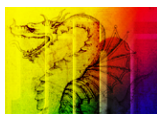


JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY HISTORY OF IDEAS



2018

Volume 7 Issue 13

Item 10

– Section 2 : Articles –

Protestantisme et anarchisme

par

Pietro Adamo



JIHI 2018

Volume 7 Issue 13

Section 1: Editorials

1. *Editorial* (JIHI)

Section 2: Articles. Special Issue: Contemporary Luther / Luther contemporain

2. *Luther, la Réforme, la Modernité* (M. Albertone, O. Christin)
3. *Les Réformateurs, de l'ethos monastique à l'habitus académique* (O. Christin)
4. *Modernité catholique, modernité protestante. Batailles historiographiques à l'époque contemporaine* (E. Belligni)
5. *Protestantisme, montagne et environnement: une relation privilégiée?* (L. Tissot)
6. *Luther dans les documents du magistère pontifical du 500^e anniversaire de la naissance au 500^e anniversaire de la Réforme (1980-2017)* (P. Cozzo)
7. *Luther and his Catholic Readers: the Question of the Nuns* (E. Guillemard)
8. *Is Protestantism the Source of Modern Freedoms?* (V. Zuber)
9. *Elective Affinities and liaisons dangereuses: Luther's Heritage and the New Spirit of Capitalism* (D. Spini)
10. *Protestantisme et anarchisme* (P. Adamo)

Section 3: Notes

11. *Research Report | Forms, Patterns, Structures. Citation Analysis and the History of Analytic Philosophy* (E. Petrovich)

Section 4: Reviews

12. *Book Reviews* (J.-L. Bonniol)
-

Protestantisme et anarchisme

Pietro Adamo *

Au cours du XX^e siècle, grâce notamment à l'impulsion donnée par la sociologie allemande, les historiens ont souvent insisté sur les analogies structurelles entre le protestantisme et l'anarchisme : le rejet du principe d'autorité, la valorisation de l'individualité et un attachement au pluralisme. Cette analogie peut se lire, du moins dans deux cas historiques, comme un véritable prolongement. L'anarchiste anglais William Godwin, dans Enquête sur la justice politique (1793), construit son idéal de société libre à partir du schéma décentralisé et libertaire du gouvernement ecclésiastique congrégationaliste. Quant aux abolitionnistes américains des années 1830-1840, ils proposent une philosophie politique fondée sur le rejet de l'État comme pierre angulaire de la société civile, s'appuyant sur la doctrine anti-nomienne des protestants.



1. Analogie et histoire

Protestantism is in its essence Anarchistic, and that is the great difference between Catholicism and Protestantism. It cannot be denied that Protestantism is individualistic, because the authority which it accepts is not external, but internal. The Protestant recognizes only the authority of its own conscience, and the internal voice of the conscience

* Università di Torino (pietro.adamo@unito.it).

of one man is just as good as that of another. Each heretic “has its letter”, and therefore Protestantism is the religion of individualism. When a People is Protestant, it has the germ of Anarchism in itself and we, as Anarchists, must say to the people : What you want in religion is freedom of conscience, the liberty to regulate your own affairs ; we want the same, in everything ; if you can regulate your own affairs with God, why should you not regulate your own affairs in the State ? Direct action is a Protestant as well as an Anarchist principle¹.

Voici ce qu'affirme, au début du XX^e siècle, l'anarchiste hollandais Ferdinand Domela Nieuwenhuis au sein de la principale revue libertaire américaine de cette époque, l'influente *Mother Earth* d'Emma Goldman. Nieuwenhuis poursuit son propos en illustrant la prédisposition des américains et des hollandais à l'anarchisme, qu'il attribue à leur racine calviniste commune. Cependant, il fait une distinction entre ces origines calvinistes et les origines luthériennes identifiables dans la culture allemande : dans ce cas, il s'agit seulement d'un « disguised » et « inconsequent Anarchism », considérant que Luther s'est érigé dès le début en « pape » des protestants et s'est montré aussi intolérant que l'Eglise catholique. D'autre part, lorsque ce même Calvin s'était mis à persécuter « Michael Servet and the libertarians of Geneva », « he played traitor to his own principles »². De toute évidence, le Hollandais se réapproprie le récit whig et progressiste du développement de la tolérance et des droits civils en Occident, en adhérant presque aveuglément à la formation de ce mythe, et en particulier au rôle du calvinisme, interprété davantage comme l'origine d'une éthique individualiste et autonomiste, que comme le vecteur d'une logique autoritaire et verticale. Par ailleurs, Nieuwenhuis se fait l'écho d'opinions répandues dans la culture de son époque, dont le retentissement est important dans l'historiographie anglaise et américaine comme dans la sociologie allemande de Weber, de Troeltsch et de Sombart. Une sorte de lieu commun prend alors forme, qui, sur la base d'un (supposé) point de vue divergent entre catholiques et protestants sur la question de l'autorité, de sa reconnaissance et d'une disposition à l'assujettissement, dresse un parallèle entre la religion réformée et l'anarchisme, considéré par beaucoup comme décisif au regard de la nature pro-

¹ F. Domela Nieuwenhuis, « The Anarchis Movement in Holland », *Mother Earth*, vol. VI, n° 6, August 1911, p. 176.

² *Ibid.*, p. 176-177

fonde du protestantisme et du catholicisme. Quelques années précédant Nieuwenhuis, l'irlandais George Bernard Shaw qui dans sa jeunesse avait montré des sympathies pour l'anarchisme et qui en était un fin connaisseur¹, explique le contexte politico-culturel de la façon suivante, tentant d'illustrer le paradoxe entre un parti protestant conservateur et un parti catholique révolutionnaire (alors que selon lui, il s'agirait logiquement du contraire) :

The Protestant is theoretically an anarchist as far as anarchism is practicable in human society : that is, he is an individualist, a freethinker, a self-helper, a Whig, a Liberal, a mistruster and a vilifier of the State, a rebel. The Catholic is theoretically a Collectivist, a self-abnegator, a Tory, a Conservative, a supporter of Church and State one and indivisible, an obeyer².

Les réflexions de Nieuwenhuis et de Shaw donnent clairement à voir l'analogie qui lie protestantisme et anarchisme et qui apparaît fréquemment au cours du XX^e siècle. En somme, nombreux sont ceux qui mettent généralement en évidence les éléments sur lesquels la convergence repose. Elle reposerait d'une part sur un refus commun du principe d'autorité et sur la critique d'une organisation hiérarchique des relations sociales, politiques et religieuses qui en découle, et d'autre part, sur le rejet de la fonction régulatrice de la Loi, dans ses dimensions religieuses et politico-sociales. Le premier aspect définissant les protestants (en grande partie et surtout dans les moments de crise sociale et politique entre le début du XVI^e et la moitié du XVII^e siècle) et les anarchistes (dans leur très large majorité et dans presque tous les contextes socio-politiques) repose sur une violente contestation de l'existant, sur une critique ardente, aux limites de la fureur, des cadres et des structures du pouvoir, sur une révolte en faveur des catégories sociales les plus désavantagées et souffrantes ; le second aspect de cette définition leur confère des théories subversives, qui consiste à nier la fonction régulatrice et organisatrice des lois civiles, à assimiler les normes sociales

¹ En témoigne l'article « A refutation of Anarchisme », *Our Corner*, juin 1888, p. 374-381, mais surtout son célèbre pamphlet polémique de 1883, dans lequel il expose une réfutation complexe de l'individualisme anarchique, à la manière de l'américain Benjamin Tucker, et du communisme anarchique, comme l'avait proposé le russe Pëtr Kropotkin (G.B. Shaw, *The Impossibilities of Anarchism*, Fabian Tract n° 45, Fabian Society, July 1893).

² G.B. Shaw, « Preface for Politicians » (1906) a *John Bull's Other Island*, désormais dans *Selected Plays of Bernard Shaw*, Mead & Company : New York, Dodd, 1949, p. 456.

et politiques à de simples instruments au service des logiques d'autorité et d'asservissement, à prêcher enfin la possibilité voir même à exprimer le désir d'une obéissance généralisée. Il existe des exemples significatifs chez de nombreux penseurs conservateurs qui ont juxtaposé ses notions, alors qu'ils sont engagés dans la bataille contre le radicalisme (et en période de Guerre Froide, bien plus encore contre le communisme) et/ou occupés à résister à ce qu'ils perçoivent généralement comme l'enjeu de la modernité et de la sécularisation, soit la remise en question des traditions et surtout des hiérarchies. Carl Schmitt, Leo Strauss et Eric Voegelin, en raison de leur proximité culturelle avec le catholicisme (pas toujours explicite d'un point de vue théorique), élaborent généralement leurs discours sur l'anarchisme (c'est le cas en particulier de Carl Schmitt) le situant comme l'extrême opposé de la doctrine catholique, qui, pour eux, semble représenter la base la plus solide du traditionalisme. Dans ce sillage, il arrive que la thèse d'une affinité entre la pensée anarchiste et celle issue de la Réforme apparaisse dans leurs textes. En soulignant l'enracinement de la dimension libertaire dans une anthropologie substantiellement positive, Schmitt relève par exemple que « what the denial of original sin means socially and from the viewpoint of individual psychology has been shown by Ernst Troeltsch in his *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* and Seillière (in many publications about romanticism and romantics) in the examples of numerous sects, heretics, romantics, and anarchists. The methodical connection of theological and political presuppositions is clear ». Faisant une distinction entre politique de la foi et politique du scepticisme, Michael Oakeshott déclare que « anarchy, historically, had closer affiliations » avec la première plutôt qu'avec la seconde, et que « the antinomian tendency of faith is, itself, anarchic at the same time as being tyrannous »¹. Norman Cohn qui avait construit dans les années cinquante son *Pursuit of the Millennium* sur la proximité intellectuelle entre apologiste du communisme soviétique et le millénarisme mystique de la tradition du Libre Esprit et de ses héritiers dans l'Angleterre de la Révolution, les *ranter*s, donne une vision plus large dans la seconde édition de son texte de 1970, permettant

¹ C. Schmitt, *The Concept of the Political (1931), Translation, Introduction, and Notes by George Schwab (expanded edition)*, Chicago University Press : Chicago, London, 2007, p. 65 ; M. Oakeshott, *The Politics of Faith & the Politics of Scepticism*, ed. Timothy Fuller, Yale University Press : New Haven-London, 1996, note 2, p. 31.

de comprendre la rébellion des étudiants et de la jeunesse des *Sixties*, concluant que « during the half-century since 1917 there has been a constant repetition, and on an ever-increasing scale, of the socio-psychological process which once joined the Taborite priests or Thomas Müntzer with the most disoriented and desperate of the poor », qu'aujourd'hui un tel processus se répète « with the help of psychedelic drugs », et que par conséquent « revolutionary millenarianism and mystical anarchism are with us still ». Par ailleurs, Cohn souligne, invariablement, que la tradition à laquelle il s'intéresse prend souvent l'apparence d'une utopie « anarcho-communiste », unissant ses deux préoccupations, et mettant en même temps en évidence la puissance de l'aspiration communautaire du Libre Esprit. Plus récemment, Charles Taylor, évoquant les « Calvinist societies » a conclu que, à partir des positions et des contradictions de ces dernières au sujet du péché, parmi les différentes possibilités d'échappatoire à disposition du « believing Christian », on trouvait également celle du « espouse anarchism »¹.



Même à gauche, ce parallèle est mis en avant. L'archi-démocrate Sheldon Wolin, dans son désormais classique *Politics and Vision*, déclare que la conception de la congrégation de Luther est « near-anarchistic » ; que les multiples « différences » (de coutumes, de pensée, de jugement) que Calvin dût affronter avant la Réforme constituent des « anarchic forces » ; et que les libéraux ayant fréquenté l'École de Hobbes « learned that the synonym for private judgment », en d'autres termes la pierre angulaire du protestantisme « was anarchy »². Plus récemment, le philosophe James Martel, engagé dans une déconstruction complexe de l'œuvre de Walter Benjamin et en particulier de son « anarchic and

¹ N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, second edition, Grenada : London, 1970 ; C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press : Cambridge (Mass), London, p. 106.

² S. Wolin, *Politics and Vision*, Princeton University Press : Princeton-Woodstock, 2004, p. 139, 156, 310.

anti-idolâtrous method of reading the world », bien qu’insistant sur le caractère nouveau de son interprétation et de sa politisation de nature libertaire des thèmes associés à l’idolâtrie (autre facteur fondamental de la Réforme), il en souligne les continuités avec la théorie iconoclaste plus standard : « Let us call it “Protestant” », précise-t-il¹. Généralement, ce sont les historiens qui mettent en exergue cette analogie, utilisant l’anarchisme comme preuve de la radicalité de la Réforme. Désormais, depuis quelques dizaines d’années, et pour être précis à partir des années 1970, après la renaissance des mouvements libertaires au cours de la décennie précédente, les recherches se multiplient sur les anabaptistes et les collégiants, les congrégationnistes et les « remonstrants », sur Sebastian Franck et Dirck Coornhert, sur les familiistes, sur les *ranters* et les quakers. Au sein de ces études, la référence à l’anarchisme devient parfois un outil pour décrire la position généralement iconoclaste de la Réforme, et plus fréquemment, en analysant les aspects concrets du monde protestant (et nous verrons par la suite sous quels aspects de cet univers), ces derniers, énoncés ci-après, autorisent un parallèle avec l’anarchisme (nous verrons également avec quel anarchisme) : les conséquences radicalement démocratiques et individualistes des principes comme le libre examen, le sacerdoce du croyant, l’autonomie de la congrégation ; l’apologie du pluralisme insiste sur la conception de la vérité et sur la recherche implicite de ces principes, et en particulier des principes congrégationnistes ; le contraste avec les institutions terrestres existantes développé à la suite de l’interprétation spiritualiste et/ou antinomiste de ces mêmes principes. C’est sans aucun doute la doctrine antinomiste, conçue comme refus de la loi, de l’ordre, de la hiérarchie et centrée sur l’idée de l’inutilité de la loi et des règles pour les saints et les élus, qui permet le mieux de révéler cette analogie.



¹ J. Martel, *Textual Conspiracies. Walter Benjamin, Idolatry, and Political Theory*, The University of Michigan Press : Ann Harbor, 2011, p. 255.

2. Anarchies et hétérodoxies entre Réforme magistrale et Réforme radicale

Considérant que l'usage le plus répandu des termes « anarchie » et « anarchique » est lié au sens classique et moderne de l'expression, soit un synonyme de désordre et de confusion, il n'est pourtant pas difficile d'identifier dans la littérature sur la Réforme les extraits et les passages au cours desquels le vocabulaire renvoie, techniquement et consciemment, au *corpus* des arguments développés par les anarchistes des années 1830 à aujourd'hui (pas forcément pour marquer une adhésion ; au contraire, il n'est pas rare que les mentions, bien que précises, soient critiques). Dans le passé, avant les années 1960 qui ont marqué la renaissance de la tradition anarchiste après sa marginalisation politique en Occident dans les années 1920 et 1930, et à la suite de l'histoire tragique de la guerre d'Espagne, il me semble que rarement ce terme ait été utilisé comme référence politique volontaire. Ces analogies significatives me paraissent presque être le fruit d'une coïncidence sémantique, comme si l'on se référait certes à l'anarchisme, mais exclusivement dans son acception « classique » : par exemple, Hugh Trevor Roper évoque, au cours d'une même page, d'abord les « anarchic, revolutionary doctrines of Luther », puis l'« anarchic revolution of Luther », désirant surtout mettre en lumière les enjeux chaotiques de son enseignement (et en particulier dans le sillage d'une des interprétations culturelles de l'anarchisme la plus en vogue dans les années 1950)¹.

Parmi ceux qui prêtent attention aux potentialités subversives et corruptrices de chaque ordre de la théologie de ces maîtres de la Réforme magistrale (même s'ils en étaient ouvertement conscients), peu saisissent le parallèle entre ces derniers et la tendance anarchiste. C'est cependant le cas de Timothy Rosendale qui estime que « Luther was confronted with the anarchic possibilities of his own theology in the Peasants' Rebellion of 1524-6, which he viewed as a damnably antinomian corruption of proper Christian freedom », et souligne les « potentially anarchic tendencies of Protestant individualism ». Christopher Hill, un autre historien qui connaît bien l'anarchisme et qui en donne générale-

¹ H.R. Trevor-Roper, « Religion, the Reformation, and Social Change », in Id., *The Crisis of the Seventeenth-Century. Religion, the Reformation and Social Change*, Liberty Fund : Indianapolis, 1999, p. 29.

ment une interprétation marxiste plus traditionnelle, fait l'usage d'un vocabulaire plus spécifique : la pensée de Luther pouvait être interprétée comme une « doctrine of complete liberation from all restraints – freedom from law and convention as well as from priestly control. It was heady doctrine, *philosophical anarchism*, which could call in question all earthly authority, all earthly law. In the “wrong” hands it could be profoundly and intolerably subversive of law and order »¹. Daniel De Leon, plus historien de l'anarchisme que de la Réforme, s'intéressant aux puritains de l'Amérique coloniale, dévoile le cœur d'un des problèmes cruciaux issus du protestantisme :

Their efforts to recreate religious orders, in both England and America, were radically disintegrated by some of their own principles. Thus, Puritan denunciations of existing imperfections, even when based upon “conservative” pleas for the purity of Christ's original church, fostered more extreme purifiers, such the Quakers. The Puritans were cruelly destined to confront unruly spirits who mocked them with some of their own implications of an irrepressible radicalism. [...] But the Puritans were never able to purge themselves of their contradictions by expelling Hutchinson, Williams, and many others. They were frustrated by a basic riddle of Protestantism : Who or What is Authority ? Although the Puritans had not desired to become ancestors of anarchism, this rebel progeny was among their bastard descendants².

Les enjeux du protestantisme qui semblent correspondre à la pensée anarchiste sont identifiables dans les milieux de la Réforme radicale. Dans la guerre des paysans, dans les Schwärmer, dans les écrits de Karlstadt, parmi les prophètes de Zwickau et surtout au sein du premier anabaptisme, nombreux sont ceux qui perçoivent des éléments se référant aux idées anarchistes. « Thomas Müntzer and other leaders of the massive revolt of large sections of the peasantry in 1524 and 1525 expressly expounded a radical antinomianism that bordered on anarchism », écrit Harold J. Berman. John Roth, mettant à jour les motifs de conflit entre Luther et Melanchthon, décrit les anabaptistes comme des « theological, ecclesiological and social anarchists ». Selon James Stayer,

¹ Les passages mis en italique ont été choisis par l'auteur.

² T. Rosendale, *Liturgy and Literature in the Making of Protestant England*, Cambridge University Press : Cambridge, 2007, p. 71, 111 ; C. Hill, *Liberty against the Law*, Penguin : Harmondsworth, 1996, p. 2, 12, 68 ; D. DeLeon, *The American as Anarchist*, The Johns Hopkins University Press : Baltimore-London, 1978, p. 16-19.

un des principaux chercheurs s'intéressant au lien entre Luther et la Réforme radicale, le mouvement des paysans peut être interprété comme « an anarchical assault on the ecclesiastical and temporal hierarchies of the day » ; au sein du même volume collectif dans lequel est paru l'article de Stayer que nous venons de citer, Jean Seguy affirme que l'anabaptisme en tant que modèle sectaire est « comparable avec un syndicat anarchiste »¹. Il me semble que le congrégationisme constitue l'élément qui a principalement influencé l'analogie Réforme/anarchisme, aux côtés de l'antinomianisme. D'une part, en raison de son puissant engagement égalitariste, y compris en matière de genre. Et d'autre part en raison de ses tendances pluralistes affirmée : la libre floraison des églises individuelles propre au congrégationisme requiert *structurellement* un contexte institutionnel que nous pouvons qualifier de permissif, et se fonde aussi structurellement sur la reconnaissance d'environnements qui favorisent le conflit, la controverse et voire même la concurrence. Ce cadre requiert la solution anarchique de la libre expérience : contrairement à l'hypothèse marxiste selon laquelle la phase de transition s'appuie sur la dictature du prolétariat, une grande partie des anarchistes antiautoritaires (y compris ceux qui adhèrent au modèle économique et culturel communiste) se déclarent opposés, dans une période postrévolutionnaire, à un quelconque système coercitif *a priori*, se déclarant favorable à différents modèles économiques, politiques, moraux, familiaux, juridiques, laissant une liberté de choix aux communautés locales, aux villes, aux individus, revendiquant que soit toujours possible d'opérer des modifications et admis le droit de retrait. A partir de ces considérations, on observe un ensemble de points de vue historiques qui soulignent la nature égalitariste et pluraliste du congrégationisme à la lumière de l'anarchisme : « Indeed, Morély's proposals seemed dangerously impractical, anarchic, and democratic to Calvin and Beza, who now rallied strongly to the defense of the system established in France », écrit Philip Benedict au sujet du premier théoricien du congrégationisme à

¹ H. J. Berman, *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on Western Legal Traditions*. The Belknap Press of Harvard University Press : Cambridge (mass), London, 2003, p. 63 ; J. D. Roth, « Recent Currents in the Historiography of the Radical Reformation », *Church History*, LXXI, n° 3, September 2002, p. 524 ; J. M. Stayer, « Reublin and Brotli, the Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism », in *The Origins and Characteristics of Anabaptism/Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, ed. M. Lienhard, Martinus Nijhoff : The Hague, 1977, p. 102 ; J. Seguy, « Sattler et Loyola : aux deux formes de radicalisme religieux au XV^e siècle », in *ibid.*, p. 112.

l'époque moderne¹. Les historiens du protestantisme en Amérique se saisissent de la thématique avec pertinence : John Bremer se penche sur les « centripetal and even anarchic implications of this English proto-congregationalism », alors que Michael Winship met en lumière la « democratic anarchy of which puritans were regularly accused and that separatism embodied » et le « congregationalism's anarchic do-it-yourself streak ». Sylvia Frey, s'intéressant aux conséquences du congrégationisme du mouvement du Réveil chrétien, elle note que « Whitefield's new preaching style marked by freedom of rhetorical expression both symbolized and shaped the anarchic impulse implicit in spiritual egalitarianism ». Ewin Gaušad, quelque peu *tongue in cheek*, explique que le « Jeffersonian/Revolutionary pattern of a full and complete religious liberty » équivalait à une « religious anarchy, if you will »². Même Edward Thompson, très sensible aussi bien à la circulation de l'hétérodoxie anglaise qu'au potentiel subversif de l'anarchisme, a souligné que « in matters of church organization the dissenting sects often carried the principles of self-government and of local autonomy to the borders of anarchy »³.

La Révolution anglaise, le terme *ad quem* mit un terme de la Réforme radicale⁴, a suscité également l'attention des « anarchistes » contemporains de Luther et Calvin. La grande expansion sectaire et l'entrée dans l'arène politique et culturelle de cercles, de groupes sociaux et de genre jusqu'alors exclus, dont les aspirations sont clairement égalitaristes, ainsi que le développement de théologies et d'idéologies empreintes de spiritualisme et d'antinomianisme, dont les enjeux sont antihiérarchiques et antitraditionnalistes, a conduit certains à dé-

¹ P. Benedict, *Christ's Churches purely Reformed : a Social History of Calvinism*, New Haven-London : Yale University Press, 2002, p. 136.

² J. Bremer, *John Winthrop. America's Forgotten Founding Father*, Oxford University Press : Oxford, 2003, p. 219 ; M. Winship, *Godly Republicanism : Puritans, Pilgrims, and a City on a Hill*, Harvard University Press : Cambridge (Mass), London, 2012, p. 224 ; S. Frey, « Causes of the American Revolution », in *A Companion to Colonial America*, ed. D. Vickers, Blackwell : Oxford, 2006, p. 510 ; E. S. Gaušad, « Thomas Jefferson, Religious Freedom, and the Supreme Court », *Church History*, LXVII, n° 4, December 1998, p. 683.

³ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin : Harmondsworth, 1986, p. 30, 39.

⁴ Sur thème, on peut désormais consulter J. Coffey, « "The Last and Greatest Triumph of the European Radical Reformation?" Anabaptism, Spiritualism, and Anti-Trinitarianism in the English Revolution », in *Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform*, ed. B. Heal, A. Kremers, Vandenhoeck & Ruprecht : Göttingen, 2017.

finir le phénomène dans son entier comme intrinsèquement anarchique. Par exemple, Prasanta Chakravarty, bien que précisant que le terme radical commence à être utilisé à proprement parler seulement à partir du XVIII^e siècle, considère que « the radical movements in the period at issue, 1640-1660, although emerging in particular historical conditions, certainly share two structural affinities with the radical movements of any given period—one anarchic and the other constructive. First, persistent attempts to overthrow the prevalent top-down political and religious orders. And second, a social vision different from the one offered by the state or the reigning power structures of the time ». Selon David Como, « the relative collapse of mechanisms for censorship and ecclesiastical discipline allowed free rein to the more anarchic tendencies of underground, sectarian worship, accelerating processes of lay and female participation »¹. Beaucoup se sont concentrés sur des groupes et des sectes en particulier, mettant en avant les affinités, dans certains cas fortement prononcées, avec l’anarchisme. Chez les partisans de l’égalitarisme, qu’on associe généralement à une forme avancée de démocratie, on a remarqué que leur référence à un supposé âge d’or de la société anglaise, libre, solidaire, à l’état sauvage, puis contaminée par la domination normande, constitue une sorte d’« atavistic anarchism » ; l’historien des ranters Jerome Friedman a défini ce débat contre toute forme de hiérarchie comme un « nostalgic anarchism »². Il existe un certain consensus quant à l’expérience de Gerrard Winstalely : beaucoup, surtout parmi les historiens de l’anarchisme, partagent la conclusion de Christopher Hill, « he depicted by contrast an anarchist society ». Hill a défini de la même manière les « Fifty Monarchy Men » : leurs idées constituent « a form of revolutionary anarchism » et « had the effect of a theory of anarchism ». Et il les a rapprochés d’un autre groupe célèbre de l’époque, invoquant (et critiquant) les « Ranter and Fifth Monarchist anarchists ». En effet, la fonction que le grand historien anglais attribue à l’anarchisme de la Révolution anglaise, mettant l’ac-

¹ P. Chakravarty, *“Like Parchment in the Fire”*. *Literature and Radicalism in the English Civil War*, Routledge : New York-London, 2006, p. 4-5 ; D. Como, « Radical Puritanism, c. 1558-1660 », in *The Cambridge Companion to Puritanism*, ed. J. Coffey, P.C.H. Lim, Cambridge University Press, Cambridge : 2008, p. 255.

² M. Mendle, *Henry Parker in the English Civil War*, Cambridge University Press : Cambridge, 1995, p. 163 ; J. Friedman, *Blasphemy, Immorality, and Anarchy. The Ranters and the English Revolution*, Ohio University Press : Athens, Ohio, 1995, p. 208.

cent sur le refus individualiste de normes et de règles, le considérant comme un des moyens d'expression d'une culture populaire opposée au nouvel ethos bourgeois du travail et de la discipline, est lue également à travers le prisme des critiques marxistes à l'égard de l'anarchisme des Sixties, considéré comme un facteur perturbateur à la formation d'un front uni anticapitaliste et politiquement actif : « Today, in our atomized society » écrit Hill dans l'ouvrage *The World Turned Upside Down*, « the appeal to the individual conscience, to the integrity of the isolated artist, is ultimately anarchistic, the extreme of illusory withdrawal from society ». Ainsi, en transposant les années 1960 aux années 1640, « it may be that the problem of uniting the popular wing of the Parliamentary revolutionaries for effective political action had always been hopeless because of the anarchic individualism which its doctrines foster »¹. La proximité des ranters avec l'anarchisme a été souvent soulignée : Jerome Friedman, précédemment cité, les considère comme « the first recognizable movement expounding ideas that might be called class-conscious anarchism », mais également, en soulignant l'ascendance d'une spiritualité protestante, « a legitimate, if unusual, expression of spiritual anarchism that emphasized the importance of perfecting the inner spirit and discouraged the practice of external religious rituals »². Qu'on me permette également la référence à l'ouvrage *Il dio dei blasfemi*, consacré aux ranters, dont le sous-titre *Anarchici e libertini nella Rivoluzione inglese*, résume la thèse centrale du livre et au sein de laquelle j'émet l'hypothèse « que les déclinaisons d'une tradition singulière – fondée en particulier sur les interprétations antinomiennes et spiritualistes au cœur du protestantisme – parviennent, bien que par des voies détournées et marginales, à la conscience contemporaine principalement sous la forme d'idéologies libertaires et individualistes »³. Même les quakers ont bénéficié d'une attention

¹ C. Hill, « The Norman Yoke », in Id., *Puritanism and Revolution* (1958), Penguin : Harmondsworth, 1986, p. 64 ; C. Hill, « John Mason and the End of the World », in *ibid.*, p. 312 ; C. Hill, *Milton and the English Revolution*, (1977), Faber & Faber : London, 1979, p. 412 ; C. Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution* (1972), Penguin : Harmondsworth, 1991, p. 135, 372.

² J. Friedman, *Blasphemy, Immorality, and Anarchy*, *op. cit.*, p. xi ; J. Friedman, *The Battle of the Frogs and Fairford's flies : Miracles and the Pulp Press during the English Revolution*, Palgrave Macmillan : New York, 1993, p. 130.

³ P. Adamo, *Il dio dei blasfemi*, Unicopli : Milano, 1993, p. 189-190.

similaire, quasiment pour les mêmes motifs : un congrégationisme marqué et une tendance spiritualiste. Hill a interprété le conflit au sein du groupe dans les années du Commonwealth comme l'affirmation de l'« ascendancy of George Fox over the “Ranter” wing – the anarchic individualism which surrendered completely to the motions of the spirit ». Selon James Emmett Ryan, « Christian services led by male ministers and structured with care for the niceties of liturgy and decorum gave way in Quaker meetings to a potentially anarchic scene characterized by an unbounded narrative fraught with theological polyphony and gender trouble ». En revanche, au sujet du schisme provoqué par les tendances spiritualistes du groupe Wilkinson-Story entre les années 1970 et 1980, et se référant au célèbre essai polémique du théologien quaker Robert Barclay intitulé *The Anarchy of the Ranters and other Libertines*, Jane Calvert a conclu que « it is not a stretch to call these Friends spiritual anarchists, as Barclay did »¹.

Les suggestions des historiens de la Réforme, qui exercent une influence sur les historiens de l'anarchisme, enclin eux aussi à mettre en avant le rôle joué par les hétérodoxies protestantes, nous conduit au cœur du problème historico-historiographique de cette analogie. En substance, les proximités, les convergences et les analogies relevées par les historiens mettent au premier plan les éléments spiritualistes et individualistes de l'expérience protestante, mis en relief, au cours du XIX^e siècle, justement par la découverte de la Réforme radicale. Il paraît évident que le développement des pratiques sociales associées à la formation des Eglises d'Etats luthériennes dans les principautés allemandes et dans les monarchies scandinaves, de la *established Church* anglaise (appelée par la suite anglicane) et des unions Etat/Eglise – différents mais similaires quant à leur orientation générale – dans les territoires calvinistes (Ecosse, Provinces-Unies, une partie de la Suisse et de l'Allemagne, le sud de la France entre le dernier quart du XVI^e siècle et le premier quart du XVII^e siècle, les colonies de la Nouvelle Angleterre sur les côtes américaines) fait partie des processus de confessionnalisation et a produit une intensification des systèmes de contrôle et

¹ C. Hill, *Milton and the English Revolution*, op. cit., p. 135 ; J. E. Ryan, *Imaginary Friends : Representing Quakers in American Culture, 1650–1950*, The University Press of Wisconsin Press : Madison-London, 2009, p. 11 ; J. Calvert, *Quaker Constitutionalism and the Political Thought of John Dickinson*, Cambridge University Press : Cambridge, p. 32.

de disciplinément de la population, même contre les tentations laxistes et centrifuges propres aux interprétations plus radicales de la théologie et de la doctrine protestante. C'est en effet dans ce protestantisme hétérodoxe qui se développe également à partir de Lutero e Calvino mais qui subit évidemment l'influence d'autres traditions et d'autres courants culturels, que les historiens ont retrouvé la présence d'idées et de pratiques associées à l'anarchisme, qui s'est développé à partir de la fin du XVIII^e siècle et qui est arrivé à maturité au cours de la Première Internationale : en d'autres termes, là où les implications spiritualistes, individualistes et radicalement démocratiques des paradigmes théologiques des pères de la Réforme ont pris la forme d'idées et de pratiques radicalement anti-hiérarchiques et antiautoritaires. Autour de la découverte historiographique de la Réforme radicale, Bernard Russell, dans toute sa pertinence, avait déjà saisi le cœur de la question : débattant sur la Réforme, il soulignait comme :

the effects of this change were momentous. Truth was no longer to be ascertained by consulting authority, but by inward meditation. There was a tendency, quickly developed, towards anarchism in politics, and, in religion, towards mysticism, which had always fitted with difficulty into the framework of Catholic orthodoxy. There came to be not one Protestantism, but a multitude of sects ; not one philosophy opposed to scholasticism, but as many as there were philosophers ; not, as in the thirteenth century, one Emperor opposed to the Pope, but a large number of heretical kings. The result, in thought as in literature, was a continually deepening subjectivism, operating at first as a wholesome liberation from spiritual slavery, but advancing steadily towards a personal isolation inimical to social sanity. With subjectivism in philosophy, anarchism in politics goes hand in hand. Already during Luther's lifetime, unwelcome and unacknowledged disciples had developed the doctrine of Anabaptism. The Anabaptists repudiated all law, since they held that the good man will be guided at every moment by the Holy Spirit, who cannot be bound by formulas. Subjectivity, once let loose, could not be confined within limits until it had run its course. In morals, the Protestant emphasis on the individual conscience was essentially anarchic. [Anarchism...] has still much of the spirit of early Protestantism ; it differs mainly in directing against secular governments the hostility that Luther directed against popes¹.

Si les éléments qui permettent d'identifier dans la Réforme radicale l'ana-

¹ B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Allen & Unwin : London, 1947, p. 17-18.

logie entre protestantisme et anarchisme s'éclaircissent, il convient cependant de remarquer que cette convergence concerne de toute évidence qu'une partie des courants anarchistes. Il s'agit en particulier des mouvements qui valorisent plus les principes propres aux hétérodoxes du XVI^e et du XVII^e siècle, soit les valeurs de la libre expression individuelle, la coopération entre individus, les pratiques tolérantes, l'anti-dogmatisme, l'« ouverture » du monde, etc. En d'autres termes, ce sont des courants de tendance individualiste et libérale, plus portés sur le marché que sur la communauté, contraires à tout postulat autoritaire compris comme un dogme irréfutable, qui interprètent d'une façon ouverte et plurielle la question de la libre expérience. Ce sujet est saisi avec la plus grande pertinence par l'américain Bob Ludlow – dont les idées sont à l'opposé de l'échiquier politique – qui, à la moitié des années 1950 milite dans une des expériences anarchistes les plus surprenantes du XX^e siècle, l'association *Catholic Worker*, créée dans les années 1930, encore active aujourd'hui, et a construit explicitement – et d'une façon assez complexe – son identité sur une tentative d'union du catholicisme et de l'anarchisme. A la moitié des années 1950, Ludlow répond aux accusations proférées par certains catholiques plus traditionalistes contre *Worker* à cause de l'identité anarchiste de l'association, en essayant de la définir plus largement, en lien justement avec le protestantisme :

As for the ideas of anarchism, I never felt that individualist anarchism was at all compatible with the Catholic ethos. Consequently I used the term syndicalist anarchism. Individualist anarchism is the sociological counterpart of Protestantism. Viewing the individual in an atomistic, isolated sense, it despairs of all cooperative ventures for the common good and finally can offer nothing but a one-man revolution. But that is far from the Catholic conception of man as dependent not only on God but on society – on government. Syndicalist anarchism escapes this somewhat by advocating cooperation, by working through unions, by not making the individual the all-important item in the revolution¹.

¹ R. Ludlow, « A Re-evaluation », *Catholic Worker*, June 1955, cité en M. C. Segers, « Equality and Christian Anarchism : The Political and Social Ideas of the Catholic Worker Movement », *The Review of Politics*, XL, n. 2, 1978, p. 222.



3. Au-delà de l'analogie 1 : William Godwin, le congrégationisme et l'anarchie

Nous pourrions penser que l'analogie protestantisme/anarchisme, au moment où elle est définie par le rapprochement Réforme radicale-anarchisme individualiste, épuise la question des relations entre les deux termes. Mais c'est justement la nature du lien étroit qui émerge de l'analyse d'une telle continuité, se fondant sur l'analogie entre un protestantisme fortement hétérodoxe et sectaire, et un anarchisme qui se réclame des valeurs individualistes et des logiques spiritualistes antinomiennes, qui nous met sur la piste d'au moins deux cas historiques au sein desquels ce lien se développe non pas sous la forme d'une analogie idéale et culturelle, mais dans une continuité historique précise : le cas de l'*Enquiry concerning Political Justice* de William Godwin, publiée en Angleterre en 1793, considérée par beaucoup comme la source de l'anarchisme contemporain ; et celui des abolitionnistes américains du siècle suivant, enracinés dans le contexte religieux de la Nouvelle Angleterre (pour être précis, dans ses cercles les plus radicaux), dont certains adoptent dans les années 1830 et 1840 des positions pleinement anti-étatistes et forment un des premiers anarchismes actifs sur le territoire états-unien. Ce n'est pas un hasard si ces deux moments historiques se nourrissent du contexte décentralisé et pluraliste du congrégationisme (Godwin) et de la logique antiautoritaire de l'antinomianisme (les abolitionnistes).

En février 1793, au cours d'une période bouillonnante et incertaine, la France étant aux mains des républicains et les radicaux anglais en pleine mobilisation politique, *Enquiry concerning Political Justice* est publiée à Londres. Le texte, signé du whig radical William Godwin, scandalise les lecteurs conservateurs et suscite l'enthousiasme de l'intelligentsia progressiste. Il propose une thèse et des arguments novateurs sur la propriété, l'éthique publique et privée, la

sexualité, le mariage, la religion, le pouvoir, l'obéissance politique, la nature de l'Etat et du gouvernement. Il marque ses contemporains – mais également les historiens et les chercheurs des époques successives – principalement en raison de l'attaque contre le milieu politique dans sa globalité, les institutions, les idées, les valeurs et les croyances liées à la croissance et à l'affirmation de l'Etat moderne. L'offensive se résume dans le projet de "démanteler" l'Etat et de le substituer par une société fondée sur la fédération de petites communautés décentralisées et autonomes, dans lesquelles l'autorité politique et les institutions juridiques traditionnelles disparaissent au profit d'accords libres entre individus et d'arbitrages consensuels. Pour beaucoup, le projet de Godwin représente la première formulation moderne d'une « société sans Etat », d'une société anarchique¹. Cet ébauche est perçue comme « wholly original », selon Henry Noel Brailsford à distance de deux siècles, et représente une sorte de *puzzle*². Le dilemme serait le suivant : d'où, de quelles traditions culturelles, de quels courants de pensée, de quelles expériences intellectuelles, de quelles pratiques sociales Godwin a tiré l'idée d'une « société sans Etat », considérée comme un projet particulier de construction politique, à mettre en œuvre au cours de l'histoire ? Où a-t-il trouvé les éléments pour en penser l'organisation fédérale et autonome ? Quelles sont les sources qui lui ont permis de concevoir le concept extraordinaire de « dissolution du gouvernement » (pour nous, hommes et femmes du début des années 2000, l'expression peut-être plus justement traduite par « extinction de l'Etat ») ? L'historiographie a généralement conclu que son entreprise peut être située entre la philosophie française et Dissent, entre la culture des Lumières et la tradition hétérodoxe britannique. Par ailleurs, l'histoire personnelle de William, né au sein d'une famille congrégationniste, envoyé dans une école calviniste stricte, destiné initialement à une carrière de ministre du

¹ Les principales histoires générales de l'anarchisme n'émettent pas de doute à ce sujet, conférant à Godwin un rôle aux débuts de l'époque moderne de l'anarchisme, en tant qu'inventeur du paradigme : voir par exemple P. Eltzbacher, *Der Anarchismus*, J. Guttentag : Berlin, 1900, p. 35-56 ; M. Nettlau, *L'anarchismo attraverso i secoli* [1935], Samizdat : Pescara, 1997, p. 19-28 ; G. Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Penguin : Harmondsworth, 1986 (1^{er} ed. 1962), p. 53-79 ; G. Crowder, *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin*, Clarendon Press : Oxford, 1991, p. 39-73 ; P. Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism* (1992), Fontana : London, 1993, p. 191-219 ; G. D. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaita : Manduria-Bari-Roma, 1998, p. 51-90.

² H.N. Brailsford, *Shelley, Godwin and their Circle*, Williams & Norgate : London, 1913, p. 87.

culte, permettent de souligner son appartenance à la sphère étendue du pluralisme religieux anglais, dimension qui a été souvent mise au premier plan dans l'interprétation des historiens au cours des dernières décennies¹. Cependant, la solution au problème du pouvoir et de son exercice présentée dans l'*Enquiry* renvoie selon moi à un phénomène en particulier. De fait, il semble que Godwin ait imaginé la société future libre, de tendance anarchiste, en transférant à la sphère politique le paradigme ecclésiologique congrégationniste qui se fonde structurellement sur le libre épanouissement et le développement de l'autonomie (dans le sens d'autogouvernement) des églises mais également des individus qui en font partie².

Au cours des passages clés de son livre qui décrivent une possible société anarchique du futur (les chap. XXII-XXIV du livre V et le chap. VII du livre VI), Godwin émet l'hypothèse de démanteler l'Etat national en le réduisant à une fédération de petites communautés autonomes (ou « paroisses », terme qui renvoie à un célèbre ouvrage de Hume)³, dans lesquelles les pouvoirs traditionnels que l'Etat exerce – judiciaire, législatif, exécutif – s'amenuisent jusqu'à être réduit à deux « legitimate purposes » de chaque gouvernement, « the suppression of injustice against individuals within the community, and the common defence against external invasion ». Quant au premier objectif, une association suffirait, permettant l'institution d'un jury dont le devoir serait de statuer sur les cas des particuliers et sur les conflits concernant la propriété. Pour éviter les fuites, il conviendrait cependant que les paroisses voisines adoptent le même système ou acceptent des formes de coopération. Sans qu'il y ait besoin

¹ Se référer en particulier à M. Fitzpatrick, « William Godwin and the Rational Dissenters », *The Price-Priestley Newsletter*, n° 3, 1979, p. 4-28 ; W. Stafford, « Dissenting Religion Translated into Politics : Godwin's Political Justice », *History of Political Thought*, n° 2, 1980, p. 279-299 ; P. Marshall, *William Godwin*, Yale University Press : New Haven, 1984, p. 7-55 ; M. Philp, *Godwin's Political Justice*, Cornell University Press : Ithaca-London, 1986, p. 17-37 ; D. E. White, *Early Romanticism and Religious Dissent*, Cambridge University Press : Cambridge, 2006, p. 87-118 ; R. Weston, « William Godwin and Puritan Legacy », *Nineteenth-Century Prose*, XXIX, n° 1 et 2, 2012, p. 411-442 ; J. Klancher, *Transfiguring the Arts and Sciences. Knowledge and Cultural Institutions in the Romantic Age*, Cambridge University Press : Cambridge, 2013, *passim*.

² Pour une version plus aboutie de cette analyse, voir P. Adamo, *William Godwin e la società libera. Da dove viene l'idea di anarchia*, Claudiana : Torino, 2017.

³ D. Hume, « Idea of a Perfect Commonwealth », in id., *Political Essays*, K. Haakonssen (éd.), Cambridge University Press : Cambridge, 1994, p. 221-233.

de quelque « express compact » ou de « any common centre of authority » : en somme, chaque communauté déciderait librement des institutions à adopter et de leur fonctionnement. Pour atteindre le second objectif, il conviendrait de mettre en place une assemblée nationale, non permanente, élue uniquement sur la base d'exigences extraordinaires, ou bien autorisée à se réunir au maximum « periodically, one day for example in a year », « to hear the complaints and representations of their constituents ». Godwin se demande ainsi par quel « degree of authority » doivent être investis les membres d'une telle assemblée. Est-il nécessaire de concéder leur pouvoir de décision à chaque district (paroisse) ? « Or it is sufficient that they should invite them to co-operate for the common advantage, and, by arguments and addresses, convince them of the reasonableness of the measures they propose ? » Au début, peut-être seraient-ils contraints d'adopter la première solution, mais « the latter would afterwards become sufficient »¹. Godwin poursuit son raisonnement en postulant l'affaiblissement progressif de l'exercice du pouvoir, jusqu'à émettre l'hypothèse de l'élimination de toute autorité et l'acceptation rationnelle des *addresses* cités précédemment, après discussion et débat, avec les jurys qui se limiterait finalement à donner des conseils, sans dispositif spécifique et volonté de les imposer.

De toute évidence, il s'agit d'une superposition du religieux sur le politique, non sous la forme d'une théologie politique (c'est-à-dire comme sécularisation de principes théologiques), mais par l'adoption d'une pratique sociale particulière : la société anarchiste de Godwin prend modèle sur le fonctionnement des églises congrégationnistes, avec une assemblée nationale dont les compétences sont exclusivement consultatives, sans pouvoir coercitif, et un ensemble de communautés réparties sur le territoire, autonomes les unes des autres et de l'Assemblée, à laquelle elles s'adressent en tant qu'organe de coordination. Je ne pense pas que l'auteur ait adopté cette approche dans la perspective d'une stratégie consciente ; il s'agit plutôt d'une reprise des principes d'une philosophie du politique ancrée progressivement dans la tradition culturelle congrégationniste, au cours des deux siècles qui ont suivi les premières ébauches d'*Enquiry* ; selon moi, Godwin semble exprimer en premier lieu les conséquences de cette culture, c'est-à-dire la façon dont les congrégationnistes pensent l'analogie entre

¹ W. Godwin, *Enquiry concerning Political Justice* [1798, third edition], ed. I. Kramnick, Penguin : Harmondsworth, 1986, p. 544-545, 551-552.

la sphère religieuse et la sphère politique. Cette appropriation est attestée par l'estime que Godwin porte aux représentants anglais de ce courant (initialement connus, au XVII^e siècle, comme indépendants), et par un de ses *lapses*, selon moi, révélateur. Godwin écrit (avec enthousiasme) à propos des indépendants, que selon lui « a church was a body of Christians assembled in one place appropriated for their worship, and that every such bodies was complete in itself, that they had a right to draw up the rules by which they thought proper to be regulated, and that no man not a member of their assembly, and no body of men, was entitled to interfere with their proceedings ». Ce lapsus apparaît dans un autre passage clé d'*Enquiry* :

In reality, provided the country were divided into convenient districts with a power of sending representatives to the general assembly, it does not appear that any ill consequences would ensue to the common cause from these districts being permitted to regulate their internal affairs, in conformity to their own apprehensions of justice. [...] In proportion as political power is brought home to the citizen, and simplified into something of the nature of parish regulation, the danger of misunderstanding and rivalry will be nearly annihilated¹.

Lorsque Godwin mobilise pour la première fois le terme *parish*, il explique dans une note que ce terme contient une dimension religieuse et qu'il doit être compris comme synonyme de district, de communauté autonome sur le territoire. Dans le passage cité, Godwin affirme cependant que le pouvoir politique dans les districts doit être *simplified into something of the nature of parish regulation*. Si *parish* revêt un sens similaire à celui de district, la phrase est complètement tautologique. Toutefois, ici Godwin pense manifestement à un type spécifique de communauté établi sur le territoire. Nous pouvons émettre l'hypothèse qu'il avait réellement en tête une paroisse de l'Eglise d'Etat, gardant toujours son esprit *dissenter*. En effet, pour un homme de sa culture, la communauté ancrée sur le territoire, considérée comme le noyau de la société anarchique décrite dans l'*Enquiry*, comparable au sens large de *parish* (groupe religieux), peut être uniquement la congrégation indépendante, ce *body* autonome

¹ W. Godwin, *History of the Commonwealth of England, from its Commencement, to the Restauration of Charles the Second*, 4 voll., Henry Colburn : London, 1824-1828, I, p. 337 ; W. Godwin, *Enquiry*, *op. cit.*, p. 610.

qui s'autorégule et produit ses propres règles, et pour lequel personne dans le monde ne possède de « titre » mentionné dans l'*History of the Commonwealth* pour y intervenir. Si cette interprétation est valide, alors la théorie anarchiste de Godwin se nourrit essentiellement du congrégationisme protestant qui se développe des premiers écrits de Luther jusqu'à l'émergence de l'anabaptisme, et par la suite, en Angleterre du séparatisme à l'indépendance du tardif *Dissent* au XVIII^e siècle.



4. Au-delà de l'analogie 2 : les abolitionnistes et le no-governmentism

Presque trente ans après la publication de *Enquiry*, les abolitionnistes américains, et en particulier ceux du sud, entament une nouvelle phase de mobilisation contre l'esclavage, poussés probablement par le récent et violent élan sudiste des années 1820, à la suite du compromis du Missouri. Ils se rassemblent autour du journal *The Liberator*, créé à Boston en 1831 par William Lloyd Garrison. En l'espace de peu d'années, ils tissent un réseau national et international (avec des ramifications surtout en Angleterre), mettent en place une campagne de propagande d'une grande efficacité et prônent la vertu de l'action directe en volant des esclaves, en encourageant des poursuites judiciaires, en organisant des comités pour des réformes législatives, en boycottant les marchandises liées à l'esclavage et en adressant des pétitions aux institutions. Il s'agit d'un activisme à tous les niveaux : « Less than a week after the Amistad arrival in New London, American abolitionists decided to use the mutiny in their campaign against slavery », écrit un des historiens de ce célèbre épisode¹. Autour du *Liberator* une génération de réformateurs et de réformatrices se mobilisent : ils ne se

¹ H. Jones, *Mutiny on the Amistad. The Saga of a Slave Revolt and Its Impact on American Abolition, Law, and Diplomacy*, Oxford University Press : Oxford, 1987, p. 31.

penchent pas seulement sur la question de l'abolitionnisme mais également sur l'émancipation des femmes, la condition des travailleurs, la réforme du droit, la réorganisation du système scolaire, etc. Nombreux sont ceux, parmi les protagonistes du mouvement – il conviendrait d'ailleurs de les appeler *opinion makers* – qui sont issus du milieu religieux radical de la Nouvelle Angleterre, investi au cours du XVIII^e siècle par le mouvement du Réveil, par les idées des Lumières et par de nouvelles confessions (méthodistes et unitariens), qui rompent le cadre théologique traditionnel – déjà intrinsèquement hétérodoxe par rapport au protestantisme magistral – au sein desquels se trouvent des congrégationnistes, des baptistes et des quakers. D'une part, l'expérience religieuse se radicalise sous l'influence du spiritualisme, de l'antinomianisme, des anti-trinitaires, des critiques de la Bible, et d'autre part elle tend à se séculariser, elle se transforme avec force et engagement moral, et formule des projets de réforme sociale et existentielle. Ce n'est pas un hasard si, au cours de cette période, sont *diseestablished* les dernières églises d'Etat puritaines dans le Connecticut (1818) et dans le Massachusetts (1832). En 1827, les quakers de la Pennsylvanie se divisent entre orthodoxes (si je puis dire...) et disciples d'Elias Hicks – ardent abolitionniste – dont les enseignements spiritualistes semblent s'éloigner considérablement du christianisme. La quaker anglaise Anna Braithwaite le rencontre en 1823 et se remémore les déclarations et les questions suivantes : « When we came to the Spirit, to which the Scriptures direct, we have no longer need of them » ; « the heathen nations, the Mahometans, Chinese and Indians bore greater evidence of the influence of Divine Light, than professing Christians » ; « the account of the creation of the world, as given in the Scriptures [...] was nothing but an allegory » ; « he asked her if she could suppose the Almighty to be so cruel as to suffer Jesus Chris to die for our sakes » ; « Elias Hicks asserted that the fulness of the Godhead was in us and in every blade of grass [and] that he thought there was no other test for our society to be governed by, but the test of the Spirit »¹. Ce sont ces idées, ou plutôt ces paradigmes interprétatifs, qui inspirent le radicalisme religieux de la Nouvelle Angleterre des années 1820-1830. Une fois encore, on est face à des résultats et des conclusions qui semblent renvoyer à des traditions propres à la Réforme radicale, et qui, dans le contexte américain

¹ *The Misrepresentations of Anna Braithwait, in relation to the Doctrines Preached by Elias Hicks*, s.n. : Philadelphia, 1824, p. 9-10, 12.

de l'époque semblent accueillies par un milieu social capable de les convertir sous forme de projet. C'est ce qu'a parfaitement expliqué David Brion Davis, un des principaux historiens de l'esclavage :

In America the sectarian ideals, which had been appropriated and secularized by the Enlightenment, were at least to some degree a part of the established ideology ; the defenders of those ideals were therefore in the position of defending an establishment. By their very nature, however, the sectarian ideals were diffuse and anarchic, especially if pushed to their extremes. They could lead to a repudiation of all laws, mores and social norms which limited the selfaffirmation of the individual. Traditionally, they had acquired social meaning and had served as forces for unity and cohesion when pitted against the opposing power of a vast institution or corporate body¹.

La radicalisation du mouvement anti-esclavagiste au cours des années 1830 prend la forme d'un conflit religieux. Les abolitionnistes créent en premier lieu la New England Anti-Slavery Society en 1831 (la moitié des membres fondateurs sont des clercs progressistes) ; puis, en 1833 la American Anti-Slavery Society ; quelques années après, certains d'entre eux font machine arrière et fondent la Massachusetts Anti-Slavery Society. Au cours de la décennie, au sein du mouvement écartelé par plusieurs positions, idéaux et projets, les partisans de l'abolition progressive et ceux en faveur d'une abolition immédiate, les défenseurs d'une intervention politique et les théoriciens de l'antipolitique, les réformateurs et les révolutionnaires, les « féministes » (c'est-à-dire ceux pour qui l'émancipation des femmes est une priorité) et les antiféministes plus frileux, les constitutionnalistes (selon lesquels la Constitution d'admet pas l'esclavagisme) et les anti-constitutionnalistes (selon lesquels en revanche la Constitution y est favorable) s'affrontent. Hormis ce dernier cas, le sous-entendu religieux est significatif et fait office de facteur discriminant, situant les plus hétérodoxes parmi les plus radicaux. Pour des motifs religieux, voire même théologiques, une grande partie des premiers *spokesmen* et *spokeswomen* du mouvement se mobilisent : Garrison et Gerrit Smith, Lewis Tappan et Elizur Wright, Wendell Phillips et James McCune Smith, Benjamin Lundy et Horace Mann, Henry Wright et

¹ D. B. Davis, « Some Ideological Functions of Prejudice in Ante-Bellum America », in id., *From Homicide to Slavery. Studies in American Culture*, Oxford University Press : Oxford, London, 1986, p. 165.

Samuel May, mais aussi Lucretia Mott (disciple de Hicks) et Lydia Maria Child, les soeurs Angelina et Sarah Grimké, Abby Kelley et Elizabeth Cady Stanton. La question centrale du conflit, et qui distingue le groupe proche de Garrison, est celui de l'immédiatisme : prôner l'abolition immédiate revient à affirmer la vérité morale première de la fraternité universelle, la nécessité de la reconnaissance de la nature humaine des esclaves et de la profonde injustice de leur condition qui viole indéniablement les lois de Dieu, tout en affirmant en même temps leur incapacité à faire entrer cette vérité morale dans les lois humaines et dans la sphère politique. Selon les immédiatistes, toutes les institutions qui acceptent l'esclavage sont corrompues et souillées, il est donc légitime de refuser l'obéissance et obligatoire de ne pas coopérer avec elles.

La nécessité d'exprimer cette position entraîne Garrison, Wright, May et Kelley, à qui se rallient de nombreux partisans, et en particulier Adin Ballou, ministre du culte unitarien, à créer en 1838 la New England Non-Resistance Society, la première association fondée ouvertement sur le principe de la non-violence et de la désobéissance civile. C'est au sein de cette Société que surgit, avec virulence, une logique de non reconnaissance des prérogatives et des pouvoirs de l'Etat et des gouvernements, fondée sur l'opposition entre morale chrétienne (selon une définition propre aux milieux hétérodoxes de la Nouvelle Angleterre) et exercice du pouvoir brutal et aveugle. Dans la *Declaration of Sentiments* de la nouvelle association, Garrison déclare que ses membres « cannot acknowledge allegiance to any human government ; neither can we oppose any such government by a resort to physical force » ; que « the dogma, that all the governments of the world are approvingly ordained of God, and that the powers that be in the United States, in Russia, in Turkey, are in accordance with his will, is not less absurd than impious. It makes the impartial Author of human freedom and equality, unequal and tyrannical » ; et enfin, que, « as every human government is upheld by physical strength, and its laws are enforced virtually at the point of the bayonet, we cannot hold any office which imposes upon its incumbent the obligation to compel men to do right, on pain of imprisonment or death. We therefore voluntarily exclude ourselves from every legislative and judicial body, and repudiate all human politics, worldly honors, and stations of authority ». Quelques mois auparavant, Henry Wright, qui deviendra le défenseur le plus connu de la thèse du *no-governmentism*, avait adopté la même ligne argumentative dans une note de son carnet personnel : « I regard all Human

Governments as usurpations of God's power over Man ». Au rassemblement annuel de la Society de 1839, Adin Abou aborde la question de la nature du gouvernement terrestre, et délivre une conclusion *unavoidable* :

that the will of man [human government] whether in one, a thousand, or many millions, has no intrinsic authority – no moral supremacy – and no rightful claim to the allegiance of man. It has no original, inherent authority whatsoever over the conscience. What then becomes of human government, as contradistinguished from the divine government ; Is it not a mere cypher ? When it *opposes* God's government, it is *nothing* ; when it *agrees* with his government it is *nothing* ; and when it *discovers* a new item of duty – a new application of the general law of God – it is *nothing*¹.

Ballou met clairement une distance avec toute préoccupation terrestre, avec toute volonté de renverser des gouvernements et de les remplacer : « We are no Jacobins, Revolutionists, Anarchists ; though often slanderously so denominated », déclare-t-il. Sa proposition d'action concrète réside dans une absence de collaboration avec les gouvernements, dans l'acceptation passive des sanctions qu'ils infligent, et dans la conservation du droit à s'exprimer contre ces derniers. En revanche, d'un point de vue constructif, l'enjeu est de substituer le gouvernement terrestre avec celui du Christ : « *How* ? By the spiritual regeneration of their individual subjects – by implanting in their minds higher principles of feeling and action – by giving them *heavenly* instead of *earthly motives* ». Ainsi, l'unitarien réfléchit en terme de modèle à ériger en exemple : « We expect to do as much towards keeping the world in order by a straight-forward, consistent exemplary practice of our principles »². Par la suite, il proposera un projet expérimental à travers la fondation d'une des communautés utopiques les plus connues de l'époque, Hopedale dans le Massachusetts. La vision de Ballou est marquée par l'idée de perfection et se fonde sur l'idée spiritualiste d'une possible amélioration morale illimitée de l'homme, et sur celle de la possibilité de parvenir à la disparition du péché au cours de la vie terrestre (no-

¹ « Declaration of Sentiments adopted by the Peace Convention held in Boston, September 18, 19 & 20, 1838 », *The Liberator*, Septembre 29, 1838, p. 2 ; La phrase du carnet de Wright est citée par L. Perry, *Radical Abolitionism. Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought*, Cornell University Press : Ithaca-London, 1973, p. 52 ; A. Ballou, *Non-Resistance in relation to Human Governments*, Non-Resistance Society : Boston, 1839 (reprint 1841), p. 7-8.

² *Ibid.*, p. 8, 10, 20.

tion qui confèrera une grande notoriété à John Humphrey Noyes, grand ami de l'époque de Garrison, immédiatiste de la première heure, défenseur de la communion des femmes et des hommes, puis fondateur d'un autre célèbre village utopique, Oneida New York). Il est quoiqu'il en soit significatif que Ballou, mais également Noyes, aient tenté de donner vie à des communautés autonomes, produisant leurs propres règles, assez similaires à celles que William Godwin avait imaginé à l'origine de son expérience.

Entre les années 1830 et 1840, aucun des théoriciens abolitionnistes du mouvement *no-governmentism* ne s'auto-définit comme anarchiste. D'ailleurs, ainsi que nous l'avons constaté dans le cas de Ballou, ils se dissocient souvent, et avec virulence, de l'étiquette dont leurs adversaires continuent de les affubler. Nombreux sont ceux, et parmi eux Garrison, qui mettent en avant les divergences entre la position *non-resistant* et l'esprit subversif des anarchistes. Cependant, deux éléments doivent être soulignés. Le premier réside dans l'enracinement de la tendance anti-gouvernementale des partisans de Garrison au sein de la culture du protestantisme radical. Un autre membre fondateur de la Non-Resistance Society, Samuel May, illustre parfaitement le cadre dans lequel les idées exprimées par Henry Wright contre le gouvernement des Hommes étaient comprises :

Mr. Wright's opinions are far from being the singular or new ones which some persons try to make it appear ; they are coarsely & often offensively expressed, I admit, (& I regret it) but they amount to this, & they go non farther, viz. That the GOD he worships, the Father of Jesus Christ. He who is Love, never did & never can command and justify War, or Slavery, or any other oppressive or inhuman act ; – that they who worship a GOD, who does allow & sanction these, worship a false God, a heathen idol, or a creation of their own corrupt & cruel hearts, a GOD whom He will never acknowledge. Is this shocking, impious, infidel ? If so, I could wish to be called by those names, as essential to a genuine, heartfelt reverence for God & true religion¹.

Il y a donc un lien évident et très étroit entre le *feeling* religieux des unitariens May et Wright, remontant aux idées spiritualistes et antinomiennes de la Réforme radicale, et leurs conclusions *no-governmentist*. Selon moi, c'est le

¹ Samuel May à Mary Carpenter, August 2, 1850, in *British and American Abolitionists. An Episode in Transatlantic Understanding*, ed. C. Taylor, Edinburgh University Press : Edinburgh, 1974, p. 347.

second élément qui nous rapproche de la problématique : si les abolitionnistes les plus reconnus ont pris soin de se dissocier des idées anarchistes, certains jeunes membres rejoignent la doctrine anarchiste en passant par le positionnement *non-resistant*. En 1845, un jeune anti-esclavagiste du Massachusetts, déjà connu pour sa tendance déiste, écrit *The Unconstitutionality of Slavery*, dans lequel il tente de démontrer qu'il n'y a pas de justification de l'esclavagisme dans la Constitution. Lysander Spooner, qui allait devenir dans les décennies suivantes un des grands hommes de l'anarchisme américain, expose ici une stratégie qui remet en question les notions usuelles d'« Etat » et de « droit », en s'appuyant sur la ligne argumentative du *no-governmentism* : il soutient ainsi que chaque loi ou contrat contraire à la « natural justice » ou au « natural right of any man » ne vaut rien (ce sont des expressions que Spooner, en tant que laïc, assimile plus ou moins à la loi divine). Par conséquent, toutes les *provisions* de la Constitution qui violent ce principe sont nulles. Ainsi, si l'unique droit valide est celui fondé sur la loi naturelle, il convient de prendre en considération la croyance populaire omniprésente selon laquelle le terme *law* « has come to be applied to mere arbitrary rules of conduct, prescribed by individuals, or combinations of individuals, self-styled governments, who have no other title to the prerogative of establishing such rules, than is given them by the possession or command of sufficient physical power to coerce submission to them ». Adoptant un cadre dans lequel seul un « legitimate government is formed by the voluntary association of individuals », Spooner critique, dans une très longue note de son ouvrage, la séparation artificielle du pouvoir exécutif, législatif et judiciaire aux Etats-Unis, soutenant que les *private rights* sont souvent violés au nom du *public good*. Spooner dénonce l'alignement des juges sur les désirs du pouvoir politique en trahissant la loi naturelle, et suggèrent que ces derniers puissent, ou doivent, s'opposer et prononcer des sentences en accord avec la *natural right*¹.

L'ouvrage de Spooner attire l'attention d'un des chiens de garde le plus connu de Garrison, un des rares calvinistes orthodoxes du mouvement abolitionniste, Wendell Phillips. Sa recension de *The Unconstitutionality of Slavery* est d'ailleurs réimprimée en tant que *pamphlet*, en raison de l'importance qu'on lui accorde. En effet, Phillips se sert de ce texte pour insister sur les différences entre abo-

¹ L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, Bela Marsh : Boston, 1845, p. 9, 11, 22.

litionnistes et anarchistes (bien que Spooner ne se définit pas comme tel). En premier lieu, il met en évidence l'idée de Spooner selon laquelle un juge qui se soustrait à la *majority rule* implique que « in settling what shall be the rule, of civil conduct, the voice of the majority is not final and conclusive, on its own officers, in all the departments of government ». Si c'est ce que l'auteur entend « on his plan. Government is impossible ». Dans un long paragraphe intitulé *No-Governmentism and Anarchy*, Phillips avance l'argument d'une obligation pour le juge à respecter le droit naturel par une application consciente du droit, faisant la distinction entre sphère religieuse et sphère politique : « The supreme authority of individual judgment and conscience is sound doctrine in matters of religion : and what is the result ? The healthful emulation of a thousand rival sects. Introduce the same principle into government, and instead of one system of laws and one interpretation, we should have, as in the Case of the Bible, a thousand ; and uniform government would be impossible ». Habilement, Phillips saisit le sens de l'argumentation de Spooner : conférer à chaque juge le pouvoir d'évaluer la conformité des lois à la *natural law*, revient à multiplier les sentences, à les diversifier et à les rendre valides uniquement au niveau local. Concrètement, Phillips perçoit dans le discours de Spooner ce que ce dernier théoriserait quelques années après, soit une libre expérimentation appliquée du droit. Par conséquent, « Mr. Spooner's idea is practical no-governmentism. It leaves every one to do what is right in his own eyes. After all, Messrs. Goodell and Spooner, with the few who borrow this idea of them, are the real no-government men ; and it is singular, how much more consistent and sound are the notions of Non-resistants on this point, – the men who are generally considered, though erroneously, to be no-government men »¹.

Si Phillips nous propose une sorte de manuel pour saisir comment s'effectue le passage d'un *no-governmentism* à l'anarchisme, un autre immédiatiste de la première heure, né lui aussi dans le Massachusetts, fils d'un ministre du culte, émet l'idée que le progrès s'accomplit à travers trois étapes : protestantisme, démocratie et socialisme, concernant ce dernier il convient de préciser qu'il s'agit de la variante américaine fondée sur la souveraineté de l'individu prônée par son maître Josiah Warren, soit une version de l'anarchisme spécifiquement

¹ W. Phillips, *Review of Lysander Spooner's Essay on the Unconstitutionality of Slavery*, Andrews & Prentiss : Boston, 1847, p. 9-10, 17-18.

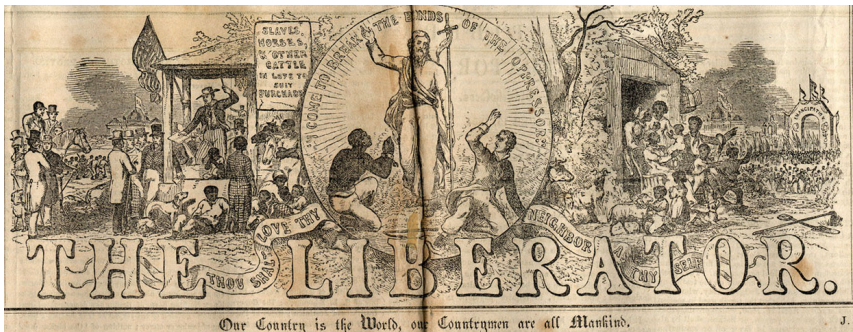
américaine. En 1839, déménageant au Texas et contraint quatre ans plus tard d'abandonner la région en raison des menaces des esclavagistes, Stephen Pearl Andrews soutient que « first in the religious, then in the political, and finally in the social relations of men » se manifeste la même idée fondamentale, qui rend les trois stades successifs mais aussi conceptuellement analogues :

Protestantism, Democracy, and Socialism are identical in the assertion of the Supremacy of the Individual, – a dogma essentially contumacious, revolutionary, and antagonistic to the basis principles of all the older institutions of society, which make the Individual subordinate and subject to the Church, to the State, and to Society respectively. Not only is this supremacy or sovereignty of the individual a common element of all three of these great modern movements, but I will make the still more sweeping assertion that it is substantially the whole of those movements. It is not merely a feature, as I have just denominated it, but the living soul itself, the vital energy, the integral essence or being of them all¹.

Andrews lie le principe de la suprématie de l'individu à la notion plus générale d'individualité, « the essential law of order ». Au sein du protestantisme, sa caractéristique principale est le « paramount right of private or individual judgment in matters of conscience », traduite dans une perspective hétérodoxe : « I have said that in religious affairs the end must be that every man shall be his own sect. This is the simple meaning of Protestantism, interpreted in the light of its own principles ». Dans la démocratie authentique, dont il donne une interprétation libertaire et anti-interventionniste, on le découvre dans son identité « with the no-government doctrine ». Et ce qu'il définit personnellement comme le socialisme, il le retrouve dans « untrammled selfhood of the Individual in the private relations of life », duquel découlent cependant « the highest harmonies of social relationship », c'est-à-dire une société de marché encadrée par un socialisme volontaire qui pourra se passer de l'Etat : c'est « within the bounds of possibility, and, if so, is it within the limits of rational anticipation, that all human governments, in the sense in which government is now spoken of, shall pass away, and be reckoned among the useless lumber of an experimen-

¹ S.P. Andrews, *The Science of Society n. 1. The True Constitution of Government in the Sovereignty of the Individuals the Final Development of Protestantism, Democracy and Socialism* [first edition 1852], Sarah E. Holmes : Boston, 1888, p. 7, 10.

tal age ». A l'instar de Godwin, Andrews pense qu'une fois « the naked, bald, unlimited principle of the Sovereignty of the Individual, in human government and the administration of human affairs » s'affirmera, l'Etat moderne, le « forcible government », disparaîtra¹. Ce qui constitue l'originalité, voir même l'excentricité, de son discours réside dans l'idée qu'un tel développement soit l'acmé d'un processus qui comprend, sans transition, protestantisme, démocratie libertaire et anarchisme, en les considérant comme différentes étapes d'un processus spécifique. Au sein du mouvement abolitionniste, ses réflexions constituent une solide tentative de mettre en lumière les relations entre protestantisme et anarchisme. Et dans un certain sens, en s'attachant à l'histoire générale du principe d'individualité, il apparaît également comme l'essai le plus abouti de démontrer non pas la continuité ou l'analogie, mais une commune identité entre les entités.



Hammatt Billings, masthead of "The Liberator" (15 December 1854); designed 1850. From Wikimedia Commons.

¹ *Ibid.*, p. 10, 15, 23-25.