

DE LA CORRUPTION DU FOR INTÉRIEUR SELON LES PHILOSOPHES ANARCHISTES

PAR

Pierre ANSART

Professeur émérite à l'Université de Paris 7

Dans son ouvrage de 1793, *De la Justice politique (Enquiry concerning Political Justice...)*, William Godwin pose comme principe fondamental que le citoyen est seul juge du juste et de l'injuste, et qu'il ne peut, en ce domaine, consulter que son propre jugement : "Nous avons admis, dit-il, au nombre de nos principes, que l'individu doit résister à toutes les injustices exercées par le gouvernement ou la société. Il reste à rechercher qui sera juge de l'injustice ? La réponse se présente d'elle-même ; l'individu ne peut consulter que son propre jugement. Tout autre appel serait illusoire, car nous n'avons nul juge infaillible. L'individu doit consulter son propre jugement dans cette occasion, par la même raison qui l'oblige à le consulter dans toutes les autres circonstances"¹.

En érigeant ainsi la conscience de chacun, ma conscience, comme souveraine dans l'appréciation de la justice sociale et politique, Godwin pose un principe essentiel de la philosophie anarchiste que nous allons retrouver sous d'autres formulations chez Stirner, Proudhon, Bakounine et qui conduit à une critique de la conception traditionnelle du for intérieur.

Le citoyen — tout citoyen — peut et doit juger du politique par soi-même, créer une continuité entre son jugement intime et son appréciation des choses

1. Godwin (W.), *De la Justice politique. Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, traduction Benjamin Constant, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, p. 317.

publiques, redevenir, et d'abord dans ses jugements, le seul maître de soi face au politique. Recréer une coïncidence combative entre soi et ses jugements sur la justice et l'injustice. Comme l'écrit Proudhon en *De la Justice* : "... que l'homme trouve en lui-même la règle de ses actions et la garantie de ses jugements"².

C'est cette ré-élaboration du for intérieur et de ses relations avec le politique, à travers Godwin, Stirner, Proudhon, Bakounine, que je voudrais rappeler et interroger.

La révolte anarchiste et l'appel à la souveraineté du jugement individuel présupposent une réponse à la question de savoir si ce jugement est réellement autonome. C'est la question que formule Stirner et qui se pose à ces théoriciens anarchistes : peut-on se satisfaire de la distinction entre le for intérieur et le for extérieur, et peut-on admettre que le for intérieur est le lieu du jugement libre et droit ?

A cette question préalable, ces théoriciens répondent vigoureusement par la négative. Contrairement, en effet, à une lecture utopiste et irénique de l'anarchisme, ces théoriciens développent la thèse selon laquelle les citoyens, dans leur immense majorité, sont encore incapables de parvenir à l'autonomie du for intérieur. Et ils vont s'interroger sur cette question : pourquoi les citoyens restent-ils encore, dans l'intimité de leur jugement, victimes des puissances extérieures ?

Cette pensée critique s'inscrit, depuis l'ouvrage de Godwin jusqu'aux textes de Bakounine, dans la mouvance des Révolutions de la fin du XVIII^e siècle et dans une réflexion critique sur ces révolutions. Il leur apparaît comme évident que l'homme peut se dresser contre l'oppression et prendre conscience du fait que, par exemple, selon un titre de Godwin, "... la monarchie est fondée sur l'imposture"³ ; c'est bien ce mouvement d'émancipation qu'il importe de poursuivre, mais les événements ultérieurs à 1789 ont montré que tous les citoyens n'étaient pas en mesure d'atteindre à la liberté de jugement. Et cette pensée anarchiste est tout d'abord une réflexion sur la docilité intime du citoyen, ou peut-on dire sur la corruption du for intérieur.

Proudhon inventorie trois aliénations du citoyen : les aliénations économique, politique et idéologique⁴, mais, s'agissant de la corruption des consciences, c'est surtout sur la sujétion politique et idéologique que vont insister ces théoriciens. Proudhon distingue et rend complémentaires l'aliénation et l'illusion. L'État aliène les citoyens en ce sens qu'il se nourrit de leur force et, simultanément, les dépossède de leur volonté politique ; de citoyens prétendument libres, il fait des sujets. Mais les citoyens sont largement com-

2. Proudhon (P.-J.), *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858), Paris, M. Rivière, t. I, p. 206.

3. Godwin (W.), *op. cit.*, p. 156.

4. Proudhon (P.-J.), *Les Confessions d'un Révolutionnaire* (1849), Paris, M. Rivière, p. 282.

plices de cette dépossession en ce sens qu'ils restent prisonniers — en leur for intérieur — de l'illusion étatique, de la croyance archaïque selon laquelle l'État est indispensable à la vie collective et la seule source du bon ordre.

C'est cette illusion étatique qu'analysait déjà Godwin en montrant, selon ses termes, que le gouvernement "*étend, à notre insu, sa juridiction plus loin que notre existence extérieure et légale*". L'État s'insinue "*jusque dans nos dispositions personnelles*" et communique "*son esprit aux plus individuelles de nos transactions*"⁵. Tout gouvernement, dit Godwin, comprime l'aptitude de l'esprit à la quête de la vérité : "*le gouvernement, par sa nature, comprime l'élasticité de l'esprit*"⁶. C'est en ce sens que la corruption étatique s'étend au-delà des formules visibles et extérieures et que tout citoyen, est, dans l'intimité de sa conscience, corrompu par toute forme de gouvernement.

La question se posera à ces anarchistes de savoir si la démocratie pourrait éviter cette action corruptrice et si le citoyen d'une démocratie saurait, à la différence du citoyen d'une aristocratie, mieux se préserver contre les tentations de soumission ? Les réponses ne peuvent qu'être réservées à cette question ainsi formulée. La méfiance relative de Godwin, de Proudhon ou de Bakounine à l'égard des régimes démocratiques est, en effet, fondée sur le fait qu'une démocratie, en légitimant l'État et l'exercice du pouvoir, risque, à nouveau, d'obtenir la soumission du citoyen et sa confiance, entravant ainsi son autonomie et la liberté de son jugement.

Stirner poursuit en soulignant que cette corruption du moi ne provient pas seulement des prestiges usurpés de l'État ; mais qu'elle peut aussi provenir des groupements sociaux, des ethnies, des nations. Dans cette recherche du moi et de ses propriétés véritables, Stirner stigmatise dans les sectes, dans les communautés sociales, dans les agrégats familiaux, dans les appartenances nationales, autant d'obstacles à l'autonomie du sujet, autant d'aliénations du for intérieur. Proudhon sera, sur ce point, moins radical (ou moins individualiste), faisant de ce qu'il appellera "les groupes naturels" des lieux possibles d'autonomie personnelle.

Mais, par-delà ces nuances, Godwin, Stirner, Proudhon et Bakounine se rejoignent pour faire des religions le symbole majeur de la corruption du for intérieur.

Proudhon construit toute sa critique des religions sur la dénonciation du dogme de la transcendance. Dans son grand livre de 1858, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*⁷, il fait de la religion le symbole de la démission du sujet devant un principe qui le dépasserait et dont il se reconnaît comme subordonné. Ainsi, la dénonciation des religions n'est aucunement un débat

5. Godwin (W.), *op. cit.*, p. 66.

6. *Ibid.*, p. 135.

7. Proudhon (P.-J.), *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église, nouveaux principes de la philosophie pratique*, Paris, Garnier frères, 1858.

secondaire et dépassé : elle atteint le principe même de la conception du sujet et de son rapport à soi comme sujet autonome. De plus, et comme le développera Bakounine, la soumission à la religion est le paradigme de la soumission à l'Etat : comme la religion apprend au fidèle à obéir à la présence divine, l'Etat apprend au citoyen à obéir à la puissance publique. La religion est l'éducatrice essentielle de la démission politique. Dénoncer la religion c'est donc œuvrer pour la libération théorique et pratique du citoyen.

Ce sont les mêmes arguments que Stirner déploie contre les "idées fixes" que sont à ses yeux les principes sacro-saints de la morale et du droit, et qui puisent leur prototype dans ladite "Vérité religieuse" et dans la "folie" qu'elle induit. Selon ses termes : "... que sont donc la vérité religieuse dont il n'est pas permis de douter, la Majesté (celle du Peuple, par exemple) que l'on ne peut secouer sans lèse-majesté, la Vertu, à laquelle le censeur, gardien de la moralité, ne tolère pas la moindre atteinte ? Ne sont-ce point autant d'"idées fixes" ? Et qu'est-ce, par exemple, que ce radotage qui remplit la plupart des journaux, sinon le langage de fous que hante une idée fixe de légalité, de moralité, de christianisme, fous qui n'ont l'air d'être en liberté que grâce à la grandeur du préau où ils prennent leurs ébats ?"⁸.

L'inventaire critique des aliénations conduit ainsi au dévoilement de l'irrationalité de la grande majorité des hommes, au dévoilement de la "folie" humaine. Cette critique appelle à la libération intime de chacun par la déconstruction des illusions, à une résistance d'abord spirituelle contre les asservissements extérieurs (l'Etat, les pouvoirs) et intérieurs (les religions, la philosophie idéaliste). Cette critique suppose aussi que cette libération est possible et que la réflexion est une forme de libération. Proudhon répète que la Philosophie populaire qu'il développe est une Philosophie pratique, une *Raison pratique*, qui a vocation d'orienter l'action sociale et politique, mais il ne doute pas non plus que la critique théorique soit déjà une forme de libération. Quel que soit, pour Stirner ou Proudhon, le souci de surmonter la Philosophie dans une pratique sociale et politique, il reste que l'écriture et la réflexion constituent déjà une pratique libératrice et une forme de libération de soi. Il s'agit, pour Stirner, de faire lucidement l'inventaire de tout ce qui n'est pas ma propriété véritable, de découvrir, par cette initiation, le sentiment de mon unicité et de mon irréductibilité à toute définition. Et, si le projet n'est pas identique chez Proudhon, il reste aussi que l'écriture et la réflexion constituent une épreuve libératrice, une expérience critique au cours de laquelle le moi se défait, se débarrasse, se dépouille de ses illusions et de ses mythes.

Il y a bien chez ces auteurs, un mouvement d'ascèse, non, certes, au sens d'une mortification, mais au sens d'un exercice visant une purification de ce qu'est le soi véritable, visant une reconstitution du for intérieur véritable, dépouillé de ce qui n'est pas moi-même.

8. Stirner (M.), *L'Unique et sa Propriété* (1845), Paris, J.-J. Pauvert, 1960, pp. 42-43.

On pourrait, peut-être, évoquer ici d'autres ascèses de libération du moi pour montrer combien la philosophie anarchiste reprend des expressions anciennes de libération et combien elle s'en différencie.

Il y a bien, dans la réflexion libératrice de Proudhon et de Stirner, une épreuve de dépouillement qui renouvelle l'épreuve d'Épictète ou de Sénèque. Il s'agit aussi de retrouver "*ce qui dépend de nous*"⁹, de rechercher et de distinguer tout ce qui ne dépend pas de nous, de se rendre réellement maître de soi et de ses jugements. Bien des accents proudhoniens rappellent une fidélité à la culture ancienne et le respect des valeurs stoïciennes : le mépris des richesses, la hauteur à l'égard des puissants, la volonté de résistance contre les aliénations. Pour lui, comme pour Stirner, il s'agit bien de circonscrire le moi, de parvenir à la liberté intérieure et d'atteindre à l'universel par la libération du for intérieur. Et sans doute ces rapprochements entre le stoïcisme et l'anarchisme nous rendent-ils sensibles à la pérennité d'une certaine attitude possible de la conscience.

Il importe, cependant, de souligner l'originalité de l'anarchisme pour qui la libération du sujet, la reconstruction du véritable for intérieur dans son autonomie essentielle, n'est pas un but suffisant. Le modèle de l'anarchiste n'est pas le sage parvenant à l'impassibilité, mais bien le révolté dressé contre les forces d'oppression matérielles et symboliques et trouvant dans la critique théorique le fondement et les orientations nécessaires à son entreprise politique. Le but n'est pas d'atteindre à l'ataraxie du sage libéré de tout ce qui ne dépend pas de lui, mais de construire un idéal politique commun où la libération de chacun puisse être au fondement d'une nouvelle cité. Quant à la lutte contre les passions qui était un thème majeur de la réflexion stoïcienne, elle perd de son importance dans la pensée anarchiste plus soucieuse de libérer les citoyens des fanatismes collectifs que d'enfermer le sujet dans le détachement et dans une lutte contre soi-même.

Le rejet de l'idéal stoïcien et d'une sagesse rationnelle, la violence affective de la révolte contre les puissants, l'appel à l'égalité, tous ces thèmes évoquent la pensée augustinienne. Et il n'est pas complètement paradoxal de faire un rapprochement anachronique entre l'*Unique et sa propriété* et les *Confessions* de Saint-Augustin.

Saint-Augustin et Max Stirner sont engagés dans une dénonciation, dans une lutte contre les persécutions pour la libération non seulement de la personne dans son être corporel mais bien dans son intériorité. Les persécutions subies sont, certes, éloignées en nature, ce sont, pour Augustin les guerres et les violences exercées contre les croyants ; Stirner reprend ces dénonciations des violences physiques et il y ajoute l'inventaire des violences symboliques, violences plus secrètes car elles rencontrent la complicité des citoyens. L'un et l'autre appellent à la "résistance contre les puissants".

9. Épictète, *Manuel*, Paris, Arlea, 1991.

C'est l'expression fréquente de Saint-Augustin dans les *Confessions* : "*Toi qui résiste aux superbes...*". Et le croyant se voit fondé, lui aussi, à résister aux puissants, à l'exemple de son Dieu¹⁰. Et, pour Stirner comme pour Augustin, il ne s'agit pas seulement d'opposer aux puissants une impassibilité stoïcienne, mais bien d'opposer une résistance active en vue d'une libération. Cette libération prend des significations bien différentes pour le mystique et pour l'athée, mais elle concerne, pour l'un comme pour l'autre, l'autonomie du sujet dans son intériorité ou, peut-on dire, l'autonomie du for intérieur. Autonomie qui n'est pas acquise, qui n'est pas donnée à l'être conscient, qui reste à explorer, à réitérer et qui est présentée, à travers les répétitions du texte, comme une épreuve permanente.

Ce rapprochement anachronique ne peut être que provisoire assurément, puisque l'appel au divin qui est, chez Augustin, la condition de la libération est pour l'anarchiste, l'un des obstacles à la liberté du sujet et, pour Proudhon, l'obstacle décisif qui marque la frontière entre la culture traditionnelle de la soumission et la culture révolutionnaire. Proudhon, Stirner, Bakounine ont en commun de voir dans l'illusion religieuse un ultime obstacle à l'émancipation radicale du sujet. Mais l'exigence de libération du sujet, par delà les figures qu'elle peut prendre, éclaire un certain nombre de rencontres entre la tradition religieuse et l'athéisme ; continuité avec la dissidence protestante dont Godwin est issu, l'importance de la culture chrétienne dans sa version égalitariste chez Proudhon, culture orthodoxe chez Bakounine, puis la possibilité d'un anarchisme chrétien.

Ces rapprochements provisoires (qui n'en écartent pas d'autres, avec la tradition du siècle des Lumières, en particulier) peuvent nous aider à mieux cerner l'originalité des thèses de ces philosophes anarchistes.

Le raisonnement de Stirner, Godwin et aussi de Proudhon construit une théorie de la résistance à partir de l'exigence d'émancipation du for intérieur. Le raisonnement de Stirner dans *l'Unique et sa propriété* est exemplaire de ce double mouvement de pensée : il s'agit tout d'abord de démontrer l'asservissement de l'intériorité, de faire un inventaire systématique des formes historiques de soumission, depuis la soumission à la nature jusqu'aux aliénations religieuses et philosophiques, puis d'annoncer ce que doit être la cité pour être une cité d'hommes libres. Ce cheminement fait aussi apparaître que l'être authentiquement libre n'a jamais existé dans les mondes antérieurs et aliénés. Stirner peut inscrire en exergue à son livre la sentence elliptique de Bruno Bauer : "*L'homme vient seulement d'être découvert*"¹¹.

Il serait utile de souligner que cette figure de la révolte fondée sur l'émancipation du sujet n'était aucunement admise par tous les penseurs critiques et les mouvements de révolte dans ces premières décades du XIX^e siècle, et qu'elle devait rencontrer nécessairement une certaine incompréhension.

10. Saint-Augustin, *Confessions*, Paris, Ed. du Seuil, 1982, p. 29 et *passim*.

11. Stirner (M.), *op. cit.*, p. 11.

Les journaux ouvriers des années 1840 dressent un tableau dramatique de la condition salariale et expriment la révolte ouvrière contre les conditions d'existence. Mais l'accent est mis, sinon totalement, du moins prioritairement sur les conditions matérielles dans la production et dans la vie quotidienne : une place essentielle est faite aux protestations contre la misère, la pauvreté et les aléas des emplois¹². Or, de ces questions matérielles et de ces conditions concrètes de la vie ouvrière, Godwin, Stirner, parlent peu, même s'ils les évoquent allusivement. Stirner note, à plusieurs reprises, ces données qu'il tient pour évidentes, mais n'en fait pas un argument central dans sa réflexion sur les buts de l'émancipation.

Les cibles de la critique anarchiste ne sont pas, dans cette première moitié du XIX^e siècle, complètement identiques à celles des mouvements ouvriers. La lutte contre les religions ne constitue pas, dans les années 1840, une priorité des journaux ouvriers dans lesquels s'expriment des défenseurs de la religion qui ne voient pas de contradiction entre la fidélité aux dogmes et l'adhésion au mouvement social de contestation. Lorsque Proudhon publie en 1858 son ouvrage anticlérical sur la *Justice*, il ne s'attend pas à susciter l'unanimité sur ses thèses dans les milieux populaires.

Les différentes révoltes, qu'elles soient plus économisantes ou anarchisantes, ont toutes vocation à *l'universel*. On attend de la révolte qu'elle apporte à *tous*, selon la formule saint-simonienne "*l'amélioration de la situation matérielle et morale...*"¹³. Mais si l'anarchisme philosophique se situe sur le même plan de recherche de l'universel, c'est au sein de sa propre problématique et à travers ses propres difficultés.

Stirner, moins optimiste en cela que Godwin, exprime la difficulté du projet universaliste en formulant le soupçon de "l'égoïsme" : si la critique centre sa réflexion sur la seule libération du sujet, dépouillé de ses oripeaux métaphysiques, n'est-ce pas le condamner à la seule exploration stérile de soi-même, dans la clôture de l'égoïsme ? Stirner écarte cette objection qu'il donne pour triviale, en faisant de l'appel anarchiste un appel résolument universel et adressé à chaque conscience. La révolte proclamée n'a pas vocation à repousser chacun dans un isolement satisfait, et encore moins à rejeter l'auteur dans la solitude. Tout au contraire l'appel est créateur d'un dialogue véritable puisqu'il écarte toutes les fausses frontières de castes, de nations ou d'ethnies. Sans doute la formule d'Albert Camus sur l'immédiateté de l'universalité dans l'appel anarchiste exprime-t-elle au mieux l'intention de Stirner : "*Je me révolte donc nous sommes*"¹⁴.

L'appel anarchiste a non seulement vocation de s'adresser à tous par delà toutes les frontières artificielles et les différences, mais il a vocation de faire exister ce "nous" révolté dans sa formulation. Aussi bien l'appel anarchiste

12. Ansart (P.), *Naissance de l'anarchisme*, Paris, PUF, 1970, III^eme partie.

13. Saint-Simon, *Le nouveau christianisme* (1825), Paris, Oeuvres complètes, Anthropos.

14. Camus (A.), *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, Tome III, p. 307.

n'enferme pas l'ego dans une "citadelle intérieure"¹⁵ ; tout au contraire, il vise, en libérant radicalement le for intérieur de ce qui n'est pas lui-même, à le rendre ouvert et comme libéré pour un dialogue sans retranchements. En cela, l'appel anarchiste est beaucoup plus exigeant sur le plan de l'universel et beaucoup plus combatif : il soupçonne en toute communauté instituée, en toute religion officielle ou sectaire, des frontières aux dialogues, des sources d'ignorance et d'agressivité.

Toutefois, cette quête de l'universel empreinte des voies quelque peu différentes chez ces philosophes anarchistes. C'est à la pensée critique et réflexive que W. Godwin fait appel, confiant dans les pouvoirs universels de l'exercice de la raison. M. Stirner reprend le mouvement de cette dénonciation critique mais désigne dans l'unicité du moi et dans la reconnaissance des ego autonomes l'aboutissement et le socle de l'universel.

Proudhon, en appelant à la reconnaissance d'une nouvelle *Justice*, égalitaire et révolutionnaire, s'oriente, en fait, dans une voie différente. C'est que, pour lui, le lien social n'est pas inéluctablement oppressif et source de dépossession. Si sa critique des pouvoirs et des institutions est aussi vigoureuse que celle de Stirner, il n'en conclut pas que l'universel puisse être atteint par la seule libération des unicités. C'est de la reconstitution des libres réciprociétés normées selon les règles des échanges égaux entre individus, groupes ou associations, qu'il attend la réalisation des individus. Pour lui, s'il s'agit bien aussi d'une libération du for intérieur, celle-ci ne se réalise que dans l'actualité des rapports sociaux, dans les échanges égalitaires et constructifs dont le paradigme n'est pas l'affrontement des consciences mais la reconnaissance de soi dans le travail en commun. L'exaltation du for intérieur pourrait même l'inquiéter en ce qu'elle risque de favoriser l'émergence d'un nouvel *Absolu* et donc de nouvelles fascinations¹⁶.

La conclusion qui se dégage de ces remarques n'est peut-être pas aussi utopique que certaines formulations peuvent le laisser croire. Certaines affirmations provisoires de Godwin ou de Stirner peuvent laisser penser que la libération du for intérieur serait introductive à l'édification d'une cité libre, qu'elle permettrait, selon les termes de Stirner, une véritable "association" des hommes libres¹⁷. Mais ni la "*Justice politique*", ni "*L'unique et sa propriété*" ne développent les conséquences de ces principes très généraux et se concentrent beaucoup plus sur la critique que sur la construction de la cité.

Cette critique comporte un ensemble d'appels, d'exhortations, et une éthique : c'est sans doute par ces deux dimensions que l'anarchisme dépasse les limites de son insertion historique.

15. Hadot (P.), *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992.

16. Proudhon, *De la Justice*, op. cit., 2ème Etude, "Les Personnes".

17. "*L'association au contraire est mon œuvre, ma créature ; elle n'est pas sacrée et n'est pas une puissance spirituelle supérieure à mon esprit*", Stirner (M.), op. cit., p. 280.

Godwin, Proudhon, Stirner, Bakounine en dénonçant si longuement et de façon répétitive les menaces que font peser sur la liberté intérieure les Etats, les religions, les sectes, les partis, avertissent avant tout de l'étendue des asservissements, de la puissance des forces d'aliénation qui enserrant la liberté du sujet. Et s'ils insistent davantage sur les religions que sur les conditions économiques, ce n'est pas, comme Marx a pu le penser¹⁸ qu'ils en ignoraient l'importance, mais plutôt qu'ils étaient plus sensibles aux pièges moins visibles, aux asservissements cachés des idéologies et des illusions. Mais ils ne promettent pas qu'une libération puisse survenir aisément ou qu'une brève révolution puisse délivrer les individus des multiples aliénations. Proudhon envisage une "*révolution en permanence*", et Godwin appelle à un contrôle continué dont il n'indique pas le terme. Plutôt qu'une révolution marquant une rupture décisive, ces philosophes anarchistes suggèrent beaucoup plus une lutte continuée contre des menaces permanentes et multiples, venues des rapports sociaux, des structures politiques, des idéologies, et convergeant toutes pour maintenir les citoyens dans un état d'infantilisation et d'ignorance d'eux-mêmes. C'est en ce sens que ces anarchistes retrouvent les grandes traditions intellectuelles comme le stoïcisme, appelant à une résistance intérieure contre les asservissements et les dépendances.

Il se dégage de ces analyses un ensemble de principes concernant l'attitude à assumer face aux asservissements et, finalement, une éthique exigeante. Godwin, Proudhon, appellent à la vigilance contre les séductions et les illusions sociales ; Godwin insiste sur les dangers de la confiance que les hommes sont toujours tentés d'accorder à un chef ou à une cause¹⁹. Rester vigilant et savoir se méfier de l'obéissance est une règle dont ces anarchistes font une exigence éthique. Proudhon ajoute qu'il faut savoir aussi se méfier de l'avidité de la liberté individuelle car elle peut aussi s'ériger en un autre absolu et devenir source de pouvoir et de docilité.

L'appel anarchiste peut être entendu comme un appel à la liberté du sujet, à la *libération du for intérieur* et cet appel est assorti d'exigences qui vont bien au delà de l'individualisme tel qu'il est communément défini. Godwin invite à se libérer des soumissions, pour mieux contrôler les institutions et les décisions gouvernementales et pour exercer son jugement personnel en toute circonstance. Proudhon fait de la reconnaissance d'autrui et de la recherche des justes contrats une exigence fondamentale de la justice révolutionnaire. Stirner appelle non seulement à la découverte de soi, mais à la créativité permanente de l'homme libéré. Bakounine fait de la liberté du sujet le moyen de parvenir à une nouvelle fraternité. Mais pour parvenir aux libertés concrètes, il faut d'abord se libérer et cette libération de soi est une tâche permanente, une tâche dont on ne peut espérer l'achèvement.

18. Marx (K.), *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1968.

19. "*De toutes les erreurs de l'esprit humain, la doctrine abusive de la confiance implicite est celle qui a produit le plus de désordres et entraîné le plus de calamités*", Godwin (W.), *op. cit.*, p. 132.