

Philosophie et anarchisme : distinction et utilité réciproque

Paru dans *Philosophie de l'anarchie* (<http://www.atelierdecreationlibertaire.com/Philosophie-de-l-anarchie.html>)

Le colloque organisé à Lyon sur la « Philosophie de l'anarchie » annonçait l'intention d'« explorer ce que les théories libertaires [ont] encore à nous dire positivement, à interroger leur rapport aux courants philosophiques dominants d'hier et d'aujourd'hui »¹. La référence à la philosophie était justifiée notamment par le fait que « en son sens le plus ancien elle est aussi relative à des genres de vie, à des pratiques effectives qu'elle s'efforce d'informer ou d'exprimer », et de citer comme exemple « la philosophie de vie de personnes qui décident d'habiter dans un squatt ».

En dépit de l'intérêt bien réel que promettaient les thématiques annoncées, il m'a semblé que la notion même de « philosophie anarchiste » ou de « philosophie de l'anarchisme » était une formulation erronée du rapport entre la philosophie et l'anarchisme, susceptible de faire tort à la fois à l'une et à l'autre. Je voudrais montrer d'abord la nécessité de dissocier ces deux activités, et ensuite la possibilité de les placer d'une autre manière dans une relation d'utilité réciproque.

Le but du militant est de changer la société. Il est révolté contre la vie indigne qui est imposée à la majorité des humains sur la planète, vie de souffrances, d'assujettissement, de pauvreté matérielle et culturelle. La part théorique de son activité consiste à chercher les raisons structurelles et ponctuelles qui commandent l'inacceptable, à réfléchir sur les meilleurs moyens de les supprimer, et à faire connaître ses propositions par des publications ou des interventions lors de mobilisations. La partie pratique consiste à s'opposer aux institutions et aux individus responsables de ces souffrances et à développer des modes de vie alternatifs, dans le but, même s'il est lointain, d'arriver au renversement total du système actuel. Ces deux dimensions appartiennent à la politique, et sont l'affaire de tous. Personne n'a de titre privilégié pour intervenir dans ces réflexions et ces pratiques. Personne, par sa formation intellectuelle, ne peut prétendre à une autorité dans ces matières.

Au contraire, le but de la philosophie n'est pas d'agir, mais de comprendre. Elle se distingue de toutes les sciences, qu'on les appelle naturelles ou humaines, par le fait qu'elle se pose des questions plus générales, plus fondatrices, qui interrogent ce dont toutes les autres se servent, comme le langage, les facultés cognitives, le rapport de l'un au multiple, de l'humain au non-humain, du soi au non-soi, etc. Sa grandeur est dans son insatiable remise en question de tous les acquis, de toutes les évidences, mais

¹ Le présent texte a pour origine la contribution que les organisateurs m'ont proposé d'apporter à la thématique lors d'un séminaire préparatoire, invitation dont je les remercie. Il est bref et synthétique, mais ouvert à de plus amples discussions (as@plusloin.org).

aussi dans la construction d'un savoir précis et cohérent sur des matières qui semblent échapper à tout savoir positif. En ce sens elle est infiniment utile à tout être humain, et il est nécessaire qu'elle mette ses exigences et ses propositions à la disposition de tous (étant bien entendu qu'il est libre à chacun de s'y intéresser ou pas). Mais elle le fait au niveau de la pensée, et c'est un mauvais procès qu'on lui mène si on lui reproche de ne pas agir.

On me dira : oui, mais ici il s'agit de philosophie politique, donc d'une philosophie directement orientée vers le fait politique. Certes, c'est différent. La philosophie politique semble avoir, dans chacune de ses manifestations historiques, renié l'exigence fondamentale de la philosophie tout court, qui est de chercher la vérité sans accepter aucun préjugé ni orientation préconçue². On en trouve une illustration lors de sa première apparition, dans l'Antiquité grecque : Platon revendique l'institution d'une science ou d'une philosophie politique, qu'il justifie par le fait que seul celui qui connaît le Bien en général par la philosophie peut aussi appliquer ce Bien aux organisations politiques. Au contraire, Aristote estime que tout ce qui concerne la *praxis*, le domaine de l'action, échappe à la science et fait l'objet seulement d'une *réflexion* pratique (une *dianoia*) que toute personne peut mener pourvu qu'elle sache comprendre et construire une argumentation. Dans cette opposition, la revendication d'une philosophie politique va de pair avec l'affirmation que les décisions politiques doivent être réservées à des spécialistes, les philosophes ; à l'inverse, le refus d'une philosophie politique va de pair avec l'affirmation que les décisions politiques doivent être partagées par tous les membres d'une cité, quelle que soit leur formation intellectuelle, dans l'idée que tous les savoir-faire nécessaires s'acquièrent par l'expérience. À l'époque moderne, la philosophie politique revient en force en tant que prétention à un savoir spécialisé, qui englobe la science des lois de l'économie et la science des lois du comportement humain. Par cette prétention à voir des lois, universelles et nécessaires, dans des domaines où règnent la diversité et l'imprévisibilité, c'est en réalité l'idéologie qu'on affirme sous le masque respectable de la philosophie. Et peu importe que les « philosophes politiques » se soient mis au service de l'idéologie dominante, comme les libéraux-capitalistes, ou de celle qu'ils voulaient voir dominer, comme les marxistes : dans les deux cas, le résultat est que la foule des ignorants doit se plier à la nécessité scientifique connue des seuls spécialistes.

On me dira : oui, mais il pourrait y avoir, au moins en droit, une philosophie politique qui applique l'exigence de mise en question de toutes les évidences et qui soit un véritable questionnement sans préjugé sur les conditions du fait politique, sur ses variations, ses effets, ses relations avec les autres

² J'assume l'expression de « recherche de la vérité », revendiquée jusqu'à il y a peu par la philosophie et par les sciences, dans la mesure où, même si la notion de vérité demande une critique de son usage légitime et des distinctions de significations, elle reste un critère de partage nécessaire entre discours opposés ; mais il n'est pas possible d'approfondir cette question ici.

dimensions de l'activité humaine, etc. Dans cette optique, une philosophie politique de l'anarchisme se pencherait plus particulièrement sur le projet anarchiste et l'interrogerait selon ce type de généralités. Je pense qu'effectivement ce serait la seule manière d'exercer une philosophie de l'anarchisme, et que ce serait intéressant, quoique assez limité, mais ce n'est pas le type de proposition que l'on trouve associée à l'expression. Comme je l'ai rappelé, ce qui est proposé sous cette appellation, c'est une observation et une réflexion sur des pratiques politiques dans un certain contexte social-historique, c'est-à-dire ce qui pour moi constitue une des activités normales de tout militant. En l'appelant « philosophie », ou bien on en exclut de fait le militant non philosophe, ou bien on fait comme si par cette réflexion tout le monde devenait philosophe, ce qui va à l'encontre du statut universitaire revendiqué par le présent colloque et du titre de spécialiste qui était exigé pour y présenter une communication. En outre, l'objectif annoncé était résolument de favoriser le projet anarchiste, ce qui est tout à fait normal et nécessaire pour un colloque militant, mais tout à fait déconseillé si on veut faire de la philosophie.

En effet, je pense que la philosophie ne peut être « de l'anarchisme », précisément parce qu'elle doit être « anarchiste », au sens littéral du terme : sans commandement, sans dieu ni maître, sans mots d'ordre ni préconception du résultat qu'elle cherche à découvrir.

En cela elle diffère peut-être d'autres disciplines universitaires, si l'on considère par exemple la proposition de David Graeber de se consacrer à une anthropologie anarchiste³. Graeber définit son projet comme celui d'une anthropologie qui se concentre sur l'observation de traits de société chers aux anarchistes : la répugnance à instituer un État, l'évitement des chefs et des hiérarchies sociales, les pratiques d'assemblées, les répartitions égalitaires,... Il ajoute que le but déclaré de ce genre d'investigation est de montrer que de telles organisations sociales sont possibles et viables, que les anthropologues doivent se débarrasser de leur préjugé selon lequel elles sont révélatrices d'une étape archaïque de la société⁴, et enfin que les militants pour une société anarchiste peuvent tirer profit de ces expériences. Il est probablement justifié qu'une telle anthropologie se dise anarchiste en raison de son but et de ses objets de recherche ; elle ne disqualifie pas la démarche anthropologique en choisissant de décrire seulement certaines pratiques qui l'intéressent, dans la mesure où cette discipline a renoncé à toute prétention à atteindre des structures universelles de l'être humain⁵. Mais un philosophe ne peut

³ *Pour une anthropologie anarchiste*, Montréal, Lux, 2006 (traduit de l'anglais : *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm, 2004).

⁴ L'œuvre pionnière pour cette critique de l'anthropologie « étatocentrique » est celle de Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

⁵ On peut éventuellement déplorer cette tendance récente de l'anthropologie « scientifique » (par opposition à son origine plus « philosophique » et plus universaliste, dont l'école structuraliste a été le représentant le plus influent) et s'interroger sur l'utilité de collecter des observations fragmentaires et purement

pas se permettre de sélectionner les aspects qui lui plaisent dans une question ; il doit tenir compte de tout, et il ne peut mettre sa recherche d'emblée au service d'une thèse à défendre.

De l'utilité de la philosophie pour l'anarchisme

On me dira qu'il y a bien des exemples de philosophes qui ont maintenu l'exigence philosophique tout en étant engagés en faveur d'un certain projet politique. Je le reconnais d'autant plus facilement que l'un des philosophes que j'estime le plus pour sa pensée proprement philosophique est Cornelius Castoriadis, qui déclarait que son œuvre d'élucidation était « indissociable d'une visée et d'un projet politiques »⁶. Cependant, jamais sa motivation politique ne lui a dicté d'avance les résultats de sa pensée, même si elle a probablement orienté son choix des questions interrogées. Parce qu'il cherchait à réaliser l'autonomie de l'individu et de la société contre les aliénations, il a orienté sa recherche philosophique vers la compréhension de ce que sont l'aliénation et l'hétéronomie ainsi que les moyens de s'en libérer. Pour ce faire, il a mobilisé des thèses de philosophie théorique : ontologiques (sur le rapport entre le possible et l'effectif, sur le mode d'être de l'histoire, sur le mode d'être de la relation entre la société et l'individu,...) et des thèses d'anthropologie philosophique (sur les conditions de la création humaine, sur le fonctionnement de certaines facultés, comme l'imagination à laquelle il donne une toute autre portée que son usage courant). Mais ces questions ontologiques ou anthropologiques, il ne les a pas tranchées *a priori* dans le sens qui favoriserait son projet – sinon il aurait fait de la mauvaise philosophie. Il a mis en garde au contraire contre ceux qui « veulent abriter ce qu'ils ont à dire — qui peut être, et certes a été, infiniment important — derrière l'être, la nature, la raison, l'histoire, les intérêts d'une classe « au nom de laquelle » ils s'exprimeraient. »⁷ D'autre part, s'il lui est arrivé souvent de prendre position publiquement par rapport aux événements politiques du moment, il n'a jamais prétendu le faire en tant que philosophe.

Un autre exemple est la contribution que Jacques Rancière, philosophe qui ne se cache pas d'être marxiste, a apportée récemment en faveur de l'égalité, en proposant de fonder toute relation pédagogique sur le pari de l'égalité des intelligences. Loin de forcer la théorie à donner raison à son désir, il montre en quoi tous ceux qui cherchent une démonstration scientifique à ce sujet se leurrent et masquent sous une fausse objectivité une orientation idéologique. La position qu'il assume à l'inverse de cela est simple et claire : « Notre problème n'est pas de prouver que toutes les intelligences sont

descriptives, sans recherche d'une compréhension profonde des phénomènes — mais c'est une tout autre question.

⁶ *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil Points Essais, 1999 (1975), p. 8.

⁷ *Idem.*, p. 9.

égales. Il est de voir ce qu'on peut faire sous cette supposition. Et pour cela il nous suffit que cette opinion soit possible, c'est-à-dire qu'aucune vérité inverse ne soit démontrée.»⁸ Le rôle de la connaissance théorique est ici purement réfutatif et préliminaire à la construction, dans le domaine pratique, d'un projet social qui s'assume comme choix et ne se déguise pas sous le masque d'une nécessité.

D'une manière générale, la démarche philosophique exige la plus grande lucidité sur ce qu'il est possible de démontrer ou de prouver et sur ce qui reste irrémédiablement de l'ordre du choix, parce qu'indécidable par un raisonnement théorique. Or, parmi ces notions indémontrables sur le choix desquelles toute théorie doit se prononcer, se trouvent précisément celles qui sont déterminantes pour l'action politique, comme la liberté ou l'égalité.

Ces exemples, auxquels on pourrait en ajouter bien d'autres, montrent que la philosophie a beaucoup à apporter aux militants, du moins quand ceux-ci y cherchent des clarifications et une compréhension approfondie de certains phénomènes, et ne l'utilisent pas seulement comme un autre type de masque, en répétant mécaniquement des formules en vogue ou en vantant sous la forme de concepts savants ce que les militants ont su depuis toujours sous un vocabulaire ordinaire accessible à tous.

De l'utilité de l'anarchisme pour la philosophie

Mais la réciproque est vraie aussi : les militants ont beaucoup à apporter aux philosophes, en particulier à ceux qui vendent leur force de travail intellectuel dans l'institution universitaire. Car il est surprenant de constater à quel point certains philosophes universitaires peuvent s'intéresser à l'aliénation des autres avec les meilleures intentions du monde, et être complètement aveugles à la leur. On ne compte plus les colloques et ouvrages de philosophie « de gauche », qui se proposent de renouer avec la critique sociale, de promouvoir l'émancipation, de donner la parole aux exclus. Ainsi, par exemple, le courant récent de « philosophie de la reconnaissance », se fondant sur l'aspiration universelle à la reconnaissance, plaide pour que tous les « sans » puissent revendiquer la même accession à la valorisation et aux gratifications du monde commun⁹. Cependant, une revendication de justice sociale exprimée dans ces termes revient en fait à estimer le système économico-politique globalement satisfaisant mais nécessitant seulement quelques améliorations dans les cas particuliers de groupes minoritaires ou marginaux qui en sont exclus. Pour s'en tenir à cette revendication, il faut ignorer que l'inégalité et l'exclusion des uns au profit des autres sont les principes mêmes de l'économie capitaliste

⁸ *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 2004 (Fayard, 1987), p. 79.

⁹ Lire, par exemple, de Axel Honneth, *La réification* (Paris, Gallimard, nrf essais, 2007) et d'Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Paris, La Découverte, 2004).

et de la politique représentative, principes sans lesquels elles ne pourraient survivre. Être militant dans un mouvement radical ne laisse aucun doute à ce propos.

D'autre part, puisque l'université européenne a décidé d'opter pour les mêmes valeurs que celles de l'entreprise (compétition, productivité, utilitarisme, autoritarisme de la hiérarchie,...), chercher à y faire carrière en dépit de ses nouvelles valeurs revient ou bien à adopter ces valeurs pour se situer à un bon niveau dans la course, ou bien à feindre qu'on peut y échapper, en évitant d'exercer sur sa propre situation la lucidité critique qu'on applique à l'aliénation des autres. J'approuve entièrement Graeber à cet égard, lorsque, se demandant pourquoi il y a si peu d'universitaires anarchistes (et l'on pourrait ajouter de manière plus générale : « ou radicalement critiques »), il propose cette réponse : « On peut penser, à tout le moins, qu'être un professeur ouvertement anarchiste signifierait remettre en question la façon dont les universités sont gérées — cela non pas en demandant un département d'études anarchistes —, ce qui, bien sûr, lui attirerait beaucoup plus d'ennuis que tout ce qu'il pourrait écrire par ailleurs. »¹⁰. Là aussi, on observe que seuls ceux qui ont une pratique militante sont spontanément rebelles à toute prise de décision oligarchique, arbitraire, hiérarchique, à tout simulacre de débat, ou à l'acceptation d'une attitude de soumission résignée.

Conclusion : une radicalité commune

Pour toute discipline intellectuelle, le simple fait de la mener conformément à ses propres exigences est déjà une subversion¹¹. Être indépendant des modes, des écoles, du bénéfice académique ou financier ; ne pas se soucier de plaire à un comité de sélection, ne pas accepter de bâcler pour produire plus et plus vite ; défaire, s'il le faut, la liaison automatique entre revenu de subsistance et activité intellectuelle ; toutes ces exigences sont nécessaires pour qu'on puisse parler d'une pensée libre. Dans l'exigence éthique, existentielle, de cohérence se rejoignent notre engagement militant et notre engagement intellectuel. Loin de s'opposer, tous deux nous poussent à lutter pour la liberté dans la pensée et dans l'action, à l'intérieur des institutions établies aussi longtemps que ce sera possible et efficace, et sinon en allant instituer ailleurs les conditions indispensables pour que continuent à progresser les activités intellectuelles et politiques (et on pourrait y ajouter les activités artistiques, qui subissent les mêmes contradictions).

¹⁰ David Graeber, *op. cit.*, p. 16.

¹¹ Comme le montre, à propos de l'histoire, l'historien étasunien Jesse Lemisch, dans « Cheers for Bridging the Gap between Activism and the Academy ; Or, Stay and Fight », *Radical History Review*, 85 (2003), p. 239-48. Merci à Ronald Creagh d'avoir attiré mon attention sur cet article revigorant.

C'est en retrouvant la radicalité qu'elles ont en commun, chacune dans son domaine, et en l'appliquant dans nos propres vies, que l'on fera au mieux converger philosophie et anarchie, pas en faisant de l'une un objet d'étude pour l'autre.

Annick Stevens