

Accueillir Novatore?

Désobéissance aux lois droit de souveraineté individuelle

Erwan Sommerer



renzo novatore

DANS UN ARTICLE INTITULÉ « EN DÉFENSE DE L'ANARCHISME héroïque et expropriateur », Renzo Novatore propose trois justifications de « l'expropriation individuelle¹ ». La première est éthique : pour celui qui a été réduit à la misère par la société dans laquelle il vit, « le vol, en plus d'être un droit, peut être aussi un devoir ». Si l'on est asservi et exploité, c'est l'honnêteté envers ses maîtres qui devient un crime. Mais nul besoin d'être anarchiste pour défendre ainsi l'illégalisme. Selon l'auteur, le premier humaniste venu est enclin à admettre que, dans certains cas, il est légitime de violer la loi pour survivre. Deux autres motifs,

74 • ACCUEILLIR NOVATORE?

plus décisifs, sont donc à privilégier. L'un est héroïque, la transgression étant le propre d'une minorité « exubérante », « inassimilable » et « antisociale » qui exalte le combat contre les lois et la morale. L'autre est esthétique : le crime de celui qui échappe au conformisme doit être considéré comme une œuvre d'art tragique. Et ainsi, pour « l'audacieux rebelle qui décide de s'élever au-dessus de l'ordre social cristallisé et de toute frontière préétablie, et veut affirmer [...] la liberté sans frein de son Moi », être coupable, être criminel, signifie réaliser pleinement ses aspirations anarchistes et se soustraire à l'emprise de la société.

Que l'on souscrive ou non à l'individualisme stirnérien et nietzschéen de Novatore, la portée de ces réflexions ne doit pas être négligée. En effet, dans la conception de l'anarchisme qui se dessine ici, l'illégalisme est valorisé en tant que tel, pour des qualités intrinsèques, et non comme une activité éphémère dont la justification ne résiderait que dans les conditions de vie intolérables d'une société traversée de rapports de domination, soumise à la violence et à l'arbitraire d'État. En d'autres termes, transgresser la loi ne trouverait pas seulement sa légitimité dans le fait de tenter de survivre à une situation socio-économique désespérée, ou plus largement de résister à un régime jugé néfaste, mais aussi dans le caractère proprement anarchiste de la transgression. Là où Émile Armand dans son texte *L'illégaliste anarchiste est-il notre camarade ?* affirme que « le jour où l'autorité aura disparu, — l'autorité politique, intellectuelle, économique — les illégalistes auront disparu également² », Novatore va plus loin et postule que même l'abolition de l'autorité, donc l'avènement d'une communauté sans État et sans pouvoir, si possible sans misère, n'empêchera pas le surhomme anarchiste de persister dans une criminalité à dimension héroïque ou esthétique. Cet anarchisme-là est indépendant du mode d'organisation de la société.

Cette approche très particulière est clairement suggérée dès 1919 dans un autre de ses écrits, *L'individualisme anarchiste dans la révolution sociale*. Novatore imagine la chute des derniers dictateurs et l'aboutissement d'une révolution sociale avec laquelle les individualistes pourront s'associer un temps. Il affirme alors : « Une fois instaurée la nouvelle société, nous retournerons en marge d'elle pour vivre nos vies dangereusement comme de nobles criminels et d'audacieux pêcheurs !³ » L'idée sous-jacente est qu'aucun mode d'organisation de la société – même celui qui pourrait atteindre des conditions optimales de justice et d'égalité – ne saurait

satisfaire ceux qui adhèrent à une version de l'anarchisme incompatible avec l'obéissance à la loi et le respect des règles, d'où qu'elles proviennent et quel que soit leur contenu. Certains types de désobéissance, même perçus comme des délits ou des crimes, ne perdraient donc pas leur valeur dans un contexte post-révolutionnaire.

Par-delà les arguments spécifiques à la position de Novatore, c'est donc la question de la persistance de l'illégalisme et de sa gestion au sein d'une organisation, voire d'une société anarchiste, qui est posée. L'anarchisme n'est-il pas lié d'une façon ou d'une autre à l'acte de transgression, que celui-ci vise les lois, les normes sociales ou la morale ? Et dès lors, si la justice consiste à évaluer le comportement des individus à l'aune d'un corpus de règles, peut-on envisager qu'une communauté libertaire se dote d'une constitution, de lois, d'une jurisprudence, de juges et peut-être d'une police, sans mettre immédiatement en péril les principes qui ont présidé à sa fondation ? La question n'est pas anodine tant les anarchistes n'échappent pas toujours aux rêves d'une société stable et pacifiée, apaisée, dans laquelle le besoin de violer la loi, de rompre l'ordre positif, s'éteindraient d'une certaine façon tout seul, magiquement, en même temps que les inégalités. Comme si l'illégalisme, ou plus généralement l'esprit de transgression, n'avaient au mieux qu'une fonction révolutionnaire transitoire et non une valeur en soi, et n'entretenaient avec l'anarchisme qu'un rapport contingent. Mais n'est-ce pas la mort de l'esprit critique qui se profile alors en arrière-plan ?

Plutôt que traiter l'individualisme stirnéro-nietzschéen comme un cas limite, dérisoire ou folklorique, il importe de se demander s'il n'agit pas au contraire comme le révélateur crucial des enjeux et des impasses qui émergent lorsque l'on pense le rapport entre droit, transgression et anarchisme. Les réponses que nous allons proposer ici procéderont d'une double réflexion. La première portera sur la capacité d'une organisation à vocation anarchiste à satisfaire l'exigence d'autonomie individuelle. Cela nous conduira à interroger les possibilités de résurgence de l'autorité et de l'hétéronomie en contexte non étatique. La seconde consistera à évaluer ce que la persistance de la transgression – et la mise en œuvre d'un cadre juridique apte à intégrer et à valoriser cette persistance – peut apporter à une telle organisation en termes de résistance au reniement de ses propres idéaux fondateurs. Tout cela pour répondre à une question très simple : peut-on imaginer un modèle de société susceptible, au moins pendant un temps, d'accueillir Novatore ?

ILLÉGITIMITÉ DE LA LOI FACE À LA SOUVERAINETÉ INDIVIDUELLE

La philosophie politique, bâtie autour de la question du meilleur régime, pourrait être définie comme un long questionnement sur les conditions de l'obéissance légitime : quel mode d'organisation de la Cité et de ses institutions est à même de justifier la soumission des individus aux lois ? Autrement dit, quel est le souverain adéquat ? De là découlent des appels à obéir (si le souverain adéquat est déjà là), à attendre (si son avènement est d'ores et déjà programmé, par exemple lors de l'avènement d'une Cité céleste) ou à se battre (si les hommes sont jugés dignes de combler d'eux-mêmes l'écart qui les sépare de la Cité idéale). Mais dans tous les cas, quelle que soit la doctrine concernée, ce qui est décrit est une situation dans laquelle la transgression sera amenée à se résorber : une fois trouvé le bon souverain (dieu, le roi, les meilleurs, le peuple, le prolétariat...), les justifications de la critique et de la révolte, donc de la rupture de l'ordre positif, s'estomperont au profit d'une situation où seuls les fous et les contre-révolutionnaires persisteront dans un illégalisme contraire à la raison (ou à la volonté de dieu, ou au sens de l'histoire, etc.). Et les théories libérales les plus sophistiquées, par exemple chez Rawls, ne sont ni plus ni moins qu'une réflexion actualisée sur les modalités raisonnables d'injonction étatique à l'obéissance.

Il nous semble que l'effort d'imagination quant à la structure et au fonctionnement d'une société anarchiste devrait tenter de se décaler par rapport à ce questionnement. Certes, l'on peut parfaitement privilégier un angle « continuiste », situé dans le prolongement maximal de la philosophie politique traditionnelle : la société anarchiste bien ordonnée sera celle dans laquelle le bon souverain (la collectivité égalitaire des membres de l'association) sera organisé de façon suffisamment optimale (une fédération de communes libres adossée à des procédures de strict contrôle des éventuels délégués) pour susciter le respect de ses règles. En d'autres termes, elle sera à même de générer ce que les philosophes appellent « l'obligation politique », à savoir tout simplement l'obéissance aux lois. Dans ce contexte, la transgression ne pourra être qu'une sorte d'accident ou une erreur – ou l'expression d'un désordre mental – qu'il s'agira de réparer avec le plus de précautions et de bienveillance possibles. Mais les motifs rationnels, légitimes, de la désobéissance auront logiquement disparu.

Voilà de quoi faire fuir Novatore. Et même si le tableau est quelque peu schématique, cette description d'une société anarchiste fonctionnant à l'obéissance comme n'importe quelle autre, sous le

seul prétexte qu'elle le mériterait plus que toutes les versions précédentes du « meilleur régime », provoque un certain malaise. Ne serait-il pas intéressant de lui préférer une hypothèse « discontinuiste » qui tâcherait de ne maintenir qu'un lien minimal avec les préoccupations antérieures d'une philosophie politique marquée par une conception stato-centrée de la souveraineté et du droit ? L'objectif serait alors d'abandonner la quête des conditions socio-politiques de l'obéissance légitime, de faire un pas de côté et de se demander de quelle manière incorporer la désobéissance à un modèle qui, dès lors, procéderait d'une rupture radicale avec tout ce qui a précédé, y compris avec des chimères prétendument anti-étatistes telles que la société sans classes de Marx – réclamant comme n'importe quelle autre le strict respect de ses lois.

Mais encore faut-il clarifier le type de comportement ou de valeurs que l'on se propose de promouvoir. En 1970, le philosophe Robert Paul Wolff s'est penché sur ce problème dans son livre *In Defense of Anarchy*, examinant à quelles conditions un individu autonome pouvait accepter d'obéir aux lois auxquelles il est confronté. Son point de départ nous semble solide : à partir de Kant, dont il fait une lecture controversée mais stimulante, il établit que la dignité de l'homme réside dans sa capacité à se doter de ses propres règles de conduite. Tout individu est par nature capable d'être « auto-législateur », donc autonome. De là peut se déduire un « devoir d'autonomie » défini comme « la soumission aux lois que l'on s'est créées soi-même », une soumission à soi qui seule peut garantir que l'on n'est pas « assujetti à la volonté d'un autre⁴ ». En conséquence, celui qui se plie à une règle quelconque sans l'avoir lui-même énoncée, ou, au pire, sans l'avoir faite sienne en reconnaissant sa pertinence, abandonne et trahit cette aptitude à la souveraineté individuelle⁵.

C'est ce qui arrive si l'on cède aux injonctions de l'État. D'où l'idée que celles-ci sont toujours injustifiées : « Ce qui définit l'État est l'autorité, à savoir le droit de gouverner. La première obligation de l'homme est l'autonomie, le refus d'être gouverné. Il semblerait alors qu'il ne puisse y avoir aucune résolution du conflit entre l'autonomie individuelle et l'autorité présumée de l'État. Aussi longtemps que l'homme respecte son obligation de s'ériger en auteur de ses décisions, il résistera à la prétention de l'État à avoir une autorité sur lui⁶. » Un individu pourra accepter temporairement d'obéir aux lois, par exemple par prudence, mais il ne les reconnaîtra comme légitimes que s'il en est l'énonciateur. Dès lors, selon Wolff, l'anarchisme est la seule position qui soit cohérente avec le principe d'autonomie. Et le seul type de régime qui

78 • ACCUEILLIR NOVATORE?

puisse satisfaire cette exigence anti-étatique serait une forme radicale, mais selon lui très difficile à réaliser en pratique, de démocratie directe dans laquelle la loi serait décidée à l'unanimité. Toute autre organisation, notamment si elle implique l'acceptation rousseauiste de la distinction entre une majorité et une minorité, aurait pour conséquence de conduire certains membres à l'hétéronomie.

Si les prémisses de la démonstration nous paraissent convaincantes, la logique de l'auteur comporte toutefois une aporie de taille : en quoi une démocratie directe et unanimiste viendrait-elle satisfaire l'exigence de respect de l'autonomie individuelle décrite à raison par Wolff comme un élément prioritaire et non négociable ? Rien ne dit que les procédures d'obtention de l'unanimité donneront à la totalité des individus concernés la possibilité d'être les auteurs réels des lois, des biais de toutes sortes pouvant surgir. Et même si l'on se place par un jeu de l'esprit dans une situation d'iségorie idéale, pourquoi un membre d'une association devrait-il obéir définitivement à une loi votée antérieurement, que ce soit l'année précédente ou la veille ? Après tout, rien n'oblige le Moi stirnérien – toujours fluctuant, insaisissable, vagabondant à son gré d'un rôle à un autre – à tenir ses promesses, donc à se soumettre à ce qu'il a été ou à ce qu'il a décidé par le passé⁷. Ainsi, le pouvoir de décider de ses propres règles n'a de sens que si son usage est réitérable. C'est justement l'argument que Guizot invoquait contre la souveraineté individuelle : « qu'importe [...] qu'une loi soit émanée hier de ma volonté si aujourd'hui ma volonté change ? » Et il ajoutait que cette idée insensée était « destructive, non seulement de tout gouvernement, mais aussi de toute société⁸ ».

Faut-il donc choisir Guizot contre Novatore ? L'on peut hésiter à raisonner à partir d'un cas aussi extrême et postuler que les individus concernés seront capables de s'accorder sur une période minimale de respect de leur propre volonté⁹. Mais cela n'élimine pas un autre problème. En effet, il faut se poser la question décisive du moment où les lois votées formeront un corpus, un code, transmis à ceux qui ne les auront pas créés. Ceux-ci seront alors soumis à une hétéronomie de fait. Sous forme d'une tradition juridique, d'une strate de normes sédimentées, des règles s'imposeront aux nouveaux venus ou aux générations ultérieures, tandis que seront reléguées dans le passé les velléités d'autonomie propres à la période de fondation initiale. Cette extinction de la capacité d'auto-législation des membres de l'association est le principal écueil auquel la démocratie wolffienne pourrait être confron-

tée, même dans le meilleur des mondes possibles. C'est ce risque que nous devons détailler à présent pour mieux saisir la façon dont la transgression permet de l'endiguer.

L'AUTONOMIE AU RISQUE DE LA RÉIFICATION

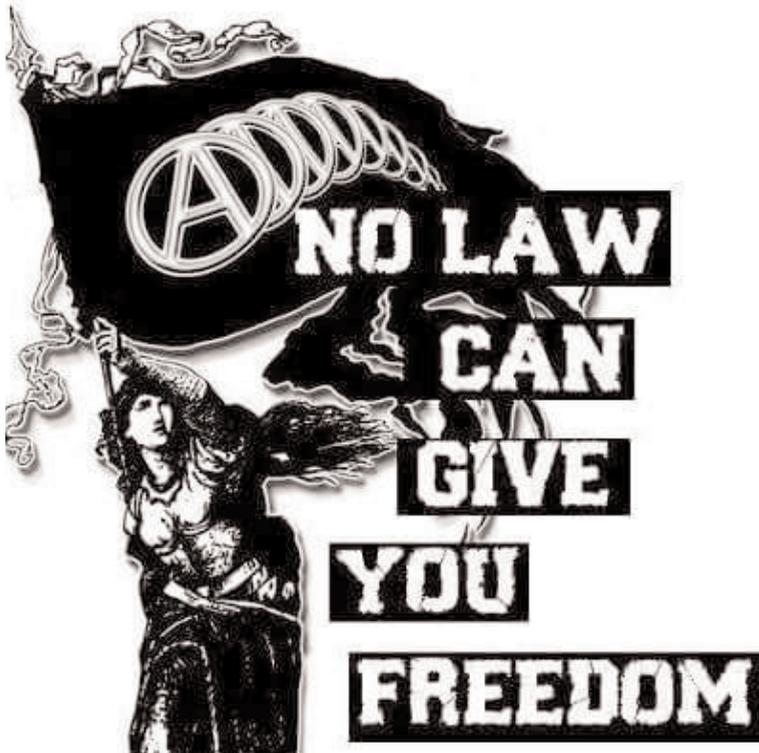
Plaidant à la fin de son livre pour la poursuite de la recherche d'un modèle de société apte à satisfaire l'exigence d'autonomie individuelle – la démocratie directe et unanimiste étant un projet abstrait appelé à être affiné – Wolff insiste longuement sur l'idée que l'ordre socio-politique, qui apparaît comme une réalité objective, indépendante de toute volonté, doit être ramené à sa dimension contingente, donc malléable : « dans le domaine des institutions et des relations interpersonnelles, l'extériorisation de l'homme vis-à-vis d'une société qui le domine n'est que fortuite, accessoire et en fin de compte éliminable¹⁰ ». La remarque est évidemment intéressante mais apparaît quelque peu triviale, presque naïve, si l'on considère qu'elle ne fait que renouer implicitement avec une longue histoire intellectuelle de critique de l'objectivation de la société, et notamment de son organisation politique et institutionnelle, œuvre humaine qui échappe à ses créateurs pour devenir une réalité extérieure perçue comme inaltérable et donc placée hors de portée de la contestation et du changement. Et le plus étonnant est ici que l'auteur, qui semble découvrir soudain le thème de l'aliénation et de la réification, ne décèle pas le lien manifeste avec la question de l'autonomie individuelle.

La réflexion à ce propos n'est pourtant pas nouvelle. Dès la Révolution française, les préjugés sont attaqués en tant que relations sociales et politiques que le passage des siècles transforme en évidence au point que les hommes oublient qu'ils peuvent les abolir. Chez Sieyès, les privilèges de la noblesse sont ainsi décrits comme une aberration à laquelle la société s'est insidieusement accoutumée et dont elle hérite sans en discerner le caractère contingent. Or, ce qui a été socialement construit peut toujours être défait. La pensée anarchiste s'est logiquement emparée de cette idée, l'un de ses fondements étant précisément le rejet des habitudes, des traditions, de tout ce qui rend la société sclérosée et donne l'illusion qu'elle ne peut être changée ou réorganisée tandis que les pires rapports de domination seraient naturels ou nécessaires¹¹. L'État, les hiérarchies, la propriété, etc., ne sont-ils pas prétendument sacrés, éternels et dans l'ordre des choses ? L'esprit critique doit alors prendre garde à ne pas abdiquer par faiblesse ou par paresse.

80 • ACCUEILLIR NOVATORE?

À partir de la description chez Marx du fétichisme de la marchandise, ce thème a été longuement approfondi par Georg Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. La réification est ainsi le processus par lequel se perd la conscience du fait que l'ordre social est en constante évolution : tout à coup la société prend l'apparence trompeuse d'une chose figée, extérieure à ceux qui la composent. Elle devient un fait indépendant étudié par une multitude de disciplines segmentées et isolées – le droit public, l'économie, la sociologie, etc. – qui ne donnent plus accès à la connaissance de la totalité du monde, à ses dynamiques ou à ses rapports de force sous-jacents. C'est le règne de pseudos-lois scientifiques supposées intangibles qui viennent masquer la réalité de la domination politique et neutraliser les possibilités d'une révolte. Ainsi, « des formes sociales devenues par mystification relations naturelles s'opposent à l'homme comme des données figées, achevées, immuables dans leur essence, dont il peut tout au plus utiliser les lois et saisir la structure d'objet sans jamais être capable de les transformer¹² ». Se perd alors la connaissance de la malléabilité d'une société qui n'est qu'une construction humaine : « Le monde réifié apparaît désormais de manière définitive [...] comme le seul monde possible, le seul qui soit conceptuellement saisissable et compréhensible et qui soit donné à nous, les hommes.¹³ »

Chez Lukács, d'une certaine façon, la perspective demeure optimiste. Le prolétariat, prenant conscience de son rôle dans le cheminement de l'histoire vers son achèvement, accède à la connaissance de la totalité et accomplit volontairement le dernier pas – la révolution – vers une société sans classe supposément immunisée contre la réification. Cet aspect de sa pensée, s'il ne peut que provoquer l'incrédulité de celui qui n'en partage pas l'arôme eschatologique, n'amoindrit pas pour autant l'intérêt de la théorie de la réification. D'un point de vue anarchiste, le processus par lequel l'ordre socio-politique échappe à ses créateurs, quand les individus en perdent la maîtrise et se voient imposer des normes explicites ou tacites de comportement (lois positives, codes culturels, rôles pré-donnés, principes fondateurs sacralisés, etc.), apparaît en effet comme la principale menace pesant sur la souveraineté individuelle. Et il semblerait assez présomptueux de croire que parce qu'une association a aboli l'autorité de l'État, elle serait dès lors spontanément vaccinée contre l'autorité des préjugés et de la tradition : contrairement à ce que pensait Lukács, la réification n'est pas un phénomène proprement capitaliste ; c'est la pente naturelle suivie par toute organisation qui s'installe dans la durée.



Nous ne développerons pas cet aspect ici. Il suffit de dire qu'une multitude de facteurs peuvent pousser les individus à considérer leur environnement social et juridique comme un fait extérieur, donné et non créé. L'éloignement du moment fondateur, les habitudes, le passage des générations et la tendance inévitable à éduquer dans le sens du respect du régime plus que dans celui de l'exercice critique de la raison... Autant de phénomènes – et l'on pourrait agrandir la liste – à travers lesquels s'expriment à la fois la volonté, pour une société donnée, de s'inscrire dans la durée, et le risque d'éradication de l'autonomie de ses membres. Ce que Wolff ne semble donc pas avoir vu, c'est que son modèle anarchiste idéal n'est pas plus protégé qu'un autre contre ce danger. Cherchant un système politique propice à accueillir des individus autonomes et souverains, il ne fait que leur tendre un piège grossier.

Peut-on y échapper ? La dé-réification procède chez Lukács d'un surplus de conscience à même d'ouvrir l'accès au stade

82 • ACCUEILLIR NOVATORE?

ultérieur du mouvement dialectique de l'histoire : il faut que les acteurs découvrent (ou se remémorent) leur capacité à agir sur leur environnement et à le transformer. C'est ainsi qu'on lutte contre la pétrification conservatrice de la « facticité¹⁴ ». Face à l'oubli de la contingence des choses, le rappel de leur caractère construit et remplaçable est le préalable indispensable à la révolution. Il ne saurait y avoir de praxis émancipatrice sans lucidité. Mais pour cela, il faut des failles, des signes de fragilité, il faut que la stabilité de l'ordre positif soit malmenée et que des piqures de rappel, suscitant le dérangement, viennent gêner le confort de l'hétéronomie.

L'acte transgressif paraît dès lors condenser, à l'échelle d'un groupe ou d'une société, deux qualités appréciables. D'une part il ne peut être effectué que par des individus qui ont suspendu leur adhésion à leur environnement normatif et qui résistent donc au processus de réification. D'autre part, il peut jouer le rôle précieux d'un révélateur de la dimension toujours contestable ou éphémère des lois, des tabous moraux, des coutumes et des modes de penser figés. Ainsi, non seulement les membres concernés s'inscrivent dans une logique de reconquête de leur souveraineté, se ménageant la possibilité d'énoncer leurs propres règles de comportement, mais ils posent aussi à leurs pairs la question embarrassante de leur rapport à l'autonomie. Et tandis que ces enjeux, en contexte étatiste, sont largement désamorçés par les multiples dispositifs culturels et juridiques de disqualification et de condamnation de la transgression, il convient de se demander s'ils pourraient être placés au cœur même d'une association dont l'anarchisme serait le principe fondateur.

LA TRANSGRESSION COMME PRINCIPE DE L'ORDRE SOCIO-POLITIQUE

La réflexion sur l'incorporation de la transgression dans l'ordre socio-politique ne semble pas avoir été traitée à la hauteur de son importance dans l'histoire de la pensée anarchiste. Peut-être est-ce dû au clivage entre des courants anarcho-communistes ou anarcho-syndicalistes, plus attirés par des modèles de société stable et réconciliée, et une famille anarcho-individualiste assez peu soucieuse d'imaginer un type d'organisation sociale où les Moi triomphants pourraient s'installer durablement. Pourtant, si l'on accepte le point de départ wolffien, selon lequel il n'est pas de communauté réellement anti-autoritaire sans préservation de l'autonomie individuelle, la question apparaît prioritaire. Car détruire l'État, dont le caractère

prétendument indispensable et intemporel – si l'on en juge par les fictions élaborées par le Droit public – est sans doute l'un des préjugés les plus ardues à contrecarrer, n'est qu'une étape de la lutte permanente contre la réification. Celle-ci, en un sens, est bien plus coriace qu'un ensemble de simples rouages institutionnels et administratifs.

Le constat que l'anarchisme fait fausse route s'il se laisse prendre au jeu marxiste de la « fin de l'histoire », rêvant d'un monde éfrayant où des associés bienheureux s'installeraient à l'abri du conflit et du changement, goûtant les plaisirs d'une harmonie éternelle, a pourtant été fait précocement par Gustav Landauer. En 1907, dans *La Révolution*, il esquisse l'idée que, dans la succession des périodes d'ordre et de désordre que traverse l'humanité, périodes qu'il appelle les « topies » et les « utopies »¹⁵, ce sont finalement les moments de rupture et de bouleversement, lorsque l'on passe d'un régime à un autre, qui incarnent la vitalité humaine. L'utopie est ainsi un appel à aller au-delà de l'ordre positif. Mais, aux yeux de Landauer, elle ne se réalise jamais pleinement. Ce qui compte est le moment où elle agit comme horizon pour hisser les individus hors du monde glacé, immobile, d'où la vie a disparu, dans lequel ils évoluent. Et sitôt qu'ils croient avoir atteint leur but, les rêves utopiques se figent en attente d'une nouvelle révolution.

La pensée de Landauer pourrait donc être l'une des premières prises de conscience du fait que l'anarchisme est avant tout une affaire de transition, de basculement, et donc forcément de transgression. Il affine cette idée en 1911 dans *L'appel au socialisme*¹⁶, se donnant pour objectif paradoxal de penser conjointement l'ordre et le désordre. Après avoir précisé que l'élan vital des individus résidait dans « l'effort de créer une nouvelle réalité à l'aide d'un idéal », il réfléchit à la meilleure façon de le préserver dans une société anarchiste. C'est à ce titre qu'il évoque « la révolte comme constitution » et « la transformation et la révolution comme règles établies une fois pour toutes ». Puis il ajoute : « La révolution doit faire partie de notre ordre social, doit devenir la règle de base de notre constitution. » Ainsi, pour freiner l'endormissement mortel qui guette toutes les topies, la solution serait de trouver un mode d'inscription de la révolution dans le fonctionnement de la société. Régulièrement, une telle révolution viendrait défaire les institutions, renouveler les rapports de propriété et empêcher que la vie sociale ne soit remplacée par des individus « morts », c'est-à-dire n'ayant entre eux qu'une relation « externalisée et réifiée », purement mécanique, adossée à des rôles prédonnés et aveugles aux besoins des autres.

Landauer nous apprend ici que ce qui caractérise une société

anarchiste n'est pas tant, ou disons pas seulement, le type de valeurs et d'interdits qu'elle déploie – qui peuvent se retourner contre elle – mais le fait qu'elle organise sa propre résistance à la réification. Une telle société est donc nécessairement traversée d'une tension entre son impulsion substantialiste, exprimée par des principes que ses membres sont tentés de déclarer intransgressibles, et l'exigence plus formaliste d'une remise en cause la plus récurrente possible de tout ce qui prête le flanc à la réification : règles de fonctionnement, rôles sociaux de plus en plus figés, prises de pouvoir implicites, idéaux sclérosés et mutés en tradition, etc. Parmi tout cela, l'ensemble des lois formant le droit positif occupe une place à part car c'est en quelque sorte le domaine où l'autonomie est le plus ouvertement menacée, tout en étant celui où la contestation peut s'exprimer avec le plus de facilité.

La valorisation de la transgression doit donc le concerner au premier chef. Mais selon quelles modalités ? Des pistes nous sont données si l'on examine les débats à ce propos lors de la Révolution française. Il est en effet logique qu'au cours d'une période où la désobéissance fut particulièrement encouragée et légitimée, une réflexion ait été menée sur son statut au sein du nouvel ordre socio-politique que les révolutionnaires voulaient bâtir. Ainsi, ce souci de ne pas verser dans l'exaltation de la stabilité et de l'autorité se retrouve à l'époque chez les philosophes libéraux. Parmi eux, Condorcet est celui qui a exprimé le plus clairement le refus de céder à une sorte de « politique de la réification » qui consisterait à assurer la pérennité du régime républicain à l'aide d'une obéissance absolue, elle-même liée à la sacralisation des lois. Au contraire, il importe de ne pas imiter les « anciens législateurs » antiques, qui « aspiraient à rendre éternelles des constitutions qu'ils présentaient, au nom des Dieux, à l'enthousiasme du peuple¹⁷ ». User des préjugés ou de la religion pour susciter le respect des institutions ne saurait donc convenir à des citoyens doués de raison et attentifs à ne pas « soumettre chaque génération aux opinions comme à la volonté de celle qui la précède¹⁸ ».

Graver la constitution et les lois dans le marbre – et les transmettre comme une chose intangible – n'est pas, pour cet auteur, une stratégie décente d'organisation de la société. D'où chez lui l'insistance sur deux mécanismes, les conventions nationales et le droit de censure, censés assurer aux citoyens le contrôle de leur environnement juridique. Le premier concerne des assemblées spécifiquement chargées de réviser voire de changer le texte constitutionnel à intervalles réguliers ou sur demande des citoyens ; le second consiste en un ensemble de procédures complexes – le ti-

tre VIII de la constitution qu'il écrit en 1793 en est l'illustration – permettant de solliciter le Corps législatif pour qu'il modifie ou abolisse une loi ou un acte administratif. Condorcet partage avec Sieyès l'idée qu'un membre de la société ne doit jamais être confronté au droit positif sans être invité à se prononcer à son sujet. Ainsi, il arrive toujours un moment où le renouvellement des générations impose une forme ou une autre de consultation destinée à valider ou à invalider l'appareil légal et institutionnel.

D'un point de vue anarchiste, ces trouvailles peuvent sembler limitées. Il est vrai qu'elles s'inscrivent dans une optique de gouvernement représentatif et de monopolisation de la souveraineté par le Corps législatif. Mais elles vont dans le sens de l'acceptation d'un droit à contester et à changer les normes juridiques propres à une société, donc d'un droit à une sorte de transgression légitime. Peu d'auteurs sont allés aussi loin dans l'idée que les fondateurs d'une association politique ne devaient pas ôter ce droit à leurs successeurs, et devaient au contraire organiser les conditions d'un bouleversement récurrent de leur œuvre, donc prévoir le déclenchement d'une nouvelle révolution. Autant dire qu'il y a là une indication sérieuse quant à la direction que les membres d'une société anarchiste pourraient prendre pour éviter un processus d'extériorisation et d'idolâtrie de leur propre création. L'instabilité juridique, discutée, provoquée et maîtrisée par ceux à qui s'appliquent les lois, agirait ainsi comme une garantie de sauvegarde de l'autonomie.

Est-ce suffisant au regard de l'exigence de préservation de la souveraineté individuelle que nous avons posée ? Les procédures envisagées ne répondent pas tout à fait à la question de la désobéissance spontanée, éruptive, le rationalisme de Condorcet s'accommodant mal avec le romantisme de l'illégalisme. Réglementer la transgression, même pour assurer sa récurrence, n'est-ce pas déjà la domestiquer et enfermer les individus dans des rituels absurdes ? N'est-ce pas le « dernier raffinement de la tyrannie¹⁹ » comme l'affirmait Robespierre ? Après tout, la contestabilité des lois fait aujourd'hui partie de l'arsenal juridique des citoyens des régimes libéraux sans que cela leur restitue la moindre parcelle de souveraineté individuelle. Une place pour la transgression imprévue devrait donc être ménagée dans un système de justice soucieux de protéger la souveraineté individuelle.

Ainsi, du point de vue de l'individu autonome, l'obéissance – notamment l'acceptation des contraintes propres à la vie sociale – implique toujours une part de reniement. L'action de juger une conduite en fonction d'une loi et de la déclarer

86 • ACCUEILLIR NOVATORE?

transgressive devrait donc, en priorité, tenir compte de l'atteinte ainsi portée à la souveraineté individuelle. L'existence même d'un droit positif est une sorte de transgression plus profonde, plus primordiale, du droit à l'autonomie que peut revendiquer un individu s'il considère qu'il est temps pour lui de se doter de ses propres normes ou d'en changer. Dans certains cas (les crimes contre les personnes), l'on conçoit parfaitement que ce droit primordial ne puisse être une justification légitime de la désobéissance. Mais cela n'invalide pas pour autant l'idée que « rendre justice », dans un cadre anarchiste, devrait donc s'effectuer à deux degrés : au regard du droit positif, bien sûr, mais aussi au regard de l'injustice originaire qu'est l'injonction à respecter la loi.

En 1922, quelques mois à peine avant d'être tué par des carabiniers, Novatore écrivait encore : « si le faible rêve l'Anarchie comme un but social, le fort pratique l'Anarchie comme un moyen de réalisation individuelle. Le faible a créé la société, et la société donne naissance à l'esprit de la loi. Mais celui qui pratique l'Anarchie est l'ennemi de la loi et vit contre la société. Et cette guerre est inévitable et éternelle. Elle est inévitable et éternelle car lorsque le tsar chute, Lénine s'élève ; quand les gardes royaux sont dissous, arrivent les gardes rouges²⁰ ». Or, nous avons justement voulu montrer que ces deux anarchismes – laissons de côté la distinction peu amène entre les « faibles » et les « forts » – sont interdépendants, ou plus précisément que le premier ne se définit légitimement comme tel qu'à condition d'intégrer le second : la société anarchiste ne peut être qu'un ordre socio-politique désordonné, inachevé, à l'environnement normatif troué, défaillant et éphémère. Elle a besoin de ces interstices dans lesquels Novatore peut s'installer et d'où il peut l'interpeller bruyamment pour lui rappeler sa vocation originelle et l'aider à neutraliser les « gardes rouges » symboliques qu'elle secrète inévitablement.

Accueillir Novatore n'est donc pas simplement ménager laborieusement une place pour tel ou tel individualiste particulièrement à cran. C'est, dans un sens plus métaphorique, mettre la transgression en pleine lumière au lieu de la considérer comme un vestige du passé et bâtir une société pérenne sur ce terrain mouvant. C'est aussi faire en sorte qu'à la place d'un « anarchisme de la réification » soit créée une forme d'organisation incommensurable aux versions antérieures du meilleur régime. Pour cela, il nous a semblé que des pistes existent : par des procédures constitutionnelles de révolution que l'on pourrait dire « récurrente » ou

par la mise en œuvre d'un « droit de souveraineté individuelle » invocable dans certains cas de désobéissance – et qui serait le pendant d'un droit de sécession auquel les individus auraient parallèlement accès – il doit être possible de se rapprocher au plus près d'une situation d'expression périodique, sinon permanente, de l'autonomie. Une périodicité qui sera ni plus ni moins celle à laquelle la société concernée pourra se dire anarchiste.

Erwan Sommerer

1. Renzo Novatore, « In Defense of Heroic and Expropriating Anarchism », paru initialement dans *L'Adunata dei Refrattari*, n°22, juillet 1923. Texte disponible sur le site de The Anarchist Library. Une traduction partielle a été effectuée dans la brochure *Et notre haine rit...*, publiée par Ravage Éditions, 2009, p. 11-13.
2. Émile Armand, *L'illégaliste anarchiste est-il notre camarade ?* Éditions de « l'en-dehors », 1927.
3. Renzo Novatore, « Anarchist Individualism in the Social Revolution », paru initialement dans *Il Libertario* n° 738-739, novembre 1919. Texte disponible sur le site de The Anarchist Library. Traduction partielle dans *Et notre haine rit..., op cit.*, p.16-17.
4. Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, University of California Press, 1998 (1970), p. 14.
5. Nous ne nous prononcerons pas sur la dimension quelque peu essentialiste de l'autonomie qui est proposée par Wolff. La capacité à énoncer ses propres règles nous semble plus être une possibilité, valorisable en soi, qu'un élément constitutif de la nature humaine.
6. *Ibid.*, p. 18.
7. « Ne serais-je pas, aujourd'hui et plus tard, lié à ma volonté d'hier. Ma volonté dans ce cas serait cristallisée. Stabilité maudite ! [...] Mais alors par le fait de ma volonté, moi créateur, je serais arrêtés l'écoulement et les transformations de mon être. Si je fus un fou hier, dois-je le rester ma vie durant ? ». Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, La Table ronde, 2000, p. 210-211.
8. François Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, Didier libraire-éditeur, 1851, p. 135.
9. A ce propos Wolff suggère que les membres d'une démocratie directe et unanimiste devraient accepter que leur Moi délibérant, donc réfléchi, exprimant sa volonté lors du processus législatif, ait la priorité sur leur Moi ordinaire, éventuellement tenté par la désobéissance au nom de ses intérêts immédiats (*ibid.*, p. 23).
10. *Ibid.*, p. 73.
11. Par exemple chez Libertad : « L'idée de dieu, d'honneur, de patrie, les lois, les règlements sont des autorités subjectives, c'est l'ignorance [...] qui les rend objectives, c'est donc contre elle que nous lutterons ». Albert Libertad, *Aux anarchistes !*, 13 avril 1905, paru dans *Le culte de la charogne*, Agone, 2006, p. 131.
12. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, p. 39.
13. *Ibid.*, p. 140.
14. *Ibid.*, p. 229.
15. Gustav Landauer, *La Révolution*, Sulliver, 2006, p. 16-21.
16. Gustav Landauer, *Call to Socialism*, texte disponible sur le site de The Anarchist Library.
17. Condorcet, *Discours sur les conventions nationales*, prononcé à l'Assemblée des Amis de la constitution le 7 août 1791, dans *Œuvres complètes*, tome XVI, Henrichs, 1804, p. 213.
18. Condorcet, *Sur l'instruction publique*, dans *ibid.*, tome IX, p. 62.
19. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* présentée par Maximilien Robespierre, 21 avril 1793, dans *Œuvres*, PUF, 1958, p. 9.
20. Renzo Novatore, « Noontime Songs », paru initialement dans *Proletario*, n° 3, août 1922. Texte disponible sur le site de The Anarchist Library.