

L'anarchie contre l'anarchisme ? L'étrange paradoxe de la philosophie politique française contemporaine

La philosophie politique française contemporaine adopte une position indéniablement plus critique que son homologue anglo-saxonne. Que l'on songe à comparer les écrits de ses principaux représentants (Rancière, Lefort, Castoriadis, Abensour, etc¹) à ceux de Rawls, Dworkin ou Walzer pour s'en convaincre. La philosophie libérale, bien qu'ayant chez nous ses représentants (Alain Renaut, Luc Ferry, Marcel Gauchet), reste malgré tout dans une position défensive loin de l'hégémonie qui est la sienne de l'autre côté de la Manche ou de l'Atlantique.

A y regarder de plus près, un large pan de la philosophie politique française² semble même adhérer à ce que, en reprenant l'expression de Reiner Schürmann, nous appellerons un *principe d'anarchie*³. Ce dernier se décline en « dissolution des repères de la certitude »⁴ (Lefort), en « pouvoir de n'importe qui »⁵ (Rancière), « ontologie du Chaos »⁶ (Castoriadis) et « démocratie insurgente »⁷ (Abensour). Ces quatre philosophes partagent leur rejet d'une pensée fondationnaliste, de l'allégeance à un principe (fusse la liberté, l'égalité ou la raison), de la « démocratie représentative », de la bureaucratisation de la pensée, d'une ontologie déterministe (fut-elle libérale ou marxiste), bref, ils partagent une critique sans concessions de l'*arkhè*, compris à la fois au sens de principe philosophique et de commandement politique. L'agir est désormais dépourvu de fondement, d'origine et de commandement. En temps que *praxis*, l'agir est à lui-même sa propre fin. Il n'obéit à aucune finalité reçue de l'extérieur. Par conséquent, en insistant sur la réversibilité de la relation gouvernants/gouvernés, sur la nécessité d'une conception de l'histoire sachant laisser place à l'inédit et aux possibles non advenus, ces philosophes manifestent leur attachement à ce principe d'anarchie. Le principe d'anarchie, dirons-nous, est ce principe paradoxal de l'absence de principe, ce refus principiel de fonder la politique et la philosophie sur un principe, quel qu'il soit.

Est-ce à dire que nous sommes là en présence d'une nouvelle génération de penseurs anarchistes, dont la spécificité proviendrait de leur approche spécifiquement *philosophique* de la chose ? A en croire un certain nombre de commentateurs⁸, qui n'hésitent pas à inscrire Lefort, Castoriadis, Abensour ou Rancière dans la longue tradition des anarchismes, il semble bien que oui. Cette hypothèse fait pourtant violence à ce que ces auteurs disent d'eux-mêmes et de leur rapport à l'anarchisme. Loin de renouveler l'anarchisme, la philosophie politique française contemporaine cherche plutôt à s'en défaire, n'hésitant pas, ci ou là, à critiquer vertement ses principaux théoriciens (Proudhon, Bakounine, Kropotkine)⁹. Avec cet étrange paradoxe que l'anarchisme est ici rejeté au nom... de l'anarchie ! Redoublé

1 On pourrait prendre aussi Balibar, Deleuze, Guattari, Derrida, Foucault, Badiou ou Nancy, dont l'audience internationale est même probablement supérieure à celle des quatre philosophes cités ci-dessus mais, précisément parce que ces quatre là me semblent avoir été l'objet de moins d'études et de commentaires que les autres, c'est sur eux que je souhaite focaliser mon attention dans cet article.

2 Ce large pan réunit donc avant tout Lefort, Castoriadis, Abensour et Rancière.

3 R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982

4 C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986

5 J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005

6 C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990

7 M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat*, Paris, Félin, 2004

8 Comme le font Pierre Bance à propos de Jacques Rancière (dans « Jacques Rancière l'anarchique », disponible sur <http://www.autrefutur.net/Jacques-Ranciere-l-anarchique>), Pauline Colonna d'Istria à propos de Miguel Abensour (dans « Claude Lefort et l'au-delà du réformisme », disponible sur <http://dikephilopol.wordpress.com/2013/02/18/claude-lefort-et-lau-dela-du-reformisme-par-pauline-colonna-distria/>), Philippe Caumières à propos du spontanéisme et du refus de la forme-parti du Lefort de Socialisme ou Barbarie (dans « Pour une praxis renouvelée », *Cahiers Castoriadis* n°4) et Eduardo Colombo à propos de Castoriadis.

9 De manière plus générale, on trouvera de précieuses indications sur le rapport des intellectuels à la politique dans les travaux de Jean-François Sirinelli. Dans *Intellectuels et passions françaises* (Paris, Fayard, 1990), l'étude des pétitions et des manifestes des clercs lui sert d'« observatoire des passions françaises ». Sirinelli insiste notamment sur le plus grand usage de la pétition par les intellectuels « de gauche » que par leurs congénères « de droite ». Dans son étude de l'affaire Dreyfus et de la généalogie intellectuelle et sociale des intellectuels (*La naissance des « intellectuels »*, Paris, Editions de Minuit, 1990), Christophe Charle fournit pour sa part un précieux récit des rapports fluctuants entre ce « pouvoir spirituel » laïque en cours de constitution et la jeune démocratie française qui, en ce début de XX^e siècle, cherchait à se doter d'élites. S'appuyant sur une recension méthodique des pétitions de l'époque, il s'attache à proposer un modèle de compréhension des relations ambiguës que les intellectuels entretenaient alors avec la politique. Il considère notamment l'anarchisme comme l'une des causes de la radicalisation politique de certains intellectuels (p. 108) qui, de ce fait, en vinrent à s'affronter directement aux autorités de l'époque (p. 126). En 1894, le gouvernement attaque Jean Grave pour l'édition d'un ouvrage aux sympathies anarchistes. Son procès donne l'occasion aux écrivains anarchisant les plus en vue – Elysée Reclus, Octave Mirbeau et Paul Adam – de témoigner à la barre en faveur de leur ami. Enfin, on trouvera de précieuses indications sur les rapports entre la figure de l'anarcho-terroriste et celle de l'intellectuel à la fin du XIX^e siècle dans l'ouvrage d'Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, Paris, Christian Bourgois, 2001.

d'un second paradoxe : alors que ces « philosophes de l'anarchie » accordent au mieux indifférence, au pire rejet aux grands penseurs classiques de l'anarchisme, ils continuent en revanche à se revendiquer d'expériences comme la Commune de Paris, les soviets russes¹⁰ ou la Catalogne anarchiste, dont on sait par ailleurs combien ils sont liés à la philosophie anarchiste. Rejet des théoriciens anarchistes, donc, mais pas des expériences historiques concrètes que l'on retrouve au cœur de cette tradition.

Ainsi, alors qu'ils se réclament d'une tradition historique similaire à celle de l'anarchisme, les philosophes politiques français ne revendiquent aucun lien avec le versant intellectuel et théorique de cette tradition. Les penseurs de l'anarchisme sont tour à tour accusés d'oublier le politique, le conflit et l'indétermination de l'histoire. D'où le titre de cet article : « L'anarchie contre l'anarchisme ? L'étrange paradoxe de la philosophie politique française contemporaine ».

Dans la suite du texte, je me propose d'éclaircir ces rapports ambigus que toute une partie de la philosophie politique française contemporaine entretient à l'égard de la tradition anarchiste (aussi bien historique que théorique)¹¹. Après avoir mis en lumière le paradoxe d'un principe d'anarchie mobilisé *contre* l'anarchisme, j'émettrai l'hypothèse que nous trouvons chez ces philosophes une certaine incapacité à assumer leur proximité pourtant réelle avec la tradition anarchiste. Les critiques qu'ils adressent à l'anarchisme ne sont pas dénuées de sens, mais elles ne sauraient suffire à faire oublier les indéniables convergences entre Rancière, Abensour, Castoriadis et le jeune Lefort d'une part, Bakounine, Kropotkine ou Guérin d'autre part.

I. L'anarchie philosophique contre l'anarchisme politique

Des quatre auteurs emblématiques de la philosophie politique critique française contemporaine que nous abordons dans cet article¹², Miguel Abensour est celui qui a le plus explicitement développé l'opposition entre anarchie et anarchisme. « De là la distinction essentielle qui est proposée entre anarchie et anarchisme, écrit Abensour. L'anarchisme reste encore entièrement pris dans le champ métaphysique, dans la mesure où il continue à mettre en œuvre la dérivation de l'agir à partir d'un référent. Il ne porte pas atteinte au schéma référentiel, mais se contente à l'intérieur de ce schéma de substituer la raison au principe de l'autorité, en bref, le maintien des procédures de légitimation avec seulement l'élection d'un nouveau critère de légitimité »¹³. On ne saurait formuler ce jugement de manière plus percutante qu'Abensour ne le fait lui-même. L'anarchisme est ici accusé sans détour de n'opérer qu'une modification mineure, qu'un rafistolage cosmétique des dispositifs de domination à l'œuvre dans l'ordre établi. Mettre la « raison » à la place de « l'autorité » revient simplement à se donner un nouveau maître.

De manière similaire, on retrouve au fondement de la pensée de Jacques Rancière la distinction entre, d'un côté, un « gouvernement anarchique » et, de l'autre, l'anarchisme classiquement compris comme l'un des courants politiques de la modernité. Le gouvernement anarchique renvoie à la démocratie entendue comme absence de titre (de naissance, de richesse, de science) à gouverner, c'est-à-dire comme « pouvoir de n'importe qui ». A l'encontre de cette conception an-archique de la démocratie, le mouvement ouvrier anarchiste se voit reprocher par Rancière d'avoir pensé « l'anarchie comme suppression du parasitisme politique » et d'avoir assimilé la démocratie à « la forme du mensonge politique recouvrant la réalité de l'exploitation économique »¹⁴. En ce sens, l'anarchisme tombe dans le même fantasme que le marxisme, celui de la disparition du politique, et dans la même erreur, celle de réduire la démocratie à une illusion bourgeoise. C'est oublier que la logique politique est inséparable de toute entreprise d'émancipation, et qu'en tant que mouvement collectif elle ne saurait faire l'impasse sur l'expérience démocratique. L'anarchie, comprise comme l'auto-négation de la légitimité du pouvoir, est à la source de la démocratie. Mais, paradoxalement, les anarchistes n'ont su percevoir le potentiel émancipateur de l'anarchie, qu'ils renvoient du côté de la suppression du politique.

Cornelius Castoriadis n'est pas plus indulgent qu'Abensour et Rancière envers l'anarchisme. Comme l'a bien

10 Précisons cependant que ces expériences ne sont pas l'apanage exclusif des anarchistes dans la double mesure où, d'une part, Bakounine a pu formuler des critiques à l'égard de la Commune (concernant notamment le manque de « conviction socialiste » de la majorité de ses membres) et ou, d'autre part, le parti bolchévique a pu défendre sous l'impulsion de Lénine le mot d'ordre « tout le pouvoir aux soviets » entre février et octobre 1917.

11 D'ailleurs, mais ce n'est pas l'objet de cet article et cela aurait demandé des développements supplémentaires conséquents, il est possible de prendre la question des rapports entre anarchie et anarchisme dans l'autre sens, en ne nous interrogeant plus sur la conception de l'anarchisme adoptée par les philosophes de l'anarchie, mais en examinant la conception de l'anarchie adoptée par les théoriciens de l'anarchisme. On s'apercevra alors, si l'on suit Normand Baillargeon, que la plupart des anarchistes manifestent une franche hostilité à l'égard de l'anarchie, étant donné que leur idéal de société se résume bien dans la formule « l'ordre moins le pouvoir » (N. Baillargeon, *L'ordre moins le pouvoir*, Marseille, Agone, 2001).

12 Autant les liens entre la pensée de Lefort, Castoriadis et Abensour semblent assez évidents, autant le lien entre ces trois penseurs et Rancière ne va pas forcément de soi, de sorte qu'on pourrait nous reprocher de les réunir sous la même catégorie de « philosophes de l'anarchie ». On trouvera de précieuses indications sur ce qui les rassemble dans l'entretien collectif avec Abensour et Rancière publié dans le n°48 de la revue *Vacarmes*, et disponible en ligne (<http://www.vacarme.org/article1772.html>). On consultera aussi « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière » de F. Fischbach (disponible en ligne : http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=77).

13 M. Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens et Tonka, 2009

14 J. Rancière, « La démocratie est née d'une limitation du pouvoir de la propriété », entretien avec *Alternative Libertaire*, disponible sur <http://raforum.info/spip.php?article4532&lang=en> (consulté le 13 avril 2013)

montré Jean-Louis Prat¹⁵, l'auteur de *L'institution imaginaire de la société* n'est pas tendre à l'égard des anarchistes avec lesquels il partage pourtant au minimum la visée révolutionnaire et le rejet du marxisme. Le premier reproche adressé à cette tradition tient à son individualisme ontologique, qui postule que la société n'est qu'une juxtaposition d'individus ou le produit d'un accord passé entre eux par contrat¹⁶. Cet individualisme anarchiste n'est pas sans lien avec « l'état de nature » de Hobbes et Locke. Il est le « signe extérieur d'une incapacité à penser le social ». Castoriadis adresse à l'anarchisme un second reproche, assez proche de celui énoncé par Rancière : son incapacité à penser le politique. L'assimilation du pouvoir à une malédiction conduit les anarchistes à rejeter par avance toute médiation politique. Comme si toute tentative de « prendre le pouvoir » devait fatalement se retourner en un « se faire prendre par le pouvoir »¹⁷. Cet apolitisme les empêche d'envisager une véritable stratégie politique d'affrontement au pouvoir et les cantonne dans la révolte immédiate et individuelle. En raison de ces écueils individualistes et apolitiques, Castoriadis a donc toujours maintenu une ferme distance à l'égard de ce qu'il appelait « la conscience anarchiste ». Or le point central, qui nous permet de rapprocher la critique castoriadienne de l'anarchisme de celles abensourienne et ranciérienne, est que cette critique s'énonce, là encore, au nom du principe d'anarchie. Le principe d'anarchie prend chez Castoriadis la forme particulière d'une « ontologie du Chaos, de l'Abîme, du Sans-fond ». Cette ontologie du chaos, que le projet démocratique se donne pour tâche d'habiter¹⁸, s'oppose aux ontologies déterministes en soulignant que l'Etre, en particulier le « social-historique », ne repose sur rien d'autre que sur lui-même. Il est absence de principe (an-archie) en tant qu'il est à lui-même son propre principe.

La « pensée politique » lefortienne s'énonce avec une tonalité similaire à celle des trois philosophes précédents, et ce malgré tout ce qui les sépare par ailleurs. Aussi peut-on avancer que sa pensée participe elle aussi du principe d'anarchie. Nous sommes redevables à Miguel Abensour pour son très bel article sur « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" »¹⁹. Dans ce texte, il confronte la notion lefortienne de « démocratie sauvage » à celle de « principe d'anarchie », issue de l'exégèse d'Heidegger par Reiner Schürmann. Abensour y met en lumière les points de rencontre entre ces deux idées. En tant qu'elle inaugure « une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière quant aux fondements du Pouvoir, de la Loi et du Savoir »²⁰, la démocratie sauvage participe immanquablement à la libération de l'emprise des fondements (*archè*) sur l'agir ; libération caractéristique du principe d'anarchie. Et bien qu'à notre connaissance Lefort n'ait jamais eu l'occasion de manifester son attachement au principe d'anarchie aussi explicitement que l'ont fait Rancière, Castoriadis et Abensour, il faut noter que Lefort ne trouva rien à redire lorsqu'il assista à la conférence lors de laquelle Abensour développa la thèse de la congruence entre la « démocratie sauvage » lefortienne et le « principe d'anarchie ». Reste alors à éclaircir les rapports de Lefort à l'anarchisme pour voir si son attachement au principe d'anarchie (via la démocratie sauvage et la « dissolution des repères de la certitude ») le conduit, comme les trois autres philosophes, à une critique de cette tradition politique. Cette question est difficile dans la mesure où l'anarchisme constitue un des grands absents de l'œuvre de Lefort. Les références sont rares et lapidaires, de sorte qu'il est malaisé de se prononcer sur l'idée qu'il s'en faisait. Tout au plus peut-on dire qu'il n'a visiblement jamais croisé la tradition anarchiste (et donc qu'il n'y a jamais adhéré) au cours de son long parcours philosophico-politique, qui le mena de Marx à Machiavel puis de Machiavel à Tocqueville.

II. Un rapport ambigu à la tradition anarchiste : oui à la filiation historique, non à la filiation théorique

Les lignes qui précèdent nous livrent un premier enseignement : les quatre philosophes étudiés ne se reconnaissent pas de filiation théorique avec la tradition anarchiste puisque, en se fondant sur le « principe d'anarchie », ils n'hésitent pas à critiquer celle-ci pour son apolitisme, son individualisme et ses relents métaphysiques. Ceci étant, s'en tenir à ce constat serait juste mais insuffisant. Car nous passerions alors à côté d'un troublant paradoxe : alors même qu'ils critiquent ouvertement la théorie et la tradition anarchistes, ces philosophes se revendiquent des mêmes expériences historiques que celles des anarchistes.

Un panorama des mouvements et des événements historiques qui trouvent grâce aux yeux de ces quatre philosophes²¹ révèle en effet que la Commune de Paris, les soviets russes de 1905 et février 1917 et la Catalogne anarchiste de 1936 apparaissent au premier rang. Rien d'étonnant à cela dans la mesure où ces philosophes – dont

15 J.-L. Prat, « Castoriadis et l'anarchisme », *Revue du MAUSS permanente*, 1er octobre 2009 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article551>

16 C. Castoriadis, *La société bureaucratique*, Paris, Bourgeois, 1990, pp. 99-100

17 Sur ce point, on consultera D. Bensaïd, « Et si on arrêta tout ? "L'illusion sociale" de John Holloway et de Richard Day », disponible en ligne : <http://www.revuedeslivres.onoma6.com/articles.php?idArt=102&PHPSESSID=6f83eb4b63b3da0ba55d12d5e2fa93c6>

18 N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011, p. 469

19 M. Abensour, in *Pour une philosophie politique critique*, op. cit., pp. 319-348

20 C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1989, p. 26

21 Dans ce qui suit, nous prenons en compte la pensée du « jeune Lefort », de la période *Socialisme ou Barbarie*, et non ses écrits postérieurs aux années 1960. Pour une excellente analyse de la trajectoire philosophico-politique de Lefort, on se reportera à l'ouvrage de H. Poltier, *Passion du politique, La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998

l'attachement philosophique au « principe d'anarchie » se traduit politiquement par une critique sans concession de toute forme de bureaucratisation – manifestent une grande méfiance à l'égard des institutions politiques représentatives. La délégation du pouvoir, les élections et la politique professionnalisée sont cibles d'attaques répétées. Or, c'est précisément ces procédures politiques éminemment élitistes qui furent remises en cause par les héros anonymes de 1871, 1917 et 1936. De ces expériences, nos quatre philosophes retiennent plusieurs contenus effectifs : rotation des charges, délégués révocables et mandats éventuellement impératifs ou semi-impératifs, égalité des salaires²². A un niveau plus théorique, ces expériences révolutionnaires modernes font émerger plusieurs principes auxquels souscrivent nos philosophes : la politique n'est pas une affaire de spécialistes et doit ainsi être déprofessionnalisée ; la démocratie ne se limite au seul régime politique et doit pénétrer les lieux de production ; elle ne peut pas être représentative et doit donc lutter contre la division stable et rigide entre dirigeants et exécutants. Ainsi pour Rancière « l'élection n'est pas la démocratie »²³ et pour Castoriadis « il n'y a de démocratie que directe » de sorte qu'une « démocratie représentative n'est pas une démocratie »²⁴. D'où leur commune insistance sur la désignation des délégués par tirage au sort – dont ils trouvent l'inspiration dans la démocratie athénienne davantage que dans la modernité politique. Commentant Marx, Miguel Abensour insiste pour sa part sur le caractère inédit de la Commune de Paris. Elle est une « forme politique singulière », explique-t-il, « parce que [ses] membres sont *responsables* et *révocables* à tout moment, mais surtout parce que cette forme se constitue en se déployant *contre le pouvoir d'Etat* »²⁵. Ces propos font écho à ceux de Bakounine qui, commentant lui aussi le soulèvement parisien, souligne que « l'abolition de l'Etat doit être la condition première et indispensable de l'affranchissement réel de la société »²⁶.

Le lien de nos quatre philosophes avec la tradition historique de l'anarchisme se laisse alors appréhender, puisqu'à lire Max Nettlau²⁷ ou Jean Maitron²⁸ on retrouve, chez ces historiens-militants de l'anarchisme, la centralité des mêmes références historiques et, plus profondément, la même critique antibureaucratique des institutions oligarchiques de la mal nommée « démocratie » libérale. Ces références historiques communes ne sont qu'un des signes d'une proximité certaine entre les philosophies de l'anarchie et l'anarchisme politique. En témoigne l'existence de liens étroits entre le « conseilisme français » de Castoriadis et Abensour d'une part²⁹, et le communisme libertaire de Daniel Guérin³⁰ d'autre part. Cette proximité théorique et idéologique se matérialise par exemple par le respect mutuel que se manifestent Miguel Abensour et le théoricien anarchiste Eduardo Colombo dans leurs derniers travaux. Le même Eduardo Colombo, qui fréquenta de près le cercle de *SouB*, occupe d'ailleurs aujourd'hui une « chaire Cornelius Castoriadis » en Amérique du Sud. On notera aussi que Bruno Frère a récemment proposé un judicieux rapprochement entre les positions de Proudhon et du jeune Lefort vis-à-vis de la question de la possibilité d'une organisation politique libertaire³¹. Il est aussi révélateur que les ouvrages de Jacques Rancière soient aujourd'hui parmi les plus lus et discutés au sein des réseaux militants anarchistes. Et, plus directement encore, il faut mentionner la collaboration entre ces philosophes et la galaxie anarchiste contemporaine. En effet, il arrive à Miguel Abensour de publier dans *Réfractions*, qui se présente comme une revue de « recherches et de réflexions anarchistes »³². Pour sa part, Jacques Rancière accorde des entretiens à des organisations libertaires comme par exemple avec *Alternative Libertaire*³³.

Ainsi, ces différents éléments matériels, historiques et théoriques qui attestent de la proximité entre les philosophies de l'anarchie et l'anarchisme comme courant politique. Cette proximité nous interroge dans la mesure où nous avons vu que, loin d'être assumée, elle se laisse plutôt recouvrir par de sévères critiques *anarchiques* à l'encontre de l'*anarchisme*. Comment comprendre ce nouveau paradoxe, mettant en scène une anarchie somme toute assez proche de l'anarchisme et pourtant peu tendre à son égard ?

III. Sur la difficulté de la philosophie politique française contemporaine à assumer sa part d'héritage

22 On trouvera ces éléments dans « Sur le contenu du socialisme » de Castoriadis (dans *La question du mouvement ouvrier*, tome 2, Paris, Editions du Sandre, 2012), *La haine de la démocratie* de Jacques Rancière (Paris, La Fabrique, 2005), *Elements d'une critique de la bureaucratie* de Lefort (Paris, Gallimard, 1979) et *La démocratie contre l'Etat* de Miguel Abensour (Paris, Le Félin, 2004).

23 Voir « L'élection ce n'est pas la démocratie », disponible sur <http://bibliobs.nouvelobs.com/tranches-de-campagne/20120418.OBS6504/jacques-ranciere-l-election-ce-n-est-pas-la-democratie.html> (consulté le 10 novembre 2013).

24 C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 102

25 M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat*, Paris, Le Félin, 2004, p. 140. Nous mettons en italique.

26 M. Bakounine, in D. Guérin, *Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'anarchisme*, Paris, La Découverte, 2011, p. 257

27 M. Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, Paris, Le Cercle, 1971

28 J. Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Paris, Gallimard, 2007

29 M. Cervera-Marzal, « Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis : un conseilisme français ? », in *Revue du MAUSS*, 2012/2, n°40, pp. 300-320

30 D. Guérin, *L'anarchisme*, Paris, Gallimard, 1965

31 B. Frère, *Une organisation politique libertaire est-elle possible ?*, mai 2010, disponible sur <http://www.contretemps.eu/interventions/organisation-politique-libertaire-est-elle-possible> (consulté le 14 avril 2013)

32 Notamment « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire » dans le n°17.

33 Cf l'entretien avec AL « La démocratie est née d'une limitation du pouvoir de la propriété », disponible sur <http://www.alternativelibertaire.org/spip.php?article1494> (consulté le 10 novembre 2011).

Quelle est la consistance de l'opposition entre anarchie et anarchisme ? Autrement dit, maintenant que nous avons mis en évidence les références historiques communes à ces deux constellations intellectuelles, que valent les critiques que les philosophies de l'anarchie formulent à l'encontre de l'anarchisme ? Les philosophes du principe d'anarchie n'auraient-ils pas, malgré leurs vigoureuses dénégations, partie liée avec la tradition politique anarchiste ? Et, le cas échéant, pourquoi une telle difficulté à assumer cette part d'héritage anarchiste ?

Difficiles questions, pour lesquelles toute réponse implique une prise de position quant à la validité des critiques que ces quatre philosophes adressent aux acteurs et aux penseurs de l'anarchisme. Nul doute qu'ils connaissent l'histoire et les théories de l'anarchisme au moins aussi bien que l'auteur de ces lignes. Et donc les éléments de réponse que je vais apporter maintenant doivent être formulés avec modestie et pris avec précaution par le lecteur. Pour nourrir la réflexion, plutôt que pour apporter une réponse définitive et univoque, je souhaite faire part de trois considérations.

D'abord, le mérite de ces critiques anarchiques de l'anarchisme est de nous mettre en garde contre des tendances régressives qui habitent bel et bien la pensée libertaire³⁴, même si elle ne s'y réduit pas (ce que nos quatre penseurs, au-delà de leurs critiques, reconnaissent volontiers³⁵). Rancière, Lefort, Abensour et Castoriadis attirent notre attention sur au moins trois écueils possibles de la tradition anarchiste : l'anti-politisme qui conduit à vouloir se débarrasser du pouvoir et de toute forme de médiation politique³⁶ ; l'individualisme qui postule que la réalité sociale repose en dernière instance sur un accord volontaire entre individus autonomes ; les restes de métaphysique qui conduisent à croire en l'avènement d'une société pacifiée où règneraient raison et justice (« la mauvaise utopie marxo-anarchiste », selon les mots de Castoriadis). Ces judicieuses mises au point nous rappellent qu'un penseur reste toujours en partie prisonnier des préjugés de son temps de sorte que les pères de l'anarchisme, quel que fût leur génie, n'y échappèrent pas davantage que tout autre.

Deuxièmement, malgré ces rappels salutaires, les critiques anarchiques de l'anarchisme pèchent en raison de leur approche « substantialiste » de l'anarchisme. Dans son dernier ouvrage, Philippe Corcuff s'appuie sur Wittgenstein pour pointer, en philosophie comme en sciences sociales, cette tentation récurrente de ramener la complexité du réel, la pluralité des usages et la diversité des cas particuliers dans une substance stable et homogène, bien délimitée, dans une essence englobante et unificatrice³⁷. Cette recherche « d'une substance qui réponde à un substantif » fait bien souvent violence à la singularité des choses et des idées. Rancière, Abensour, Castoriadis et Lefort ont eux-mêmes mis en garde à plusieurs reprises contre ce type de réification, de généralisations hâtives et d'assimilations abusives. Pourtant, il semble bien qu'ils versent dans ce travers en raison de leur approche unifiante de l'anarchisme, presque toujours appréhendé au singulier dans leurs écrits. Partant, ils s'empêchent d'aborder les anarchismes dans leur entière diversité. Le communisme libertaire, l'anarco-syndicalisme et l'individualisme stirnérien se distinguent par bien des aspects. De même, on peut difficilement englober dans une même catégorie l'anarchisme résolument athée d'un Bakounine (ou plus récemment d'un Michel Onfray) et l'anarco-sionisme des Kibboutz ou l'anarchisme chrétien de Tolstoï et Simone Weil. En portant trop peu d'attention aux clivages qui agitent les différentes formes d'anarchisme, nos quatre philosophes réduisent cette tradition à un épouvantail homogène sur lequel il devient facile de déverser les reproches.

Mon troisième et dernier point est peut-être le plus important. Je le formule au conditionnel afin de souligner combien ce que je vais affirmer maintenant doit être pris comme une hypothèse, encore loin d'être validée, et non comme une affirmation. L'idée est la suivante : et si ces quatre philosophes étaient finalement des anarchistes qui s'ignorent ? Leur critique sévère de l'anarchisme n'exprimerait-elle pas, au-delà du bienfondé indéniable de certains reproches, une incapacité à assumer une parenté réelle mais pourtant inavouable avec les théoriciens classiques de l'anarchisme ? Une prise de recul historique et théorique nous aide en effet à percevoir les nombreuses similitudes entre l'anarchisme politique et les philosophies de l'anarchie. Lorsqu'on les confronte au libéralisme et au marxisme (pour autant qu'il existe « un » libéralisme et « un » marxisme), on s'aperçoit qu'entre anarchie et anarchisme les schèmes de pensée communs, les analogies argumentatives, les intersections théoriques, les préoccupations politiques partagées et les emprunts conceptuels sont légions. Au point que ce qui les rassemble paraît bien plus fort que ce qui les sépare. La liste des similitudes théoriques et proximités politiques est potentiellement infinie. Pour aller à l'essentiel, nous pouvons

34 Rancière écrit par exemple qu'« il ne faut pas faire du rapport à la science le critère discriminant entre tradition marxiste et tradition anarchiste. La confiance en la science comme principe de la transformation sociale est massivement partagée par les doctrines sociales et socialistes du XIXe siècle, anarchisme compris » (disponible sur <http://www.alternativelibertaire.org/spip.php?article1494>, consulté le 10 novembre 2011).

35 Ainsi en 2004, Miguel Abensour faisait état d'un « renouveau de la pensée libertaire ». La politique, « vivifiée par cette inspiration libertaire, est pensée, désirée à l'écart de toute idée de solution ; elle est pratiquée comme une interrogation sans fin sur le monde et le destin des mortels » (*La démocratie contre l'Etat*, p. 157). Conscient lui aussi des indéniables apports de la pensée anarchiste, Lefort écrit en 1979 dans la préface aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie* : « Il semble à présent plus vigoureux, plus audacieux ou, d'un mot perverti mais irremplaçable, plus révolutionnaire de m'attacher à une idée libertaire de la démocratie que de poursuivre le rêve du communisme comme s'il pouvait se défaire du cauchemar totalitaire » (Paris, Gallimard, 1979, p. 15). Enfin, Rancière reconnaît lui aussi certaines vertus indéniables à la pensée anarchiste puisqu'il considère qu'il « est certainement possible d'imaginer des transformations du système représentatif qui fasse droit à l'anarchisme démocratique tel que je l'entends » (dans le n°167 d'*Alternative libertaire*, novembre 2007).

36 Et que l'on retrouve par exemple aujourd'hui chez John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir : le sens de la révolution aujourd'hui*, Paris, Syllepse, 2007

37 P. Corcuff, *Où est passée la critique sociale ?*, Paris, La Découverte, 2012

mentionner comme fondements communs : l'opposition entre démocratie et Etat, la critique de toutes les formes de domination (étatique, capitaliste, patriarcale, coloniale, raciste, bureaucratique, etc), la valorisation de l'activité autonome des masses et des opprimés, le primat des idéaux d'égalité et de liberté ainsi que le refus d'opposer ces deux valeurs, la recherche d'une philosophie non métaphysique et d'un rapport dialectique entre pensée et action, le souci des faibles, le rejet des illusions économicistes et du mythe de la fin de l'histoire et, enfin, la poursuite permanente de l'émancipation humaine.

Si cette hypothèse devait s'avérer fondée, une interrogation surgirait alors immédiatement : « pourquoi ? » Pourquoi cette dénégation ? Pourquoi les philosophies de l'anarchie refusent-elles d'assumer la part anarchiste de leur héritage et leur appartenance, au moins relative, à ce courant politique riche et diversifié ? Nombreuses sont les raisons potentiellement susceptibles d'éclairer le refoulement de cet héritage anarchiste : une déception entretenue par l'échec de la plupart des expériences anarchistes ; des réticences sincères à l'égard d'une pensée marquée par les préjugés (sexistes, déterministes, et même antisémite pour Proudhon) de ses pères fondateurs ; ou peut-être encore la volonté de se distancier de ce qui a précédé afin de mettre en avant l'originalité de sa propre pensée ; etc. Mais ces raisons restent assez idéalistes dans la mesure où elles font appel à la subjectivité des philosophes en question. D'un point de vue plus sociologique, un autre facteur peut être mobilisé. Il s'agit d'un phénomène pointé par Razmig Keucheyan, à savoir l'autonomisation progressive entre le champ des pensées critiques et celui des organisations politiques de la gauche radicale. Alors qu'au début du XX^e siècle les grands penseurs critiques (souvent marxistes) étaient tous des militants et dirigeants politiques (Trotsky, Lénine, Luxembourg), un siècle plus tard, la césure entre militants et intellectuels critiques semble arrivée à son apogée. « Aujourd'hui plus que jamais, les penseurs critiques sont des universitaires, écrit Keucheyan. [...] De ce constat il faut déduire que la dissociation entre organisations politiques et intellectuels critiques constatée par Perry Anderson à propos du marxisme occidental s'est encore accentuée depuis les années 1960 et 1970 »³⁸.

Si l'on partage ce constat, que semble d'ailleurs illustrer le renoncement au militantisme de Lefort et Castoriadis à partir de la fin des années 1960³⁹, on peut en tirer la conséquence que ce qui vaut pour l'ensemble des pensées critiques vaut pour les quatre philosophies de l'anarchie étudiées dans cet article. Ce qui signifie que s'est progressivement opéré un éloignement entre, d'une part, l'anarchisme politique des militants et organisations politiques libertaires (comme la CNT, la Fédération anarchiste, Alternative libertaire, etc) et, d'autre part, les approches académiques et philosophiques de l'anarchisme, retraduit en terme d'« anarchie », prenant différentes formes chez chacun des philosophes (« ontologie du chaos » chez Castoriadis, « absence de titre à gouverner » chez Rancière, « démocratie sauvage » chez Lefort et « démocratie insurgeante » chez Abensour). Autrement dit, l'incapacité des philosophies de l'anarchie à assumer leur proximité avec l'anarchisme résulterait d'un phénomène sociologique plus large qui affecte l'ensemble des sociétés occidentales : l'autonomisation croissante du champ des organisations politiques de la gauche radicale et du champ des intellectuels-universitaires critiques. Sans porter de jugement de valeur sur ce phénomène, nous pouvons néanmoins en déduire qu'une compréhension renouvelée des rapports entre anarchie et anarchisme passera probablement par un « retour au militantisme » de la part des intellectuels critiques⁴⁰.

38 R. Keucheyan, *Hémisphère gauche*, Paris, La Découverte, 2010, p. 28

39 Pour une analyse bourdieusienne (en terme de « champs ») de la façon dont plusieurs membres de SouB ont reconverti leur capital militant en capital universitaire, on consultera l'ouvrage de P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997

40 A l'exact opposé du suspens de l'engagement pratique de Slavoj Žižek qui, désireux de « renverser la onzième thèse de Marx » juge plus utile de se retirer dans une ascèse théorique pour faire face au capitalisme mondialisé. In S. Žižek, *Revolution at the Gates*, New York, Verso, 2002, p. 170