcho-syndicalisme*, 2010, p. 200-202.

4. Ceux-ci, dit-il, « sont, par rapport à leurs idéaux d'origine, dans une situation similaire à celle qui existe entre les partis de travailleurs socialistes et le socialisme » [NC, 173].

conviennent, dit-il, les noms de « Cité », de « République », de « État », de « Souverain » – (dont il traite dans les livres I et II du *Contrat*), et, d'autre part, la forme du Gouvernement de cet État, qui peut être une monarchie, une aristocratie ou une démocratie (et dont il ne traite qu'à partir du livre III). Si, dans l'État né du Contrat social, le pouvoir législatif⁵ ne peut appartenir qu'au peuple tout entier, le pouvoir exécutif, en revanche, peut être exercé par un seul, par plusieurs ou par tous ; cela dépendra de diverses circonstances historiques, géographiques, démographiques ou autres.

Le moins qu'on puisse dire est que Rucker ne s'embarrasse pas de ces questions. C'est qu'en réalité la construction théorique de Rousseau, avec ses articulations et ses divers niveaux, ne l'intéresse pas. Il en prélève uniquement le noyau et les concepts centraux – volonté générale, souveraineté, renoncement total à la liberté naturelle pour acquérir la liberté civile ou sociale – parce qu'il y voit la matrice de toutes les doctrines démocratiques ultérieures : le jacobinisme sous la Révolution, les divers républicanismes et nationalismes du XIX^e siècle, et les doctrines dominantes au sein du mouvement socialiste⁶.

Il doit être clair qu'avec le libéralisme et la démocratie, on n'a pas seulement, aux yeux de Rucker, deux conceptions opposées des relations entre individu, société et État. On a également deux conceptions différentes de la philosophie politique, deux réponses différentes au problème de savoir quelles sont pour elle les questions fondamentales ?

La conception démocratique se présente comme apportant des réponses à deux questions qui sont classiques depuis Platon : (1) qu'est-ce qui peut légitimer le pouvoir que des hommes exercent sur d'autres ? est-ce leur compétence ? leur naissance ? un contrat ? Et si c'est un contrat, lequel ? etc. (2) Comment le pouvoir doit-il être réparti entre les hommes ? monarchie ? aristocratie ? démocratie ? etc.

Pour le libéralisme – tel que le comprend Rucker, en tout cas – et pour l'anarchisme à sa suite, poser ces questions en premier, c'est se placer d'emblée du point de vue du pouvoir et de son exercice. Le libéralisme et l'anarchisme posent en préalable une autre série de questions, qu'ils jugent plus fondamentales, sur les rapports entre liberté et pouvoir : comment développer la liberté individuelle, et comment la préserver face à tout pouvoir quel qu'il soit ? comment donc réduire au minimum le pouvoir de l'État sur l'individu ? Et même, c'est la question de l'anarchisme, ne doit-on pas l'abolir⁷ ?

Pour comprendre l'antagonisme entre libéralisme et démocratie tel que le pose Rucker, il faut donc commencer par examiner ses idées concernant le pouvoir.

1. Tout pouvoir est religieux, toute politique est religion

Sur la question du pouvoir, la thèse centrale de Rucker est que tout pouvoir est religieux par essence, et que toute politique est religion. Comment parvient-il à cette affirmation ? Le pouvoir ne repose pas seulement sur l'usage de la force. Il implique aussi et surtout l'acceptation de la domination par le dominé, sa soumission à l'autorité du dominant. Or l'archétype de la soumission à l'autorité, on le trouve, dit Rucker, dans la

-
5. Il ne concerne en réalité, dans la conception que Rousseau en a, que ce qu'on appelle aujourd'hui « les lois fondamentales de la République ».
 6. À tort ou à raison ; c'est une question importante d'histoire des idées politiques. Mais je ne la discuterai pas ici.
 7. Voir ci-dessous *in fine* l'ANNEXE A : « Les deux concepts de liberté selon Isaiah Berlin ».

religion. La religion – toute religion – consiste essentiellement dans une relation de pouvoir et de dépendance :

La religion est d'abord le sentiment de dépendance que les hommes éprouvent à l'égard de puissance supérieures et inconnues [NC, p. 38].

La religion en son fond est pouvoir.

La religion est la présupposition fondamentale du pouvoir en soi [NC, p. 51].

Il en résulte que la religion est l'auxiliaire indispensable du pouvoir politique ; elle le légitime, et elle enseigne aux hommes la soumission.

La crainte de Dieu est depuis toujours la condition mentale préalable à la servitude volontaire ; car elle constitue le support éternel de toute tyrannie, quel que soit le masque sous lequel elle puisse paraître [NC, p. 42].

Jusqu'à présent, nous avons affaire à des thèmes assez bien connus.

Mais Rocker va plus loin. C'est, affirme-t-il, la même relation de pouvoir qui s'exerce dans le domaine religieux et dans le domaine politique. Nous venons de dire que la relation du croyant à Dieu n'est rien d'autre qu'une relation de pouvoir et de dépendance ; elle est même la relation de pouvoir la plus absolue puisque Dieu est le tout-puissant. Eh bien, la relation politique de l'individu au pouvoir politique – la relation du sujet ou du citoyen à l'État – est identique.

C'est toujours le principe du pouvoir que les représentants de l'autorité terrestre ou céleste imposent aux hommes, et c'est toujours le sentiment religieux de dépendance qui force les masses à l'obéissance. [...] Le défenseur de la puissance étatique n'est que le grand prêtre du pouvoir qui trouve son expression dans la politique comme la vénération de Dieu dans la religion [NC, p. 49].

De même qu'en religion Dieu est tout et l'homme n'est rien, en politique l'État est tout et l'homme rien [NC, p. 49].

Et Rocker fait encore un pas de plus : le mécanisme de la servitude volontaire en politique, tel qu'il a été décrit notamment par La Boétie, est identique à celui de la soumission à Dieu dans la religion. Pour comprendre la servitude volontaire, on peut, explique Rocker, se servir d'un schéma identique à celui qui a été fourni par les critiques de l'illusion religieuse⁸ pour expliquer comment les hommes ont créé Dieu : le Dieu auquel le croyant se soumet n'est rien d'autre que la projection dans un ciel vide de ses désirs humains, de ses peurs et de ses pensées humaines ; de même, le pouvoir auquel le sujet ou le citoyen se soumet n'est rien d'autre qu'une projection de ses désirs, de ses peurs et de ses pensées.

La Boétie expliquait de façon irréfutable que la tyrannie s'appuie moins sur la force brutale que sur le sentiment de dépendance profondément enraciné dans l'être humain, et qui pare un épouvantail sans consistance de toutes ses propres forces intérieures, pour ensuite – ébloui par tant de puissance présumée – se soumettre à lui aveuglément [NC, p. 141].

Aucun pouvoir ne se maintient en raison de caractéristiques particulières qui lui seraient inhérentes. Sa grandeur repose sur des qualités cachées que la foi des hommes lui confère. Comme Dieu, tout pouvoir terrestre n'est qu'un « tableau noir vide, qui ne redonne à lire que ce que les hommes y ont écrit » [NC, p. 146].

La relation de pouvoir entre Dieu et l'homme n'est pas seulement la plus absolue ; elle est aussi la plus pure, puisque Dieu n'a pas d'autre existence que celle d'une projection. C'est ainsi la religion qui révèle le mieux l'illusion inscrite au cœur de toute relation de pouvoir : en tant que tel, aucun pouvoir n'a de contenu ; en lui-même, tout pouvoir est vide ; il n'a, comme dit Rocker, aucune caractéristique qui lui serait inhérente ; c'est le dominé qui lui donne un contenu par une projection qu'il effectue

8. Par Feuerbach notamment – mais Rocker ne le nomme pas – et par Marx, sommairement, bien sûr.

dans le vide. Bien sûr, dans le cas du pouvoir politique ou étatique, il y a la force brute, le rapport de force physique dans sa brutalité ; mais, au plan moral, symbolique, mental, spirituel (si j'ose dire), le modèle religieux s'applique entièrement : l'État n'a pas d'autre pouvoir sur nous que celui des « qualités que notre foi lui confère ».

On peut en conclure que tout pouvoir est, en son fond, de nature religieuse.

Toute politique, pour finir, est religion et, comme telle, s'efforce de maintenir l'esprit des hommes dans les chaînes de la dépendance [NC, p. 40].

Cette thèse centrale éclaire et justifie celles qui suivent.

1^{ère} thèse : Tout pouvoir tend à être unique, total et absolu.

Puisque le pouvoir en lui-même est vide et n'est rien d'autre que la relation de dépendance et de soumission, il n'a, en tant que tel, aucune limite ; il n'y a pas d'auto-limitation du pouvoir. Tout pouvoir, même le plus minime au départ, est potentiellement illimité dans son étendue et dans son degré de précision.

Tout pouvoir est animé du désir d'être unique, car il est dans sa nature de se vouloir absolu et il répugne à toute frontière qui lui rappelle les limites de son influence [NC, p. 59].

Le désir d'organiser une surveillance universelle et d'articuler mécaniquement toutes les activités sociales, et de les soumettre à une autorité centrale, est un caractère fondamental du pouvoir [NC, p. 60].

Même dans la plus petite parcelle de pouvoir sommeille, comme une étincelle enfouie sous la cendre, la volonté de dominer le monde. [...] Le rêve de construire un empire mondial n'est pas seulement un phénomène historique ancien, c'est le résultat logique de toute mise en œuvre du pouvoir [NC, p. 60].

2^{ème} thèse : Tout pouvoir est inhumain, y compris pour celui qui l'exerce.

Parce qu'il est vide, le pouvoir, en tant que tel, est étranger à toute morale et à tout sentiment humain. Il est mécanique, opposé à la vie.

Le pouvoir en lui-même est immoral et transgresse tous les principes de la justice humaine qui veut que tout privilège, d'un individu ou d'une classe, soit ressenti comme une atteinte à l'équilibre social et par conséquent comme immoral [NC, p. 98].

Le pouvoir est inhumain par nature et transforme le cœur de ceux qu'il hante en abîme de mépris et d'indifférence⁹.

3^{ème} thèse. Le pouvoir est exclusivement destructeur, jamais créateur ; il est l'opposé de la culture.

Vide, mécanique et opposé à la vie, le pouvoir ne peut être que négateur.

La culture est toujours créatrice. [...] L'action du pouvoir est toujours destructrice [NC, p. 82-83].

Le pouvoir, en tant que tel, est parfaitement incapable de créer quoi que ce soit, et dépend complètement de l'activité créatrice de ses sujets ; ne

9. NC, p. 196. « C'est la secrète malédiction du pouvoir que de devenir fatal aussi bien pour ses victimes que pour ceux qui le détiennent. L'idée insensée de devoir vivre pour quelque chose qui s'oppose au sentiment humain normal est en elle-même incompréhensible ; elle transforme peu à peu l'homme de pouvoir en un automate sans âme, né de son propre esprit malfaisant après qu'il a forcé tous ceux qui étaient soumis à sa violence à exécuter mécaniquement ses volontés. Il y a quelque chose qui s'apparente à la marionnette dans la nature du pouvoir et qui émane de sa propre inhumanité [NC, p. 61]. »

serait-ce déjà que pour sa propre existence. Rien n'est plus erroné que de croire, comme c'est malheureusement trop souvent le cas, que l'État est le véritable créateur du progrès culturel. C'est tout juste le contraire qui est vrai : l'État est depuis ses débuts une force réductrice, qui s'est toujours opposée au développement de toute forme de culture supérieure avec une méfiance déclarée¹⁰.

Il en résulte que, pour Rocker, l'histoire humaine tout entière peut être comprise à partir du conflit entre pouvoir et liberté, qui n'est pas autre chose que le conflit entre religion et culture, et pas autre chose non plus que celui entre société et État – la société incluant ici, bien entendu, l'économie. Tout son ouvrage est construit à partir de cette série de dichotomies conceptuelles, qu'il expose clairement en ouverture du 2^{ème} chapitre, lui-même intitulé : « Religion et politique ».

Au cours de toutes les périodes de l'histoire que nous connaissons, deux forces se tiennent face à face qui, en raison de la différence intrinsèque de leur nature, des formes particulières de leur activité et des effets pratiques qui en découlent, sont en conflit constant, ouvert ou latent. On veut parler ici des éléments politiques et économiques de l'événement historique, que l'on pourrait aussi désigner comme les éléments étatiques et sociaux. À vrai dire, les concepts de politique et d'économique se révèlent en ce cas un peu trop étroits, car toute politique, pour finir, prend racine dans l'imaginaire religieux de l'homme, tandis que tout ce qui est économique est de nature culturelle et, par là même, le plus étroitement en rapport avec les forces créatrices de la vie en société ; si bien que nous sommes obligés de parler d'une divergence intime entre religion et culture [NC, p. 35-36].

Discussion

Cette troisième thèse – la thèse du caractère exclusivement négateur ou destructeur du pouvoir –, avec la série de dichotomies qui en découle, soulève, il me semble, de grosses difficultés. Voici deux objections assez élémentaires.

Premièrement, cette conception présuppose que le pouvoir de l'État serait extérieur à la société, qu'il ne serait pas imbriqué avec elle et en elle, et qu'il ne serait jamais organisateur ni constituant dans la vie sociale et culturelle. Certes, la distinction tranchée entre une société qui a sa vie propre, autonome, et l'État contre lequel il faut la défendre, a ses lettres de noblesse : elle est un héritage du libéralisme des XVII^e et XVIII^e siècles et de l'anarchisme du XIX^e. Mais il me paraît aujourd'hui un peu difficile de la reprendre telle quelle, et surtout d'en faire, comme Rocker, une opposition entre forces de création et forces de destruction. Je ne prendrai qu'un exemple facile et trivial : nous sommes ici au Collège de France ; devrions-nous dire que François I^{er} en le créant et l'État monarchique puis républicain en le faisant vivre durant presque cinq siècles n'ont pas eu un rôle socialement et culturellement créateur ?

Deuxièmement, cette conception semble nous conduire à considérer que non seulement les relations sociales, économiques et culturelles, mais aussi les relations interindividuelles et personnelles ne seraient pas traversées par de multiples rapports de pouvoir : on a du mal croire que Rocker ait voulu soutenir une idée pareille.

10. NC, p. 79. Rocker poursuit : « Les États ne créent pas de culture, mais le plus souvent ils sont détruits par des formes de culture supérieures. Pouvoir et culture, au sens le plus profond, sont irrémédiablement à l'opposé l'un de l'autre ; la force de l'un va toujours de pair avec la faiblesse de l'autre [NC, p. 80]. » Il s'appuie ici sur Nietzsche, qu'il cite : « La culture et l'État – que l'on ne s'y trompe pas – sont antagonistes ; l'idée d'un État créateur de culture est exclusivement moderne. L'un vit aux dépens de l'autre ; l'un prospère aux dépens de l'autre. Toutes les grandes époques de la culture sont des époques de décadence politique. Tout ce qui est grand dans le sens de la culture a toujours été non politique, et même antipolitique. » (Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* [cité dans NC, 82].)

Une ligne de réponse à ces deux objections pourrait être la suivante. Quand il dit que tout pouvoir, intrinsèquement, est totalitaire, inhumain et exclusivement destructeur, Rocker décrit le pouvoir en tant que pouvoir : la relation de pouvoir à l'état pur, le rapport de domination de l'homme par l'homme et la servitude volontaire. Cette focalisation a de grands avantages, théoriques et politiques.

Premièrement, elle permet de reconnaître que l'existence de relations de pouvoir dans la vie humaine est un fait premier ; elle n'est pas la conséquence d'autres relations, qui seraient d'ordre économique par exemple. Sur la question des relations entre domination politique et domination économique, les formulations de Rocker ne sont pas toujours aussi claires et rigoureuses qu'on le souhaiterait ; mais les plus explicites – et les plus cohérentes avec l'ensemble de ses idées – font de l'exploitation économique et de la division de classe un instrument et une condition de la domination politico-étatique ; celle-ci existe en tant que telle, et elle n'est ni la conséquence ni le reflet de l'exploitation économique

Tout pouvoir politique présuppose une quelconque forme d'esclavage humain, car la division de la société en classe supérieures et inférieures est une des premières conditions de son existence. [...] Un nouveau pouvoir peut mettre fin à la domination d'anciennes classes sociales, mais il ne peut le faire qu'en créant immédiatement une nouvelle classe de privilégiés qu'il utilise à la réalisation de ses plans [NC, p. 77].

La séparation des classes sociales est implicitement nécessaire au maintien de l'État [NC, p. 78].

Ce refus de laisser rendre compte de la domination à partir de l'exploitation – de rendre compte du politique à partir de l'économique – a son pendant dans le refus de laisser l'exigence d'égalité se substituer à celle de liberté.

Rien ne remplace la liberté ; rien ne pourra jamais remplacer la liberté. L'égalité des conditions économiques pour tous est une condition préalable nécessaire à la liberté de l'homme, mais jamais un substitut [NC, p. 262].

Deuxièmement, considérer le pouvoir en tant que tel, à l'état pur, n'est pas une fuite dans l'abstraction, bien au contraire. D'une part, il y a de nombreuses situations de la vie humaine, et dans des domaines très divers, où les hommes font l'expérience directe et terrifiante du pouvoir nu. D'autre part, il n'est jamais impossible que des hommes ou des institutions qui s'étaient initialement proposé tel ou tel but, basculent dans la volonté de puissance à l'état brut. Dans 1984, les dirigeants revendiquent à cet égard la supériorité de leur système sur ceux de l'Allemagne nazie et de la Russie soviétique : leur pouvoir n'est subordonné à aucune idéologie ni à aucun but ; ils ne veulent le pouvoir que pour le pouvoir.

Mais vient alors une troisième objection : si justifiée et si féconde que puisse être l'analogie entre le mécanisme de l'aliénation religieuse, tel qu'il est décrit par Feuerbach, et celui de la servitude volontaire, décrit par La Boétie, elle ne saurait être poussée jusqu'à l'identification, comme le fait Rocker. Dieu est assurément un produit de l'imagination humaine, mais les rapports de force entre les hommes, eux, sont bien réels : inégalités entre leurs forces physiques, leurs capacités intellectuelles, leurs savoirs, leurs imaginations, leurs inventions techniques, leurs ambitions, leurs volontés et, même, leurs capacités psychologiques et morales d'indépendance, etc. Les relations de pouvoir naissent dans ces rapports de force, et elles en vivent. Une société sans religion est concevable ; une société sans relations de pouvoirs, certainement pas.

Mais *Nationalisme et culture* n'est pas un traité du pouvoir. Ce que Rocker dit du pouvoir doit suffire à son but : expliquer pourquoi tout projet de libération humaine qui voudrait arriver à ses fins par les moyens du pouvoir, et notamment la conquête du pouvoir d'État, se retournera

nécessairement contre lui-même. Ce qui nous amène à sa critique de la démocratie¹¹.

2. La critique du contrat social de Rousseau, paradigme de la démocratie moderne

Le point de départ de la critique de Rousseau par Rucker est un paragraphe fameux des *Confessions*, au livre IX [cité dans *NC*, p. 175-176].

J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : Quelle est la nature du gouvernement propre à former le peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens¹² ?

On pourrait ne voir là que l'expression un peu forte d'un *topos* de la philosophie, politique classique, un *topos* qui est courant notamment dans la tradition de pensée politique qu'on identifie aujourd'hui sous le nom de « républicanisme » : la vertu des hommes et la corruption de leurs mœurs dépendent étroitement des qualités et des défauts du régime politique sous lequel ils vivent ; ce sont les lois qui font les hommes ; tant valent les lois, tant valent les hommes.

Mais l'interprétation de Rucker est beaucoup plus abrupte : à partir du moment où, dans la pensée politique, on adopte le point de vue du collectif et où on donne au politique et à l'État la primauté sur les individus, on est nécessairement conduit à justifier le façonnage ou le remodelage des individus par l'État en fonction de ce que celui-ci estime être (ou de ce qu'il prétend être) le bien de la collectivité¹³.

Liberté, volonté générale et loi

Ce qui justifie cette interprétation abrupte, c'est évidemment la manière dont Rousseau exige, dans le *Contrat social*, l'absorption et l'élimination des volontés individuelles dans la volonté générale. Je rappelle (ici très brièvement et donc de manière très schématique) que, pour Rousseau, la volonté générale n'est pas la somme des volontés particulières qui garderaient chacune son orientation et son identité. La volonté générale n'est pas la volonté de tous ; elle est la volonté du tout – du tout que forment ensemble toutes les volontés quand chacune d'elle renonce entièrement à son point de vue particulier et se place exclusivement du point de vue de l'intérêt supérieur et commun. Chaque citoyen renonce à toute particularité et ne continue d'exister comme volonté que dans la mesure où sa volonté s'identifie à la volonté commune qu'elle forme avec les autres.

Cet auto-anéantissement de la liberté individuelle résulte, explique Rucker, d'une conception complètement fautive qui voit dans la soumission à la loi la forme la plus haute et la plus parfaite de liberté (« L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » [*Contrat*, I, 4]).

Il n'y a là aucune exagération de la part de Rucker. Dans *La Philosophie*

-
11. Voir ci-dessous *in fine* l'ANNEXE B : « Sur le concept de pouvoir et ses difficultés » et l'ANNEXE C : « La place du droit et notamment du droit naturel ».
 12. Pour une autre interprétation, par Cassirer, de ce même paragraphe des *Confessions*, voir ci-dessous *in fine* l'ANNEXE D : « Cassirer et la théodicée chez Rousseau. D'un autre rapport religieux au politique, et des questions qui s'ensuivent ».
 13. « Tandis que la démocratie réfléchissait à partir d'une notion du collectif, et évaluait l'homme à partir de ce collectif, l'homme devenait aux yeux de ces démocrates une entité abstraite, sur laquelle on pouvait faire des expériences jusqu'à ce qu'elle prenne la forme souhaitée et s'adapte en tant que citoyen modèle aux structures de l'État [*NC*, p. 176]. »

des *Lumières*, Cassirer l'explique très bien :

[Rousseau] entend si peu faire place, dans son idéal social et politique, à l'arbitraire de l'individu qu'il voit au contraire dans la décision individuelle une sorte de péché contre l'esprit véritable de toute société humaine. [...] Il n'est pas possible de proclamer plus nettement, plus inexorablement, que Rousseau le règne incontesté, la souveraineté absolue de la loi. L'individu ne peut opposer à la loi ni réserve ni restriction. [...] L'unité véritable ne sera réalisée que si l'individu non seulement se donne au tout, mais s'abdique soi-même au profit du tout¹⁴.

Rocker montre à quelles conséquences conduit cette conception. Je n'en retiendrai ici que deux.

Première conséquence : la substitution d'un idéal d'égalité devant la loi à celui de liberté.

L'État idéal auquel aspirait Rousseau ne libérerait pas les hommes, même s'ils jouissaient de la plus grande égalité des conditions économiques imaginable. On ne crée aucune liberté pour l'homme lorsqu'on s'efforce de lui enlever ses qualités et ses nécessités naturelles pour les remplacer par d'autres qui lui sont étrangères, afin qu'il puisse se comporter comme un automate de la volonté générale. De la sphère égalitaire des casernes ne s'échappera jamais un souffle de liberté. L'erreur de Rousseau – si tant est que l'on puisse parler d'erreur quand il s'agit de lui – se trouve à la base de sa théorie. Son idée factice de volonté générale est un Moloch auquel sont sacrifiés les hommes [NC, p. 180].

Seconde conséquence : l'effacement de la distinction entre les droits de l'homme et ceux du citoyen.

Pour les tenants du libéralisme, [les droits de l'homme] constituaient une sphère particulière dans laquelle aucun gouvernement ne pouvait intervenir, c'était le domaine de l'homme qui devait être tenu à l'abri de toute réglementation étatique. On voulait souligner par là qu'en-dehors de l'État il existait encore quelque chose d'autre, et que ce quelque chose était la vie dans ce qu'elle a de plus précieux et d'impérissable [NC, p. 181].

Chez Rousseau, en revanche, l'État reste seul juge de la part des droits qui sont laissés à l'individu. Certes, chacun n'aliène de ses biens que « la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté », mais, précise Rousseau aussitôt, « il faut convenir aussi que le Souverain est seul juge de cette importance » [*Contrat*, II, 4]. Autrement dit, dans un tel système :

Un droit personnel n'existe pas ; ce qu'un individu peut posséder de libertés privées n'est, pour ainsi dire, qu'une concession de l'État, qui peut lui être concédée ou retirée n'importe quand [NC, p. 181].

Cette critique du *Contrat social* à partir d'une position libérale n'a rien de très original.

Mais ce qui importe à Rocker, c'est de montrer que le modèle rousseauiste, paradigme pour de nombreux républicains du XIX^e siècle, est aussi une matrice du totalitarisme contemporain, qu'il s'agisse de celui des régimes fascistes, issus du nationalisme et des idéologies de l'État-nation, ou de celui du communisme, issu du socialisme étatique dans la formation duquel l'héritage jacobin a eu sa part. Cela apparaît très clairement dans le commentaire qu'il donne d'un paragraphe célèbre du livre II du *Contrat*, consacré au législateur :

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait & solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie & son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle & morale à l'existence physique & indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères &

14. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, traduction Pierre Quillet, Fayard, 1970, p. 263.

dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes & anéanties, plus les acquises sont grandes & durables, plus aussi l'institution est solide & parfaite : En sorte que si chaque Citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres, & que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre ¹⁵.

Rocker commente ainsi :

Dans ce passage [...] apparaît [...], au plus haut degré, l'opposition irréductible entre les idées initiales du libéralisme politique et la démocratie de Rousseau et de ses disciples. Le libéralisme, qui considère en premier lieu l'individu, et qui pense que le caractère essentiel de la liberté est de permettre le déploiement naturel de toutes les dispositions et capacités originelles de l'homme, aspire à une situation qui n'entrave pas ce devenir naturel, et laisse dans la plus large mesure du possible l'individu mener sa vie comme il veut. À ces idées, Rousseau opposait le principe égalitaire de la démocratie qui proclame l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Et, parce qu'il craignait à bon droit que la complexité et les multiples dispositions de la nature humaine ne fussent un danger pour sa machine politique, il voulut remplacer l'être humain naturel par un succédané qui devait conférer au citoyen l'aptitude d'adapter son comportement au rythme de la machine politique.

Cette idée inquiétante, qui ne visait pas seulement à détruire complètement la personnalité mais contenait en soi, de façon générale, l'abjuration de toute véritable humanité, devint le premier principe d'une nouvelle raison d'État qui trouva sa justification morale dans la volonté générale. Tout ce qui était vivant se figea dans des structures mortes ; tous les événements naturels furent remplacés par la routine de la machine. La technique politique dévore toute vie particulière comme la technique de l'économie dévore l'âme du producteur¹⁶.

De cette interprétation du *Contrat social*, Rocker tire deux conclusions importantes.

Premièrement, la démocratie moderne (rousseauiste) contribue au renforcement de l'État ; elle est une matrice pour les dictatures.

La démocratie moderne est, au contraire du libéralisme, une force contribuant au maintien de l'État. C'est pour cette raison qu'à partir de la démocratie toute une série de démarches politiques ont conduit à la dictature, alors qu'à partir du libéralisme, ça n'a jamais été le cas¹⁷.

L'illustration de cette idée est évidemment le jacobinisme.

Deuxièmement, le *Contrat social* marque la naissance d'une nouvelle religion politique.

On méconnaît bien trop souvent le fait que Rousseau a été l'apôtre d'une nouvelle religion politique, dont les conséquences ne devaient pas être moins dommageables pour la liberté des hommes que l'ancienne croyance au « droit divin » de la monarchie. [...] C'est à juste titre que Bakounine dit de Rousseau qu'il fut « le véritable créateur de la réaction moderne » [NC, p. 175].

15. *Contrat social*, II, 7.

16. NC, p. 179. Il résulte de cette analyse que la démocratie moderne, celle qui se donne pour idéal le modèle de Rousseau, est d'une autre nature que la démocratie antique, autrement dit, nous sommes bien au-delà du modèle du républicanisme classique. « L'idée que ce soit la tâche du législateur d'enlever à l'homme ses dispositions naturelles pour les remplacer par d'autres qui lui seraient étrangères aurait passé aux yeux des Grecs pour le produit malsain d'un cerveau dérangé. [...] Non, cette idée monstrueuse est bien initialement le produit du "citoyen de Genève" [= l'admirateur de Calvin] [NC, p. 183]. »

17. NC, p. 183. « Pour qui déclare donner à la volonté générale la souveraineté absolue, et lui accorde un pouvoir illimité sur tous les membres de la communauté, et qui ne voit dans la liberté que l'obligation d'obéir aux lois et de se mettre aux ordres de la volonté générale, alors pour celui-ci même l'idée de dictature n'a plus rien d'effrayant [NC, p. 183]. »

3. Les conséquences de la prévalence du modèle démocratique

De cette analyse du modèle démocratique rousseauiste, Rucker tire trois conséquences importantes : deux concernent l'État-nation et le nationalisme (qui sont l'objet propre de son livre), la troisième concerne le socialisme.

Première conséquence : la nation n'est pas la cause mais le résultat de l'État.

La nation n'est pas la cause mais le résultat de l'État. C'est l'État qui crée la nation, et non la nation qui crée l'état. De ce point de vue, il existe entre le peuple et la nation la même différence qu'entre la société et l'État. [...] Un peuple est le résultat de liens sociaux. [...] Une nation est toujours le produit artificiel de luttes pour le pouvoir politique [NC, p. 217].

Le pouvoir étatique étant (comme on l'a vu) purement négateur, l'État national n'est créateur de rien pour le peuple et n'a aucune substance propre : il n'est qu'un instrument pour ceux qui détiennent le pouvoir.

Le concept de l'État national repose donc sur un principe purement négatif, derrière lequel cependant se cachent des objectifs très positifs. Car derrière tout ce qui est « national » se trouvent la volonté de puissance de petites minorités et les intérêts particuliers de castes et de classes privilégiées par l'État¹⁸.

L'idée de volonté nationale est un leurre et « le nationalisme n'a jamais été autre chose que la religion politique de l'État moderne » [NC, p. 218].

Les États nationaux sont des organisations d'Églises politiques, la prétendue conscience nationale, qui n'est pas innée chez l'homme mais qui lui est inculquée, est une notion religieuse ; on est allemand, français ou italien comme on est catholique, protestant ou juif [NC, p. 220].

Deuxième conséquence : l'État nation est le produit de la démocratie.

C'est l'essor de la démocratie, à partir de la fin du XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e, qui a entraîné celui du nationalisme.

Avec la propagation des idées démocratiques en Europe commence la montée des nationalismes dans les divers pays. C'est avant tout avec la naissance de l'État – qui assure au citoyen, du moins en théorie, le droit constitutionnel de prendre part à la vie politique du pays et au choix de son gouvernement – que la conscience nationale a pu s'enraciner dans les masses ; et que la conviction a pu être inculquée à l'individu d'être un membre de cette grande communauté politique de la nation, à laquelle il est inséparablement lié et qui donne à son existence personnelle un but et un contenu [NC, p. 220].

Dans ce paragraphe important, il y a, me semble-t-il, deux idées.

La *première* est que le nationalisme comme idéologie n'a pu surgir qu'à partir du modèle démocratique. Pour étayer cette idée, Rucker consacre de longs développements à décrire la naissance et l'essor du nationalisme allemand à partir de 1807. Il montre, de façon plutôt convaincante, que ce mouvement, qui se dresse contre la domination de la France révolutionnaire et napoléonienne, n'a pu prendre son essor dans le peuple que parce qu'il a repris de la Révolution française le paradigme démocratique. Rucker sait très bien qu'une fois le nationalisme répandu, il n'a plus été que l'instrument de ce régime de caste particulièrement autoritaire qu'était l'État prussien. Mais, dit-il, « à la base de toute

18. NC, p. 220. « Et ce sont elles qui, en réalité, déterminent la “volonté de la nation” ; “car les États en tant que tels n'ont pas d'objectifs” – comme le fait très justement remarquer Menger – ; seuls ceux qui détiennent le pouvoir en ont (*ibid.*). »

exaltation nationaliste, il existe consciemment ou inconsciemment, une pensée démocratique » [NC, p. 248].

Il ne s'agit évidemment pas pour lui de sauver de quelque manière que ce soit le nationalisme. Tout au contraire, il s'agit pour lui de montrer que, si les nationalismes ont été aussi puissants et répandus au XIX^e siècle et ont produit les dictatures fascistes au XX^e, c'est à cause de la prégnance du paradigme démocratique : Mussolini est l'héritier de ce républicain nationaliste qu'était Mazzini.

La critique des républicains comme Mazzini conduit à une *deuxième* idée : le rapport du citoyen à l'État dans la démocratie moderne est un rapport religieux. (1) L'État nation démocratique est une puissance supérieure, transcendante ; la citoyenneté est un rapport de dépendance, typiquement religieux. (2) C'est cet État qui, comme l'écrit Rocker, « donne à l'existence personnelle [de chacun] un but et un contenu ». (3) Le citoyen se trouve dans l'obligation politico-religieuse non seulement d'adhérer à la volonté nationale, mais d'agir pour la réaliser et de se mettre corps et âme à son service¹⁹.

Troisième conséquence : le destin du socialisme étatique.

La troisième conséquence concerne le socialisme. La prégnance du paradigme démocratique explique la forte prédominance, au sein du mouvement socialiste, du courant étatiste, centraliste et autoritaire, et sa victoire sur le courant libertaire. Mais elle explique aussi son échec programmé : là où il a pris le pouvoir, le socialisme étatique n'a engendré que le capitalisme d'État ; ailleurs, il s'est progressivement dissous dans le mode de pensée de l'État bourgeois.

La démocratie avec ses principes étatistes et ses efforts pour soumettre l'individu aux exigences d'une « volonté commune » imaginaire ne pouvait avoir qu'un effet néfaste sur un mouvement tel que le socialisme, d'autant plus qu'elle lui insuffla l'idée de livrer à l'État, en plus des domaines qu'il régentait déjà, l'énorme domaine de l'économie, lui conférant ainsi un pouvoir qu'il n'avait encore jamais possédé auparavant [NC, p. 263].

Ce détournement du socialisme, qui conduira à son retournement, s'est opéré, pour Rocker, dans les dernières années de la 1^{ère} Internationale, quand les proudhoniens et les amis de Bakounine ont été supplantés par Marx et par ses amis²⁰. La victoire du marxisme a dénaturé le mouvement socialiste originel d'une double manière. D'une part, elle l'a orienté vers la lutte pour la prise du pouvoir d'État :

[Les partis politiques ont] pris la place des groupes animés des idées socialistes, et des organisations de lutte économique au sens ancien du terme, dans lesquels les hommes de l'Internationale avaient vu les

19. Un seul exemple suffira (Rocker ne l'utilise pas mais il me semble approprié) : les Français qui sont allés se battre pendant quatre ans dans les tranchées de la Première Guerre mondiale n'étaient pas des sujets mais bien des citoyens. « Aucun pouvoir n'est plus fort que celui qui prétend s'appuyer sur le principe de liberté [NC, 174]. »

20. Sur ce sujet, je ne saurais trop recommander le livre récent de Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*, La fabrique, 2011. – S'agissant de Marx, Rocker écrit notamment ceci : « Lui-même, sa vie durant, n'a rien fait d'autre qu'interpréter le monde, faisant preuve en cela d'une grande intelligence et d'un immense savoir. Mais la créativité de Proudhon lui faisait défaut. Il n'était qu'un analyste et le resta, un analyste brillant et savant mais rien de plus. C'est pour cette raison qu'il n'a pas enrichi le socialisme d'une seule idée créatrice. [...] Il avait même, par principe, rejeté et condamné comme utopiste toute tentative de définir clairement la forme d'une éventuelle société socialiste. Comme s'il était possible de créer quelque chose de nouveau sans se demander quelles lignes directrices on va suivre. Sa croyance au cours obligé de tous les phénomènes sociaux lui faisait répudier l'idée que dans la société on pouvait faire que les choses se produisent conformément à un but préalablement choisi. Alors que c'est précisément cette idée qui est à la base de toute idée créatrice [NC, 259]. »

éléments embryonnaires de la société à venir, et les organes naturels de la transformation de la société et de la gestion de la production [NC, p. 259-260].

D'autre part, sous l'influence du fatalisme économiste, « le socialisme perdit de plus en plus son caractère d'idéal culturel nouveau ».

C'est un véritable non-sens que de parler d'un socialisme libertaire et d'un socialisme autoritaire : le socialisme sera libre ou ne sera pas ²¹.

4. Libéralisme, socialisme, anarchisme

Son concept de liberté, ce n'est donc pas dans le *Contrat social* de Rousseau que le socialisme doit aller le chercher, et encore moins dans la philosophie allemande.

La philosophie allemande n'a jamais été un domaine de liberté. [...] En fait, la philosophie allemande a érigé simplement la « non-liberté » en divers systèmes, et fait de la servitude une vertu, consacrée en premier lieu par la célèbre formule de la « liberté intérieure » [NC, p. 199].

À propos de Fichte, Rocker rappelle une vérité de base :

Aucune forme d'oppression sociale ne sera jamais, et de loin, aussi intolérable pour les hommes que la réalisation des systèmes de gouvernement rationnels inventés par nos spécialistes en philosophie politique²².

Son concept de liberté, c'est chez les classiques du libéralisme politique que le socialisme doit aller le chercher. Rocker cite un certain nombre d'entre eux, anglais et américains notamment. Mais il se réfère particulièrement à un penseur allemand, Wilhelm von Humboldt, et à son *Essai sur les limites de l'action de l'État* (*Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*). Ce texte a été rédigé en 1792 (Humboldt avait 25 ans), mais il n'a été publié qu'en 1851 (seize ans après la mort de son auteur)²³. La liberté est conçue par Humboldt comme une force créatrice, une capacité de se développer soi-même et de se donner une forme propre (c'est l'idéal de *Bildung*, qu'il partagera avec son ami Schiller). Rocker cite notamment ce passage tout à fait caractéristique :

Ce que l'homme ne choisit pas lui-même, ce en quoi il est gêné ou vers quoi il est mené, ne s'identifie jamais avec son être et lui reste toujours étranger. Pour l'accomplir, il n'emploie pas vraiment ses forces d'homme, mais une adresse mécanique²⁴.

Et Rocker ajoute :

C'est pourquoi Humboldt voulait que la compétence de l'État fût réduite à l'indispensable et ne lui confier que ce qui concerne la sécurité de

21. NC, p. 263. Quant à Lénine, son vieux fond d'idéologie jacobine fait de lui un ennemi du socialisme et de la liberté : « Lorsqu'un Lénine – tout comme un Mussolini – va jusqu'à dire que “la liberté est un préjugé bourgeois”, cela prouve seulement que son esprit était tout à fait incapable de s'élancer vers le socialisme mais était resté englué dans la vieille idéologie jacobine [NC, p. 261]. »

22. NC, p. 205. S'agissant de Hegel, Rocker rappelle une autre idée de base que bon nombre de marxistes (depuis toujours) et de philosophes français (depuis 75 ans : le séminaire de Kojève [1933-1939]) nient ou feignent d'ignorer : « Hegel devint, pour l'époque moderne, le créateur de cette théorie aveugle de la destinée dont les défenseurs voient dans chaque événement de l'histoire une “nécessité historique” et dans chaque finalité conçue par l'homme une “mission historique”. Dans l'histoire, il n'existe aucun devenir obligatoire, mais seulement des situations que l'on supporte ou qui se réduisent au néant aussitôt que les hommes en perçoivent les causes et se révoltent contre elles. [...] La célèbre formule de Hegel “ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel” [...] élève au rang de principe l'acceptation des conditions données et essaie de justifier toute bassesse, toute situation inhumaine par l'inaltérabilité de l'“historiquement nécessaire” [NC, p. 212]. »

23. Wilhelm von Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'État*, traduction de l'allemand par Henry Chrétien (1867), révisée par Karen Horn, préface d'Alain Laurent et Karen Horn, Les Belles Lettres, 2004.

24. Humboldt, *Essai*, 41-42 [cité dans NC, p. 168].

l'individu et de la société considérée dans son ensemble [NC, p. 168].

Outre la radicalité de son libéralisme, ce qui intéresse Rocker chez Humboldt, c'est sa conception de la liberté comme spontanéité et créativité, éloignée aussi bien d'une définition purement juridique (la liberté s'arrête où commence celle des autres) que de la définition rousseauiste (« l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite ») que reprendra Kant.

Rocker adresse toutefois deux critiques au libéralisme.

La *première critique* est que, si indépendant et autonome que doit être l'individu, il n'en est pas moins un être social. Non seulement la liberté n'est pas incompatible avec la solidarité, mais c'est à travers la responsabilité sociale et la solidarité qu'elle se réalise le mieux.

La liberté véritable n'existe que lorsqu'elle est soutenue par l'esprit de responsabilité personnelle. [...] Ce n'est que lorsqu'elle se trouve associée au sentiment de solidarité et au désir profond de justice sociale que la liberté devient le lien qui enlace et rassemble tout le monde ; ce n'est qu'à cette condition que la liberté n'agit pas comme une barrière entre les hommes mais se confirme en tant que liberté individuelle²⁵.

Et Rocker de citer Proudhon :

Au point de vue social, liberté et solidarité sont termes identiques : la liberté de chacun rencontrant dans celle d'autrui non plus une limite, comme dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793, mais un auxiliaire, l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables²⁶.

Rocker ici n'est vraiment pas rigoureux et il escamote les difficultés : que la liberté et la solidarité ne soient pas logiquement incompatibles, c'est une position défendable ; que la liberté puisse se réaliser mieux en s'ancrant dans la vie sociale, c'est assurément vrai dans diverses situations, mais sûrement pas dans toutes ; quant à l'idée proudhonienne que liberté et solidarité seraient identiques et que la seconde serait la mesure de la première, elle relève du confusionnisme le plus complet.

La seconde critique que Rocker adresse au libéralisme (et plus particulièrement à celui du XIX^e siècle), c'est d'avoir « laissé la doctrine de la liberté personnelle s'associer si fortement au système économique établi. [...] Les disparités actuelles des intérêts économiques et les différences de classe sociale qui en émanent sont un danger permanent pour la liberté de l'individu et conduisent irrémédiablement à un esclavage toujours accru des travailleurs » [NC, p. 180]. Mais, ajoute-t-il aussitôt, il ne faut pas se méprendre sur la nature de l'erreur commise là :

Lorsque le libéralisme se fourvoie pratiquement dans un système économique reposant sur les monopoles et la séparation des classes, ce n'est pas parce qu'il s'est trompé sur la valeur de ses principes de base, mais parce qu'un développement libre et naturel de la personnalité humaine est tout simplement impossible dans un système enraciné dans l'exploitation éhontée de larges couches de la société. On ne saurait être libre ni politiquement ni personnellement tant qu'on est tributaire d'un autre et que l'on ne peut pas se tirer de cette situation [NC, p. 180].

C'est ce qu'a bien vu William Godwin dans son *Enquiry into Justice*, un livre exactement contemporain de l'*Essai* de Humboldt (il a été publié en 1793). Héritier du libéralisme classique, Godwin lui apporte deux modifications essentielles. D'une part, il radicalise la critique libérale du pouvoir : il ne s'agit plus seulement pour lui de réduire le pouvoir de l'État

25. NC, 96. « La liberté véritable n'est possible que sur la base du travail coopératif et de la communauté de tous les intérêts sociaux, car il n'y a aucune liberté pour l'individu s'il n'y a pas de justice pour tous. Même la liberté personnelle s'enracine dans la conscience sociale de l'homme, et c'est d'abord dans cette conscience qu'elle trouve son propre sens [NC, p. 263]. »

26. Pierre-Joseph Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, chap. XV, p. 198 ; édition Lacroix, 1876 [cité dans NC, p. 264].

au minimum, mais de l'abolir et d'instaurer une société sans État. D'autre part, il voit parfaitement le lien qui existe entre domination politique et exploitation économique²⁷. Rucker voit ainsi dans le livre de Godwin la charnière entre le libéralisme et le socialisme libertaire²⁸.

De ses réflexions sur les relations entre libéralisme et socialisme, Rucker tire le bilan suivant :

Tandis que le socialisme démocratique a énormément contribué à restaurer la croyance en l'État, qui était en train de s'affaiblir, et dans son développement ultérieur devait inévitablement aboutir au capitalisme d'État, le socialisme inspiré par les idées libérales a conduit en ligne droite à l'anarchisme, c'est-à-dire à une forme de société où l'homme n'est plus sous la tutelle d'un pouvoir supérieur, et où toutes les relations entre lui et ses semblables se font sur le mode de l'autogestion et de l'accord mutuel. [...] L'anarchisme est la synthèse du libéralisme et du socialisme [NC, p. 263].

Quod erat demonstrandum.

Conclusion

Si certains d'entre vous estiment que Rucker est trop attiré par le libéralisme pour être un anarchiste conséquent, ils trouveront dans l'évolution de ses idées au cours des vingt dernières années de sa vie de quoi fortifier leur jugement. Je me réfère ici à un article excellent, dont je ne saurais trop recommander la lecture, de Gael Cheptou, intitulé « La liberté par en-bas. De l'anarcho-syndicalisme au pragmatisme libertaire ». Il est paru dans la revue *Contretemps* et, donc, accessible en ligne²⁹. Ma conclusion n'est un collage de quelques paragraphes de cet article.

La pensée de Rucker a connu « des inflexions sensibles avec le temps, en particulier au plan des rapports entre anarchisme et mouvement ouvrier. L'expérience des désastres d'un siècle [...] va, *in fine*, explique Cheptou, le conduire à remettre en cause les fondements d'un mouvement – l'anarcho-syndicalisme – qu'il avait pourtant largement contribué à définir, et le porter à promouvoir un anarchisme fort pragmatique ».

Déjà dans les années 1920, à l'époque où il est l'un des théoriciens les plus en vue de l'anarcho-syndicalisme, « la conscience de classe n'est tout au plus [pour Rucker] qu'un "vœu pieux". Les luttes ouvrières sont déterminées par le "sentiment du droit", qui n'est pas l'effet immédiat des conditions économiques, mais l'effet plus général de la culture humaine dans l'individu – celle-ci donnant à l'indignation morale des hommes une expression juridique qui permet le passage à l'action (la solidarité). [...] Les conditions de réalisation du socialisme libertaire ne résident pas dans l'évolution des forces productives mais dans une élévation générale du niveau culturel des masses laborieuses, que contrarie toute forme de pouvoir centralisé ».

27. « Godwin avait clairement perçu que le mal ne trouve pas son origine dans la forme extérieure du pouvoir mais réside dans sa nature même. Pour cette raison, il ne voulait pas voir le pouvoir de l'État réduit à un minimum mais éliminer de la société toute structure de pouvoir. Ainsi ce penseur audacieux en arrivait-il à se représenter une société sans État. [...] Mais Godwin convenait aussi qu'une évolution en ce sens de la société était impossible sans une transformation fondamentale des rapports économiques ; la domination et l'exploitation sont de même souche et sont inséparablement liées. La liberté de l'individu n'est assurée que lorsqu'elle se fonde sur le bien-être économique et social de tous ; une condition que tous les tenants du simple radicalisme politique n'avaient jamais pris en considération jusque-là, ce qui les contraignit par la suite à faire toujours de nouvelles concessions à l'État. C'est seulement lorsque l'homme est libre que grandit en lui la conscience de ses responsabilités et du respect qu'il doit avoir du droit des autres [NC, p. 157]. »

28. Concernant Godwin, on peut lire sur *OPUSCULES* : l'étude de Michel Baudoin, « Rationalité, vérité et démocratie dans l'Enquête sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur d'aujourd'hui de Godwin ».

29. *Contretemps*, n°28, octobre 2007, <http://acontretemps.org/spip.php?article165>

Au début des années 1930, « face aux dangers que fait courir à l’humanité l’expansion mondiale du capitalisme d’État, Rocker va s’efforcer de justifier historiquement [...] l’opposition irréductible entre le socialisme libertaire et le socialisme autoritaire, en ayant amplement recours à l’héritage du libéralisme. Ainsi, il en viendra à considérer le socialisme libertaire comme “l’exécuteur testamentaire du libéralisme”. » C’est, très clairement, la perspective de *Nationalisme et culture*.

« Il s’agit bien, désormais, poursuit Cheptou, de prévenir la “catastrophe universelle” et de défendre les sociétés libérales, qui sont les seules, insiste Rocker, à garantir un minimum vital de liberté et d’aisance matérielle. Partant de là, on commence d’observer, chez lui, une certaine réhabilitation de l’État démocratique, qui se confirmera avec le temps, même si, jusqu’à la fin de sa vie, il affirmera qu’il n’a toujours pas fait la paix avec lui. » Quand éclate la Seconde Guerre mondiale, très logiquement, il rompt avec le pacifisme, et soutient l’effort de guerre des alliés.

À la fin de la guerre, nouveau tournant : il considère que « le temps de la conquête des usines par les ouvriers est définitivement révolu. Comme l’écrit, en 1946, un de ses correspondants, l’anarchisme doit désormais dépasser la “vision prolétarienne du monde” qu’il incarne, pour devenir un “humanisme ou libéralisme révolutionnaire”³⁰. En l’espace de quelques décennies, entre la Première et la Seconde Guerre mondiale, l’héritage d’un siècle et demi de libéralisme a été mis à sac. [...] Dans ces conditions, [estime Rocker], le mouvement libertaire doit devenir le gardien de la tradition libérale, ce qui impose de repenser fondamentalement l’anarcho-syndicalisme classique. »

« Même s’il ne renie pas – ni ne reniera jamais – ses positions du début des années 1920, Rocker pose les jalons d’une critique radicale de l’anarcho-syndicalisme, que va développer, dans toutes ses implications, son ami Rüdiger. En voulant se doter d’une forme d’organisation et d’une pratique adéquates puisées, au tournant du siècle, dans le syndicalisme révolutionnaire français, le mouvement libertaire se serait imprégné, au passage, de la théorie fataliste de la lutte des classes et d’une conception naïve de la révolution, aux forts relents millénaristes et jacobins. De là découlerait, selon Rüdiger, une croyance – infondée, mais largement répandue chez les anarchistes – à la révolution comme “panacée universelle” devant mettre fin, d’un seul coup, aux souffrances de l’humanité par l’action de classe et la syndicalisation de la société³¹. »

« Désormais – poursuit Cheptou – Rocker pense l’émancipation en des termes forts différents. Ainsi, il incite, les anarchistes à envisager la création d’une “fédération mondiale des peuples libres”, peuples eux-mêmes organisés sur le principe fédéraliste, qui se substituerait aux États autoritaires, centralisateurs et nationalistes. Dans son projet, il accorde un rôle déterminant à l’Allemagne et à l’Europe. »

Il défend désormais un « anarchisme révisé. Un anarchisme fortement teinté de libéralisme, plus pragmatique, plus “constructif” ; une pensée, en somme, qui reste attachée à la perspective anarchiste tout en rejetant les luttes de classes et la révolutionnarité. » Nous ne sommes peut-être pas très loin de Chomsky.

« Dans ses derniers textes, d’inspiration sensiblement proudhonienne, Rocker critiquera tous ceux qui, parmi les anarchistes, lui semblent voir les choses “à travers les verres fumés de la tradition”. Ainsi le terme de compromis serait devenu un “mot-fétiche” qui déclencherait chez eux

30. Cité in Peter Wienand, *Rudolf Rocker – Der “geborene” Rebell*, Berlin, K. Kramer, 1981, p. 428.

31. Helmut Rüdiger, *Sozialismus in Freiheit*, Münster/Wetzlar, Büchse der Pandora, 1978.

d'incontrôlables réactions de peur³². En faisant clairement référence au social-démocrate Eduard Bernstein, pour qui il a visiblement de l'estime, Rocker est d'avis qu'un "révisionniste", loin de trahir la cause, est un homme qui cherche seulement de nouvelles voies praticables³³. » Le vieux militant anarchiste n'a pas perdu le goût de la provocation !

Dans un de ses derniers textes il écrit :

L'anarchisme et l'idée de la liberté en général sont des idées, non pas absolues, mais seulement relatives et, partant, elles sont soumises à de continues transformations [...]. Les idées absolues conduisent toujours au despotisme de la pensée et, là où leurs représentants en ont le pouvoir, au despotisme du fait³⁴.

À notre époque, où il n'existe plus – dans un pays comme le nôtre en tout cas – de mouvement ouvrier révolutionnaire, ni socialiste, ni communiste, ni anarchiste, ni autre, cette remarque mérite l'attention.

* *

ANNEXES

A. Les deux concepts de liberté d'Isaiah Berlin

La distinction entre la question des limites du pouvoir, d'une part, et les questions de sa légitimité et de son attribution, d'autre part, ainsi que l'opposition (qui en découle) entre les philosophies politiques selon qu'elles tiennent pour fondamentales la première de ces questions ou bien les deux autres, est au cœur du célèbre essai d'Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté » : les doctrines de la *liberté négative* sont des réponses à la première question ; les doctrines de la *liberté positive* sont des réponses aux deux autres questions. Il en résulte que, contrairement à ce que laissent croire la terminologie adoptée par Berlin (« négatif » / « positif ») et de nombreuses présentations simplistes, scolaires ou scolastiques, les deux libertés ne sont pas l'envers l'une de l'autre ; elles ne sont pas du tout symétriques : ne répondant pas aux mêmes questions, elles ne sont pas sur le même plan.

Le premier des deux sens [du concept de liberté politique], que [...] je qualifierai de « négatif » est contenu dans la réponse à la question : « quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ? » Le second, que j'appellerai « positif », est contenu dans la réponse à la question : « Sur quoi se fonde l'autorité qui peut obliger quelqu'un à faire ou à être ceci plutôt que cela ? »³⁵

À propos de Mill, Berlin rappelle que la liberté négative « n'est pas, du moins logiquement, liée à la démocratie » :

Il n'existe pas de lien nécessaire entre liberté individuelle et régime

32. R. Rocker, « Einige Worte zur Klärung », *Die freie Gesellschaft*, 1953, n°42, p. 190-193.

33. S'agissant de Bernstein et du révisionnisme, Rocker écrit exactement ceci : « Il est un fait que la remise en cause des anciens préceptes marxistes initiée par l'opposition révisionniste – qui comptait dans ses rangs nombre d'esprits exceptionnels, comme Bernstein, Vollmar, David et autres – eut indiscutablement un effet salutaire. Mais, qu'à partir de cette critique, les révisionnistes n'aient rien trouvé de mieux que de se prononcer en faveur d'un possibilisme mou et d'ériger en principe la tactique des petits pas, cela devait bientôt mener la social-démocratie au désastre. » R. Rocker, « Fritz Kater et les origines du syndicalisme révolutionnaire en Allemagne » [1948], *Contretemps*, n° 28, octobre 2007, *Rudolf Rocker II, Penser l'émancipation*, <http://acontretemps.org/spip.php?article164>

34. R. Rocker, « Ein offenes Wort », *Die freie Gesellschaft*, 1952, n° 35, p. 334.

35. Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté » [1958], *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, 1988, p. 171.

démocratique. La réponse à la question : « Qui me gouverne ? » est logiquement distincte de la question : « Jusqu'où le gouvernement s'ingère-t-il dans mes affaires ? » C'est dans cet écart que réside finalement l'opposition entre ces deux conceptions de la liberté, la négative et la positive. En effet, le concept de liberté « positive » surgit lorsque nous nous efforçons de répondre non pas à la question : « Que suis-je libre de faire ou d'être ? », mais « Par qui suis-je gouverné ? », ou encore : « Qui est habilité à dire ce que je dois – ou ne dois pas – être ou faire ? » Le lien entre démocratie et liberté individuelle est beaucoup moins étroit que ne le croyaient bien des défenseurs de l'une et de l'autre³⁶.

Plus loin, à propos de Constant – dont la distinction entre liberté des Anciens et liberté des Modernes est proche de sa propre dichotomie –, Berlin insiste encore :

Personne n'a mieux analysé que Benjamin Constant l'opposition qui existe entre ces deux types de liberté. Selon lui, loin d'accroître la liberté, le transfert consécutif à une insurrection victorieuse de l'autorité suprême – communément appelée souveraineté – ne fait que déplacer le fardeau de l'esclavage. Pour un individu, il n'y a guère de différence entre être écrasé par un gouvernement populaire, un monarque, ou des lois répressives. *Le véritable problème, pour les partisans de la liberté « négative » n'est pas de savoir qui exerce le pouvoir, mais quelle quantité de pouvoir doit-on placer entre ses mains* [Je souligne – JJR]. En effet, tôt ou tard, celui qui exerce un pouvoir illimité l'exercera de manière illégitime contre l'individu. Les hommes, dit-il, ont tendance à se révolter contre tel ou tel gouvernement qu'ils jugent oppressif, alors que la véritable source de l'oppression réside dans la concentration du pouvoir ; c'est l'existence même d'un pouvoir absolu qui met en danger la liberté. « C'est contre l'arme et non contre le bras qu'il faut sévir. Il y a des masses trop pesantes pour la main des hommes. » Certes, la démocratie peut désarmer une oligarchie, une caste de privilégiés, mais aussi écraser les individus avec autant de cruauté qu'un dictateur³⁷.

Concernant Berlin et les deux concepts de liberté, on peut lire sur *OPUSCULES* mon étude « Les deux concepts de liberté et le pluralisme des valeurs selon Isaiah Berlin ».

* *

B. Sur le concept de pouvoir et ses difficultés

Une vraie discussion sur la nature du pouvoir devrait affronter des questions comme celles-ci :

– Si, comme Rocker le pense, la liberté consiste fondamentalement dans l'exercice et le développement des capacités créatrices des individus et donc de leurs pouvoirs de faire certaines choses, et particulièrement des choses nouvelles, il y a assurément dans la vie humaine un « pouvoir de » qui est positif ; mais jusqu'à quel point peut-on le dissocier du « pouvoir sur » (sur les autres hommes) que Rocker considère comme entièrement négatif ?

– Rocker identifie le plus souvent pouvoir et État. Mais tout ce que fait l'État, ou tout ce qui se fait au nom de l'État, est-il toujours exclusivement l'exercice d'un pouvoir ? L'État ne fait-il ou ne permet-il pas beaucoup de choses qui ne sont pas de pur pouvoir ? Inversement, toutes sortes de pouvoirs ne sont pas des pouvoirs d'État. La vie économique, sociale et la culture elle-même ne génèrent-elles pas toutes sortes de relations de pouvoir, dont la dureté et la violence sont souvent au moins égales à celle du pouvoir de l'État ?

Reste que Rocker ne me semble pas disposer d'un concept de pouvoir suffisamment solide et articulé pour jouer le rôle crucial qu'il entend lui

36. *Ibid.*, p. 178-179.

37. *Ibid.*, p. 210.

faire jouer. Mais c'est un problème que rencontrent tous ceux qui, d'une part, refusant de faire du pouvoir un simple effet ou instrument de l'exploitation économique, voient dans l'existence de relations de pouvoir entre les hommes un fait anthropologique premier, et qui, d'autre part, faisant de la liberté individuelle une valeur fondamentale, voire la valeur première, de la vie humaine, voient dans le combat contre le ou les pouvoir(s) qui l'entravent ou l'oppriment le but premier de l'action politique.

C'est une difficulté déjà reconnue par Orwell, qui, par exemple, écrit dans une de ses chroniques *A ma guise* :

Il n'est pas facile de trouver une explication économique directe au comportement de ceux qui dirigent à présent le monde. Le désir du pouvoir pur paraît être bien plus fort que le désir de fortune. Cela a souvent été remarqué mais, étrangement, le désir de pouvoir paraît avoir été accepté comme un instinct naturel, ayant toujours existé à toutes les époques, tout comme le désir de nourriture. En réalité, il n'est pas plus naturel, au sens où il serait une nécessité biologique, que l'ivrognerie ou le goût du jeu. Et s'il est vrai, comme j'en suis persuadé, qu'il a atteint, à notre époque, de nouveaux niveaux de démence, la question devient alors : quelle caractéristique particulière de la vie moderne transforme en une motivation humaine importante l'impulsion à brutaliser les autres ? S'il était possible de répondre à cette question — rarement posée, jamais sérieusement débattue —, il pourrait y avoir quelques bonnes nouvelles sur la première page de votre journal du matin. *A ma Guise*, § 63, Agone, 2008, p. 358-360]

Chaque fois qu'il aborde la question de ce qu'est le pouvoir en lui-même, Orwell la traite à partir de l'idée de volonté puissance, qu'il semble considérer comme relevant du domaine de la psychologie. Je ne suis pas certain, pour ma part, que cette voie soit la bonne. Mais ce texte d'Orwell a au moins le mérite de reconnaître la difficulté.

* *

C. La place du droit et notamment du droit naturel

Il faut souligner ici qu'à la différence de nombreux penseurs révolutionnaires, Rucker ne sous-estime nullement l'importance du droit. Celui-ci est directement engendré par le conflit incessant entre la culture et l'individu d'un côté, le pouvoir et l'État de l'autre.

Ce que nous entendons aujourd'hui par « droit » et « Constitution » n'est que l'expression conceptuelle de cet éternel conflit ...] Parce qu'un État sans société, la politique sans l'économie, le pouvoir sans la culture, ne sauraient exister un seul instant et que, d'autre part, la culture n'a jusqu'ici jamais été en mesure d'éliminer complètement le principe du pouvoir des activités exercées en commun, la loi est devenue le tampon entre les deux, qui atténue les heurts et empêche la société de tomber dans un état de catastrophe permanente. [NC, p. 85]

Quand il parle de droit, c'est avant tout et presque exclusivement au droit naturel que pense Rucker.

Le droit naturel est la bête noire des tenants de l'idée intrinsèque de pouvoir. [NC, p. 137]

À la base de toutes les aspirations nées du droit naturel se trouve le désir de libérer l'homme du joug des institutions, afin qu'il prenne conscience de son humanité véritable et ne se courbe plus devant aucune autorité qui lui dénierait le droit de penser et d'agir par lui-même. [NC, p. 151]

Le contrat social du libéral John Locke est ainsi celui d'un authentique défenseur du droit naturel. On ne saurait en dire autant du contrat social de Rousseau.

D. Cassirer et la théodicée chez Rousseau. D'un autre rapport religieux au politique, et des questions qui s'ensuivent

Dans les mêmes années 1930, en Allemagne également, un grand philosophe de tradition kantienne et très bon connaisseur de Rousseau, Ernst Cassirer, dans son livre sur *La philosophie des Lumières* (1932), cite ce même passage fameux des *Confessions*. Partant de préoccupations différentes de celles de Rucker, il en tire une interprétation différente de la sienne, mais qui n'est pas incompatible avec elle.

Cassirer cite ce passage dans un chapitre intitulé « L'idée de religion », où il pose la question : que devient au XVIII^e siècle le problème de la théodicée ? En son sens originel, le problème de la théodicée (ou problème de la justification de Dieu) est un problème métaphysico-religieux : comment concilier l'existence du mal dans le monde avec la toute-puissance et la bonté de Dieu ? La réponse de la théologie chrétienne réside dans la doctrine du péché originel : Dieu avait créé un monde bon et des hommes libres ; par leur péché, ceux-ci ont introduit le mal. La réponse, au début du XVIII^e siècle du métaphysicien rationaliste Leibniz est que, malgré toute la quantité de mal qu'il contient, ce monde est néanmoins le meilleur qui pouvait exister. Mais qu'arrive-t-il, se demande Cassirer, quand la réponse métaphysique est récusée (c'est l'objet du *Candide* de Voltaire) et quand la réponse théologique devient inaudible (un trait caractéristique de la pensée des Lumières dans toutes ses variantes est le rejet de l'idée de péché originel) ? Le problème de la théodicée ne disparaît pour autant, car les maux de la vie humaine sont toujours là. Il est simplement sécularisé. Il devient celui de savoir si la vie, malgré les maux que les hommes endurent (notamment ceux qu'ils s'infligent les uns aux autres), vaut la peine d'être vécue ? et qu'est-ce qui peut en constituer justification ? la sauver, en quelque sorte ?

La pensée politique de Rousseau, soutient Cassirer, est une réponse à cette question. Il est, écrit-il, le premier qui ait élevé le problème de la théodicée – qui était jusqu'ici un problème individuel, celui du face-à-face de Job avec Dieu – « au-dessus du plan de l'existence individuelle pour le porter expressément au niveau de l'existence sociale. C'est là que Rousseau croit avoir trouvé le point où la question de la signification véritable de l'existence humaine, de son bonheur ou de sa misère, peut être tranchée. Telle est la vision des choses qu'il a trouvée dans l'étude à la critique des institutions politiques »³⁸.

Cassirer cite alors la même page des *Confessions* citée par Rucker, qu'il commente ainsi : « Par là se trouve appliquée une nouvelle norme à l'existence humaine : au lieu de la simple exigence de bonheur, l'idée du Droit et de la Justice sociale, reconnue comme la vraie mesure de l'existence humaine, comme l'échelle de valeurs en fonction de laquelle elle doit être vécue³⁹. »

Le mal pour Rousseau n'est pas imputable à la nature humaine, à l'individu à l'état de nature, mais à la société telle qu'elle est et aux institutions qui façonnent les individus. Et Cassirer poursuit un peu plus loin :

N'est-il pas possible de concevoir une communauté réellement humaine, qui n'aurait plus besoin du ressort de la force, de la cupidité et de la vanité, qui se fonderait entièrement sur la soumission de tous à une reconnue loi reconnue intérieurement comme contraignante et nécessaire ? Telle est la question que Rousseau se pose et qu'il va tâcher de résoudre dans le *Contrat social*. À supposer que s'effondre la forme oppressive de société qui a prévalu jusqu'à nos jours et qu'à sa place surgisse une nouvelle forme de communauté éthique et politique, une société au sein de

38. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* [1932], traduit de l'allemand par Pierre Quillet, Fayard, 1970, p. 170

39. *Ibid.*

laquelle chacun, au lieu d'être soumis à l'arbitraire d'autrui, n'obéirait qu'à la volonté générale qu'il connaîtrait et reconnaîtrait pour sienne – l'heure de la libération n'aurait-elle pas sonné ? (Cassirer, *ibid.*, p. 173)

Si (comme je crois) Cassirer a raison, la pensée politique de Rousseau prise comme un tout (où le *Discours sur les origines de l'inégalité* décrit l'état du monde et de l'homme, corrompu par une mauvaise organisation de la société, et où le *Contrat social* représente la voie du salut) peut être comprise comme la matrice du rapport religieux que les citoyens entretiennent avec la politique et avec l'État dans les démocraties modernes. Dans cette interprétation, la religion n'est pas caractérisée par un rapport de dépendance et de soumission, mais par la justification de l'existence qu'elle fournit. Dans la religion chrétienne, la création du monde par Dieu, son rachat par la mort et la résurrection du Christ, et l'avènement de la Jérusalem céleste à la fin des temps donnent un sens à toute existence humaine et la justifient, quel que soit le degré de souffrance physique et de mal moral qu'elle éprouve et rencontre. De la même manière, dans la philosophie politique et morale de Rousseau (telle que l'interprète Cassirer), les maux engendrés par la première société sont rachetés par les bienfaits qui découlent du contrat social, et l'homme à l'état civil connaît un accomplissement qui le place incommensurablement au-dessus de ce qu'il était à l'état de nature. (« Quoiqu'il se prive dans cet état [l'état civil] de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands [...] son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti [ce que décrit le *Discours*], il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme⁴⁰. »)

Kant d'abord, puis l'idéalisme allemand, ont construit toute la philosophie de l'histoire à partir de là. Mais cette matrice, en raison du décalage entre le monde présent et le monde avenir, peut engendrer deux systèmes de justification différents, qui expriment des rapports à la société et au monde opposés, et des visions politiques également opposées.

Dans le premier système de justification, l'état présent du monde est déjà justifié aujourd'hui par son état à venir ; « tout ce qui est réel est rationnel » ; c'est l'hégélianisme de droite, conservateur. Bien que mauvais, le monde d'aujourd'hui est déjà bon, ou le meilleur qu'il peut être. C'est un schéma par lequel on justifie les pires horreurs. Ce ne sont pas seulement les conservatismes qui ont utilisé ce schéma : divers progressismes s'en sont abondamment servis et le communisme en a fait un usage systématique⁴¹.

Dans le second système de justification, c'est le combat contre le monde présent (intrinsèquement mauvais) et pour le monde à venir, qui est justifié. C'est l'attitude de rejet de la société présente qui est celle du révolté (« on a toujours raison de se révolter ») ou du révolutionnaire. Mais ce mode de justification entraîne trois conséquences.

Première conséquence : le dilemme classique entre révolte et révolution. Si on choisit la révolution, et notamment si on croit connaître (scientifiquement) la voie pour la réaliser, on retombe très vite, comme toute l'histoire du xx^e siècle le prouve, dans la justification non certes du monde présent mais de la ligne politique présente, et donc dans les pires conséquences du premier système. Si on choisit la révolte, c'est la surenchère permanente : on n'est jamais assez révolté, et la révolte n'est jamais assez pure ; les autres se sont toujours déjà compromis avec le monde mauvais.

Cette première conséquence est liée à la *deuxième* : c'est toujours au nom du monde à venir que le monde présent et l'action présente sont jugés.

40. *Contrat social*, I, 7.

41. Voir, par exemple, l'article d'Orwell sur « Le gradualisme catastrophique », *Essais, articles et lettres*, vol. 4, Ivrea/Encyclopédie des Nuisances, 2001, p. 23-28.

C'est une version sécularisée du Jugement dernier, dans laquelle celui qui « sait » déjà la vérité sur la fin de l'histoire s'installe sur le trône de Dieu pour juger dès aujourd'hui les vivants et les morts. Il est difficile pour un idéologue de trouver un moyen de gouverner les esprits qui soit plus puissant que celui-là.

Ces deux conséquences sont liées à la *troisième*. Si la vie d'un homme n'est justifiée que dans la mesure où il l'engage dans le combat contre le monde présent et pour le monde à venir, alors il ne se soumet certes ni à Dieu ni à l'État, mais il soumet néanmoins son existence à une cause qui la transcende et qui décidera de son sens. Il est difficile de ne pas voir là une forme de servitude volontaire. Même consentie au nom de la liberté, une servitude est une servitude. Et sa justification par la liberté ne fait que rendre l'asservissement plus intime et plus total.

Je ne suis pas certain que l'anarchisme selon Rocker échappe facilement à ces trois conséquences : la surenchère dans la révolte (pendant la Seconde Guerre mondiale, Rocker a été lui-même accusé, au nom des principes qu'il avait défendu jusqu'alors, de trahir l'anarchisme parce qu'il a pris position contre le pacifisme et pour la guerre contre Hitler) ; le pouvoir des idéologues jugeant toute action présente à partir de (leur idée de) l'avenir ; le sacrifice à la cause au plus intime de soi.

C'est que, malgré la clairvoyance de Rocker sur le caractère religieux du rapport à la politique qu'engendre le schéma démocratique, il reste dans sa pensée quelque chose de profondément religieux. Pour le dire vite : le pouvoir est le mal absolu ; il est extérieur à l'humanité et à la société ; il doit être combattu sous toutes ses formes et, finalement, chassé de la surface de la terre et aboli. C'est certes une manière particulièrement élevée d'être religieux. Mais c'est, en conséquence, une manière de l'être qui est particulièrement prégnante et puissante.