

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE POSTANARCHISME : UNE RÉÉCRITURE PHILOSOPHIQUE DE
L'ANARCHISME

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
ÉTIENNE DESBIENS-DESPRÉS

AVRIL 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À Gabrielle

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 LE POSTANARCHISME CONTRE L'ANARCHISME.....	23
1.0 Critique postanarchiste de l'anarchisme « classique » à travers trois points d'entrée....	23
1.1) Point d'entrée épistémologique.....	24
1.1.1 Unification du corpus anarchiste sous le qualificatif « classique »	25
1.1.2 Rapport aux signifiants permettant de déployer la critique de l'enfermement paradigmatique.....	26
1.1.3 Critique de l'épistémologie de l'anarchisme.....	28
1.2) Point d'entrée ontologique.....	30
1.2.1 La représentation.....	31
1.2.2 Conception essentialiste de la nature humaine dans l'anarchisme « classique ».....	33
1.2.3 Le pouvoir.....	36
1.3) Point d'entrée éthique.....	40
1.3.1 L'Homme comme sujet	42
1.3.2 Place du sujet.....	48
1.3.3 La question de l'agir : Praxis et éthique	56
2.0 Conclusion partielle.....	60
CHAPITRE 2 LA CRITIQUE DU POSTANARCHISME.....	64
2.1 Élargissement du corpus théorique par un élargissement de sens des termes « Anarchisme » et « Anarchie »	67
2.2 Remise en question de l'approche par association paradigmatique	71
2.3.1) Point d'entrée épistémologique : Critique de l'épistémologie « postanarchiste » et remise en question du regard postanarchiste sur l'épistémologie de l'anarchisme.....	75
A) « Épistémologie » postanarchiste.....	76
B) Épistémologie de l'anarchisme classique : au-delà d'un scientisme naïf	83
2.3.2) Point d'entrée ontologique.....	93

A) Conception multiple et paradoxale de la nature humaine.....	101
B) Anarchisme : au-delà d'une critique uniquement de l'État.....	105
2.3.3) Point d'entrée éthique.....	110
2.3.3.1 L'Homme comme sujet.....	112
A) L'anarchisme : d'un transcendantalisme à une éthique immanente.....	115
B) Anarchisme et nihilisme.....	132
2.3.3.2 Place du sujet.....	133
2.3.3.3 La question de l'agir : Praxis et éthique.....	137
3.0 Conclusion partielle.....	140
CONCLUSION.....	145
Au-delà de la dichotomie : relativisme et universalisme.....	151
Par delà l'espoir.....	156
Le nihilisme : le doute du doute.....	161
ANNEXE 1.....	164
Tableau comparatif selon les trois points d'entrée.....	164
BIBLIOGRAPHIE.....	166

RÉSUMÉ

Le postanarchisme est un courant en pensée politique dont la réception au Québec est assez limitée. Ce courant a cependant fait l'objet d'une étude approfondie dans les milieux universitaires anglo-saxons depuis une trentaine d'années. Il fut par la suite reçu en France et a fait l'objet d'une recherche autonome sur le vieux continent. Ce n'est que tardivement que le postanarchisme et la critique qui lui fut adressée, notamment par les auteurs français, ont fait l'objet d'un rapprochement, notamment à travers le travail indisputable de certains traducteurs anarchistes. Le postanarchisme consiste principalement en une interrogation philosophique de l'anarchisme « classique ». Il s'agit donc d'une manière de problématiser le corps théorique de l'anarchisme de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Ce mémoire consiste donc en la première présentation de ce courant au Québec. Il cherche dans un premier temps à dresser le portrait des différentes phases de ce dernier et à étudier les tenants et aboutissants de la manière de problématiser le corps théorique de l'anarchisme. Plus largement, il s'agit d'une enquête propre à une réflexion philosophique sur l'Être, le sens de la vie et l'existence faite à la lumière des différents corpus et auteurs mobilisés par les postanarchistes. Il repose sur une méthode originale pour débusquer ce qui nous tenait à cœur tout au long de notre recherche, soit l'intentionnalité qui se cache derrière les formes fixes que prend la réflexion dans un dessein précis, soit de réfléchir notre rapport à la théorie, et notre rapport au monde.

Mots-clés : postanarchisme, anarchisme, poststructuralisme, éthique, épistémologie, ontologie, méta-éthique

INTRODUCTION

Quiconque a déjà lu un texte anarchiste, qu'il soit actuel ou daté, a pu faire « l'expérience de cette forme d'écriture qui ne se laisse pas enfermer dans un genre¹ ». Nous constatons aussi qu'il semble bien difficile de débusquer au sein de l'anarchisme, par son côté anti-doctrinal et iconoclaste, une réalité première qui constitue souvent le dernier recours d'un bon nombre de théories que l'on soumet au procès de la réalité. Reiner Schürmann désigne cette réalité première par le terme « Premier ». Nous reviendrons sur le sens qu'il donne à celui-ci. Nous croyons que l'anarchie ne sera jamais une entreprise achevée et alors qu'aucun discours ne peut venir clore son sens, puisqu'elle est selon nous synonyme de vie, et du réel fuyant.

Un commentateur décrit le postanarchisme comme étant « un débat théorique et conceptuel (...) auquel on oppose l'anarchisme classique ou le néo-anarchisme (...)² ». Cette définition ne s'avère qu'en partie véridique, puisqu'elle enferme le phénomène sous un sens définitif : celui d'une opposition entre l'anarchisme « classique » et le postanarchisme. Le présent mémoire vise plutôt à retracer l'évolution de ce débat théorique entourant l'anarchisme, afin de réinterpréter la manière dont il a été problématisé. Il ne vise pas à établir le dernier mot sur l'anarchisme, mais bien à présenter et remettre en question les méthodes d'exposition de cet objet d'étude, tout en menant notre propre enquête sur certains lieux de la réflexion philosophique.

Définir son objet d'étude implique parfois d'en tracer les contours. Cela introduit une direction à tout travail de réflexion, qui relève en tout premier lieu d'un choix d'éléments, de notions, de concepts qui deviennent objets de pensée. Puisque le *postanarchisme* ne représente pas un tout unifié³, nous opterons pour une intelligibilité qui permet d'en garder le sens ouvert. Faisons d'abord une brève présentation des corpus qui seront mobilisés.

¹ Vivien, Garcia, *L'anarchisme aujourd'hui*, Paris, La librairie des Humanités, Éditions L'Harmattan, 2007, p. 94

² Francis, Dupuis-Déri, *L'anarchie expliqué à mon père*, Montréal, LUX Éditeur, 2014, p.26

³ « There is also the more obvious problem of reductionism as the very condition of meta-explorations of the anarchist tradition. To explore a discourse one must inevitably trace its contours. This practice is not unusual for anarchist, as I have claimed in the preface to my book on post-anarchism, 'critics should be made aware of their own reduction of the post-anarchist body of thoughts » dans Duane, Rousselle, *After post-anarchism*, Berkeley, Repartee Editor, 2012, p.131

1.0 L'anarchisme « classique »

De prime abord, l'anarchisme « classique » semble une reconstitution académique. Commentateur du postanarchisme, Nathan Jun affirme qu'il s'agit d'un terme utilisé pour faire référence principalement aux auteurs anarchistes d'avant 1918 en Europe. L'idée de périodiser les auteurs n'est pas dénuée de sens, elle appelle cependant certaines attentions. La plupart du temps, ajoute-t-il, le terme désigne le travail théorique d'un nombre réduit d'auteurs : Proudhon, Bakounine et Kropotkine. Même si les commentateurs contemporains de l'anarchisme ont vu une certaine cohérence théorique dans leur travail, selon nous les traiter comme une « école de pensée » relève plutôt du « mythe académique ». Ces auteurs en effet ne s'entendaient pas sur plusieurs enjeux importants et leurs écrits n'ont jamais été sanctionnés par une institution qui rendrait leur entreprise théorique unifiée⁴. En plus de ne pas se considérer comme des pères fondateurs, ces auteurs n'ont jamais vu leurs travaux comme une quelconque genèse de l'anarchisme. Finalement, leur anarchisme « classique » omet plusieurs autres auteurs qui se réclamaient l'anarchisme, en plus d'implicitement consacrer la mort de l'anarchisme.

1.1 Poststructuralisme, postmodernisme, philosophie continentale et French Theory

L'impact de la pensée dite postmoderne sur le champ des sciences sociales est pratiquement illimité. De nos jours, son influence est telle qu'on aurait peine à répertorier tous les auteurs qui s'inspirent de cette tradition⁵. On attribue généralement le néologisme « postmoderne », à Jean-François Lyotard à la suite de la parution d'un livre intitulé *La condition postmoderne*. Étrangement, ce livre ne se voulait pas une intervention philosophique en soi, mais plutôt un rapport sur le savoir commandé par le gouvernement du Québec en 1979. Dans cet ouvrage, il se demande quelle était l'assise des grands récits de légitimation. Quel est ce *socle spéculatif* qui autorisait un discours politique à atteindre le statut de vérité au nom d'un dessein d'émancipation? Il affirme : « on tient pour "postmoderne", l'incrédulité à l'égard des métarécits (...) À la désuétude du

⁴ Voir Nathan, Jun, "Problems in Anarchist philosophy", dans Benjamin, Franks, *Anarchism and moral philosophy*, United Kingdom, Palgrave Macmillan, 2011, p. 50

⁵ Voir l'ouvrage convaincant : CUSSET, F. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie, et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, 378p. pour comprendre l'impact de la philosophie continentale dans sa réception étatsunienne.

dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de la philosophie métaphysique⁶ ». Lyotard entretiendra par ailleurs un rapport très complexe avec le terme « postmoderne ». Il revient sur l'usage de celui-ci dans un livre très intime intitulé *L'Inhumain : causeries sur le temps* :

« J'ai moi-même fait usage du terme *postmoderne*. C'était une façon un peu provocante de placer ou déplacer le débat sur la connaissance en pleine lumière. La postmodernité n'est pas un âge nouveau, c'est la réécriture de quelques traits revendiqués par la modernité, et d'abord de sa prétention à fonder sa légitimité sur le projet d'émancipation de l'humanité tout entière par la science et la technique. Mais cette réécriture, je l'ai dit, est à l'œuvre, depuis longtemps déjà, dans la modernité elle-même⁷ ».

Pour Lyotard, il n'y a pas de rupture marquée entre la modernité et la postmodernité. Nous reviendrons au chapitre deux sur ce point crucial. Nous affirmerons néanmoins que la *dénomination* des phénomènes sociaux ou des époques « incorpore dans la réalité elle-même certaines de ses caractéristiques substantielles ou constitutives⁸ ». Évoquer une réalité insuffle dans le réel un nouveau segment de réalité. Toutefois, ces segments s'entrecroisent volontiers, malgré les murs que l'on tente de construire entre les époques. Bien plus qu'une réécriture, la postmodernité serait un questionnement provocant sur la prétention de cette modernité à fonder sa légitimité sur le projet d'émancipation de l'humanité par la science et la technique.

L'usage du terme poststructuralisme, néologisme d'origine étatsunienne, est utilisé dorénavant pour regrouper sous une même dénomination des penseurs comme Foucault, Derrida, Lyotard et Deleuze. Cependant, l'appellation *poststructuraliste* ou même *postmoderne* était soit mal acceptée, soit directement rejetée par ces auteurs, issus pour la plupart d'une gauche plus ou moins radicale. Cette dénomination se généralise après la réception américaine de ces penseurs français, qui donne également naissance au terme de « *French theory* »⁹. Leur intervention théorique est souvent désignée aujourd'hui par le terme encore plus général de philosophie continentale. La

⁶ Jean-François, Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979, p.7

⁷ Jean-François, Lyotard, *L'Inhumain, causeries sur le temps*, Éditions Galilée, Paris, 1988, p.43

⁸ Tomás, Ibañez *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Paris, Éditions rue des cascades, 2010, p.97

⁹ Eduardo, Colombo, « L'anarchie et la querelle de la postmodernité », *Modernité et postmodernité*, Réfractio n° 20, 2008, p.62

critique de l'amalgame que nous faisons à propos de l'anarchisme classique vaut tout aussi bien pour la pensée postmoderne. François Cusset le souligne : « On ne saurait donc rapprocher spontanément la “micro-physique du pouvoir” foucauldienne, la “dissémination” des traces chez Derrida, “flux” et “branchements” sur les plans d'immanence deleuziens et “l'espace hyperréel” de la simulation beaudrillardienne que par *défaut* – parce qu'on n'y retrouve aucune des filiations, kantienne, dialectique ou phénoménologique, dont se réclamaient leurs prédécesseurs. Sans compter qu'un grand nombre de différends, intellectuels et politiques, les divisèrent au fil des années¹⁰ ». Ils sont donc unis *a posteriori*.

Il faut donc faire preuve d'une attention toute particulière en nommant la pensée, puisque cela crée d'entrée de jeu des frontières que nous voulons abolir. Il faut donc être à l'affût d'un tel réductionnisme. Cela justifie aussi de faire le choix d'une intelligibilité différente face à notre phénomène central qui permet de laisser le sens ouvert en outrepassant ces frontières.

1.2 Historiographie du postanarchisme

Le mémoire consistera en une historiographie du présent tournant autour de notre thématique centrale. Partant de celle-ci, nous nous sommes forgé une idée de ce que le postanarchisme peut représenter chez différents auteurs, mais surtout comment il devrait se déployer en tant que théorie pour ne pas retomber sous le sceau de sa critique, soit précisément ce que Reiner Schürmann nomme une pensée archique ou une philosophie première¹¹. Dressons à présent un portrait sommaire du postanarchisme afin que le lecteur se donne une vision initiale du phénomène. Rappelons que certains commentateurs le définissent comme une opposition théorique à l'anarchisme « classique ». Ce constat représente seulement la surface à partir de laquelle nous entamerons un examen à l'aide d'exemples précis dans les chapitres suivants, incarnant respectivement les différentes phases du postanarchisme. Chacun des chapitres présentera une manière distincte de problématiser l'anarchisme. Retenons que plusieurs regards

¹⁰ François, Cusset, *op.cit.*, p.19.

¹¹ Voir: Reiner, Schürmann, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Diaphanes, 2013, 431p. Il construit ces catégories pour réfléchir les systèmes philosophiques. Nous retenons principalement de sa démarche celles-ci pour son utilité à ordonner les systèmes de représentations.

s'opposent au sein de cette théorie. Nous désirons nous situer dans ce jeu de positionnement, afin d'amener le postanarchisme justement en dehors d'une lecture qui repose sur des conceptions figées du réel attribuées à l'anarchisme. Notre thématique centrale et son objet seront donc conçus comme fluide. C'est parce nous considérons que le postanarchisme peut être une philosophie qui reconnaît le chaos inhérent à la vie que nous estimons qu'elle ne peut se permettre d'avoir la prétention de saisir les phénomènes, les notions, les objets par des synthèses conceptuelles finies et finales.

Les premiers textes sur le rapport entre le poststructuralisme et l'anarchisme remontent à 1977, avec la publication d'un livre intitulé *Contre la nouvelle philosophie* écrit par François Aubral et Xavier Delcourt¹². Cet ouvrage sera ensuite repris par Gayatri Spivak et Michael Ryan, deux auteurs américains très critiques à l'égard des idées de la *French Theory* telle que reçue aux États-Unis. Ils y voient une nouvelle forme d'anarchisme : « The traditional anarchists lacked the fashionable post-structuralist vocabulary; nevertheless, they came to the same conclusion as the new philosophers¹³ ». Ils tranchent finalement : « The new philosophers are not fascists. They are libertarian leftists, if not outright anarchists¹⁴ ». Ce même genre de conclusion est énoncé dans *Foucault ou le nihilisme de la chair*¹⁵, où dans un chapitre intitulé « Portrait du néo-anarchiste », José-Guilherme Merquior cherche à discréditer Foucault. Héritier d'une tradition « naïve, mais néanmoins noble de la pensée sociale¹⁶ », Foucault ferait preuve d'irrationalisme et de négativisme, voire de nihilisme, en ne proposant pas de formes alternatives de vie économique et sociale. Merquior tranche : « pour être plus précis, on peut dire que, bien qu'il n'ait utilisé le terme, Foucault était un anarchiste moderne¹⁷ ».

Ces diverses lectures conservatrices visaient à associer les thèses de la *French Theory* à l'appréciation généralement répandue et négative de l'anarchisme. Sans le vouloir, elles ont

¹² François Aubral et Xavier Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*, Paris, Gallimard, 1977, 352p.

¹³ Gayatri Chakravorty, Spivak et Michael, Ryan, « Anarchism Revisited : A new philosophy », *RyanDiacritics*, Vol. 8, No. 2 (Summer, 1978), The John Hopkins University Press, p.68

¹⁴ *Ibid*, p.79

¹⁵ José Guilherme, Merquior, « Portrait du néo-anarchiste » dans *Foucault ou le nihilisme de la chair*, Paris, PUF, 1986, p.182-184

¹⁶ *Ibid*

¹⁷ José Guilherme, Merquior *op.cit.*, p.182

néanmoins contribué à ce renouveau réflexif sur l'anarchisme connu sous le vocable « postanarchisme ». La création de ce néologisme viendra certes plus tard, en 1987, avec la parution d'un article intitulé *Post-anarchy anarchism* par Hakim Bey. Nous ne l'incluons pas dans la première phase de développement du postanarchisme, car ironiquement, il est demeuré à l'écart du débat entre le postanarchisme et sa critique. Il rejoint en partie le postanarchisme de la première phase par sa « critique des fétichisations opérées par quelques anarchistes à l'endroit de certains faits et idées propres à l'histoire de leur mouvement politique¹⁸ ». Une partie du postanarchisme critiquera toutefois sa réflexion ontologique et cosmologique sur l'Être, évoquant l'anarchisme « classique », tout en reprenant certains aspects de son investigation philosophique. C'est surtout cet aspect de la critique que nous retiendrons.

Le postanarchisme des deux premières phases, traité respectivement aux chapitres 1 et 2, reprendra cette méthode comparatiste avec une intention opposée. L'objectif n'est plus de mettre à mal l'anarchisme en tant qu'entreprise théorique, ni d'ailleurs de discréditer le poststructuralisme. On vise plutôt à restituer à l'anarchisme ses lettres de noblesse. Les postanarchistes de la première phase, Todd May, Saul Newman, Lewis Call et Michel Onfray, définiront un noyau d'auteurs ayant théorisé l'anarchisme « classique », puis par comparaison avec des auteurs continentaux, affirmeront que le raffinement conceptuel qu'ils proposent permet de critiquer l'anarchisme afin de lui restituer un sens positif¹⁹. Mentionnons que cette voie, en plus d'avoir été reprise par les postanarchistes de notre corpus, a été empruntée par une bonne partie des auteurs du corpus postanarchiste de la première phase. Selon Duane Rousselle, cette tendance a pu être inaugurée en 1994 par l'article « Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism », d'Andrew Koch : « Koch's paper certainly laid some of the important groundwork for postanarchism's continual subsumption of ontology beneath the a priori of an epistemological orientation, and his work continues to be cited as an early and important venture into postanarchist philosophy²⁰ ». Ce travail était pourtant déjà à l'œuvre depuis quelques années. Nous retiendrons les quatre auteurs évoqués ci-haut – May, Newman,

¹⁸ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.23

¹⁹ Michel Onfray, bien qu'il ne réfère pas explicitement aux auteurs de cette phase, en partage largement les caractéristiques théoriques.

²⁰ Duane, Rousselle, « What comes after post-anarchism », *ContinentContinent*, 2.2, 2012, p.152

Call, Onfray – considérés aujourd’hui comme les instigateurs de ce courant. Des commentaires, aujourd’hui nombreux permettent néanmoins d’éclairer leur démarche²¹.

Ce que nous appellerons le postanarchisme de la deuxième phase ou bien « la critique du postanarchisme » consiste aussi en une réception des thèses postanarchistes par certains auteurs français, dont Vivien Garcia, Tomaz Ibañez et Daniel Colson. Leur démarche remet en question la radicalité des conclusions chez les auteurs postanarchistes de la première phase. Ils procèdent eux aussi par comparaison, en nuancant les prises de position théoriques de la première phase par une réinvestigation des corpus qui sous-tendent cette thématique centrale.

Enfin, la troisième phase du postanarchisme, dans laquelle nous nous situons, émane principalement d’un auteur canadien, Duane Rousselle, qui a fait paraître en 2012 un ouvrage intitulé *After post-anarchism*. Ce dernier empruntera une méthode différente des auteurs des deux premières phases. Nous ancrons notre démarche, par proximité d’intention, avec celle de Duane Rousselle. Mentionnons enfin que des auteurs comme Hakim Bey et Reiner Schürmann²² partagent une proximité d’intention avec la troisième phase du postanarchisme. Ceux-ci alimenteront notre réflexion tout au long de notre démonstration.

Nous pouvons découper notre phénomène central en trois phases, avec pour point de départ les traitements conservateurs des thèses poststructuralistes faites en 1978 et 1986, et comme autre extrémité l’ouvrage de Rousselle. Nous nous appuyons aussi sur des parutions²³ antérieures pour étayer notre démonstration sur nos auteurs principaux. Puisqu’il confronte les corpus « anarchiste » et « poststructuraliste », le postanarchisme ouvre bien sûr un horizon temporel et spatial qui dépasse la période ainsi délimitée. Pour le postanarchisme, le noyau de l’anarchisme est constitué d’abord par des auteurs comme Proudhon, Bakounine, Kropotkine, Stirner, Emma

²¹ Voir par exemple: Andrew, M.Koch, « Max Stirner : The last Hegelian or the first poststructuralist? », The White Horse Press, *Anarchist Studies*, Volume 5, 1997, p.8-21.

²² Ces auteurs se distinguent de cette critique puisqu’ils parviennent à embrasser ce que nous nommerons après Schürmann « l’hypothèse de la clôture métaphysique ». Nous reviendrons sur cette idée.

²³ Voir par exemple deux anthologies Duane Rousselle, & Süreyya, Evren (dir.), *Post-anarchism : A reader*, Anarchist developments in cultural studies, Little Black Cart, 2010, 254 p. et Duane Rousselle & Süreyya, Evren (dir.), *Post-anarchism Today*, Anarchist developments in cultural studies, Pluto Press & Fernwood Publishing, 2011, 268 p.

Goldman, Sébastien Faure ou Élysée Reclus, puis relayé par des auteurs contemporains comme Murray Bookchin, Noam Chomsky, David Graeber et Uri Gordon.²⁴ Quant aux auteurs poststructuralistes, ils ont fait leur intervention théorique, pour la plupart, entre 1960 et 1980 – pensons à Foucault, Lyotard, Deleuze, ou Derrida. Ils eurent eux-mêmes, toutefois, un lien important avec des penseurs antérieurs, comme Nietzsche. La réflexion qu'ils ont initiée se poursuit à ce jour, comme en témoigne la démarche postanarchiste. Pour ce qui est des limites spatiales, précisons que nous nous en tiendrons aux contributions anglaises et françaises²⁵.

2. 0 Repenser le lieu d'enracinement de la pensée postanarchiste en philosophie politique

Le postanarchisme s'inaugure par une comparaison critique avec l'anarchisme. C'est contre les effets possibles du comparatisme, notamment une tendance à l'essentialisation des concepts, des notions, et plus largement des pensées rangées par catégories, que nous remettons en partie en question la méthode proposée par les auteurs qui figurent dans cette historiographie. L'objectif de notre propre positionnement est ultimement de réfléchir de façon radicalement critique le phénomène vie. Cet objectif radical nous paraît devoir être le terreau du postanarchisme à venir en pensée politique.

2.1 Arrière-plan philosophique : une philosophie de la complexité

Nous accepterons que notre cadre théorique soit instable et même imprécis. Toutefois, nous tenterons de le préciser en présentant l'arrière-plan philosophique qui anime notre réflexion, soit une *pensée de la complexité*²⁶. Il nous semble nécessaire de décrire ici cet arrière-plan, puisqu'il est à

²⁴ Nous reconnaissons d'emblée l'existence de plusieurs autres auteurs canoniques, plusieurs collectifs militants qui se réclament de l'anarchisme, et plusieurs expériences historiques et actuelles reposant sur un mode d'organisation anarchiste et qui sont généralement évacués des corpus qu'utilise le postanarchisme. Nous invitons à consulter le livre *Gramsci is Dead : Anarchist Currents in the new social movements* de Richard J.F. Day qui explore les pratiques libertaires actuelles.

²⁵ Des auteurs comme l'Allemand Jürgen Mumken ou encore le Turc Süreyya Evren ont contribué à ce courant. Ce dernier a en effet mis sur pied avec Jason Adams un journal postanarchiste du nom de *Siyahi*, qui propose des textes en turc et en anglais sur la thématique « postanarchiste ».

²⁶ Nous devons l'usage de « pensée de la complexité » à l'inspiration que nous a apporté le livre d'Edgar, Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil, 2005, 158p.

la source de notre remise en question de la méthode, entendue comme procédure réflexive produisant des effets sur une analyse théorique.

La pensée et plus largement la théorie est comme l'entend Heidegger le « rapport premier entre le regard et ce qui s'offre à lui »²⁷. La pensée a longtemps attribué des substances pour aller au fond de la *chose en soi*. La pensée de la complexité accepte que ces substances, ces caractéristiques, ne soient qu'une façon de représenter une *chose en soi* qu'on ne peut réellement atteindre. Ces représentations fragmentaires sont ensuite réunifiées dans une théorie qui vient leur conférer une cohérence nouvelle. Cette théorie n'est cependant qu'une représentation dans le système des représentations. La pensée s'avère elle-même beaucoup plus complexe que les quelques éléments qu'on choisira de traiter. Il se peut même qu'il existe dans le non-dit des éléments qui échapperaient à notre compréhension immédiate, et qu'il restera toujours de l'impensé. Il faut donc reconnaître dans l'orientation de notre commentaire une part d'insuffisance, sans chercher à enfermer un infini dans un fini. D'autant plus, ce qu'on choisit d'étudier ce qui découle nécessairement d'une position normative et épistémologique.

Quel rapport pouvons-nous entretenir face à ce vaste système de représentation? Disons de manière très schématique qu'il s'offre à nous deux options. Nous pouvons démontrer une foi téléologique en acceptant que le théorique construise le réel ou nous pouvons détruire cette foi téléologique en reconnaissant que ce réel – le phénomène vie²⁸ — est hautement plus complexe qu'une pensée, et qu'il faut renoncer à appréhender la pensée elle-même comme une entité qu'on croit entièrement déterminée en décrivant ses traits, les auteurs qui incarneraient sa vérité. Une philosophie dite vitaliste tente de produire une intelligibilité théorique qui prend en considération le phénomène vie comme une chose constamment en mouvement. Elle affirme donc avec vigueur qu'une théorie qui fige le réel en trahit la nature. Nous associons généralement à cette tradition des auteurs comme Nietzsche et Bergson. Par opposition, les philosophies dites « premières »²⁹ tendent à produire une pensée de l'identité surimposée au

²⁷ François, Cusset, *op.cit.*, p.115

²⁸ Voir : Friedrich, Nietzsche *Par delà le bien le mal*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1975, p.37

²⁹ Nous utilisons l'opposition mouvante/figée. Reiner Schürmann dans *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir* parle en termes de archique/an-archique. Une philosophie première serait archique, tandis

phénomène vie. Ces théories deviennent en quelque sorte des grilles d'analyses que nous tentons d'appliquer au réel. Elles nous semblent contraignantes puisqu'elles ne prennent pas en compte que le réel est fluide en tentant de l'arraisonner. Ultimement, les philosophies premières se réfèrent à ce qu'elles considèrent être une réalité objective et inébranlable : un Premier.

Il existe plusieurs expressions de l'opposition entre le mouvant et le figé au sein des sciences sociales. Notre insatisfaction face à la théorie se situe alors sur deux plans. D'abord, nous considérons que cette opposition figée/mouvante, archique/an-archique est en elle-même réductrice. Plutôt que de demeurer binaire, nous pouvons la concevoir comme des pôles entre lesquels nous pourrions situer certains moments théoriques. Ensuite, nous considérons que toute théorie qui tend à se situer entièrement vers un pôle fait fausse route, puisque cela signifie qu'elle se borne à une unique manière d'appréhender le réel. Autrement dit, la théorie qui se situe principalement à proximité d'un pôle repose sur une épistémologie unique pour justifier son pouvoir explicatif du monde. Par exemple, nous pouvons être critiques de l'empirisme des sciences naturelles, mais celui-ci permet parfois d'expliquer certains phénomènes, par exemple le principe d'Archimède ou la loi de la gravitation universelle³⁰. Ces conclusions sont désormais stables et, à moins d'un cataclysme scientifique, vont le demeurer pour une certaine durée sans pour autant se borner à une représentation de la vie qui aurait l'autorité explicative suprême.

L'introduction d'un objet d'étude dans un champ disciplinaire — avec son *ordre du discours*, ses approches, ses méthodes, ses concepts — tend à le figer. Cela semble être le cas de l'anarchisme lorsqu'il entre en contact avec la philosophie conçue comme une institution qui possède ses propres méthodes d'investigation. C'est philosophiquement qu'est réfléchi l'anarchisme, et nous croyons que cet effet se fait sentir, comme s'il s'agissait d'un corps étranger indésirable qui se serait immiscé là par hasard. Il sera donc important de s'immiscer dans le débat et de le présenter

qu'une pensée qui, sans désir de sur-simplifier sa démonstration, remet en question le *telos*, serait an-archique.

³⁰ Notons que même ces lois de la physique peuvent être appelées ultimement à changer selon l'évolution paradigmatique des sciences. L'objet d'étude d'une discipline peut demeurer le même au cours du temps, tandis que le récit qui le décrit est appelé à changer. Voir par exemple Levi R. Bryant, "The gravity of Things : An introduction to Onto-cartography", *Ontological Anarché: Beyond materialism and idealism*, *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 2013, p.10-30

pour mieux relativiser certaines positions moins fécondes qui ont leur origine dans la manière philosophique d'investiguer l'anarchisme par le postanarchisme.

Les remises en question les plus radicales de l'effet essentialisant du comparatisme ont certes été proposées par la philosophie elle-même. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'exclure tout comparatisme, mais de demeurer attentifs aux effets qu'il crée et aux conclusions parfois abusives. Nous croyons qu'il établit à tort des frontières imperméables entre les « écoles de pensées ». À la fois objet d'étude pour certaines disciplines, et cadre théorique pour d'autres, ces écoles « pures » fonctionnent souvent comme des machines à exclure les discours qui leur sont disciplinairement extérieurs³¹. Elles s'organisent autour d'un agencement ontologique et épistémologique plus ou moins cohérent, d'un « fait fi » normatif, que se met en évidence au contact avec d'autres discours possédant eux-mêmes leur propre agencement ontologique, épistémologique et normatif.

Autrement dit, régnerait une stabilité dans *l'ordre du discours*³². Nous nous rangeons à la suite de ceux qui acceptent de défaire ces catégories, ces frontières, ces notions; d'outrepasser le temps qui sépare les auteurs qu'on confronte; de renoncer à constituer des autorités ultimes en lien avec le moment d'avènement d'une pensée dans l'Histoire. Il faut plutôt reconnaître qu'au sortir de la comparaison, nous nous retrouvons avec un moment théorique qui doit à son tour être relativisé. Il faut reconnaître néanmoins que tout apport théorique prend une forme figée, puisqu'elle doit passer par des formes fixes du langage. Sur quel aspect théorique est-il possible de jouer afin d'être soucieux que ces formes fixes ne soient que des moments à relativiser? Quel est cet ailleurs qui sera soucieux du regard qu'il porte sur ces nouvelles formes fixes? Nous croyons qu'il s'agit de la méta-éthique. Mais avant de revenir sur le sens précis que nous donnons à ce regard, il faut affronter certains moments aporétiques de la pensée.

³¹ Voir : Michel, Foucault *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970, p.16

³² Foucault soutient que « [...] dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs³² et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité. » dans *Ibid*, p.10-11

Quel est l'usage légitime d'une réflexion schématique ou identitariste dans l'horizon d'une pensée de la déconstruction? Ce paradoxe épistémologique est désigné souvent en philosophie par le terme « nominalisme »³³. Il nous semble important de considérer ce paradoxe épistémologique dans l'horizon de notre réflexion sur le postanarchisme puisqu'il a un effet direct sur notre hypothèse de recherche et notre méthode. C'est parce que le postanarchisme peut lui-même tomber dans une catégorisation trop fermée : autant du point de vue de la notion de concept, que des étiquettes sous lesquelles on range les auteurs, que de l'institution, et des moments théoriques qu'il crée. Une des solutions provisoires est de diviser l'acte réflexif en deux temps, soit la présentation schématique à des fins d'exposition rhétorique, puis la réouverture du sens par une remise en question radicale.

La réflexion de Nietzsche est éclairante à cet égard. Il constate que la grammaire produit une structure du langage qui a des impacts essentialistes. Dans le dernier aphorisme de *Par delà bien le mal*, il applique à lui-même ces constatations sur la réflexion :

« Hélas! Qu'êtes-vous donc, vous mes pensées écrites et multicolores! Il n'y a pas longtemps que vous étiez encore si variées, si jeunes, si malicieuses, si pleines d'aiguillons et d'assaisonnements secrets que vous me faisiez éternuer et rire. Et maintenant! Déjà vous avez dépouillé votre nouveauté et quelques-unes d'entre vous sont, je le crains, prêtes à devenir des vérités : tant elles ont déjà l'air immortelles, douloureusement véridiques et si ennuyeuses! En fut-il jamais autrement? (...)»³⁴ »

Cet aphorisme nous informe sur deux aspects. Premièrement, il existe la possibilité que les idées se cristallisent en des vérités. Deuxièmement, il est possible, et Nietzsche le reconnaît d'une manière tout à fait critique — « En fut-il jamais autrement? » — que les idées et les mots qui les évoquent soient des formes fixes qu'on croit être des vérités. Il s'agit là de la contrainte inhérente à l'acte réflexif, soit celle de passer par ces formes fixes du langage. Même une pensée de la

³³ « Ce qui 'menace' (mais Pascal craint-il de perdre le magistère du vrai?) la position pascalienne, c'est la même affirmation qui est refoulée sous les noms de scepticisme, cynisme, nominalisme, pragmatisme, empirisme — 'perspectivism' (nietzschéen) : il n'y a pas d'intelligible, ni réel, ni conçu, définissable en général. Il n'y a pas de pensée, Car pour qu'un jugement puisse être vrai, il faut qu'un métalangage vienne l'autoriser, or il n'y a pas de maître pour proférer ce métadiscours. » dans Jean-François, Lyotard *Rudiments païens, Genre dissertatif*, Paris, Continents philosophies, p.46

³⁴ Friedrich, Nietzsche *op.cit.*, p.208-209

« déconstruction » doit passer par le langage et les catégories. Confronter ce paradoxe épistémologique permet d'orienter la méthode pour la suite, afin de maintenir une réserve qui ouvre sur la nouvelle recherche d'un ailleurs. Nous croyons en effet qu'il importe de maintenir cette réserve face à n'importe quel « signifiant » susceptible de s'ériger en nouvel Absolu, et ce malgré notre dépendance indépassable aux formes du langage.

Une position épistémologique en proximité d'intention avec la nôtre permet de prendre conscience de ce paradoxe. Cette position se nomme l'indécidabilité : elle reconnaît le caractère normatif de la sélection de concepts et du découpage de la pensée lors de l'exercice analytique. En tant qu'êtres vivants projetés dans le temps, nous aurons toujours à faire face à ce que Nietzsche appelle « un édifice collectif d'âmes multiples³⁵ ». Est-il dès lors possible de se forger une attitude qui n'accepte pas d'emblée cet édifice comme *socle spéculatif* définitif? Une telle attitude reste à construire, mais nous croyons qu'elle doit d'abord reconnaître les limites du concept en tant que concept, qui a toujours « quelque chose de carcéral qui fige le vivant (lui) toujours mobile et singulier³⁶ ». Elle doit admettre la nécessité de reconnaître les théories comme des moments de la réflexion, qui seront à leur tour à relativiser. La question qui se pose alors est de savoir quelle serait une posture attentive à ce paradoxe épistémologique.

La reconnaissance de ce paradoxe influence notre propre usage de la méthode comparatiste. Il faut en effet chercher une manière de comparer méthodologiquement autre chose que des listes à la Prévert. Plus précisément, cette méthode doit choisir une direction qui planifie une sortie de la métaphysique du langage et de la foi téléologique face à la théorie. Cette méthode devra reconnaître une relecture non-essentialisante des concepts au sein des différents rapports au réel et à l'existence de plusieurs rapports au réel. Plus largement, elle doit aussi permettre d'embrasser ce que Schürmann, après Heidegger, appelle « l'hypothèse de la clôture » métaphysique. Appelée par Schürmann le principe d'anarchie, cette hypothèse nie « la règle selon laquelle le monde est intelligible et maîtrisable à partir d'un "Premier" — d'un fondement premier (...)»³⁷. Précisons qu'embrasser la clôture métaphysique ne signifie pas que le monde du sens est clos, mais plutôt

³⁵ *Ibid*, p.37

³⁶ France, Fagaro, *Nietzsche vie et maladie*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2009, p.48

³⁷ Miguel, Abansour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Les marches du temps, p.175

qu'il faut chercher à mettre fin à la foi en une quelconque métaphysique. Elle vise à éviter de constituer au sein de la théorie une autorité suprême – que ce soit Dieu, l'Homme, la Raison, la nature humaine, etc. Nous partageons le constat de Clément Rosset selon lequel la philosophie occidentale repose sur l'idée « d'une insuffisance du réel », qui justifie le recours « à un principe extérieur à la réalité (Idée, Esprit, Âme du monde, etc.) appelée à fonder et expliquer, voire à la justifier³⁸ ». Il faut se détourner de ce principe extérieur et accepter que le réel soit suffisant en lui-même. C'est d'ailleurs contre ce genre de prétention que ce mémoire veut alerter la pensée, et pour ce faire, il faut d'abord reconnaître, comme Lyotard, que « la saisie esthétique des formes n'est possible que si l'on renonce à toute prétention de maîtriser le temps par une synthèse conceptuelle³⁹ ». Cela vaut autant pour la saisie esthétique que pour la saisie théorique du réel.

3.0 Le postanarchisme comme objet d'étude

Nous croyons que réfléchir sur l'anarchisme dans une perspective philosophique vient remettre radicalement en question les modes d'appréhension habituels de la philosophie comme outil réflexif. Bien qu'il s'agit là d'une façon justifiable d'explorer un corpus anarchiste. Toutefois, nous remarquons que l'anarchisme ne semble en effet pas contraint à l'*ordre du discours* qu'on retrouve, par exemple, dans une pensée philosophique sanctionnée institutionnellement. Comme nous l'évoquions plus haut, l'anarchisme n'a pas été constitué en tant qu'école de pensée, ne possédant pas explicitement une vision programmatique, ni d'ailleurs un discours explicitement philosophique, sauf pour quelques interventions précises⁴⁰. Même absence d'unité doctrinale, rappelons-le, dans la pensée « poststructuralisme » ou « postmoderne ». Nous pouvons élargir ce constat aux auteurs postanarchistes eux-mêmes. En conséquence, réfléchir sur l'anarchisme à la lumière d'une pensée « poststructuraliste », ou plus largement, de procéder à une investigation

³⁸ Lawrence, Olivier, *Michel Foucault, Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, p.211

³⁹ Jean-François, Lyotard, *L'Inhumain, Causeries sur le temps*, Paris, Éditions Galilée, 1988, p.41 Il revient sur cette idée lorsqu'il affirme « Mon avis est que les théories sont elles-mêmes des récits, mais dissimulés; qu'on ne doit pas laisser abuser par leur prétention à l'omnipotence » dans François, Cusset, *op.cit.*, p.86

⁴⁰ Vivien Garcia affirme à ce sujet : « On n'ignorait pas que Bakounine, dans ses jeunes années, avait nourri une véritable passion pour l'hégélianisme, que Stirner avait fait partie d'un cercle de jeunes hégéliens ou encore Proudhon avait parfois puisé dans le positivisme d'Auguste Comte. » dans Vivien, Garcia *op.cit.*, p.17 Ajoutons qu'il y a des interventions proprement philosophiques, du fait que certains auteurs anarchistes discutent ouvertement de philosophes. À titre d'exemple, voir *L'Éthique* (1924) de Pierre Kropotkine ou encore dans *Anarchism and other Essays* de Emma Goldman qui discute de Nietzsche et de Stirner.

philosophique de l'anarchisme implique certaines mises en garde qui permettront de construire notre hypothèse de travail. Justement, et si, nous faisons parler les différents niveaux théoriques au service d'un ailleurs en prenant conscience justement des effets de la méthode philosophique, de notre rapport au théorique ainsi que de l'apparent côté anti-doctrinal de l'anarchisme.

Ranger les auteurs étudiés dans ces catégories – anarchiste, postmoderniste, poststructuraliste, postanarchiste – ne rend donc pas justice à la pluralité d'éléments difficilement quantifiables, ordonnables ou même nommables que comportent leurs œuvres. C'est pourquoi il faut se limiter à dire ce que le postanarchisme n'est pas. Il n'est pas simplement l'anarchisme auquel on additionne le poststructuralisme, ou une tentative de décrire un moment après l'anarchisme. Le « post », ici, renvoie plutôt aux yeux du postanarchisme au sens que lui donne Lyotard en expliquant le postmoderne : « il ne signifie pas un mouvement de *come back*, de *flash back*, de *feed back*, c'est-à-dire un de répétition, mais un procès (...) qui élabore un oubli initial ».⁴¹

Supposer un noyau fermé d'auteurs qui auraient contribué à produire une manière unifiée de raisonner l'anarchisme, ou encore supposer que le poststructuralisme constitue une théorie unifiée, limiteraient tout autant les champs d'interaction. Le postanarchisme est une forme de réécriture de l'anarchisme dans la mesure où il interroge quelques traits revendiqués par l'anarchisme. Bien que le postanarchisme pose certains défis théoriques à l'anarchisme, il est à noter que la possibilité de sa propre réécriture est déjà à l'œuvre en son sein. La réécriture postanarchiste de l'anarchisme « classique » s'opère à la lumière du moment actuel. L'anarchisme d'aujourd'hui produit aussi ses interrogations et ses visions face à ce moment actuel. L'anarchisme d'autrefois interroge lui aussi les réalités de son temps. Nous croyons donc que la compréhension de notre rapport au monde doit s'abreuver à des sources multiples. Il s'agit de savoir où se situe ce lieu où entrent en dialogue ces interrogations. Nous croyons que de confronter ces familles d'auteurs selon l'appartenance à une discipline, à un champ d'investigation au sein d'une discipline ou bien encore de confronter les concepts, les notions, les thèses comme appartenant de manière mutuellement exclusive à des systèmes de représentation

⁴¹ Cité par Vivien, Garcia, *op.cit.*, p.45

distincts mène à des culs-de-sac. Ce genre d'approche forme des frontières entre les manières d'appréhender le réel, et de telles frontières limiteront nécessairement les interactions possibles. Nous croyons qu'une des façons d'éviter ces écueils est de tourner notre regard vers la sensibilité qui anime les auteurs, et qui les pousse à réfléchir comme ils le font, ce qui constitue leur *éthos*, libertaire de surcroît.

3.1 Hypothèse de travail

Notre hypothèse de travail découle de ces quelques remarques épistémologiques. L'analyse du postanarchisme doit être soucieuse de ne pas lui attribuer un sens fixe qui le couperait du sens de l'anarchisme appréhendé de manière ouverte, à partir de son éthos général. Ensuite, elle doit permettre de ne pas le simplifier d'emblée⁴². Enfin son utilité principale est de contourner un des problèmes de l'usage de la méthode comparative, soit de reconnaître que les conclusions d'une comparaison ne représentent à leur tour qu'un moment de la pensée qui doit ensuite être lui-même réfléchi et relativisé, sans quoi elles redeviennent des autorités premières.

Le postanarchisme nous paraît donc devoir être conçu, de manière provisoire et ouverte, comme une posture méta-éthique, c'est-à-dire une pensée qui jette un regard radicalement critique sur ses propres implications éthiques et plus largement sur ses implications politiques et philosophiques, tout en maintenant la même attitude face aux discours extérieurs. La posture méta-éthique permet de s'intéresser à l'éthique, à la fois implicite et explicite, inhérente à tout discours philosophique, en plus d'offrir un regard attentif sur cette investigation philosophique du discours éthique lui-même⁴³. Nous croyons que l'analyse de l'éthique permet d'étudier l'aspect le moins fixe d'une théorie, car l'éthique est toujours soumise à l'exigence de retour à la praxis, entendue comme processus infini entre la vie et nous, et qu'au final c'est ce rapport entre l'être et la vie qui donne sa coloration à un système de représentation. De plus, le regard méta-éthique sur une éthique spécifique permet de saisir les effets que produit celle-ci sur l'ontologie et l'épistémologie. L'analyse méta-éthique traverse le corps théorique en entier, par son attention

⁴² Rousselle nous met en garde d'une telle limite dans Duane, Rousselle, *After post-anarchism*, op.cit., p.131

⁴³ Voir : Duane, Rousselle, *ibid*, p.38-39

épistémologique aux paradoxes du langage, son attention ontologique aux limites d'un sens clos sur l'Être, et son attention éthique aux effets de l'acte réflexif sur la théorie et sur la pratique. Selon Rousselle, les anarchistes contemporains n'ont jamais été intéressés à développer une philosophie méta-éthique, bien qu'ils reconnaissent paradoxalement que l'anarchisme soit fortement intéressé à la question de l'éthique⁴⁴. C'est ce que nous nous proposerons de faire au cours de ce mémoire.

3.2 Cadre théorique : méta-éthique et idées-forces

Précisons maintenant ce qu'on entend par une lecture méta-éthique de l'anarchisme et comment nous comptons l'opérationnaliser. Nous introduirons pour ce faire la notion d'« idées-forces ». Nous ferons subir un déplacement de sens à cette notion par rapport à la notion d'« idées-fixes ». Nous tenterons de saisir quelles seront les idées-forces constitutives de l'*éthos libertaire* qui est en partie à l'œuvre chez les auteurs liés à notre thématique centrale.

3.2.1 Un cadre théorique fluide — the unstable framework

Le postanarchisme ne semble ni avoir pris en considération le paradoxe du langage évoqué ci-haut ni avoir été épargné par l'opposition (mouvante/figée) qui anime la pensée. Les auteurs postanarchistes entament leurs interventions à partir de deux lieux principaux : l'ontologie ou l'épistémologie. Certains soutiennent qu'à partir d'une épistémologie relativiste, on peut évacuer de l'anarchisme classique ce qu'il y a de « fondationaliste »⁴⁵, ou bien qu'à partir de l'ontologie, on peut en évacuer la dimension essentialiste. Dans les deux premières phases du postanarchisme, la lecture reste braquée sur certains éléments théoriques, et elle laisse dans l'ombre certaines réflexions pour nous fondamentales. Nous décidons d'affronter directement les questions que révèle la méta-éthique. C'est parce que l'éthique est à la fois constitutive de l'ontologie et de l'épistémologie qu'elle permet de traverser le corps théorique plus profondément. Étudier l'éthique inhérente à un discours permet non seulement de réintroduire la place donnée à

⁴⁴ Voir : *ibid.*, p.141

⁴⁵ Voir Todd, MAY, *Is post-structuralist political theory anarchist?*, Philosophy Social Criticism, 1989, p. 168

L'Homme en tant que sujet dans un texte, de remettre en question cette place, mais aussi de reconsidérer si cette logique de la place du sujet est suffisante pour comprendre et évaluer un processus infiniment plus large et naturel qu'est le phénomène vie. La méta-éthique est attentive et critique des prises de position d'une éthique donnée en ce qui a trait à ces lieux traditionnels de la réflexion philosophique. Cette méthode permet alors d'esquisser cet ailleurs que l'on nommera l'*éthos libertaire*⁴⁶ des auteurs étudiés. L'éthique nous paraît précéder la sédimentation d'une réflexion dans des formes théoriques⁴⁷. Cet éthos devient alors une attitude face aux systèmes de représentation. Ultimement, la méta-éthique questionnera les problèmes normatifs d'une éthique donnée. Rousselle affirme que trois grandes théories méta-éthiques — l'universalisme éthique, le relativisme éthique et le nihilisme éthique⁴⁸ — se sont proposées de répondre aux problèmes normatifs (universalisme, immoralisme/amoralisme, préfiguration, etc.) qui découlent de l'adoption d'un discours éthique.

Puisque nous croyons que l'interrogation méta-éthique permet de faire ressortir l'intention commune à la base des courants de pensée considérés — l'anarchisme, le poststructuralisme/postmodernisme et le postanarchisme —, nous croyons nécessaire de nous doter d'outils méthodologiques pour débusquer cette intentionnalité. Pour ce faire, il faut d'abord éviter de traiter les différentes pensées, lorsque comparées, comme autant de systèmes conceptuels fermés. De plus, il faut éviter de traiter les différents lieux de réflexions traditionnels de la philosophie comme des citadelles impénétrables. L'outil méthodologique que nous construirons pour pallier à ces limites s'appelle l'« idée-force ».

⁴⁶ « Anarchism has always been distinguished from other political traditions, especially Marxist and Liberal (...) on the basis of its commitment to an anti-authoritarian ethos- in a word, anarchists will need to reconstitute anarchism as an ethical discourse relevant for the contemporary world by reattaching itself to its own latent ethical imperative while simultaneously updating its manifest content in the wake of the development of the post-modern society » dans Duane, Rousselle, *ibid*, p.126

⁴⁷ Nous ne croyons pas que l'éthique consiste en une essence de l'Être, ni le centre de l'être intime.

⁴⁸ Voir: Duane, Rousselle *op.cit.*, p.41 Rousselle fait ensuite correspondre chacune de ces postures à une conception idéaliste ou matérialiste. Pour notre part, nous évacuerons cette dimension de l'analyse méta-éthique. Nous considérons tout de même que son invitation rejoint notre idée qu'il ne faut pas se borner à une épistémologie unique qui serait un rapport au savoir définitif et qui produit une vision du monde définitive.

3.2.2 Idées-forces constitutives de l'éthos libertaire

L'idée-force ne peut se réduire à une conception ontologique, un concept, une simple expression contenue dans la nomination figeant le réel de manière simple. L'idée-force exprime en partie « l'ensemble des possibles », et ne se laisse pas enfermer sous un socle qui asphyxierait ses potentialités. L'idée-force contient des concepts, thèmes et niveaux théoriques apparemment distincts pouvant se fondre au service de celle-ci. Les idées-forces « en tant que formes vivantes, sont pensées *hic et nunc* de sorte qu'elles se modifient encore et toujours avec le devenir de l'histoire, et qu'elles sont pensées indéfectiblement dans la langue de leur époque⁴⁹ ».

Le sens de l'idée-force prend appui sur deux moments définitionnels. D'abord, le dictionnaire Larousse définit simplement, la notion d'idée-force comme suit : « Idée principale, pivot d'un raisonnement et germe d'action. » Le « germe d'action », dans ce moment définitionnel, est l'élément à retenir. Ensuite, l'idée-force s'oppose à la notion d'idée-fixe telle qu'avancée par Stirner. Ce dernier pose la question et y répond aussitôt : « Qu'appelle-t-on "idée-fixe" ? Une idée qui s'est assujéti l'homme⁵⁰ ». Puis, il ajoute ensuite : « On peut aussi considérer l'idée-fixe comme "fondement principe, point d'appui, etc." [...] Ce point d'appui étranger est le monde de l'esprit, des idées, des pensées, concepts, êtres, etc. ; c'est le ciel⁵¹ ». Or, le sens de l'idée-force que l'on tente de construire, par opposition à l'idée-fixe se situe dans la prescription que Stirner fait contre l'idée-fixe en se demandant : « ne pourrions-nous pas désirer aussi ne pas être déterminés par l'esprit, la représentation, l'idée, qu'ils ne soient plus ni fixes, ni inviolables, ni "sacrés" ? »⁵² Par ces deux moments, l'idée-force est à la fois constitutive et peut représenter le pivot d'un raisonnement, sans en être le fondement, le principe. Elle n'est pas ce que nous avons posé comme un « Premier ». Et cela parce que l'idée-force contient en elle le « germe d'action », c'est-à-dire qu'elle naît de l'action et y retourne aussitôt. Elle ne peut être conçue que provisoirement, puisqu'elle est elle-même vivante. Tout concept ou idée-fixe doit être considéré

⁴⁹ Eduardo, Colombo, « L'anarchie et la querelle de la postmodernité », *Modernité et postmodernité*, Réfractio n.20, 2008, p.55-70

⁵⁰ Max, Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Paris, La Table Ronde, 2000, p.54

⁵¹ *Ibid.*, p.74

⁵² Max, Stirner, *op.cit.*, p.74

comme pouvant être mis au service d'une idée-force. Autrement dit, l'idée-force se fond dans le réel, elle ne le constitue pas, elle discute volontiers avec ce réel en se recomposant dans l'action, mais aussi dans la pensée. L'idée-force ne représente pas simplement une case fermée au sein d'un système de pensée, mais reconnaît qu'elle occupe un rôle organique dans l'argumentaire d'une thèse, sans toutefois pouvoir être réduite à une vision théorique unique. L'idée-force reconnaît une complexité inhérente à la pensée et au réel, mais surtout un lien indissociable entre les deux.

Nous croyons que l'*éthos libertaire*, quant à lui, permet d'épouser l'hypothèse de la clôture métaphysique, puisqu'il tend à neutraliser la création d'un Absolu à la base même de l'acte réflexif. Nous croyons que la notion d'idée-force sera au sein de notre posture méta-éthique, qui embrasse l'hypothèse de la clôture, l'inéquivalent de ce qu'est généralement le concept à la théorie qui accepte justement que la vie soit maîtrisable à partir d'un « Premier », autrement dit un principe extérieur à la réalité. Les idées-forces épousent l'hypothèse de la clôture puisqu'elles sont constitutives de l'*éthos libertaire*.

Le critère de sélection des concepts et regards théoriques qui seront mis au service des idées-forces au sein des différents corpus est lui-même très fluide, car intuitionniste. Le lien qui s'opère entre les différents argumentaires dans lesquels est contenue « une série d'idées, de mots, de symboles, de manières d'être et d'agir » est donc d'ordre *indiciel*, au sens technique et philosophique du mot. Entendons ici par *indicielle*, la « façon dont ils disent quelque chose sur une réalité et des raisons "intuitives", libertaires en l'occurrence (que l'on pourrait peut-être qualifier d'antéprédicatives) qui échappent à la pauvreté logique du discours construit (programme, doctrine, théorie)⁵³ ».

Donnons un exemple de la constitution d'une l'idée-force, celui de l'anti-représentationalisme. Cette idée est constituée par l'accumulation des analyses théoriques de la notion du « pouvoir » au sein de notre corpus, mais surtout par le regard qu'on porte sur l'intention derrière les

⁵³ Daniel, Colson et autres, « Anarchisme politique et anarchisme révolutionnaire », *Philosophie de l'anarchie, théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Lyon, Ateliers de création libertaire, 2012, p.186-187

différents auteurs mobilisés qui ont mené ce type d'analyse théorique. Le pouvoir est une notion complexe, éclectique et multiple. Nombreux sont les auteurs qui ont construit des critiques du pouvoir, notamment Foucault, dont une partie de l'œuvre est centrée autour de l'analyse des micro-pouvoirs. L'anarchisme est souvent considéré comme une critique de certaines formes de pouvoir, dont l'analyse se centre principalement sur l'État et l'Église. Foucault est néanmoins le premier à admettre que son intérêt pour les micro-pouvoirs n'exclut en rien l'existence de lieux de condensations, comme l'État. Il affirme plutôt que les niveaux analytiques ne sont pas mutuellement exclusifs⁵⁴. On peut donc dépasser l'opposition apparente entre Foucault et l'anarchisme en cherchant la proximité d'intention entre la critique du pouvoir d'État ou des micro-pouvoirs. Ces questions permettent d'entrer à l'intérieur des systèmes de pensées, en déplaçant le regard sur l'aspect éthique – l'intentionnalité — qui sous-tend ces différents discours. Quelle est l'idée-force dans le cas échéant? Il s'agit selon nous de l'anti-représentationalisme, à la fois alimenté par le refus de la représentation politique des anarchistes, et le refus de la représentation entendu comme système métaphysique. Cette idée-force permet de faire ressortir une proximité d'intention, saisissable à travers un argumentaire à la fois explicite et implicite, qui constitue une sorte de trame de fond. Elle permet l'agencement souple des différents niveaux d'analyse en apparence distincts, afin de les superposer plus aisément qu'à travers des concepts fermés. L'idée-force se situe au milieu du dialogue, et les auteurs peuvent apporter des éléments qui l'éclairent d'une perspective nouvelle. Il n'y a donc pas, dans notre perspective, ce que nous pourrions appeler une fracture nette entre les niveaux d'analyses. Le choix de procéder ainsi permet d'éviter certains écueils qui se manifesteraient si nous procédions par concepts fermés, en effectuant un balayage de l'ensemble de la pensée des auteurs de notre corpus. Il faut, au contraire, faire fi partiellement de l'ancrage socio-historique d'un signifiant en dépassant le simple nominalisme. Prendre en considération l'analyse des micro-pouvoirs et des macro-pouvoirs permet d'étendre par la suite les champs d'intervention d'une idée-force au service d'une attitude qui relève de *l'éthos libertaire*.

⁵⁴ Voir : Michel, Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard Seuil, 2004, p.366

CHAPITRE 1

LE POSTANARCHISME CONTRE L'ANARCHISME

Nous traiterons, dans le présent chapitre, des auteurs Todd May⁵⁵, Saul Newman⁵⁶, Lewis Call⁵⁷ et Michel Onfray⁵⁸. Nous les regroupons puisqu'ils proposent des thèses similaires qui produisent l'effet d'une rupture forte entre l'anarchisme « classique » et le postanarchisme. Nous référerons souvent aux auteurs de cette section en les regroupant sous l'appellation « postanarchiste », le « postanarchisme » ou « la première phase du postanarchisme » bien que nous sommes conscients des nuances qui animent chacune de leur pensée. Ces auteurs soutiendront généralement qu'il est possible de conserver « (...) un certain nombre des idéaux de l'anarchisme classique »⁵⁹, tout en les dépassant « au profit de la construction d'une pensée extrêmement riche en potentialités libertaires contemporaines. »⁶⁰ C'est du moins ainsi qu'Onfray résume l'initiative intellectuelle qu'on désigne dorénavant par le terme *Postanarchisme*⁶¹. Étrangement, bien qu'il se réclame d'une telle posture, il ne réfère en aucun cas au débat théorique qui a lieu depuis les années 1990.

Nous aborderons les moments théoriques qui se recouperont par la critique qui leur est adressée par la suite. Ces moments théoriques prennent la forme d'une critique des éléments conceptuels du corps théorique de l'anarchisme, autant du point de vue ontologique qu'épistémologique. Au sortir de cette démonstration, le postanarchisme se voit contraint de proposer, conformément à leur objectif de forger une alternative, une prescription éthique qui varie d'un auteur à l'autre.

⁵⁵ Todd, May *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park : Pennsylvania State University Press, 1994, 165p.

⁵⁶ Saul, Newman *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham: Lexington Books, 2001, 197p. & Saul, Newman, *The politics of postanarchism*, Edinburgh University Press, 2011, 208p. Ce dernier est cependant évacué de la critique qui sera adressée à cette phase du postanarchisme, donc nous n'en traiterons pas dans ce chapitre. Nous pouvons relaté que ses positions théoriques dans cet ouvrage se sont rapprochées de la critique du postanarchisme, c'est pourquoi nous considérons que même le postanarchisme, en ayant évolué, peut être utile dans l'horizon de notre hypothèse de travail.

⁵⁷ Lewis, Call, *Postmodern Anarchism*, Lanham: Lexington Books, 2002, 159 p.

⁵⁸ Michel, Onfray, *Le postanarchisme expliqué à ma grand-mère, Le prince de Gulliver*, Paris, Éditions Galilée, 2012, 98p.

⁵⁹ *Ibid*, p.98

⁶⁰ *Ibid*, p.57

⁶¹ Seul Onfray et Newman font usage de ce néologisme attribuable à Hakim Bey et son article « Post-anarchy anarchism » (1987). Lewis Call parle d'anarchisme postmoderne et Todd May d'anarchisme poststructuraliste.

Précisions en ce sens que s'ils peuvent être rapprochés, c'est par un travail de commentateur, *a posteriori* de leur démonstration. En effet, nous pourrions dire qu'ils essaient tous de poursuivre sur le vide annoncé par Lyotard en distance d'un marxisme orthodoxe. L'utilité qu'ils confèrent à l'anarchisme est de pouvoir répondre à certains défis politiques actuels après que le marxisme ait perdu sa force explicative. Nous nous attendrions donc à une présentation qui ne s'arrête pas à une critique de l'anarchisme. Or, qu'en est-il réellement? Mentionnons enfin que l'unité théorique n'existe pas plus au sein du postanarchisme qu'au sein du poststructuralisme et de l'anarchisme. Leur démarche respective est donc distincte. Enfin, la relecture qu'il suggère du canon théorique de l'anarchisme « classique » culmine par une remise en question de l'éthique traditionnelle de l'anarchisme au profit d'une relecture éthique. En fin de chapitre, nous relativiserons ces prises de position par notre analyse méta-éthique.

1.0 Critique postanarchiste de l'anarchisme « classique » à travers trois points d'entrée

La présentation qui suit vise à exposer à l'aide d'exemples concrets l'opérationnalisation des thèses de ces auteurs postanarchistes. Nous présenterons une liste de thèmes en suivant les points d'entrée empruntés par les auteurs de cette section. Nous ajoutons celui de l'éthique, en partie traitée par le postanarchisme de la première phase, dans l'horizon de notre perspective méta-éthique. Les trois points d'entrée seront donc par ordre :

- 1.1) Épistémologique, en exposant la critique postanarchiste de l'épistémologique de l'anarchisme (procès du fondationalisme, de la foi en la raison, de la science, du positivisme et de l'empirisme découlant de l'appartenance à la Modernité et aux siècles des Lumières);
- 1.2) Ontologique, en exposant les différents regards que produit le postanarchisme sur l'ontologie du discours anarchiste et comment se fait sentir la tendance à vouloir évacuer l'essentialisme de cette ontologie, principalement en exposant comment la critique poststructuraliste de la représentation est dirigée contre l'anarchisme
- 1.3) Éthique en exposant le regard qu'ils proposent sur l'éthique ou *la morale anarchiste* et en présentant la relecture qu'ils suggèrent de celle-ci.

Nous présentons les exemples précis qui seront traités sous la forme d'une liste de thèmes dans un tableau comparatif (Voir annexe 1, p.168). Dans la section de gauche, il s'agit pour le postanarchisme de la première phase des éléments qui seront critiqués au profit de leur relecture afin de produire le postanarchisme. Dans la section de droite, il s'agit sensiblement des mêmes thèmes qui seront relativisés par la critique du postanarchisme. Nous constaterons que l'examen de ces éléments crée d'une part une rupture marquée entre l'anarchisme et le postanarchisme, et d'autre part une continuité entre l'anarchisme et le postanarchisme. La sélection des éléments est réalisée à partir d'un critère interne à notre thématique centrale, soit de permettre d'exposer les éléments qui nous sont centraux dans la thèse postanarchiste et qui se recoupent dans la critique du postanarchisme. À titre de rappel, nous procéderons, à la fin de ce chapitre et du suivant, à une sorte de pillage au sein des différents corpus afin de constituer les idées-forces conformément à la démarche que nous nous sommes fixée. Rappelons aussi que ces idées-forces seront constitutives de l'éthos libertaire qui est à notre sens une posture éthique qui prend en charge les problèmes normatifs que soulève notre analyse méta-éthique, et permet de critiquer les solutions éthiques proposées par le postanarchisme et sa critique.

1.1) Point d'entrée épistémologique

Nous incluons dans cette section trois séries d'éléments qui relèvent de l'épistémologie. Nous traiterons premièrement de l'unification du corpus de l'anarchisme autour du terme « classique ». Cette dénomination permet d'avancer l'idée que l'anarchisme « classique » appartient au paradigme de la Modernité, mais surtout qu'il y est confiné. Deuxièmement, le postanarchisme se servira de ce constat d'appartenance à la modernité philosophique afin de poursuivre son examen de l'anarchisme, en affirmant qu'il constitue le prolongement du Siècle des Lumières et qu'il en partage les traits fondamentaux. Le postanarchisme fera jouer des signifiants et des lignes de signifiants utilisés par les auteurs de cet anarchisme pour asseoir la démonstration d'une telle appartenance. Troisièmement, une fois cette appartenance démontrée, le postanarchisme déploiera une critique de l'épistémologie de l'anarchisme « classique » à proprement parler, en ciblant le rationalisme et le positivisme sur lequel l'anarchisme appuierait son pouvoir explicatif et son rapport à la connaissance.

1.1.1 Unification du corpus anarchiste sous le qualificatif « classique »

Les termes « classique », « orthodoxe », « traditionnel » ou « institutionnel » sont les qualificatifs qu'utilise généralement le postanarchisme pour unifier le corpus qui constituerait l'anarchisme. Bien que l'usage du terme soit absent chez certains auteurs postanarchistes, la méthode préconisée et le traitement des textes suivent cette logique d'unification sous le terme « classique ». Attardons-nous un peu à cette désignation. Nous constatons que le postanarchisme vise à fonder une philosophie alternative par distance au marxisme orthodoxe. Newman pose que l'une des critiques les plus radicales qu'ait connu le marxisme, historiquement, fut la critique anarchiste lors de la Première Internationale, qui valut même à Bakounine son exclusion⁶². May admittra aussi que l'anarchisme, en produisant une critique quasi prophétique des dérives autoritaires des marxistes, avait en partie décelé les logiques du pouvoir inhérentes à un projet d'émancipation politique et avait aussi pavé la voie vers une sortie du formalisme théorique, lequel appellera ultimement un formalisme éthique. Le postanarchisme se voit alors contraint de définir le noyau théorique de l'anarchisme, d'en dresser l'historiographie, or ce faisant il fixe pour origine précise cet événement historiquement déterminé. Ces auteurs admettent que l'anarchisme est en quelque sorte pris dans son contexte classique, qu'il constitue une idéologie radicale, certes, mais une idéologie qui se contente principalement de critiquer les systèmes étatiques comme chez Bakounine et les bakounistes. Le postanarchisme reconnaît toutefois que l'anarchisme puiserait aussi ses influences dans la critique de la propriété privée de Proudhon et dans l'apologie de l'entraide chez Kropotkine, qui se voulait selon Call, une tentative de poser une contre-thèse au modèle de compétition darwiniste. Ces influences ne sont pas contestées, c'est plutôt l'interprétation particulière au postanarchisme de ces thèses qui sera remise en question. L'anarchisme « classique » souffrirait donc de certaines lacunes théoriques que le postanarchisme reproche aussi au marxisme orthodoxe. L'anarchisme permettrait tout au plus de s'éloigner d'une compréhension essentiellement économique des rapports de forces. Cependant, dans sa forme classique l'anarchisme ne posséderait pas un pouvoir réel de produire des changements effectifs dans une époque « postmoderne », puisqu'il serait empêtré dans une conception théorique formaliste,

⁶² Voir: Saul, Newman, *op.cit.*, p.37

gardant dans l'ombre plusieurs réalités actuelles⁶³. Ce formalisme se manifeste notamment, dans la figure qui porte le changement, soit le sujet. Ainsi, les postanarchistes affirmeront que l'anarchisme, comme le marxisme orthodoxe, ainsi que tout récit qui prend racine au 19^e siècle, repose en fait sur la foi en une authentique nature humaine réprimée soit par le capitalisme, soit par l'État⁶⁴. La conception du sujet dans l'anarchisme est tout aussi unifiée que dans les autres discours d'émancipation modernes, et au final, pas très distincte théoriquement parlant du sujet prolétarien dans le discours marxiste. Le postanarchisme dresse donc une série d'éléments qui constituent le champ conceptuel fermé de l'anarchisme. Ce champ conceptuel devient constitutif de l'anarchisme avec lequel ces auteurs veulent dialoguer. Leur examen consistera par la suite à mettre en procès ces éléments conceptuels au profit d'une relecture qu'ils jugeront mieux formulée, mieux reconceptualisée, tout en tentant de conserver une fidélité au projet éthique de l'anarchisme classique⁶⁵. En fin de compte, ils veulent qu'à la suite de leur démonstration, le postanarchisme puisse rester fidèle aux positions libertaires et égalitaires de l'anarchisme « classique », afin de permettre d'étendre le champ d'interventions aux contingences actuelles⁶⁶.

1.1.2 Rapport aux signifiants permettant de déployer la critique de l'enfermement paradigmatique

Leur démonstration est basée sur un certain rapport aux signifiants et lignes de signifiants. Ces auteurs postanarchistes extraient des phrases et des mots de certains ouvrages et font correspondre ceux-ci à des concepts et réflexions traditionnels de la philosophie. Cependant, nous constaterons que cette lecture herméneutique du canon théorique de l'anarchisme fait souvent preuve d'une tendance à la conclusion hâtive en associant certains extraits chez certains auteurs à l'entièreté du canon théorique de l'anarchisme⁶⁷. Leur travail est donc un commentaire basé sur une interprétation de ce qui constitue à leurs yeux le corpus de l'anarchisme. Concrètement, il s'agit d'une exploration basée sur un choix généalogique propre à une

⁶³ Voir: Lewis, Call, *op.cit.*, p.21

⁶⁴ *Ibid*, p.15

⁶⁵ Voir : Saul, Newman "Post-anarchism and Radicals Politics Today", *Post-anarchism : A Reader*, London, Pluto Press, 2011, p.63

⁶⁶ Voir : Saul, Newman, « Editorial », *Anarchist Studies*, Volume 16, 2008, n°2, En ligne: <http://www.lwbooks.co.uk/journals/anarchiststudies/archive/vol16no2ed.html> (consultée le 25 février 2013)

⁶⁷ C'est d'ailleurs une mise en garde formulée par une anarchiste célèbre, Emma Goldman, Voir: Emma, Goldman, *Anarchism and other essays*, New York, Dover Publications, Inc., 1969, p.44

historiographie⁶⁸ — ce que la critique remettrait en question — qui permettra au postanarchisme, à travers un travail herméneutique de certains écrits anarchistes, de reconstituer « en partie » le récit théorique de cette pensée. Cette lecture herméneutique permet ensuite d'opposer épistémologiquement parlant ces auteurs de l'anarchisme « classique » au bagage conceptuel poststructuraliste, afin d'en exposer les éléments théoriques qui sont erronés ou datés. Autrement dit, le postanarchisme reconstitue le système de représentation de l'anarchisme, ce qui implique d'abord d'admettre que l'anarchisme est un système philosophique en soi. Ce faisant, le postanarchisme admet que l'anarchisme « classique » ne se limite pas théoriquement à sa dimension critique du marxisme, mais propose des réponses à certains lieux de réflexions propres à la philosophie. En conséquence, l'anarchisme avancerait certaines conceptions sur l'être, les réalités discursives et sociales, la notion de sujet, l'Histoire, et l'éthique, mais plus largement sur l'ontologie et l'épistémologie⁶⁹. C'est cette analyse du système de représentation de l'anarchisme à l'aune des modes d'investigation de la philosophie poststructuraliste, notamment, qui permet par la suite au postanarchisme d'affirmer que le corps théorique anarchiste est encapsulé dans une conception philosophique moderne. Donnons deux exemples de l'usage des signifiants pris dans le récit anarchiste pour soutenir ce découpage à des catégories philosophiques. Newman reprend une affirmation de Bakounine, « thoses (natural) laws are not extrinsic in relation to us, they are inherent in us, they constitute our nature, our whole being physically, intellectually and morally⁷⁰ », afin d'affirmer « natural laws make up human nature according to Bakunin⁷¹ ». L'usage du terme « natural laws » est utilisé pour justifier l'existence, dans l'anarchisme, d'un rapport au savoir « fondationaliste », qui recherche l'énoncé de lois naturelles, de causes premières, etc. Ensuite, Newman reprend une affirmation de Kropotkine : « a society in which all mutual relations of its members are regulated, not by laws, not by

⁶⁸ Nous sommes proches d'un point de vue méthodologique de Jason Adams quand ce dernier affirme : « As someone working on post-anarchism as well, Adams showed in his early article 'Non-Western anarchism' that one has to critically investigate the history of anarchism as well. Before comparing classical anarchism with post-structuralist philosophy and before making a genealogy of affinity in the realm of 'classical anarchism' (that's the term Richard Day deploys in Gramsci's dead) one must first endeavour to make a genealogy of the anarchist 'canon' » dans Sürreyya, Evren, "How New anarchism changed the world (of opposition) after Seattle and gave birth to post-anarchism", *Post-anarchism : A reader*, Anarchist developments in cultural studies, Little Black Cart, 2010, p.12

⁶⁹ Voir Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, op.cit., p.37

⁷⁰ Saul, Newman, op.cit., p.38

⁷¹ *Ibid*

authorities, whether self-imposed or elected, but by mutual agreements between members of that society⁷² » pour affirmer « such a society is possible, according to anarchists, because of the fundamental morality, goodness, and cooperativeness latent in human nature⁷³ ». Encore une fois, Newman utilise ici la notion d'entraide pour affirmer sans équivoque que la conception de l'être chez Kropotkine est essentialiste, et bonne de surcroît. Ce rapport aux signifiants permet de justifier l'enferment de l'anarchisme « classique » dans la modernité philosophique.

1.1.3 Critique de l'épistémologie de l'anarchisme

Une fois le lien entre l'anarchisme « classique » et la modernité philosophique et politique admis — ce qui est matière à débat — une des critiques les plus pressantes de l'analyse postanarchiste sera celle dirigée contre « le Siècle des Lumières », l'« Humanisme » et la « foi en la Raison », ainsi que l'usage de la méthode scientifique et du positivisme. Nous limiterons ici la critique qu'ils adressent aux dimensions épistémologiques de l'anarchisme. Cela permettra par la suite de faire le saut à la critique de l'ontologie de l'anarchisme.

Admis comme une des formes les plus radicalisées de l'élan réflexif du Siècle des Lumières par ces auteurs, l'anarchisme reste prisonnier d'une épistémologie propre à cette époque et qui se manifeste par un certain rapport au savoir, perceptible dans les différentes expressions de son projet politique. Call affirme : « Bakunin's anarchism is quite clearly a humanistic political philosophy; in that sense, his worldview should be read not, perhaps, as an all-out radical assault on the very foundations of modern political theory, but rather as a continuation of the emancipatory project inaugurated by the philosophies of the Enlightenment⁷⁴ ». Cette critique est héritée de la posture poststructuraliste⁷⁵ et de son incrédulité face aux métarécits, notamment celui de la modernité philosophique, dans lesquels le postanarchisme inclut le récit des Lumières,

⁷² *Ibid*, p.41

⁷³ *Ibid*

⁷⁴ Lewis, Call, *op.cit.*, p.15

⁷⁵ Tel qu'annoncé dans son corpus chez Lewis Call quand il affirme: « The thinkers in question include Barthes, Baudrillard, Lyotard, Derrida and Deleuze; the positions include an incredulity toward metanarratives, a hostility toward the colonizing tendencies of the Enlightenment's autonomous subject-position, a power critique of rationalist semiotics, and (most importantly for our purpose here) a strong interest in articulating a new kind of radical politics, one which will not remain trapped within the dialectical dead ends of Marxism » dans Lewis, Call, *op.cit.*, p.65

et de sa foi quasi illimitée au rationalisme. Cette critique se base en partie sur la faillite des projets d'émancipation basés sur la foi au progrès qu'amènerait le développement des sciences naturelles pour l'humanité. En continuité avec cette posture poststructuraliste, on constate que le postanarchisme adresse cette critique radicale à cet héritage contenu dans l'anarchisme⁷⁶. L'anarchisme « classique » serait prisonnier de cette vision humaniste et de cette épistémologie positiviste, et cela limite grandement ses potentialités.

Le postanarchisme condamne en bloc les prises de position épistémologiques de l'anarchisme « classique », en affirmant qu'elles reposent sur certains présupposés rationalistes et un positivisme naïf. À titre d'exemple, mais illustrant bien cette critique généralisée chez les postanarchistes, rappelons que Call affirmait : « Finally, classical anarchism is haunted by a rationalist semiotics which seriously limits its radical potential⁷⁷ ». Il ajoute que le travail de Bakounine, bien qu'il propose une interprétation sceptique de la science moderne⁷⁸, demeure prisonnier de la métaphysique rationaliste, puisque son scepticisme ne prend au final que la forme d'une variante critique de la « science royale »⁷⁹; Le terme est par ailleurs emprunté à la distinction que pose Deleuze entre science royale et science nomade⁸⁰. La science royale rechercherait l'exposition de lois naturelles et de constances extraites des variables, tandis que la science nomade reconnaîtrait qu'il faut placer les variables dans un jeu de variation constante. Il n'existerait pas de potentiel révolutionnaire pour une science qui repose sur le positivisme, l'empirisme et la Raison, car elle serait susceptible de reproduire les mêmes systèmes de domination, les mêmes « régimes de vérités » que ces auteurs tentent de déconstruire. La méthode positiviste, héritée de Comte, serait reprise par l'anarchisme. La critique postanarchiste reprend alors l'idée de Lyotard de ne plus fonder un espoir aveugle sur la science. Les idées de rationalité et d'universalité, si prisées par les Lumières et embrassées par l'anarchisme, sont traquées, en montrant du doigt leur nature arbitraire parce qu'elles sont construites sur

⁷⁶ Posture reprise par Newman dans Saul, Newman *Anarchism, poststructuralism and the future of radicals politics*, Substance, no.113, vol.36, no.2, 2007, p.4

⁷⁷ Lewis, Call, *op.cit.*, p.16

⁷⁸ Voir: Lewis, Call, *op.cit.*, p.68

⁷⁹ Voir: *Ibid.*, p.69

⁸⁰ Voir Gilles, Deleuze et Félix Guattari, « Traité de nomadologie : La machine de guerre », *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Les éditions de minuit, Paris, 1980, p.434-527

l'élimination d'autres discours et d'autres perspectives. Le postanarchisme questionne donc le métarécit qui autorise l'universalité du discours scientifique, et il reprend l'idée de Foucault du lien intrinsèque qui existe entre le savoir et le pouvoir. Foucault va permettre de révéler que dans toutes situations, ce qu'on conçoit comme savoir est généralement le résultat d'une procédure d'imposition d'un récit par un pouvoir. Pour lui, ce sont certaines institutions qui créent le savoir et qui l'autorisent. Ces deux reconceptualisations du rapport au savoir permettent au postanarchisme de se distancer de l'anarchisme, puisqu'il ne le conçoit pas comme universel et neutre, car il est produit à même des rapports de pouvoir. Le postanarchisme visera alors principalement les écrits de Kropotkine sur l'éthique et ceux contenus dans *La science moderne et l'anarchie*, qui ont pour projet de refonder une éthique anarchiste soutenue notamment par la science empirique. Toutefois, après la critique poststructuraliste, le postanarchisme considère que cette épistémologie reproduit des formes de savoirs totalisantes qui ont pour visée de s'appliquer à tous les domaines de l'Être. L'anarchisme « classique » n'échappe pas à cette manière de justifier son pouvoir explicatif. Le postanarchisme vise à isoler et opposer les formes oppressantes qui peuvent découler du récit scientifique, sans toutefois abandonner en bloc l'idée de la pensée scientifique.

1.2) Point d'entrée ontologique

Le postanarchisme affirme par la suite que l'anarchisme en tant que récit théorique repose sur des conceptions *aprioriques*, notamment en ce qui concerne son ontologie. Ces conceptions de l'ontologie sont à la fois comprises par le postanarchisme comme procédant à la construction d'un discours sur l'Être et de son rapport aux objets. Cependant, le postanarchisme considère qu'il incombe de porter en procès cette ontologie de l'anarchisme « classique », puisqu'elle tend à produire une conception finale et essentialisante de l'Être. Selon le postanarchisme, une ontologie fixe produit des catégories elles-mêmes totalisantes, exerçant une pression de domination sur le Réel et l'Être. Nous traiterons dans ce point d'entrée du regard que porte le postanarchisme sur l'ontologie de l'anarchisme « classique » en abordant les notions de représentation, de nature humaine et de pouvoir.

1.2.1 La représentation⁸¹

Le postanarchisme voit un rapprochement possible entre la critique de la représentation politique contenue dans l'anarchisme « classique » et la critique de la représentation entendue comme système de représentation au sens nietzschéen du terme. Il propose d'élargir l'anti-représentationalisme poststructuraliste aux catégories de l'ontologie et à différentes notions conceptuelles de l'anarchisme « classique ». May soutient que le poststructuralisme a approfondi le champ d'intervention de la critique de la représentation, en reprenant des éléments de ce refus déjà à l'œuvre dans l'anarchisme⁸². May définit le concept de représentation politique dans l'anarchisme comme un refus de déléguer le pouvoir d'un groupe ou d'un individu vers un groupe ou un autre individu, puisque par le renoncement de ce pouvoir survient celui du risque de l'exploitation de cet individu par ceux censés le représenter⁸³. Il serait erroné selon May de croire que l'anarchisme « classique » se limiterait dans sa conception à un refus de dire des autres personnes qui elles sont ou ce qu'elles veulent. Ceci entraverait le devenir de chaque individu. Autrement dit, le postanarchisme assimile ce rejet de la représentation, qu'on trouve chez Bakounine et Proudhon notamment, non seulement à un rejet des systèmes politiques fonctionnant sur la représentation⁸⁴, mais aussi sur plusieurs autres plans : éthique, social et psychologique. May reconnaît alors que Kropotkine, dans ses écrits sur la morale, affirmait déjà à l'époque que le respect des individus impliquait de refuser que les moralistes ne s'approprient le droit de mutiler les individus au nom d'un idéal. Autrement dit, l'anarchisme « classique » reconnaissait qu'au nom d'une idée, d'une représentation, certaines personnes, en situation d'autorité, se permettraient de prescrire et d'établir ce que sont les désirs et les aspirations de chacun en leur nom⁸⁵. May affirme qu'il serait en partie erroné d'assumer que le refus de la

⁸¹ Newman reprend à son compte la critique lyotardienne de la représentation quand il affirme : « si l'on propose de critiquer un discours conçu, ne faut-il pas s'installer dans un au-delà de la représentation? Et quel est ce poste d'où l'imposture représentative peut être dénoncée? Sa position déterminera la forme et la nature de la critique. » dans Jean-François, Lyotard, *Rudiments païens, Genre dissertatif*, op.cit., p. 35

⁸² Voir: Todd, May *op.cit.*, p.48

⁸³ Voir : Todd, May *op.cit.*, p.47

⁸⁴ Cette critique dépasse le corpus ici présenté: « He (Andrew Koch) that the 18th and 19th century anarchists' attack on the state were bases on a 'rational' representation of human nature » dans Duane, Rousselle & Süreyyya, Evren (eds), 'How new anarchism changed the world (of opposition) after Seattle and Gave birth to post-anarchism', *op.cit.*, p.5

⁸⁵ « What motivates the critique of political representation is the idea that in giving people images of who they are and what they desire, one wrests from them the ability to decide those matters for themselves. » Dans

représentation ne s'applique qu'à des formes concrètes du pouvoir. C'est ce qu'il admet quand il dit « it is a mistake to view the anarchist diatribes against the state as the foundation for its critique of representation⁸⁶ ». Il ajoute par la suite « The state is the object of critique because it is the ultimate form of political representation, not because it is founding for it⁸⁷ ». Cependant, nous constatons chez Newman (2001), qui passe par Stirner, que cette possibilité de rapprochement n'est pas aussi explicite. Il déploie en effet une des critiques les plus sévères en posant, au contraire, que l'anarchisme « classique » était incapable d'appliquer sa propre critique des systèmes de représentation contre les systèmes de représentation qui constituent son récit. L'anarchisme « classique » ne serait pas en mesure de prendre conscience que sa critique de la représentation politique est elle-même érigée sur une certaine représentation discursive, notamment sur un parti pris ontologique, dont il est incapable de se séparer. Newman affirme en ce sens : « Thus, anarchism's rejection of the politics of representation may be turned back upon itself: the human subject, the essential figure of anarchist discourse, is itself a representative figure based on a dialectical negation of difference⁸⁸ ». Le postanarchisme posera alors que ce système prend des formes essentialistes et unifiées pour décrire certaines réalités sociales (le pouvoir, la nature humaine, etc.). Newman reprend cette critique à son compte pour évacuer toutes conceptions essentialistes de l'ontologie de l'anarchisme⁸⁹.

Nous constatons que le rapprochement entre l'anarchisme et le poststructuralisme face à la représentation s'effrite quand les postanarchistes constatent les distinctions qui existent au sein d'une conception différente du phénomène du pouvoir. Cette conception du pouvoir distincte aura un impact ensuite sur l'ontologie qui varie entre l'anarchisme et le postanarchisme, et qui posera ou non l'être comme lieu pur de résistance. L'être serait pensé dans l'anarchisme sur le mode de l'incorruptibilité au pouvoir, tandis que le postanarchisme remet en question cette idée. Nous reviendrons sur cet enjeu dans la section sur les différentes conceptions du pouvoir.

Todd, May *op.cit.*, p.48

⁸⁶ *Ibid*, p.47

⁸⁷ *Ibid*

⁸⁸ Voir: Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, *op.cit.*, p.102

⁸⁹ *Ibid*

1.2.2 Conception essentialiste de la nature humaine dans l'anarchisme « classique »

Nous évoquons que l'élargissement du refus de la représentation doit atteindre selon le postanarchisme les autres conceptions théoriques contenues dans le récit de l'anarchisme « classique ». Le postanarchisme critique l'anarchisme « classique » sur les bases de son ontologie essentialiste, qui pose une conception fixe de la nature humaine. Nous constatons que le postanarchisme base l'essentiel de sa critique sur la lecture du livre emblématique de Pierre Kropotkine, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, dans lequel il construit son argumentaire en partie sur la notion de « coopération » ou d'entraide. Kropotkine s'oppose, dans cet ouvrage, aux commentateurs de la thèse de Darwin qui évacuent généralement de leurs propos une réalité reconnue comme objective par Darwin, soit l'existence de la coopération dans les rapports qu'entretiennent les êtres vivants. Au-delà de la compétition, la coopération aurait permis à l'humanité, selon Kropotkine, de se rendre où elle est. Son usage du terme de « nature humaine » peut néanmoins laisser place à interprétation. May utilise cette place à l'interprétation de la thèse de Kropotkine pour identifier l'ensemble de l'anarchisme comme souscrivant à la thèse d'une nature humaine foncièrement bonne. Le postanarchisme récupère la notion de « coopération » ou d'« entraide » pour justifier l'existence d'un discours qui repose sur une abstraction philosophique de la nature humaine. Ce faisant, le postanarchisme affirme que le projet politique de l'anarchisme repose sur une anthropologie naturaliste ou philosophique qui devient une sorte d'autorité objective à partir de laquelle l'anarchisme déduit d'autres propositions ontologiques secondaires. Autrement dit, la critique postanarchiste se déploie de deux façons. Premièrement, l'anarchisme classique reconnaîtrait que l'être humain possède une nature ou une essence, pensée sur le mode de l'incorruptibilité que le pouvoir réprime. Deuxièmement, la nature humaine, selon cette conception, serait essentiellement bonne, et il devient légitime d'exiger qu'elle soit libérée des entraves qui l'empêchent de se dévoiler pleinement⁹⁰. May base cette idée en constatant dans les écrits de Kropotkine que ce dernier pose que le principe naturel et essentiel de la société humaine serait l'entraide, et que l'homme serait naturellement coopératif, sociable, et altruiste plutôt que compétitif et égoïste. Ceci permet d'affirmer que l'anarchisme est inféodé à

⁹⁰ « At the core of much of the anarchist project is the assumption, first, that human beings have a nature or essence; and second, that that essence is good or benign, in the sense that it possesses the characteristics that enable one to live justly with others in society. » Dans Todd, May *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, op.cit., p.63

cette idée, notamment lorsqu'il discute de la légitimité de son projet politique d'éliminer radicalement les foyers du pouvoir : « This question goes to the heart of anarchist thought. With few exceptions (Colin Ward being one), the answer has always been the same: the human essence is a good essence, which relations of power suppress or deny⁹¹ ». Ce genre de critique trouve aussi ses échos dans la pensée de Newman (2001), l'un des plus saillants à cet égard, par l'insistance avec laquelle il affirme que l'anarchisme est prisonnier de cette conception essentialiste de la nature humaine. Ainsi de dire, en mobilisant de nouveau Kropotkine : « Such a society is possible, according to anarchists, because of the fundamental morality, goodness, and cooperativeness latent in human nature⁹² ». Il avance sensiblement la même proposition que May, en affirmant que le projet anarchiste n'est qu'un renversement radical du projet hobbesien. C'est-à-dire que l'anarchisme, en refusant comme solution le contrat social tel que proposé par Hobbes, doit nécessairement passer par une foi en une nature humaine bonne. En ce sens, Onfray affirme aussi que l'anarchisme « gagnerait à cesser de souscrire aux thèses rousseauistes de la bonne nature humaine et de la mauvaiseté de la société, une antinomie hypothétiquement résolue, selon les anarchistes conquis par le philosophe bucolique, grâce à un changement de société⁹³. » Pour le postanarchisme, les anarchistes, en proposant une vision essentialiste de la nature humaine, bonne en soi, remettent en question le contrat social qui rend légitime la perte de l'autonomie de l'individu aux dépens d'un organe qui lui est extérieur, soit l'État⁹⁴.

Après avoir posé que l'anarchisme souscrit à la thèse d'une nature humaine essentiellement bonne, le postanarchisme oriente sa critique plus précisément sur l'héritage du discours humaniste des Lumières. Ce discours n'aurait procédé qu'à la substitution d'une forme divine de domination par une autre, soit celle de Dieu par l'Homme, venue occuper cette place laissée vacante par l'étiollement de la foi religieuse. Newman mobilise la critique stirnerienne de la conception feuerbachienne de l'Homme en tant que nouvel Absolu pour mettre à mal une telle conception humaniste au sein de l'anarchisme « classique ». Newman expose la thèse de Stirner sur Feuerbach, en insistant sur l'illusion de se croire libéré en remplaçant Dieu par l'Homme.

⁹¹ Todd, May *ibid*, p.118

⁹² Saul, Newman *op.cit.*, p.41

⁹³ Michel, Onfray, *op.cit.*, p.68

⁹⁴ Voir aussi Todd, May *op.cit.*, p.13, Saul, Newman *op.cit.*, p.44 & Lewis, Call, *op.cit.*, p.74-75

Pour Stirner, cette nouvelle morale recrée la distance métaphysique entre la figure de Dieu et celle de l'Homme, devenue la distance entre l'Homme comme absolu et l'homme concret. Dorénavant, c'est l'Homme, compris comme totalité discursive, qui occupe la place de Dieu. Newman confirme en ce sens⁹⁵. Cette critique stirnérienne n'est pas non plus dénuée de sens lorsqu'on s'attarde aux thèses de Feuerbach. À titre d'exemple, ce dernier affirme : « L'être de l'homme est pour l'homme l'être suprême. Cet être suprême, la religion l'appelle Dieu et en fait un être objectif; mais il n'est, en réalité, que le propre être de l'homme; et nous sommes à un tournant de l'histoire du monde, parce que désormais pour l'homme ce n'est plus Dieu, mais l'Homme, qui incarne la divinité⁹⁶ ». Pour Stirner, l'homme reste dominé par une totalité transcendante lorsqu'il ne fait que remplacer Dieu par une abstraction qui ne permet pas de rendre compte de la particularité de chaque *Unique*. Newman pose Stirner comme chaînon manquant pour discuter du lien entre l'anarchisme classique et le poststructuralisme⁹⁷. Le recours à Stirner permet d'ouvrir la porte à la critique de la figure de l'Homme comme représentation. Cette figure subjective est totalisante parce qu'elle ne prend pas en considération les différences de chaque être, et ne doit plus être l'objectif du processus de subjectivation. Cette figure de l'Homme, qui fait dorénavant autorité est insatisfaisante pour penser à elle seule le phénomène vie, car elle ne fait que réitérer l'héritage aristotélicien à savoir que c'est l'Homme, en plus d'être le centre des relations discursives et sociales devient, le centre d'évaluation de toutes choses⁹⁸.

Une fois cette thèse posée, le postanarchisme suggère que l'anarchisme « classique » repose en grande partie sur cet humanisme feuerbachien et il n'est pas en mesure d'exposer les Absolus qui hantent son propre système de représentation. Lewis Call, bien qu'il ne lie pas explicitement l'anarchisme à l'humanisme de Feuerbach, voit tout de même une forme d'humanisme, un récit

⁹⁵ Voir: Saul, Newman *op.cit.*, p.62

⁹⁶ Cf., par exemple, FEUERBACH : Wesen des Christentums, p. 402 dans Max, Stirner, *L'Unique et sa propriété*, *op.cit.*, p. 39

⁹⁷ Voir: Saul, Newman *op.cit.*, p.9

⁹⁸ Voir « The idea of essential human subjectivity being the pure place of resistance. The uncontaminated point of departure for anarchist revolutionary theory, is problematic: it derives from the Enlightenment humanist framework whose basis will be challenged in the subsequent chapters. In particular, anarchism derives from Feuerbachian humanism, which sought to restore man to his rightful place at the center of the philosophical universe » dans Saul, Newman *op.cit.*, p.39

qui vise la réalisation de cette figure de l'Homme. Tous s'entendent alors pour prêter à l'anarchisme « classique » un héritage humaniste à une continuité forte au Siècle des Lumières.

Cette thèse posée, le postanarchisme est en mesure d'affirmer que l'anarchisme n'est pas potentiellement capable d'œuvrer contre certaines formes qui exercent une pression sur l'Être, c'est-à-dire contre certains Absolus (Dieu ou L'État), puisqu'au final, l'anarchisme ne vise qu'à les remplacer par un autre Absolu (l'Homme). Cette logique de remplacement d'un Absolu par un autre se fait sentir dans l'ensemble de la pensée anarchiste par la suite. L'anarchisme souffrirait alors d'un manichéisme, soit d'une manière binaire ou dialectique d'opposer le sujet et ce qui entrave le sujet. Newman affirme, en passant par Stirner, qu'il faut alors repenser ces logiques binaires (rationnel/irrationnel, bon/mauvais, nature humaine réprimée/libération menant au plein potentiel, etc.)⁹⁹ ». Autrement dit, cette critique nous invite à devenir sceptiques face à cette manière de penser le mouvement historique et sa tendance à découper de manière binaire les réalités sociales et discursives.

1.2.3 Le pouvoir

Ce manichéisme a un impact sur la conception du pouvoir de l'anarchisme. Newman qualifie cette manière d'opposer le sujet au pouvoir la « logique de la place » ou la « dialectique de la place ». Découper de façon une réalité aussi complexe produit une résistance inefficace. Selon lui, l'anarchisme croirait à tort qu'il existe des lieux purs et non contaminés par le pouvoir d'où une résistance efficace contre le pouvoir et ses effets peut s'exercer. Le sujet est l'un de ces lieux, car il contiendrait en son sein une essence incorruptible. Mais qu'est-ce donc cette idée de « lieu pur » que les postanarchistes assimilent à la vision anarchiste du pouvoir? Newman utilise une notion détaillée préalablement, soit celle du rejet par Stirner, de la thèse voulant que l'homme soit constitué d'une essence, foncièrement bonne, et non contaminée par le pouvoir. C'est vers cette essence non contaminée qu'il faudrait retourner par la révolution par une insurrection contre l'État. Or, dans l'argument de Stirner, ce lieu « pur », extérieur au pouvoir, exempt de pouvoir, est déjà colonisé par le pouvoir lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est plus « pur », et le cheminement de retour est en soi erroné. La remise en question de cette conception est

⁹⁹ Voir: Saul, Newman *op.cit.*, p. 71

aussi largement inspirée de Foucault selon laquelle découper le social de manière verticale est naïf. Le poststructuralisme préconise une reconceptualisation du pouvoir fonctionnant à la manière d'un réseau, notamment en concevant que le pouvoir traverse le corps social en entier. Le poststructuralisme reconnaît aussi qu'il existe une interconnexion entre les différentes lignes constituant les réseaux du pouvoir. Qui plus est, le poststructuralisme reconnaît que le réseau peut comporter des lignes et des intersections plus importantes que d'autres, mais qu'aucune de celles-ci n'occupe une position centrale d'où découleraient d'autres lieux de pouvoirs de moindre importance¹⁰⁰. Le postanarchisme conçoit aussi que le pouvoir opère de manière horizontale, comme un ensemble de relations qui s'interpénètrent. Le pouvoir n'est plus une substance que certains individus se partagent, il circule au sein même du tissu social, là où sa présence est insoupçonnée. Cette relecture permet de débusquer certains effets du pouvoir, qu'une conception classique aurait laissés dans l'ombre. Cette reconceptualisation reconnaît tout de même qu'il existe des lieux de condensation du pouvoir. Elle permet aussi de constater que le pouvoir fonctionne plutôt sur le modèle juridico-discursif, il ne se limite plus à sa dimension suppressive et coercitive, mais doit aussi être pensé sous un mode créateur. Le postanarchisme insiste alors pour que la conception anarchiste du pouvoir pense celui-ci comme étant constitutif du sujet, et que le sujet est aussi en mesure, par la suite, d'influencer ce qui représente le pouvoir. Ce faisant, la résistance pour qu'elle soit effective, doit suivre cette (re) conception et doit aussi fonctionner comme un réseau, sans quoi elle n'aura pas un impact sur le réel en ne comprenant pas les mécanismes qui le créent. Il n'y a donc pas de centre, pas de problématique centrale comme dans le marxisme, qui lui misait sur l'approfondissement de la compréhension des mécanismes de l'économie et de l'impact d'une telle réalité sur les rapports entre les classes sociales. Cette reconceptualisation permet de sortir du formalisme théorique, et ultimement, du formalisme éthique qui guide l'agir.

Le postanarchisme conçoit donc que cette remise en question de l'existence de l'État, pensée sous le mode de l'insurrection par l'anarchisme « classique » témoigne d'une conception partielle du pouvoir. Le raffinement conceptuel permet d'entrevoir que le pouvoir opère de manière

¹⁰⁰ « Thus, the picture of a network of intersecting power relationships is one in which certain points and certain lines may be bolder than others, but none of them functions as a center from which the others emerge or to which they return. » Dans Todd, *May The political philosophy of poststructuralist anarchism*, op.cit., p.53

beaucoup plus insidieuse au sein du corps social, puisqu'il est intrinsèquement lié aux formes de résistance qui se dressent contre lui. C'est le long des lignes du pouvoir qu'émergerait la résistance et vice-versa. Selon le postanarchisme, l'anarchisme ne parvient pas à concevoir que la résistance qu'il oppose aux formes classiques du pouvoir est elle-même le produit de ces lieux de condensation du pouvoir et que finalement le sujet ne peut s'en extraire. Selon Newman, penser la résistance comme extériorité pure face à des lieux purs du pouvoir (État, Religion, Capitalisme) ne permet pas une résistance effective puisque cela ne permet pas de saisir le sens et l'origine diffuse du pouvoir. Dorénavant, ce pouvoir est à la fois un subjectivisme en plus d'être une machine répressive tangible¹⁰¹. Ce faisant, le postanarchisme invite l'anarchisme « classique », avec son intelligibilité politique du pouvoir à passer par-delà une conception unitaire, soit celle de « supprimer » (ce qu'il nomme « suppressive assumption »). Or, cette disposition ne constitue plus, après le défi philosophique posé par Nietzsche, et Foucault, la seule réalité du pouvoir. En fait, elle devient une façon réductrice d'entrevoir et de rendre explicite les mécanismes du pouvoir. Il ne faut plus confondre l'analyse des mécanismes du pouvoir avec la définition du pouvoir, comme l'aurait fait l'anarchisme « classique. »

La solution que proposerait l'anarchisme « classique », soit l'élimination radicale de ces foyers purs du pouvoir, s'avèrerait tout aussi erronée puisqu'elle repose sur la prémisse dont nous venons d'étayer les grandes lignes. La remise en question que pose le postanarchisme permet aussi d'ouvrir la porte à un deuxième problème théorique face au pouvoir, soit le thème nietzschéen de son impossible élimination. À cause de cette mécompréhension par l'anarchisme des mécanismes du pouvoir, May affirme que, bien que Proudhon et Bakounine aient pu prôner une décentralisation de l'autorité à travers un fédéralisme de communes pour contrer les effets pervers d'une accumulation du pouvoir au sein d'appareils d'oppression comme l'État, leur suggestion semble un projet contradictoire. Concevant que le pouvoir s'exerce uniquement de haut en bas, cette solution n'échappe pas à cette conception classique du pouvoir. La proposition de Proudhon reproduit en fait ces lieux purs. Ceux-ci ne seront que multiples, mais empêcheront néanmoins, par leur poids et leur sens opératoire (du haut vers le bas)¹⁰², ce même

¹⁰¹ Voir: Saul, Newman *op.cit.*, p. 63

¹⁰² Voir: Lewis, Call, *op.cit.*, p. 73

sujet de parvenir à accomplir certaines actions, certains événements et désirs¹⁰³. May justifie cette critique en affirmant : « The reasons traditional anarchism offers for decentralization do not always converge with tactical political philosophy¹⁰⁴ ». Or, selon l'idéal-type de May, résumons-le ici succinctement, la philosophie « tactique » s'intéresse à la tension entre ce « qui est » et ce qui « devrait être », mais remet aussi en question la structure même de cette façon de penser le réel¹⁰⁵. Du point de vue de sa critique du pouvoir, l'anarchisme, en tant que philosophie « stratégique »,¹⁰⁶ continue de croire que le pouvoir doit être compris comme entretenant un rapport binaire/manichéen avec le sujet. La position de Proudhon reproduirait cette logique binaire, en plus de croire naïvement qu'elle éliminerait le phénomène du pouvoir. C'est pourquoi May affirme que le fédéralisme proudhonien ne peut être conçu comme solution viable, puisqu'il n'arrive pas à appréhender le pouvoir comme phénomène multiple, diffus et surtout, issu de l'activité humaine. Le postanarchisme semble dès lors concevoir les communes comme autant de micro-États, qui fonctionneraient sur les mêmes bases hiérarchiques que les États qu'elles viennent remplacer. Au lieu d'exister comme un foyer pur du pouvoir (État), il existerait plusieurs foyers du pouvoir (communes). La décentralisation du pouvoir de Proudhon à travers un fédéralisme de communes ne permet pas la prise en charge d'une telle reconceptualisation, ni d'outrepasser le problème que pose Nietzsche. Par ailleurs, cette conception du pouvoir ne diverge pas réellement, selon May, de la vision libérale du pouvoir qui s'exerce dans le même sens et qui joue le même rôle que dans la conception anarchiste, puisqu'il se concentre en un organe légitimé par un système juridico-légal. La critique tend à assimiler la position de tous les anarchistes du dix-neuvième siècle et même des penseurs actuels, comme Bookchin et Chomsky à cette vision unitaire du pouvoir.

En résumé, le postanarchisme soutient que l'anarchisme ne propose pas une solution autre, parce que son intelligibilité du pouvoir est lacunaire puisqu'elle est basée sur une ontologie

¹⁰³ Todd, May *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, op.cit., p.60-61

¹⁰⁴ *Ibid*, p.13

¹⁰⁵ Pour comprendre les distinctions de son idéal-type, voir : Todd, May, *op.cit.*, p.4-15?

¹⁰⁶ Une philosophie « stratégique » selon l'idéal-type de May cherche à comprendre la distance qui existe entre l'état actuel des choses, et ce que pourrait être l'état des choses. La philosophie stratégique croit qu'en approfondissant sa compréhension de ce qui est à la source des inégalités, par exemple, pourrait mettre en place un programme pour changer la situation. Il range le marxisme orthodoxe dans ce type de philosophie qui cherchait à comprendre les structures économiques comme vecteur de changements.

réductrice. Ce faisant, il propose d'utiliser la nouvelle intelligibilité du pouvoir suggérée par le poststructuralisme pour théoriser une résistance plus efficace. Cette intelligibilité doit d'abord faire table rase de la conceptualisation du pouvoir comme phénomène qui émane de certaines sources pures. Cela implique aussi de remettre en question les « lieux purs de résistances. » Autrement dit, l'anarchisme ne peut plus soutenir de concevoir le rapport entre le pouvoir et l'individu comme un processus binaire ou manichéen¹⁰⁷. Le postanarchisme affirme qu'il faut repenser la résistance puisque ces lieux purs de résistances ont déjà été contaminés par le pouvoir. Cette conception permet de comprendre que la résistance émerge sur les lignes et les intersections du pouvoir. Où il y a du pouvoir, il y a de la résistance, et ces moments ne fonctionnent pas comme des vases clos¹⁰⁸. Les deux sont constitutifs l'un de l'autre; il s'agit d'un processus infini qui ne peut être éliminé. C'est seulement en raffinant la pensée anarchiste à l'aide de la critique poststructuraliste du pouvoir que les postanarchistes considèrent qu'une résistance efficace peut alors prendre place, puisqu'elle permet de rendre visibles certains mécanismes laissés dans l'ombre autrement. De plus, l'élimination de ces *a priori* ontologiques teintera nécessairement le projet éthique de l'anarchisme, car n'en ayant pas de fondations, sur quoi peut-on baser l'agir, et surtout évaluer la question de l'agir. Ultimement, cela permet d'entrouvrir la porte à des nouvelles manières de concevoir la question de l'agir. Qu'en est-il alors?

1.3) Point d'entrée éthique

Prenant assise sur ce que nous venons de discuter, nous allons étayer les considérations postanarchistes du discours éthique de l'anarchisme « classique », qui découlent à la fois de leurs prises de positions ontologiques et épistémologiques. L'interprétation postanarchiste de l'anarchisme « classique » conduit en effet à remettre en question son discours éthique, soupçonné de ne pas être en mesure de correspondre à l'objectif méta-éthique poursuivi par l'anarchisme : l'existence sans domination. Pour comprendre cette interprétation postanarchiste

¹⁰⁷ « Manichean logic, is therefore the logic of place; there must be an essential place of power and an essential place of resistance- the point of departure from which issues forth the revolution against power. » dans Saul, Newman *op.cit.*, p.47

¹⁰⁸ « There can be no distinct place of power because power, like desire, is involved in a multitude of instances, at every level of society. Nor can there be a distinct place of resistance because we voluntarily submit to, and often desire, domination: thus the 'place' of resistance is essentially unstable, and is always in danger of becoming part of the assemblage of power. » dans *Ibid*, p.101

du discours éthique de l'anarchisme, nous reprendrons les trois points qui concernent traditionnellement l'analyse méta-éthique, tel que les distingue notamment Rousselle et qui permettra de relever les aspects autoritaires d'une éthique donnée, notamment en questionnant sa normativité :

1.3.1) Le processus de subjectivisation, soit le processus par lequel l'Homme se constitue en tant que sujet;

1.3.2) La question du lieu – question of place — soit le lieu d'où émane les principes éthiques ou autrement compris comme participant à la place que le sujet s'octroie à travers, d'abord ce processus de subjectivisation, et ensuite du rôle qu'il occupe au milieu de ses relations sociales et discursives;

1.3.3) La question de l'agir, soit une fois le sujet constitué, quel rapport entretient-il face à la praxis. Le passage du discours éthique à la pratique, qui peut correspondre à une praxis faisant référence à une éthique utilitariste, conséquentialiste, déontologique, ou de la vertu¹⁰⁹, conformément aux catégories traditionnelles de l'éthique. Ces catégories traditionnelles de l'éthique sont celles qu'utilise le postanarchisme pour nommer l'éthique que sous-tend l'anarchisme classique. Le postanarchisme propose de s'en distancer au profit de sa relecture.

Selon Rousselle, trois grandes théories proposent de répondre, d'un point de vue méta-éthique, aux problèmes normatifs découlant d'un système éthique donné, soit : l'universalisme, le relativisme, et le nihilisme. Rousselle soutient qu'il est possible de faire correspondre les solutions du projet éthique du postanarchisme à l'une de ces trois grandes théories méta-éthiques. Nous croyons que le postanarchisme de la première phase, après avoir fait correspondre l'anarchisme à certaines formes traditionnelles de l'éthique, posera que certaines prises de position ne corrigent pas les problèmes normatifs que signale l'analyse méta-éthique, par exemple : l'universalisme contenu dans l'éthique fondée sur le réalisme ou l'éthique fondée sur un naturalisme,

¹⁰⁹ « Anarchist discourse uses and evaluates ethical norms and standards in judging between rival actions. Some anarchists use largely rights-based deontological approaches, others have proposed ends-based consequentialist criteria, others apply terms redolent of virtue theory (both in its social and individual forms) by reference to descriptions such as 'bravery', 'integrity' and the identification of whether the speak embodies the moral principles which she espouses (ethos).” Dans FRANKS, Benjamin, *Anarchism: Ethics and Meta-Ethics*, 2008, The Anarchist Library, Anti-Copyright, p. 4

l'amoralisme ou relativisme moral et ses limites découlant d'une éthique relativiste¹¹⁰, ainsi que le subjectivisme et la préfiguration¹¹¹. Or, il deviendra légitime aux chapitres deux et en conclusion de réfléchir si ce que le postanarchisme propose — soit de se distancer des formes d'éthiques « fondationalistes » et essentialistes découlant de leur relecture de l'ontologie et de l'épistémologie de l'anarchisme « classique » — parvient à outrepasser les problèmes normatifs soulevés par l'analyse méta-éthique. Pour soutenir notre regard sur le discours éthique de l'anarchisme « classique » tel que vu par le postanarchisme, nous allons nous appuyer sur l'article *Postanarchism and meta-ethics* de Benjamin Franks¹¹², ainsi que sur l'ouvrage *After post-anarchism* de Duane Rousselle.

1.3.1 L'Homme comme sujet

Nous avons vu que le postanarchisme cherche à faire la critique de l'essentialisme et du « fondationalisme » anarchiste¹¹³. Les prises de position ontologiques de l'anarchisme « classique » – foi en une nature humaine foncièrement bonne, un idéal fondé sur la libération de cette nature humaine, et ultimement la fondation d'un projet éthique vidé de ses *a priori* moraux – permettent au postanarchisme d'affirmer que la subjectivité anarchiste est une subjectivité moderne et unifiée, conforme à l'humanisme des Lumières, plus particulièrement de type Feuerbachien. Le postanarchisme, notamment chez Call, entend passer par Nietzsche et « l'anarchie du sujet »¹¹⁴ pour déstabiliser violemment toutes conceptions modernes de la

¹¹⁰ Ce que souligne Rousselle quand il affirme: « Ethical relativism thereby renders invisible what was previously visible in the project of ethical universalism: a certain violence or domination. It is for that reason all the more suspect and problematic (how do we attack an enemy that we can no longer see?) (...) » dans Duane, Rousselle, *After post-anarchism*, ibid, p.67

¹¹¹ « The various meta-ethical perspectives cover amoralism and subjectivism as well as the universalism of naturalist and realist ethics (that there are objective moral facts, which humans can access and there are obligations to meet these objective standards.) » dans FRANKS, Benjamin, *Anarchism: Ethics and Meta-Ethics*, 2008, The Anarchist Library, Anti-Copyright, p. 3

¹¹² Brillant analyste de l'anarchisme et du postsanarchisme. Il publie plusieurs articles sur le sujet, notamment un recueil discutant de l'éthique anarchiste intitulé *Anarchism and moral philosophy*, Palgrave Macmillan, 2011, 272p.

¹¹³ Voir: Duane, Rousselle, « *Whats comes after post-anarchism: Reviewing the Democracy of Objects* », *continentcontinent*, 2012, p.152

¹¹⁴ « Call depicts postmodern anarchism as an anarchism that seeks to undermine the very theoretical foundations of the capitalist economic order and all associated politics- by using Nietzsche's anarchy of becoming, Foucault's anti-humanist micropolitics, Debord's critique of spectacle, Baudrillard's theory of simulation, Lyotard's 'incredulity toward metanarratives' and Deleuze's rhizomatic nomad thinking; » dans Süreyya, Evren, « How New anarchism changed the world (of opposition) after Seattle and gave birth to post-

subjectivé. Ces conceptions sont à la base des systèmes politico-philosophiques actuels, mais puisqu'elles découpent de façon binaire les réalités sociales et discursives, en plus de poser des figures unitaires à atteindre, mais fictives à la base. Ces récits continuent de participer à la conception d'un sujet unifié et au final pas très différent des théories politiques formalistes comme le marxisme. Enfin, ces récits d'émancipation se révèlent incapables d'être porteurs de changements radicaux¹¹⁵.

Cette remise en question de la subjectivité et de la subjectivation ouvre la porte à une critique de l'universalisme et de ses effets totalisants sur l'Être. Nous avons vu que le postanarchisme posait que l'anarchisme, par son projet d'émancipation, propose d'abord de réaliser cette figure de l'Homme conformément à son ontologie humaniste. Cette conception est fondée sur des prises de position épistémologiques discutées ci-haut. À titre de rappel, le postanarchisme posait que l'anarchisme « classique » propose une approche scientifique, rationaliste et empirique qui permettrait de refonder la connaissance séparée d'une foi théologique¹¹⁶, et qui permettrait surtout à l'homme de libérer pleinement son essence. Le postanarchisme critique une telle posture épistémologique, car, bien qu'elle critique le récit théologique, elle refonde malgré tout un récit téléologique qui déplace la foi morale vers la foi éthique. Autrement dit, le postanarchisme soutient que le sujet éthique ne peut plus faire référence aveuglément à des valeurs transcendantales. Newman et Call proposent respectivement de passer par Stirner et Nietzsche pour rejeter cet universalisme qui repose sur une anthropologie naturaliste ou essentialiste¹¹⁷. Accepter l'existence de valeurs et normes objectives, selon le postanarchisme, reviendrait à accepter que certaines normes ou lois universelles déterminent le sujet, alors que c'est plutôt un processus intersubjectif qui constitue d'abord le sujet et qui lui permet ensuite à celui-ci de construire ses objectifs¹¹⁸. Cela reviendrait aussi à refuser de voir que ces principes universels renforcent les hiérarchies, plutôt que de contribuer à réaliser ce qu'ils prescrivent. Cela

anarchism", *op.cit.*, p.9

¹¹⁵ Voir Lewis, Call, *op.cit.*, p.15

¹¹⁶ « For the most part, much (but by no means all) of the classical anarchist canon proposes either a rationalist or scientific naturalist approach to identifying and verifying good action. » dans Benjamin, Franks, *Postanarchism and meta-ethics*, Anarchist Studies, 2008, p.140

¹¹⁷ Voir: Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, *op.cit.*, p.158

¹¹⁸ « Postanarchists reject universalism because if there were universal laws for social interaction it would foreshorten the possibilities for moral subject to determine their own ends », FRANKS, Benjamin, *op.cit.*, p.141

revient enfin à occulter l'enjeu de la base épistémique qui crée ces règles universelles, qui sont elles-mêmes le produit d'une force oppressive sociale et discursive¹¹⁹. Newman affirme en ce sens : « In other words, is it possible to have an ethics not founded on essentialist notions of humanity and man? (...) I will argue that such an articulation of ethics is possible, but that it must involve a radical reconstruction of the idea of ethics¹²⁰ ». Cela permet de conclure que le postanarchisme semble vouloir accepter l'horizon du subjectivisme, en passant par Stirner (Newman) et en passant par Nietzsche (Call). C'est parce que Newman récupère de l'anarchisme ce refus de la représentation et qu'il le retourne contre ce dernier en voyant en lui certaines formes d'autorité métaphysique laissées à l'abri de la critique. Le postanarchisme pose une forme de scepticisme constant face à la subjectivation, puisqu'il s'agit aussi d'un processus de normalisation. Sa solution est donc l'ouverture sur des pratiques autres pouvant constituer le sujet de manière radicalement différente. La prise en charge du processus de subjectivation doit se faire d'un point de vue discursif, par l'ouverture à des récits multiples, puisque le récit dominant est toujours le résultat d'une imposition. May reconnaît aussi l'existence d'un engagement constant, chez certains tenants du poststructuralisme, à maintenir un sentiment d'antireprésentation, mais aussi à ouvrir toutes les analyses critiques à l'existence de pratiques et de récits de rechange¹²¹.

Cette remise en question part notamment de la reconceptualisation du pouvoir développée ci-haut. Elle invitait à repenser l'idée qu'il existe une nature humaine essentielle puisque le savoir est ce qui constitue le sujet. Il devient alors insoutenable, aux yeux du postanarchisme, que les êtres humains, constamment pris dans des relations de pouvoir, possèdent certaines caractéristiques invariables et universelles sur lesquelles le pouvoir n'aurait d'ailleurs aucun effet. Ce faisant, la subjectivité doit être repensée en termes de processus intersubjectif. Il faut faire un détour par le

¹¹⁹ Inspiré du bilan que trace Benjamin Franks quand il affirme: « The postanarchists who follow Stirner (and Nietzsche) reject universalism in both its realist and naturalist forms on three main grounds. First, it would mean that external, universal standards would be shaping destinies, rather than individuals creating their own goals. Second, the application of universal principles promotes rather than eliminates hierarchies of power. Finally, there are no epistemic bases to universal rules, and thus the discovery and the promotion of such rules are, instead the product of oppressive social powers. » Dans *Ibid*, p.141

¹²⁰ Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, op.cit., p.161

¹²¹ « The poststructuralists' commitment to a principle of antirepresentation is bound to their commitment to another ethical principle : that alternative practices, all things being equal, ought to be allowed to flourish and even to be promoted. » dans Todd, May *op.cit.*, p.133

structuralisme pour exposer la compréhension poststructuraliste face à la notion de subjectivité. Traditionnellement, la philosophie occidentale fixe le sujet au centre des relations sociales et discursives. Le sujet se révèle par l'expérience. Par exemple, Descartes introduit l'expérience du cogito, qui est en fait le véritable fondement de sa philosophie. « Le sujet s'y découvre dans une conscience de soi née de la synthèse de la pensée et de l'existence¹²² ». Chez Kant, le sujet est un « être doté d'une conscience transparente à elle-même, d'une capacité d'autodétermination volontaire, et de la constitution de sa propre existence¹²³ », notamment à travers l'expérience de la raison pure. Le structuralisme se positionne, pour sa part, en concevant le sujet comme une production plutôt que produisant. Cette conception du sujet prendra plusieurs formes au sein du structuralisme, conçu tour à tour « comme une production de l'inconscient, des structures cognitives de l'esprit, des structures économique-politiques de la société ou encore des mythes et des liens de parenté¹²⁴ ». Le structuralisme permet de délaïsser la recherche d'une essence innée et incorruptible, un centre de l'être, étant dans un processus de subjectivation entièrement déterministe. Le poststructuralisme invite à repenser ce processus entre structure et sujet. Il dissout le problème de l'agent-structure en concevant comme erroné de penser uniquement l'un ou l'autre. Le poststructuralisme pense en termes, à la fois de rejet de l'essentialisme contenu dans le sujet, en plus de douter que cette constitution du sujet soit le produit d'un déterminisme issu de structures unitaires et invariables.

Ensuite, le postanarchisme invite à penser le sujet et la subjectivation en termes de processus. Comme nous l'évoquions, penser l'Homme comme une figure unifiée et invariable mène à une forme d'universalisme. L'homme concret devient prisonnier de cette figure universalisante qui a pour effet de fixer le sens de son existence vers une destination – la réalisation de l'Homme — et qui est à la base du nouveau système éthique auquel il fait référence par la suite pour guider sa conduite. Or, cette figure de l'Homme apparaît problématique pour le postanarchisme puisqu'elle nie la singularité des individus (l'Un). Cette figure pour être atteinte, et elle doit être atteinte, découpe l'être en une série de caractéristiques prétendues universelles. Ce faisant, l'homme concret pour devenir Homme doit correspondre à celles-ci. Dans le cas contraire,

¹²² Vivien, Garcia *op.cit.*, p.54

¹²³ *Ibid*

¹²⁴ *Ibid*, p.55

qu'arrive-t-il? Évoquer cette question permet d'entrevoir l'autorité derrière le principe. C'est pourquoi le postanarchisme considère qu'elles opèrent à leur tour comme vecteurs de normalisation face à l'Être, plutôt que comme principe d'émancipation. La plus pressante critique en ce sens est de Newman suivant Stirner, partisan d'un individualisme radical. Pour le postanarchisme, l'anarchisme « classique » est un discours qui ne prend pas en considération une des exigences du sujet, soit son côté individualiste. C'est ce que Stirner appelle l'Ego, concept qui peut être associé à l'Un singulier. La négation de cette exigence du sujet est elle-même une forme de domination, puisqu'elle nie un des aspects fondamentaux du processus de subjectivation : la réalisation de soi. Or, nous pouvons nous demander si la critique stirnérienne, avec son concept d'Ego, court-circuite réellement la logique solipsiste d'un Descartes par exemple. La différence consiste à penser l'Ego comme « manque » radical. Du rien naîtraient tous les possibles. Newman considère que l'anarchisme nie l'Un et les particularités de chaque individu, en construisant un discours qui repose sur une subjectivation humaniste héritée de Feuerbach. De plus, toutes les conceptions anarchistes de la subjectivité nieraient une des deux principales exigences du sujet, soit qu'une conception plus collectiviste nierait l'Un, tandis qu'une conception plus individualiste nierait le Multiple. Newman réitère que l'anarchisme « classique » découpe l'existence de l'être en une opposition binaire, et donc nécessairement réductrice, qui nie *de facto* la complexité inhérente de l'Être. Il propose de déplacer cette manière de concevoir le sujet Homme en passant de nouveau par Stirner¹²⁵. Cette critique invite selon nous à douter du récit hérité des Lumières, mais surtout du règne de cette dialectique qui opère un réductionnisme sur la complexité de la vie. D'un point de vue programmatique, cette critique invite aussi à repenser l'idée d'une figure achevée du sujet, qui ordonne certains principes incontournables. Cette critique doit être tournée contre l'anarchisme « classique », puisqu'elle permet, selon le postanarchisme, de développer une nouvelle intelligibilité du processus de subjectivation, et de concevoir le sujet comme figure inachevable et pris dans un processus infini. Elle permet ultimement d'étendre les possibles modalités d'existence qui s'offrent au sujet.

¹²⁵ Nous soulignons qu'il affirme en ce sens « Stirner argues that it is only by thinking outside the binaristic logic of authority and its transgression that one can escape the oppressive dialectic of place, the constant replacement of one form of authority with another- the movement from God to man, from the state to society, from religion to morality » dans Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, op.cit., p.71

Chez Call, ses propositions concernant l'éthique et principalement la subjectivité passent par un cadre ontologique particulier inspiré de Nietzsche. Son orientation prend la forme de deux propositions : une anarchie des sujets et une anarchie du devenir. Call considère que l'adoption d'une anarchie des sujets passe par l'adoption d'une posture radicalement déterministe. Autrement dit, « l'action individuelle n'est pas conçue comme le fait d'une volonté libre, mais plutôt comme le produit indirect de forces sociales et culturelles qui ont constitué l'individu qui agit¹²⁶ ». Ce faisant, Call juge que l'idée de punition est rendue radicalement incohérente. Il soutient cette idée que la subjectivité est donc comprise comme résultante d'un ensemble de forces variables et changeantes, mais surtout jamais définitives et en constant devenir¹²⁷.

Le postanarchisme adopte tour à tour des conceptions différentes du processus de subjectivation et de son produit : le sujet. Ces positions sont toutes fortement influencées par le poststructuralisme. À titre d'exemple, le postanarchisme conçoit avec Deleuze que le sujet est celui qui agit, mais qu'il est toujours le résultat d'une multiplicité de pratiques. Newman oppose explicitement sa conception de la subjectivité et du processus de subjectivation, à celle du sujet cartésien qui pose son existence comme une certitude première. Pour ce faire, il emprunte à Lacan la notion de sujet comme étant construit à partir de sa relation à un monde extérieur de signifiants : l'ordre symbolique, l'Autre. Le sujet cartésien est rejeté à travers le langage, dans le sens où la conscience est un effet de la signification. Cette représentation est nécessairement vouée à un échec, puisqu'il se crée un espace entre l'individu-sujet et sa représentation comme sujet. Ce lieu pensé par Newman comme manque – lack — qui à ses yeux peut acquérir une dimension politique. Le postanarchisme propose de passer par Stirner pour penser cet espace, « le rien ». Il s'agit d'un espace vierge, qui peut acquérir le statut de terrain de l'impensé pour théoriser de nouvelles formes de résistance et d'existence. C'est à partir de ce « rien » que le sujet va pouvoir se créer des devenirs, pensés en terme d'illimité¹²⁸.

¹²⁶ Dans Vivien, Garcia *op.cit.*, p.69

¹²⁷ « This is a key point for the postmodern anarchist. If we accept that humans possess no metaphysical, pre-social essence, if we accept that (...) various social, economic, and cultural forces converge to produce the illusion of *subjectivity*, then the punishment schemes for the liberal state make no sense » dans Lewis, Call, *op.cit.*, p.49

¹²⁸ Voir Vivien Garcia, *L'anarchisme aujourd'hui*, *ibid.*, p.54-56 pour un portrait fidèle du postanarchisme face à la notion de subjectivité.

En résumé, l'« antireprésentationalisme » a un impact sur toutes conceptions du sujet et de la subjectivation, puisqu'il invite à douter des systèmes de représentation, mais aussi des procédures et des institutions qui coordonnent l'établissement de ces systèmes et qui constituent finalement ce processus et son produit : l'Homme. Le postanarchisme appelle donc à repenser toute conception de l'être et de son rapport au monde. Le lieu en éthique d'une telle réflexion est la place du sujet.

1.3.2 Place du sujet

Nous entendons ici par « place du sujet », celle que le sujet s'octroie à travers et face à ce processus de subjectivisation, un lieu qu'occupe le sujet éthique au milieu de ses relations sociales et discursives, mais aussi face à tout ce qui relève du *phénomène vie*. C'est à la fois le problème de l'agence/structure et le problème de « l'homme comme étant la mesure de toutes choses » qui est pris en charge. C'est ce que souligne Rousselle quand il affirme : « Central to the preoccupation on place has been the lingering question about the social situatedness of the subject and the role of this context in the developments of the subject's ethics; in this regard, ethics remains hinged in the never-ending debates surrounding structure and agency, free will and determinism, and so on¹²⁹ ». Nous avons vu que le postanarchisme récupère l'antifondationalisme du poststructuralisme pour justifier la déconstruction des différentes formes d'éthiques, afin de déplacer le rapport qu'entretient le sujet face aux systèmes moraux et éthiques, mais aussi afin de déloger l'Homme comme centre de l'évaluation de toutes choses. Quelle est, dans un premier temps, la posture qu'a adoptée l'anarchisme face à ces systèmes moraux/éthiques? Quelle est la posture éthique postanarchiste sur la base de son analyse méta-éthique? Quel est notre regard face à une telle solution?

En s'appuyant sur le poststructuralisme, le postanarchisme conçoit qu'il existe certaines formes d'*a priori* dans l'anarchisme « classique ». Le postanarchisme doit référer à Barthes, Baudrillard, Lyotard, Derrida et Deleuze afin d'exposer leurs positions qui incluent une incrédulité face aux métanarratifs, mais surtout leur hostilité envers les tendances colonisatrices du sujet-

¹²⁹ Duane, Rousselle, *After post-anarchism*, op.cit. , p.41

autonome des Lumières¹³⁰. Il faut selon eux s'attaquer à ses vestiges métaphysiques face auxquels le sujet-autonome des Lumières continue une sorte de foi téléologique. L'un des *a priori* est la place de l'Homme. C'est en prenant conscience du processus de subjectivation que le sujet comprend que le processus réitère la figure fictive de l'homme comme centre de la vie. Or, l'homme concret n'est jamais fixé et encore moins le centre de l'univers. La question qui se pose est alors de savoir si penser le phénomène vie à travers la lunette du sujet est suffisant? Ici, nous constaterons que les solutions éthiques postanarchistes correspondent d'un point de vue méta-éthique qu'en partie à l'une de ses trois grandes théoriques. Autrement dit, ces auteurs n'affrontent que partiellement certains *a priori* que permet de révéler l'approche méta-éthique : soit tour à tour un conséquentialisme non-réducteur qui peut correspondre selon nous à une sorte d'universalisme attentif (May) et une sorte de relativisme morale qui tente de suivre la sortie du nihilisme éthique de type nietzschéen (Newman et Call).

Ces solutions passent d'abord par la critique de l'éthique de l'anarchisme « classique », d'un point de vue méta-éthique, puisqu'elle contient certaines limites normatives (universalisme, téléologisme, préfiguration). Newman soutient que l'idée de limites éthiques n'est pas contradictoire avec un projet anti-autoritaire. Au contraire l'idée de formuler une critique de l'autorité repose sur certaines limites éthiques. Le refus de la domination est pensable dès lors qu'on construit des balises éthiques pour en prévenir les impacts négatifs. Qui plus est, la limite éthique n'a pas selon lui à être inscrite dans un principe métaphysique, mais plutôt dans une logique interne à la pratique éthique¹³¹. Le postanarchisme de la première phase continue d'étendre aux réalités discursives, notamment au récit éthique, le sentiment d'anti-représentation politique et antiautoritaire face aux institutions matérielles de l'anarchisme. Pour ces auteurs, ce sentiment doit aussi servir à démasquer les suppositions et les implications autoritaires des différents discours et structures discursives de l'éthique. À leurs yeux, cela permet, en partie, de corriger le téléologisme de l'anarchisme « classique ». Ce rapport à la morale et à l'éthique, et

¹³⁰ Lewis Call soutient : « The thinkers in question include Barthes, Baudrillard, Lyotard, Derrida and Deleuze; the positions include an incredulity toward metanarratives, a hostility toward the colonizing tendencies of the Enlightenment's autonomous subject-position, a power critique of rationalist semiotics, and (most importantly for our purpose here) a strong interest in articulating a new kind of radical politics, one which will not remain trapped within the dialectical dead ends of Marxism » dans Lewis, Call, *op.cit.*, p.14

¹³¹ Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, *op.cit.* p.160

conséquemment aux normes et valeurs qu'elles imposent sur le sujet, devient radicalement critique. Cette critique ne peut cependant plus être basée sur des notions essentialistes et universelles de la subjectivité, ni d'ailleurs sur l'idée qu'il existe des systèmes objectifs moraux s'appuyant sur une rationalité empirique. La question qui se pose : d'où peut-on effectuer une critique des systèmes éthiques sans reprendre son assise? Selon le postanarchisme, l'anarchisme « classique » critiquait les systèmes moraux en place en prenant son assise sur l'ontologie humaniste. Pour éviter ce « fondationnalisme », le postanarchisme adopte comme posture éthique, par exemple chez May, une variation du conséquentialisme, ce qui correspond d'un point de vue méta-éthique à une forme de relativisme éthique ou encore d'universalisme attentif. C'est parce qu'il oppose au conséquentialisme et au déontologisme un conséquentialisme non-réducteur afin de prendre en charge le problème du téléogisme contenu dans le conséquentialisme et l'utilitarisme. Cette perspective ne lie plus la question de l'agir au « devoir », ou au « respect de la loi » ou aux critères éthiques traditionnels, puisqu'elle réinsère cette question dans une perspective constructiviste et se pose alors par antinomie au conséquentialisme, duquel May ne retient que l'étiquette. La dimension constructiviste de cette perspective permet de reconnaître que le sujet ne fait pas face à des réalités objectives et à des principes inébranlables et anhistoriques. C'est le problème de l'agent-structure qui est pris en charge par l'approche que May préconise. Nous reconnaissons que la philosophie tactique permet de construire une attitude critique face à l'héritage à la fois kantien et aristotélicien. Bien que cette philosophie invite à se distancer de l'orthodoxie de ces deux héritages, elle reconnaît une certaine obligation de lier l'agir à la norme, au profit cependant d'une compréhension constructiviste. En ce sens, l'action humaine demeure évaluée selon « le caractère d'obligation de la norme¹³² » sans que cette norme ne soit jamais texte de loi. Cette évaluation se fait en fonction des contingences dans lesquelles le sujet-éthique est. Ces contingences sont appelées à faire changer les normes. Concrètement, il suggère de recondenser les principes qui constituent le sujet dans un regroupement homéostatique – homeostatic cluster — entendu comme un ensemble de conséquences qui se renforcent mutuellement, qui sont ni mutuellement exclusives, ni le centre de l'Être, et en liant intrinsèquement une telle conception à des situations concrètes.

¹³² Paul, Ricoeur, *Éthique et morale*, 1990, Extraits de Lectures 1, En ligne : http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/ebim/documents/Ricoeur_Ethique_et_morale.pdf (consultée le 3 février 2014)

Il s'inspire notamment des travaux de l'éthicien Richard Boyd, qui suggère que l'action morale ne peut être définie par une unique caractéristique (le plaisir, le bonheur, ou le bien souverain). Cette position est aussi partagée par Onfray pour qui le postanarchisme « pense la théorie en regard de la pratique, et vice versa¹³³ ». Cela impose à quiconque réfléchit sur l'aspect théorique d'une pensée, de ne pas la considérer en dehors des contingences historiques, sociales, culturelles, etc., d'une pratique donnée. Il existe un ensemble de facteurs situés et inhérents à cette pratique donnée. Il propose au postanarchisme d'en finir « avec le règne de la *morale du principe*, qui, de Platon à Kant, *via* le christianisme, édicte des lois morales sans souci de leur justice ou de leur justesse, de leur caractère applicable : si le principe ne fonctionne pas, peu importe, le réel a tort, mais jamais le principe¹³⁴ ». Il s'agit nécessairement d'une sursimplification que de faire peser que règnerait une *morale du principe* chez Platon. Car, s'il y a une morale dans la recherche du Bien chez Platon, cette idée du Bien reste tout de même indéterminée. Elle est simplement le lieu de la réflexion de certains critères moraux, mais ces critères sont aussi considérés comme flux pris dans le mouvement du réel. Selon Onfray, le postanarchisme « ne soumet pas le réel à la doctrine, mais agit, incarne travaille sur le terrain; il tâche de réaliser son idéal anarchiste, puis il adapte, modifie, précise le contenu de la doctrine en fonction de la résistance du monde à l'application des pensées (...)»¹³⁵. Néanmoins, son constat vise d'une part à mettre à mal toute conception transcendantale de l'éthique, d'autre part à comprendre que la pensée en tant que système de représentation peut toujours reprendre une structure archaïque. Ce qu'ils récuse. La posture « conséquentialiste » qu'ils adoptent suppose que « la pensée et l'action ne constituent pas deux mondes séparés, imperméables, hétérogènes, mais deux univers qui se nourrissent mutuellement¹³⁶ ». Ces deux solutions visent à concevoir les principes d'une éthique comme n'étant plus inébranlables, et surtout en dehors de la métaphysique. Dorénavant, c'est le sujet qui produit les pôles d'une éthique. Cependant, nous remarquons qu'une telle posture laisse à l'abri le sujet comme centre absolu de la vie, et réitère la métaphysique de l'Homme.

¹³³ Michel, Onfray, *op.cit*, p.89-90

¹³⁴ *Ibid*, p.88

¹³⁵ Michel, Onfray, *op.cit*, p.89-90

¹³⁶ *Ibid*, p.88-89

Le postanarchisme ne propose pas une posture méta-éthique ouvertement nihiliste¹³⁷ de l'éthique, refusant d'ailleurs explicitement cette posture, autant chez Newman et Call. Toutefois, il est possible de déceler un certain usage aux tendances nihilistes, en tant que fonction de négation constante face à la métaphysique. Newman considérerait que l'anarchisme nage dans l'illusion en voulant fonder son projet éthique sur un lieu de résistance non contaminé par le pouvoir¹³⁸. Nous l'avons vu, le postanarchisme, après Foucault, admet généralement que ces lieux purs de résistances sont constamment colonisés par le pouvoir. De plus, les pratiques et les idées qui s'imposent à ce sujet sont elles-mêmes le produit d'un savoir autorisé par des institutions hiérarchiques. Le postanarchisme suggérera donc une éthique sans assises¹³⁹. Comme Foucault, il prend conscience que les logiques totalisantes du jeu du pouvoir ne sont pas une raison pour renoncer à y participer. C'est pourquoi, selon lui, il faut penser l'agir sans principes. Cela commence d'abord par refuser tout principe métaphysique — tout Premier pour paraphraser Schürmann — susceptibles de participer à la reconstitution d'une philosophie première qui fournira aux systèmes futurs leur socle de légitimation du pouvoir¹⁴⁰. Son projet est la destruction de toute foi téléologique qui pourrait participer à la constitution d'une nouvelle métaphysique. Cette attitude adoptée face à ce problème méta-éthique correspond donc, selon Rousselle, à une certaine forme de nihilisme. Pour ce faire, Newman récupère la thèse de Laclau et Mouffe et le concept des *signifiants vides* et l'applique à l'anarchisme : « Using the logic of empty signification, anarchist morality and rationality no longer have to remain tied to a certain conception of humanity or nature. They can be freed from such essentialist grounds and become free-floating signifiers, structurally open to a multitude of different struggles¹⁴¹ ». Cette position est elle-même proche de celle d'Onfray, favorable à une politique nominaliste. Il définit cette politique nominaliste comme « le refus de faire primer l'Idée, le concept sur le réel; la récusation du kantisme qui, lui, est doctrinaire et idéologique, sans souci de la nature plastique de la réalité; le dépassement de la vieille façon militante de croire que la doctrine est plus vraie que la vérité (...) le nominaliste agit en regard de la situation concrète et privilégie le réel sur le

¹³⁷ Voir: Saul, Newman *The politics of Postnarchism*, op.cit., p.158 et Todd, May *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, op.cit., p.155

¹³⁸ Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, op.cit., p.159

¹³⁹ Voir: *Ibid*, p.161

¹⁴⁰ Saul Newman citant Reiner Schürmann, *Heidegger On Being and Acting*, p.5 dans Saul, Newman *ibid*, p.161

¹⁴¹ Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, op.cit., p.164

dogme¹⁴² ». On décèle alors chez ces auteurs une ligne d'horizon éthique de type nietzschéen : le nihilisme doit être dépassé.

Une des questions que soulève la déconstruction de la figure du sujet-homme, entraînant dans sa chute toutes formes d'universalisme au profit d'un relativisme éthique, est évidemment l'enjeu d'une inefficacité de la résistance face à certaines formes de domination au nom d'un pluralisme des discours politiques et des pratiques qui pourrait ouvrir la voie à des formes fascisantes et totalitaires. Newman se demande comment, sans assise – Ethics without grounds — peut-on faire la critique d'un mouvement totalitaire¹⁴³? Sans figure de l'homme, sans dignité humaine comme dernier rempart face à l'établissement de principes qui érigent les inégalités en normes, d'où peut-on penser la résistance face à ce phénomène? Newman suggère de récupérer l'éthique de l'anarchisme « classique » une fois celle-ci vidée de ces essences, soit la résistance à toutes formes d'autorité et de domination, autant micro-politiques que macro-politiques¹⁴⁴. Concrètement, il propose de relire l'anarchisme comme une série d'oppositions sémantiques entre chaque notion qui peuvent, par jeu de langage, être utilisées les unes contre les autres afin d'étendre les possibilités dont chacune est porteuse. Newman souligne en effet que la logique de la contradiction peut devenir centrale aux préoccupations éthiques de l'anarchisme. C'est l'interrelation entre par exemple la liberté et l'égalité qui devient son moteur éthique. La liberté n'est plus pensée comme limitative, entendue comme « être libre de quelque chose », mais bien comme prenant tout son sens quand elle est pensée positivement : « être libre aussi »¹⁴⁵. Il en va de même avec la notion d'égalité : ma liberté prend son sens quand l'égalité d'autrui est respectée, et vice-versa¹⁴⁶. Cependant, il faut bien se garder selon Newman, de définir les termes d'une telle éthique¹⁴⁷. Puisque ces termes visent la description d'une réalité, ils doivent toujours être réinsérés dans cette logique de contradiction, afin de laisser leur sens ouvert à une

¹⁴² Michel, Onfray, *op.cit.*, p.88-89

¹⁴³ Saul, Newman *From Bakunine to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, *op.cit.*, p.165-166

¹⁴⁴ *Ibid*

¹⁴⁵ *Ibid*, p.167 et voir Todd, May *op.cit.*, p.140

¹⁴⁶ Voir par exemple la notion d'égaliberté, développé par certains milieux anarchistes.

¹⁴⁷ Traduction libre : « Using the logic of empty signification, anarchist morality and rationality no longer have to remain tied to a certain conception of humanity or nature. They can be freed from such essentialist grounds and become free-floating signifiers, structurally open to a multitude of different struggles. » Dans Saul, Newman *op.cit.*, p.164

réinterprétation, sans quoi ils pourraient redevenir des autorités au nom desquelles une pratique inégalitaire peut s'exercer.

D'un point de vue théorique, une telle conception débouche sur une nouvelle ontologie, qui consiste à appliquer l'esprit anarchiste à l'ontologie. Il adopte alors un regard face à l'ontologie, non plus comme une recherche de la chose en soi ou encore le lieu qui recherche les caractéristiques essentielles de l'Être, mais comme un lieu du questionnement de l'Être. Ce lieu doit être attentif à toutes dérives autoritaires autorisées par des principes. Les principes sont des récits descriptifs devenus prescriptifs. Il faut être attentif à un tel passage. Newman passe par Schürmann en faisant jouer la conception d'*anarché*, soit le refus de principe premier, afin justement de ne jamais être en face d'un principe, de toujours réinsérer les principes dans un flux. Enfin, étant soucieux de ne pas fonder cette réconciliation entre certains principes éthiques sur des postulats essentialistes, Newman affirmera une position paradoxale : liberté et égalité ne sont ni « essentiellement incompatibles, ni essentiellement compatibles : cette relation n'est pas décidée d'avance, mais elle doit être réinterprétée selon les interventions politiques dans lesquelles on s'engage sur cette question¹⁴⁸ ». Il reconnaît ainsi le caractère normatif à poser un principe éthique sur une situation donnée.

Enfin, nous ouvrons ici une parenthèse critique puisqu'elle est importante pour notre solution méta-éthique de la conclusion. Newman, mais aussi May, propose chacun à leur façon de remplacer la limite « externe » par une limite jugée « immanente » au discours de l'anti-autoritarisme. Pour May, il suffit de prendre conscience du caractère normatif de l'épistémologie afin de se distancer des formes autoritaires qu'elle peut prendre — imposition d'un récit cognitif aux dépens d'un récit non cognitif —, or ce faisant, il ne prend pas ses distances de l'épistémologie comme pouvant elle-même devenir une métaphysique. Newman, à la suite d'Andrew Koch, prend appui sur la notion d'Ego chez Stirner et de Sujet chez Lacan comme étant un lieu paradoxalement « extérieur » au pouvoir et à la représentation. Nous croyons cependant que cette figure de l'Ego est elle aussi une forme métaphysique : le lieu de l'impensé. Dans les deux cas, la posture du postanarchisme fut de considérer tout discours de l'ontologie

¹⁴⁸ *Ibid*, p.66

comme un système de représentation suspect au profit d'une conceptualisation du savoir contingente à une pluralité d'*épistémé* ayant sa cohérence interne, mais surtout sa cohérence par rapport à leur épistémologie respective. Il s'agit là d'une manifestation de leur solution éthique relativiste et prétendument antiautoritaire. Le postanarchisme ne reconnaît pas alors l'*a priori* au sein même de sa pensée, soit de devoir accepter en premier lieu un discours antiautoritaire pour pouvoir accepter ce qui en découle de façon immanente. Or, l'impensé se déplace, tandis que l'*a priori* demeure. Finalement, l'immanentisation du discours se paye au prix très élevé d'un nouveau dogmatisme. Le relativisme n'est pas nécessairement corolaire d'une pensée antiautoritaire. Le relativisme, lorsqu'il utilise la notion de vérité seulement de manière pratique, en remplaçant la foi en une vérité absolue par l'existence d'une multitude de vérités contingentes, parfois en compétition les unes avec les autres, et surtout relatives aux différentes conceptions de la place du sujet, se voit néanmoins obligé dans le cas où une manière d'être-au-monde s'impose au profit d'une autre, soit d'opter pour l'imposition d'une vérité aux dépens d'une autre vérité, soit de développer un plus grand universalisme que l'universalisme initial, ce que le relativisme récusait à la base. Autrement dit, en voulant défendre la singularité d'un récit par rapport à un autre récit, en renforçant l'isolement de chacun, nous constatons qu'un tiers récit peut s'imposer malgré tout. Rousselle suggère alors que l'éthique relativiste « rend invisible ce que préalablement l'universalisme permettait de rendre visible, soit une certaine violence ou la domination d'une forme d'être-au-monde¹⁴⁹ ». Finalement, il semblerait que la solution éthique postanarchiste s'avère critiquable d'un point de vue méta-éthique puisqu'au final elle laisse intact certains *a priori* que nous pouvions déjà percevoir au sein de l'utilitarisme ou du conséquentialisme qui fixe au centre de leur programme éthique la réalisation de soi qui passe soit par la réalisation de ses intérêts ou par l'atteinte du bonheur. Non seulement ces formes d'éthiques fixent la quête du bonheur comme centre absolu du sujet-éthique, il repose au final sur des critères rigides face à l'atteinte du bonheur. Cette éthique évacue donc certaines réalités constitutives de l'Être à nos yeux et par extension constitutives du sujet, notamment celles du désespoir, de la mélancolie, de la possibilité de l'impossibilité de trouver un sens à la vie. L'Être, pour se réaliser en tant que figure subjective, doit absolument être heureux, et donc correspondre aux caractéristiques qui rendent possible la réalisation du fondement ultime : le bonheur. Ce projet demeure extérieur et

¹⁴⁹ Duane, Rousselle, *op.cit.*, p.67

donc logé dans un Absolu. Pour atteindre cette finalité, il doit matérialiser son dessein d'existence par la satisfaction de ses intérêts. Dans le cas contraire, admettant que le sujet n'est pas heureux au-delà de ce processus de satisfaction de ses intérêts, nous croyons que ces critères opéreront sur lui comme d'autant de vecteurs de normalisation. Il existe donc une multitude de questions auxquelles ne répondent pas l'utilitarisme, le conséquentialisme, et les relectures postanarchistes, et qui peuvent être articulées comme suit : Qui fixe ces intérêts? Qui admet que la vie à un sens à la base? Pourquoi devrais-je être heureux? Pourquoi dois-je me réaliser? La solution à ce paradoxe du relativisme est selon Rousselle, et nous par la suite, le nihilisme. Nous y reviendrons.

1.3.3 La question de l'agir : Praxis et éthique

Nous voyons que les postanarchistes, en abandonnant des notions qu'ils jugent appartenir à la modernité, se voient obligés d'opter tour à tour pour une éthique avec sa conception particulière du processus de subjectivation et de la subjectivité. Quel est l'impact de ce repositionnement éthique sur la pratique? Force est d'admettre que ces auteurs se réclament de la multiplicité et de la différence. En conséquence, ils se voient dans l'obligation de ne pas imposer eux-mêmes une pratique en se faisant la police de ce qui est une pratique libertaire légitime. Ils adopteront tour à tour des solutions différentes. Rappelons que leur objectif initial était de produire une philosophie politique en distance des grands récits d'émancipations du 20^e siècle afin de théoriser la résistance sans toutefois retomber dans certaines formes de domination. Selon le postanarchisme, l'anarchisme classique repose sur une éthique utilitariste, légitimée par l'étude rationaliste de faits moraux objectifs conformément au naturalisme¹⁵⁰. L'anarchisme « classique » supposerait ainsi que certains phénomènes naturels comme l'entraide soient prouvés empiriquement et que par conséquent, la question de l'agir est conçue comme découlant de ces réalités objectives. Le sujet aura nécessairement tendance à se comporter de façon altruiste dans toute situation, puisqu'il est foncièrement bon par nature. L'anarchisme « classique » conçoit qu'il faut libérer l'agir de certaines excroissances autoritaires qui contreviennent à l'avènement d'une société juste et égalitaire issue d'une pratique égalitaire et libre chez chacun de ses membres. Ayant remis en question cette conception, que devient l'assise pour discuter de l'agir, pour parler

¹⁵⁰ Todd, *May op.cit.*, p.155

d'émancipation, d'atteinte d'un idéal, si ces notions sont elles aussi suspectes? Le postanarchisme réfléchit sur la question de l'agir en fonction de certains moments aporétiques. May pose plusieurs questions en ce sens : si les principes éthiques sont des constructions sociales, comment peut-on les évoquer pour justifier la résistance? Si l'objet de la critique n'est qu'une pratique sociale, et si les bases de la critique sont elles aussi une pratique (la mise en œuvre d'un discours éthique), et si toutes les pratiques sociales, en fin de compte, ne sont que le résultat d'une relation de pouvoir préalable à notre intervention, sur quelles bases peut-on juger de l'agir des autres? Sur quelle base peut-on privilégier une éthique aux dépens d'une autre? Et si nous ne pouvons préconiser un principe éthique, comment est-il possible de baser un argumentaire afin de justifier le déploiement d'une critique politique? Et finalement, il se demande, si le pouvoir existe dans toutes les relations, à quoi la résistance peut-elle servir ¹⁵¹?

La solution que propose May n'est pas le rejet complet de toute éthique afin de refonder son projet politique, sans quoi le sujet sombre, selon lui, dans une forme d'amoralisme. Il considère plutôt que la question de l'éthique doit être affrontée comme participant à la constitution d'une théorie de rechange, en essayant de dénouer les moments aporétiques qu'elle produit. Il propose, pour ce faire, un retour de l'évaluation d'une théorie et de l'éthique qui soumet cette théorie à l'aune des pratiques concrètes dans lesquelles s'engage le sujet : « (...) the evaluation of character must be based on the practices a person engages in, not vice versa ¹⁵² ». Autrement dit, le discours éthique doit être compris comme une série de pratiques antiautoritaires relevant autant du champ discursif que du champ de la praxis. Le sujet développe ainsi une éthique qui se veut un scepticisme face à toutes formes oppressives, autant celles qui émanent du langage que celles qui émanent des réalités concrètes. C'est d'ailleurs ce que Newman souligne quand il affirme : « By incorporating the moral principles of anarchism with the poststructuralist critique of essentialism, it may be possible to arrive at an ethically workable, politically valid, and genuinely democratic notion of resistance to domination- one which remains suspicious of all temptations of authority ¹⁵³ ». Cependant, dans sa première phase, le postanarchisme se garde bien, sûrement par souci de cohérence avec l'anti-prescriptivisme qui l'anime, de produire des suggestions

¹⁵¹ Voir: Todd, May *op.cit.*, p.123

¹⁵² Todd, May *op.cit.*, p.138

¹⁵³ Saul, Newman *op.cit.*, p.158

d'expériences de vie concrètes, tout en invitant le lecteur à concevoir les modalités d'une telle entreprise.

La relecture de May, Newman, Call et Onfray ne permet pas au postanarchisme d'affirmer que l'anarchisme soit irrécupérable pour informer la question de l'agir¹⁵⁴. Ils croient que le sens éthique contenu dans le discours anarchiste – éthique de la résistance – peut être récupéré dans une perspective plus large et actuelle. Toutefois, l'anarchisme « classique » doit d'abord prendre conscience qu'en tant que discours qui produit et repose sur une éthique, il ne peut plus être pensé en dehors d'un processus qui contribue aussi à sa manière aux mécanismes de subjectivation de l'Homme, et ultimement, au processus de réalisation de cette figure, capable à son tour d'œuvrer au sein de relations sociales et discursives situées. Le problème que relève Newman est que ce processus de subjectivation mène vers des identités certes révolutionnaires, mais dépassées, et qui n'ont pas de potentiel réel de résistance effective aujourd'hui. Ainsi, il affirme : « The struggles that anarchism fought are now dead struggles, and the subjects that is sought to liberate – the lumpenproletariat, the peasants, etc. – no longer exist as essential revolutionary identities¹⁵⁵ ». Ces identités ne seraient finalement que la radicalisation d'un processus de subjectivation éminemment moderne, mais incapable de refonder un projet de changements radicaux sur des antagonismes nouveaux. Pour lui, le temps n'est plus à l'opposition entre une identité fixe et le pouvoir. Il faut s'affairer, comme sujet-éthique, à démanteler les structures binaires du pouvoir et de l'identité. Il faut repenser la logique de l'identité politique sous le mode du multiple où chaque individu est porteur d'une infinité de possibles. Le régime politique qui se rapprocherait d'une telle conception est la démocratie radicale. Il est celui qui va le plus loin quant au modèle politique : « il faut seulement que les institutions mises en places soient décentralisées, démocratiques, et non-hiérarchiques, dans la forme qu'elles impliquent quant aux prises de décision afin d'aller à l'encontre de la logique de la représentation politique, afin de respecter justement la singularité¹⁵⁶ ».

¹⁵⁴ Saul, Newman *op.cit.*, p.166

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.166

¹⁵⁶ Vivien, Garcia *Anarchisme aujourd'hui*, *op.cit.*, p.68

Seul Onfray propose que le postanarchisme doive retourner à l'action, puisque c'est le réel qui est à l'origine de la pensée et que c'est dans l'action que celle-ci se modifie, qu'elle se refonde. Cependant — et ironiquement —, il discrimine entre bonnes et mauvaises actions, puisqu'il considère que certaines ne sont que l'expression manifeste d'une anarchie du ressentiment, et qu'elles ont pour seul effet de faire « sourire la droite, le patronat, le capitalisme libéral, les puissants qui dirigent le monde et saccagent la planète (...) »¹⁵⁷. Il souhaite plutôt que « ces militants posent leur mégaphone et *agissent*, même modestement, qu'ils *construisent*, même petitement, qu'ils *s'activent* dans la positivité, même six mois, qu'ils délaissent les banderoles pour travailler dans une association où ils *incarneront* leur idéal libertaire, même humblement, qu'ils frottent leur idéal anarchiste au cuir épais du réel, et du monde. Même quelques heures, alors ils verront que l'idéalisme du croyant dévot vaut le leur (...) »¹⁵⁸. Au final, le cumulatif de ces actions multiples — principe de Gulliver — rendrait la réalité inégalitaire caduque, puisqu'elle serait remplacée par le dessous par ces formes alternatives et libertaires. Cette position n'est pas éloignée des positions de Call, car son projet éthique permet de mener à une micropolitique dont la première tâche est de nous reprogrammer ou de nous redessiner nous-mêmes — « sorte d'éthique postchrétienne basée sur le souci de soi et l'usage des plaisirs »¹⁵⁹ —. Call aussi, confronté aux problèmes des mouvements fascistes adoptera comme solution face au politique, une résistance constante qui sera de l'ordre du prescriptif deleuzien : « tuez le fasciste qui est en vous », et la pratique du don inspirée des travaux de Mauss qui permet de court-circuiter la logique du capital de manière profonde.

En résumé, « aux insurrections, aux destructions d'institutions politiques, aux exigences de justice sociale, les postanarchistes substituent une construction du sujet en devenir mené par une éthique immanente ou encore l'élaboration de formes de vies alternatives, jouant comme des munitions dans une guerre de symboles »¹⁶⁰. L'espoir d'un changement global demeure, mais il doit passer d'abord par le travail micro-politique.

¹⁵⁷ Michel, Onfray, *op.cit.*, p.92

¹⁵⁸ *Ibid*

¹⁵⁹ *Ibid*

¹⁶⁰ Vivien, Garcia *ibid*, p.74

2.0 Conclusion partielle

Nous considérons que leur démonstration se veut convaincante, mais au sortir de celle-ci, nous croyons être confrontés à la refonte d'une philosophie première. Autrement dit, une fois la critique des conceptions ontologiques, épistémologiques et éthiques de l'anarchisme « classique » prise en considération par la relecture du postanarchisme, à quoi faisons-nous face en tant que lecteur? Nous croyons faire face à un récit qui se présenterait comme étant mieux en mesure de discuter du réel, mais qui au final ne corrige pas certains problèmes normatifs que soulève l'approche méta-éthique de Rousselle, en laissant à l'abri de leurs critiques certaines réflexions à nos yeux fondamentales : l'espoir, l'écologie, la finitude, et l'anthropomorphisme¹⁶¹.

Énonçons rapidement les éléments qui nous apparaissent insatisfaisants. Premièrement, la démonstration postanarchiste repose aussi sur un jugement apriorique. Cet *a priori* consiste principalement à voir l'anarchisme dans une désuétude¹⁶². La critique du postanarchisme reviendra longuement sur une telle posture comme nous la présenterons dans le chapitre suivant. Pour nous, le postanarchisme, bien qu'il manifeste son désir de rester fidèle aux positions libertaires de l'anarchisme « classique », produit par son traitement théorique une impression de positionnement qui s'y oppose. C'est pourquoi leur traitement comparatiste produit de nouveau certaines essences puisqu'il repose sur une dialectique qui reproduit à nouveau un Absolu¹⁶³. Mentionnons pour l'instant qu'une des critiques adressées au postanarchisme est qu'il remplace un cadre philosophique problématique par un autre cadre problématique, fortement inspiré de la conception intersubjective habermassienne. Richard J.F Day affirme en ce sens : « the fatal problem (...) is that (postanarchism) cannot imagine how a commitment to fight domination

¹⁶¹ Rousselle relève ce problème quand il affirme au sujet du postanarchisme de la première phase: « The problem is that Koch could not conceive of an anti-essentialist and autonomous ontological system, one not subject to regulation or representation by the human mind. » dans Duane, Rousselle, *Whats comes after post-anarchism: Reviewing the Democracy of Objects*, continentcontinent, 2012, p.152

¹⁶² Ce genre de critique fut maintes fois adressé : Voir par exemple dans : Süreyya, Evren *What is Anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction*, Doctoral Thesis, Loughborough University, 24 août 2012, En ligne: <https://dspace.lboro.ac.uk/dspace-jspui/handle/2134/10266> (consultée le 13 mars 2014)

¹⁶³ Nous reconnaissons par ailleurs un déplacement considérable de la pensée de Newman dans son ouvrage publié en 2011, intitulé *The politics of postanarchism* dans lequel un rapprochement éthique entre ses positions et celles des auteurs de notre corpus postanarchiste de la deuxième phase semble tout à fait plausible, pourra prendre place dans notre analyse méta-éthique, du fait qu'il remet à l'avant-scène cette éthique antiautoritaire des premiers anarchistes ainsi que des auteurs postmodernes qui sous-tendent notre thématique centrale.

can be shared without recourse to universal intersubjective reason (...) At worst, it risks falling back into the Enlightenment humanist trap of responding with 'reasonable' and 'justified' violence to all who refuse to play by its rules¹⁶⁴ ». Pour nous cela découlerait principalement de la critique du refus de la représentation qu'adresse le postanarchisme à l'anarchisme « classique ». Cette critique prend la forme d'une vision essentialisante de ce qu'est l'ontologie de l'anarchisme « classique », une ontologie, qui aux dires des postanarchistes, souffre de certaines lacunes, d'une désuétude historique, mais surtout d'une tendance à fixer ses conceptions en recréant de nouveau des essences. Le postanarchisme veut être attentif aux limites ontologiques, en centrant leur attention sur le devenir et la multiplicité, et surtout, sur les réseaux de pratiques contingentes qui produisent à la fois les sujets et les structurent. Cependant, le postanarchisme se voit à son tour contraint de faire face à la création d'une philosophie première et donc archique. Autrement dit, le postanarchisme ne fait que remplacer une certaine vision de l'ontologie sans prendre nécessairement en considération certaines contraintes épistémologiques. Nous constatons qu'en se réclamant d'un anti-autoritarisme, ces auteurs ne semblent pas reconnaître que leur discours est lui-même discours et que pour le comprendre et l'accepter, il faut en tant que lecteur accepter leur *a priori*. Deuxièmement, Lewis Call voit dans l'anarchisme une forme de pensée de l'utopie, mais ne voit pas que le postanarchisme est aussi une pensée de l'utopie fondée sur l'espoir de la réalisation d'un monde meilleur. Le postanarchisme n'est pas moins vidé de sa dimension eschatologique que le discours de l'anarchisme. Troisièmement, et cela recoupe la dimension eschatologique du postanarchisme, nous constatons que le postanarchisme se positionne, au départ, comme critique radicale. Cependant, celle-ci laisse à l'abri certaines dimensions ontologiques de l'Être (par exemple l'espoir et le désespoir), et laisse la primauté du discours de l'ontologie intacte (la nécessité que l'Être doive exister).

Le récit scientifique pose en soi certains problèmes normatifs, puisqu'il vise, au même titre que les autres genres de discours, la production de la vérité. Reconnaissons tout de même que la critique postanarchiste du récit scientifique de l'anarchisme vise l'imposition possible d'une épistémologie unique, construite autour du récit scientifique, pouvant s'appliquer à toutes les dimensions de l'être, et ce au détriment d'autres récits. Le postanarchisme propose une attitude

¹⁶⁴ Dans Duane, Rousselle, *After post-anarchism*, op.cit., p.122

critique face aux différents récits qui constituent autant de systèmes de représentation des différentes subjectivités, puisqu'en dernier lieu, ces récits maintiennent l'Homme comme évaluateur du phénomène vie. Cependant, leur proposition éthique réitère cette conception de la place du sujet, plutôt que de s'en distancer. C'est le degré premier d'un type de réflexion selon lequel la résistance face à ces systèmes de représentation part d'une remise en question de la figure de l'Homme comme tout unifié – vision que doit partager au final l'anarchisme. Cependant, le postanarchisme ignore un raffinement antérieur à leur intervention qui œuvre déjà au sein de la modernité, notamment au sein du romantisme allemand, du nihilisme russe, et même de l'anarchisme.

Nous pouvons enfin récupérer certaines prises de position théorique conformément à notre objectif. À titre de rappel, nous nous sommes fixé pour objectif de présenter les deux phases du postanarchisme et à chacune de ces phases, nous serions en mesure, par notre analyse méta-éthique, de récupérer certains éléments théoriques issus de leur comparaison entre l'anarchisme « classique » et le postanarchisme comme pouvant participer à l'élaboration de certaines idées-forces, qui elles, sont constitutives de l'*éthos libertaire*. Ces idées-forces et l'éthos libertaire permettraient de prendre en considération justement ces réflexions fondamentales. Nous retiendrons de leur démarche les idées-forces suivantes :

- 1) L'anti-représentationalisme (antiautoritarisme¹⁶⁵) politique et discursif face aux conceptions ontologiques permet de ne plus considérer l'ontologie comme discours ayant la prétention de répondre définitivement aux questions de l'être, mais doit être considéré comme lieu d'interrogation de l'être. Une telle attitude permet d'afficher un scepticisme à l'égard de toutes conceptions essentialistes de l'être fixe, mais aussi de toutes conceptions théoriques fixes des phénomènes extérieurs à l'être; le lien manquant – sauf chez Onfray — dans cette phase serait la pratique libertaire.
- 2) L'antifondationalisme comme attitude face à l'épistémologie, une telle attitude permettrait d'afficher un scepticisme face à l'imposition d'un récit aux dépens d'un autre et de comprendre ce récit comme n'étant qu'un système de représentation parmi d'autres.

¹⁶⁵ Newman affirme clairement cette position dans son second livre: Saul, Newman *The politics of postanarchism*, Edinburgh University Press, 2010, p.69

- 3) L'anti-essentialisme comme attitude face à l'ontologie en tant que conception de l'être et des réalités entourant l'être; le postanarchisme de la première phase ne réussirait cependant pas à désenclaver le sujet-homme de sa position de souverain face à la vie¹⁶⁶.
- 4) L'anti-prescriptivisme découlant d'une éthique relativiste face à la question de l'agir, car une telle attitude permet de prendre conscience que la question de l'agir doit toujours être réfléchie comme étant en partie déterminée par des normes préexistant notre existence, mais que l'agir détermine à son tour les conditions de ce déterminisme.

¹⁶⁶ Ce que souligne Rousselle quand il affirme : « By dismissing all ontologies as suspiciously representative and as incessantly harbouring a dangerous form of essentialism, post-anarchists have overlooked the privilege that they have placed on the human subject, language, and discourse, at the expense of the democracy that the human subject shares with other animals, objects, and beings in the world. This epistemological characterization of post-anarchism has held sway for far too long. It is not by chance that post-anarchism, as a concept, was first formulated by Hakim Bey as an “ontological anarchism”, and subsequently repressed by the canon of post-anarchist authors. Perhaps Bey’s ontological anarchism also lacked the ‘rigour’ required of today’s scholarly audience and for these two reasons (at least) he has received very little credit for his inaugurating efforts into post-anarchism. In any case, I want to challenge this reluctance and revive the roots of post-anarchism. » dans Duane, Rousselle, *Whats comes after post-anarchism: Reviewing the Democracy of Objects*, continentcontinent, 2012, p.152

CHAPITRE 2

LA CRITIQUE DU POSTANARCHISME

Nous traiterons dans le présent chapitre des auteurs Daniel Colson¹⁶⁷, Vivien Garcia¹⁶⁸ et Tomás Ibáñez¹⁶⁹. L'appellation « critique du postanarchisme » est une reconstitution théorique que nous prêtons à tous les auteurs de cette section. Nous les regroupons dans ce chapitre pour deux raisons internes à notre thématique centrale. Premièrement, ces auteurs s'insèrent tous directement dans la thématique du postanarchisme, soit en référant explicitement aux auteurs et thèses de la première phase, soit en participant implicitement, sans se réclamer du postanarchisme, à cette thématique par leur démarche distincte. En ce sens, seuls Garcia et Ibáñez produisent une critique directe du postanarchisme. Colson se distingue par sa méthode, mais contribue dorénavant à cet élan réflexif¹⁷⁰, ce qui justifie de le lier aux deux autres auteurs de cette section. Le lien entre Garcia et Colson provient des milieux universitaires et non militants. Colson signera d'ailleurs la préface du livre de Garcia¹⁷¹. Précisons aussi que Colson et Ibáñez sont des militants libertaires de longue date. Colson occupe désormais un poste de professeur de sociologie à l'Université de Saint-Étienne. De plus, ces auteurs ont tous contribué à la revue libertaire *Réfractons*. Un numéro fut d'ailleurs consacré au débat entourant le rapport

¹⁶⁷ Daniel, Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Paris, Librairie générale française, 2001, 377 p. & Daniel, Colson, *Trois essais de philosophie anarchiste, Islam, Histoire, Monadologie*, Paris. Manifeste, Éditions Léo Scheer, 368 p.

¹⁶⁸ Vivien, Garcia *L'anarchisme aujourd'hui*, Paris, La librairie des Humanités, Éditions L'Harmattan, 2007, 249 p.

¹⁶⁹ Tomás, Ibáñez, *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Paris, Éditions rue des cascades, 2010, 383 p. & Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, Paris, Éditions Nada, 2014, 141 p.

¹⁷⁰ On le range volontiers maintenant dans l'étude de cette thématique: « In this respect, Colson's contribution is truly distinctive—and in ways that might at first fail to meet the eye. Indeed, at first glance, a British or American reader might imagine this work to be nothing new : Colson's books can be placed among a body of work in English under the general heading of “anarchism and poststructuralism” or (somewhat misleadingly) “postanarchism,” joining books such as Todd May's *Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994) and Saul Newman's *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power* (2001). » dans Nathan, JJUN, & Jesse, S.Cohn, (Translators), *Introduction to Daniel Colson's « Anarchist Readings of Spinoza »*, *Journal of French Philosophy*, Volume 17, Number 2, Fall 2007, p.86

¹⁷¹ « Les éditions L'Harmattan viennent de publier l'ouvrage de V. Garcia, *L'anarchisme aujourd'hui*, issu d'un mémoire de Master, et préfacé par D.Colson » dans Irène, Pereira, *À propos de L'Anarchisme aujourd'hui de Vivien Garcia*, En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4352> (Consulté le 16 avril 2014)

qu'entretient l'anarchisme avec la modernité ou la postmodernité¹⁷². Les auteurs de cette section ont aussi publié des textes sur le forum R.A — <http://raforum.info/> — qui se veut une plateforme web pour discuter des recherches effectuées sur l'anarchisme. Cette plateforme fut d'ailleurs le théâtre de débats assez soutenus entre, d'une part, Garcia et Irène Pereira¹⁷³, une commentatrice de l'ouvrage de Garcia, et, d'autre part, entre cette dernière et Colson. De plus, la maison d'édition Les ateliers de création libertaire fit paraître en 2012 un recueil de textes intitulé *Philosophie de l'anarchie : théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie* du colloque, tenu à Lyon et réunissant notamment ces auteurs. Cet ouvrage collectif et les échanges sur le forum R.A permettront alimenter les prises de position des auteurs principaux de cette section.

En fait, le postanarchisme a fait l'objet d'un débat autonome au sein de cette communauté épistémique sur le vieux continent, notamment par l'introduction de cette thématique dans l'ouvrage de Garcia. Nous accorderons une attention particulière à celui-ci, puisqu'il est au cœur de la critique du postanarchisme. Les autres ouvrages et commentaires serviront à appuyer et discuter cet ouvrage central. Le pont entre la littérature française et anglophone ne s'est fait que tardivement, notamment par le travail de Jesse Cohn¹⁷⁴, anarchiste et professeur à Purdue University North Central et Shawn P. Wilbur, militant anarchiste, tous les deux traducteurs, notamment, des articles de Vivien Garcia, Daniel Colson et Irène Pereira.

Garcia, Ibáñez et Colson reprennent l'interrogation entamée par le postanarchisme de la première phase en venant relativiser ses conclusions. Cette réinvestigation ne cherche pas uniquement à s'opposer au postanarchisme. L'objectif n'est ni de poser spécifiquement la thèse qu'il existe une continuité entre l'anarchisme « classique » et la pensée continentale, ni d'opposer l'anarchisme « classique » au postanarchisme. Ces auteurs évitent de problématiser la nature du lien (continuité ou rupture) qui existerait entre l'anarchisme classique et le

¹⁷² Vivien, Garcia *Postanarchisme, anarchisme et philosophie*, En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4558> (Consulté le 16 avril 2014)

¹⁷³ Les apports d'Irène Pereira sont eux-mêmes éclairants, puisqu'ils critiquent ce qui constitue la critique du postanarchisme. Ceci dit, ses positions ne font pas d'elle une tenante du postanarchisme de la première phase, bien que certaines de ses prises de positions soient conformes à celle-ci. Nous nous y référons dans le présent chapitre.

¹⁷⁴ Auteur notamment de l'article « Anarchism and the Crisis of Representation : Hermeneutics, Aesthetics, Politics » et co-auteur avec Shawn P. Wilbur de l'article « What's wrong with Postanarchism ? »

poststructuralisme/postmodernisme, préférant les faire parler d'une même voix, en remobilisant ce que l'anarchisme a de plus puissant à nous transmettre, et en assimilant le « postmodernisme » ou certains de ses tenants à un renouveau de l'esprit libertaire à la fin du XX^e siècle. Ces auteurs chercheront plutôt du côté des affinités qui pourraient exister à travers une littérature fragmentée, autant du côté de l'anarchisme que de la philosophie ou d'un corpus d'expériences aux tendances libertaires, et cela tout en ne se réclamant pas uniquement de l'un ou l'autre des corpus qui sous-tend la thématique centrale. En fin de compte, leurs ouvrages servent à démontrer qu'il existe entre *l'anarchisme d'aujourd'hui*, *l'anarchisme « classique »*, *la pensée continentale* et le *postanarchisme* certaines affinités au service d'un dessein précis : l'anarchie. Pour ce faire, ils passent tous par-delà l'idée de la mort décrétée de l'anarchisme, au lendemain de la défaite du mouvement anarchiste espagnol dans les années 30, et du soubresaut qu'a connu le mouvement libertaire durant les événements de mai 68, qui n'aurait fait que réitérer cette mort. La critique du postanarchisme ne vise pas à expliquer directement la résurgence de l'anarchisme dans les mouvements sociaux actuels (personne ne se l'explique vraiment¹⁷⁵), elle constate simplement cette résurgence. Elle choisit de discuter de l'une de ces multiples manifestations qui témoignent de cette réapparition, soit l'intérêt que porte la pensée philosophique et politicologique à l'anarchisme. Principalement, la critique du postanarchisme vise à démontrer comment il est erroné d'« affirmer que l'anarchisme se positionne à partir de référentiels tributaires d'une analyse des forces de production, des rapports sociaux et de la vie politique, propres à la fin du XIX^e siècle¹⁷⁶ ». Pour ce faire, la critique s'adressera à ce qu'il y a de plus actuel en termes d'interrogation philosophique de l'anarchisme, soit le postanarchisme.

Nous verrons que leur démarche de la critique repose en premier lieu sur l'élargissement de ce qui peut être considéré comme *l'Idée anarchiste*, notamment par une remise en question de la recherche philosophique que mène le postanarchisme du corpus anarchiste, soit d'une approche reposant sur le désir de faire correspondre à un paradigme philosophique le corpus anarchiste, et enfin de la remise en question du traitement de toute une série de conceptions de l'anarchisme.

¹⁷⁵ Garcia fait remarquer : « Peut-être aussi, la reconfiguration politique du monde depuis les années 1990 et les transformations qu'elle implique pour la philosophie politique ont-elles permis une ouverture, qui coïncidant avec la réapparition de l'anarchisme a rendu possible la reconsidération de ce dernier? Il serait aisé de se perdre en conjectures sur cette intégrante rencontre. » dans Vivien, Garcia *Anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.19

¹⁷⁶ Vivien, Garcia *Anarchisme aujourd'hui*, op.cit. p.16

Nous verrons que la critique permet un déplacement de la compréhension du phénomène étudié – le postanarchisme — et elle permet de poursuivre l'élaboration du socle sur lequel repose ensuite notre propre exploration. Autrement dit, la critique permet de poursuivre notre recherche de l'intentionnalité, à travers notre analyse méta-éthique, dans un dessein bien précis de construire certaines idées-forces constitutives de l'*éthos libertaire*.

2.1 Élargissement du corpus théorique par un élargissement de sens des termes « Anarchisme » et « Anarchie »

La critique du postanarchisme œuvrera à partir d'un corpus qui se situe à deux niveaux. Premièrement, elle brosse un portrait des ouvrages que nous avons nous-mêmes retenus dans le précédent chapitre. Ces ouvrages ont « la spécificité de présenter différentes problématiques au cœur desquelles l'anarchisme se trouve mis en question directement¹⁷⁷ ». Deuxièmement, cette critique interviendra sur les deux mêmes corpus généraux qui sous-tendent le débat ouvert par les postanarchistes. Tour à tour, Garcia mobilise, d'une part, Bakounine, Kropotkine, Proudhon et Stirner, et d'autre part, principalement Foucault et Deleuze; Colson reprend ces auteurs et ajoute des auteurs comme Simondon, Nietzsche, Louise Michel et Coeuderoy; Ibáñez, quant à lui, incorpore à son anarchisme les thèses de Foucault, principalement. Ce dernier reconnaît que le postanarchisme a affiché une belle vitalité intellectuelle en n'hésitant pas à explorer les intersections entre les théories radicales se retrouvant en dehors de la tradition anarchiste. Il reconnaît que « la théorie queer, le postmarxisme, les travaux de Judith Butler, de Jacques Rancière, de Toni Negri, la mouvance Tiqqun, (...) sont pris en compte pour les aborder de façon critique et pour en tirer aussi quelques éléments susceptibles d'enrichir le postanarchisme¹⁷⁸ ».

Nous croyons alors qu'une compréhension distincte de ce que sont l'anarchisme et l'anarchie est à l'origine de leurs remises en questions. Cette compréhension se décline de deux manières. Premièrement, ces auteurs n'opposent pas sémantiquement anarchie et anarchisme. Ce refus de voir des frontières nettes entre ce qui peut être considéré comme « anarchiste », « anarchie » et

¹⁷⁷ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.26

¹⁷⁸ Tomás, Ibáñez, *op.cit.*, p.79

« anarchisme » est ce qui permet à la critique du postanarchisme de puiser dans un corpus élargi (autant dans des expériences pratiques, idéologiques, théoriques et philosophiques). Pour y parvenir, ils proposeront de prendre comme référence « l'anarchie », plutôt que « l'anarchisme », en élargissant le sens étymologique de cette notion par un retour à sa signification première. Le sens qu'il lui donne teintera ensuite leur interprétation de l'ontologie de l'anarchisme. Nous y reviendrons. Ils suggèrent alors que l'anarchie doit être comprise dans : « (...) sa signification à la fois la plus ordinaire, celle de désordre et de confusion, mais aussi la plus savante, celle d'absence de principe premier (*an-arkhé*)¹⁷⁹ ». Pour Colson, « l'anarchie c'est le multiple, la multiplicité infinie et la transformation incessante des êtres, le fait que toute chose est constituée d'une multitude infinie de forces et de points de vue en perpétuel changement, d'une multitude infinie de modes d'être et de possibles qui s'entrechoquent, se composent, se défont et se détruisent sans cesse (...)»¹⁸⁰. Cette définition recoupe le sens que donnera Ibáñez à l'anarchie, soit : « un certain "état des choses" caractérisé par l'absence de domination et par le libre jeu de la diversité et de la singularité¹⁸¹ ». Il ajoute qu'on peut « argumenter, par exemple, avec des accents bakouniniens, que la vie biologique elle-même ne peut se développer que parce qu'elle réunit des conditions de libre manifestation de la singularité, de la diversité, de la pluralité, voire de la combinaison d'éléments contradictoires, et qu'elle brise toutes les contraintes qui voudraient réprimer sa libre expression¹⁸² ». Ces auteurs insistent « sur le fait que les rapports entre les choses et entre les êtres sont anarchiques¹⁸³ ». Mais ces choses et ces êtres, précise Garcia, « sont l'expression de cette anarchie¹⁸⁴ ». Cette thèse est partagée par les critiques du postanarchisme, mais surtout le serait aussi par les auteurs de l'anarchisme « classique »¹⁸⁵.

Deuxièmement, ils considèrent l'anarchisme comme un corps théorique qui n'est, ni sanctionné par certains auteurs ni découpé par un champ conceptuel fini. Pour parvenir à élargir le sens de cet objet d'étude singulier qu'est l'anarchisme, la critique remet d'abord en question l'idée que la

¹⁷⁹ Daniel, Colson, *Trois essais de philosophie anarchiste*, op.cit., p.12

¹⁸⁰ *Ibid*

¹⁸¹ Tomás, Ibáñez, *op.cit.*, p.16

¹⁸² *Ibid*

¹⁸³ *Ibid*

¹⁸⁴ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.139

¹⁸⁵ Garcia y trouve le même. Voir : Vivien, Garcia *op.cit.*, p.110

pensée philosophique doit se développer autour des écrits de grands auteurs. Cette idée, nous disent-ils, était déjà partagée par les anarchistes « classiques » avant même l'assassinat par Barthes de la figure de l'auteur. Ce faisant, l'anarchisme, en plus de ne pas se constituer en tant que doctrine finie, récuse l'idée même de l'institution qui sanctifierait un « savoir anarchiste ». L'intelligibilité de l'anarchisme ne saurait se réduire à « l'accumulation historique des idées de ses penseurs¹⁸⁶ ». De plus, l'anarchisme prône « l'emploi de supports autres qu'institutionnels (différents de ceux auxquels recourt le discours philosophique) (...) et l'ignorance si ce n'est le refus de la police discursive philosophique¹⁸⁷ ». Il ne peut, dès lors, s'agir d'exégèse philosophique au sens classique, puisque l'anarchisme est d'abord construit sur d'autres modes d'appréhension du théorique – sorte d'anarchisme épistémologique¹⁸⁸ – qui procède par pillage, par une « multitude de processus de sélection, d'appropriation¹⁸⁹ ». Le discours de l'anarchisme ne s'organise ni autour de contingences historiques, ni de systèmes d'exclusions, ni de procédures d'assujettissement du discours, d'ailleurs reconnues par les tenants de l'anarchisme comme arbitraires. Le discours de l'anarchisme est lui-même événement, et donc anarchiste. Il faut dès lors se demander comment il est possible d'associer à la tradition anarchiste des auteurs contemporains qui ne se réclament pas de l'étiquette. Comment la critique du postanarchisme peut-elle les convoquer sur une même tribune? Étrangement, Colson, le plus illustratif face à cette manière de procéder, ne se pose pas cette question, il le fait¹⁹⁰. Retenons qu'il voit chez ces auteurs, en faisant fi de *l'Ordre du discours*, une proximité *a priori*, contrairement au postanarchisme qui voyait une proximité possible *a posteriori* de leur démonstration. La critique du postanarchisme contourne ce problème avec l'idée qu'il existe *a priori* un esprit libertaire pour mettre en dialogue les différents auteurs. Pour paraphraser Garcia, le postanarchisme fait usage de la « comparaison », non pour illustrer ce qu'il y aurait de commun entre le poststructuralisme et l'anarchisme, mais pour révéler les divergences fondamentales entre les deux corpus

¹⁸⁶ Vivien, Garcia « Trouble dans l'ordre du discours », dans A.Pessin., et M.Pucciarelli, (dir), *La culture libertaire. Actes du colloque international*, Grenoble, Atelier de création libertaire, 1997, p.162

¹⁸⁷ *Ibid*

¹⁸⁸ Vivien, Garcia « Trouble dans l'ordre du discours », *op.cit.*, p.167 Il ne s'agit pas non plus d'une copie conforme de la critique de l'épistémologue Pierre Feyerabend qui a publié le livre *Contre la méthode : essai d'une théorie anarchiste de la connaissance*.

¹⁸⁹ *Ibid*, p.150

¹⁹⁰ Jesse Cohn & Nathan, J.JUN, , *Translators'Introduction to Daniel Colson's « Anarchist Reading of Spinoza*, *Journal of French Philosophy*, Volume 17, n.2, 2007, p. 87

théoriques. Il relève que la méthode préconisée par le postanarchisme est fondée sur le rapprochement de certaines idées contradictoires au sein des différents corpus pour apporter un éclairage additionnel sur certaines questions auxquelles fait face la théorie politique radicale de nos jours. Ce qui diffère alors avec les postanarchistes, c'est que la critique semble consciente des effets d'une méthode comparatiste et du risque de hiérarchiser les différents éléments théoriques.

Conformément à cette vision de l'anarchisme et de l'anarchie, la critique du postanarchisme refuse d'immobiliser l'anarchisme¹⁹¹. Pour Ibáñez, il faut « sans aucun scrupule que le nouvel antagonisme s'approprie et mélange des fragments qui appartiennent à différentes traditions idéologiques, construisent avec ces fragments, et avec d'autres fragments empruntés aux courants de pensée les plus avancés, des configurations idéologico-politiques fluides et en constante recomposition¹⁹² ». Garcia et Ibáñez reconnaissent alors que le postanarchisme est une des multiples manifestations de ce renouvellement constant. Le postanarchisme se limite cependant, dans sa première phase, à l'exploration de la dimension théorique d'une même réalité : l'anarchisme. L'anarchisme doit aussi être pensé comme un corpus d'expériences concrètes et non seulement sur le plan idéal. C'est alors que les idées de l'anarchisme peuvent être pensées comme n'étant ni confinées à un passé fini, ni une copie conforme des idées de la modernité philosophique, ce qui impliquerait qu'elles n'ont jamais évolué.

Par la suite, Ibáñez incorpore des distinctions pratiques qui permettent de comprendre les nuances entre les termes anarchisme, anarchisme contemporain, néoanarchisme et postanarchisme. Nous croyons qu'elles sont partagées par l'ensemble de la critique du postanarchisme. Ainsi, il reconnaît une réapparition de l'anarchisme – qui n'implique pas de considérer que l'anarchisme était mort — à travers certains mouvements qui se réclament de cette identité, notamment les événements de Mai 68, jusqu'aux événements de Seattle en 1999, et qui se poursuivent à ce jour à travers le monde. Il constate aussi, dans les nouvelles formes de résistances l'existence d'organisations œuvrant sous des modes d'opérations anarchistes ou

¹⁹¹ Pour Ibáñez l'anarchisme est une « réalité constitutivement changeante (...) le changement est directement inscrit dans son mode de constitution et dans son mode d'existence, c'est-à-dire dans le type d'être qu'est l'anarchie, et il en résulte qu'elle ne peut pas être elle-même si elle ne varie pas. » dans Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op. cit., p.28

¹⁹² Tomás, Ibáñez, *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, op.cit., p.333

libertaires, qui refusent toutefois l'étiquette, ce qu'il nommera un anarchisme *extramuros*. Il affirme que la distinction se situe entre pratique et théorie. Le néoanarchisme consiste simplement en une désignation utile pour désigner les mouvements anarchistes aujourd'hui, bien qu'Ibáñez soit le premier à reconnaître « qu'il n'existe pas un courant, qu'il n'y a pas une doctrine ni une identité qui se revendiquent actuellement du néoanarchisme¹⁹³ ». Il pose ainsi que « sur le plan des pratiques, ce renouvellement a pris, en bonne partie, la forme de ce que j'ai appelé le néoanarchisme, et sur le plan plus théorique, celle du postanarchisme (...)»¹⁹⁴. Ce faisant, pour Ibáñez l'anarchisme se réorganise constamment en fonction des contingences historiques, comme en témoigne la réapparition des mouvements sociaux qui s'en réclament. Il reconnaît du même souffle que sur le plan théorique le postanarchisme témoigne actuellement de cette résurgence de l'anarchisme, et qu'il serait donc erroné de s'en détourner. L'erreur serait plutôt du côté des tenants de l'anarchisme qui font la défense d'un anarchisme dogmatique qui refuse la mobilité. Comme le faisait Onfray, Garcia affirmera de ceux-ci : « Les musées de l'anarchisme n'ont jamais eu besoin de recruter pour trouver des gardiens veillant avec zèle à ce qu'on ne touche pas les œuvres. Mais encadré de dorures ou enfermé sous une cloche de verre, l'anarchisme ne peut que s'asphyxier¹⁹⁵ ». À contrario, la critique du postanarchisme soutiendra que de considérer l'anarchisme « classique » comme souffrant d'un passéisme a aussi pour effet d'asphyxier les potentiels dont il est porteur. Il faut au contraire l'explorer sans préjugés pour qu'il se révèle sans complexe.

2.2 Remise en question de l'approche par association paradigmatique

Ces auteurs entament leur critique par une remise en question de l'association paradigmatique qui impose de subvertir les notions au sein des différentes déclinaisons de l'anarchisme pour qu'elles correspondent au champ conceptuel de la philosophie. Pour Ibáñez « (...) la thèse du postanarchiste selon laquelle l'anarchisme aurait incorporé à son corpus certaines influences provenant de la modernité semble raisonnablement acceptable¹⁹⁶ ». Toutefois, et cette critique a eu un impact, comme le souligne Ibáñez, sur la continuité des thèses du postanarchisme en

¹⁹³ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op.cit., p.28

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 63

¹⁹⁵ Vivien, Garcia *L'anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.45-46

¹⁹⁶ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op.cit., p.71

venant atténuer « les accusations portées contre les contenus modernes de l'anarchisme classique (...), comme si le postanarchisme admettait qu'il avait eu tendance à surdimensionner l'impact de l'idéologie des Lumières sur l'anarchisme et à exagérer la portée de son absorption acritique de l'essentialisme qui l'accompagnait¹⁹⁷ ». La critique du postanarchisme nous invitera à relativiser une telle position, en nuancant cette tendance à jouer ce jeu de correspondance. C'est chez Garcia que la critique d'une approche par association paradigmatique, qui serait propre à une recherche philosophique, est la plus saillante puisqu'il remet en question l'idée qu'une « (...) grille de lecture opposant pensée moderne et pensée postmoderne pouvait suffire à l'endroit d'un objet aussi singulier que l'anarchisme¹⁹⁸ ». Il conçoit que ces approches par correspondance à l'un des deux paradigmes sont erronées, puisque ceux-ci ne peuvent être considérés ni uniquement comme positions philosophiques, ni uniquement comme catégories temporelles. Selon lui, le postanarchisme visait à faire passer l'anarchisme pour une manifestation radicalisée des projets de la modernité malgré les apparentes divergences qui travaillent le corpus de l'anarchisme¹⁹⁹. Autrement dit, il fait remarquer qu'il est erroné d'uniformiser le corpus théorique de l'anarchisme et d'en faire un tout dont le dénominateur commun serait la modernité philosophique. Ces profondes oppositions qui travaillent le corpus théorique de l'anarchisme ne permettent pas selon lui de définir un champ conceptuel définitif, encore moins de placer une ou des figures fondatrices de l'anarchisme. La critique ne cherche donc pas à répondre à la question : « où se situe l'anarchisme par rapport aux positions philosophiques issues de la modernité et celles issues de la postmodernité?²⁰⁰ », mais plutôt « à dépasser les limites du prisme à travers lequel (l'anarchisme) a été lu²⁰¹ ».

Pour Ibáñez l'anarchisme « se constitue donc à la fois par antinomie et par assimilation-absorption de la modernité²⁰² ». Cependant, cela ne permet pas de conclure que l'anarchisme est le prolongement de l'idéologie des Lumières, ou pis, une copie conforme de la modernité

¹⁹⁷ Tomás, Ibáñez, *op.cit.*, p.78-79

¹⁹⁸ *Ibid*

¹⁹⁹ Vivien, Garcia *L'anarchisme aujourd'hui*, *op.cit.*, p.20

²⁰⁰ Vivien Garcia, « Postanarchisme, anarchisme et philosophie », En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4558> (Consulté le 16 avril 2014)

²⁰¹ *Ibid*

²⁰² Tomás, Ibáñez, « Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme », *op.cit.*, p.70

philosophique. La critique réitère que l'anarchisme entretenait déjà, au dix-neuvième siècle, un rapport complexe avec celle-ci en plus de réitérer son statut complexe, qui « à l'égal de toutes les époques historiques, est un temps hétérogène, qui porte bien d'autres marques que celle qui s'y révèle dominante – l'idéologie des Lumières – et, dans ce cas précis, notamment celle du romantisme²⁰³ ». En conséquence, il ne faudrait pas considérer l'anarchisme uniquement en fonction de l'esprit et des conditions sociales de son époque, puisque cette conception implique logiquement de concevoir l'anarchisme comme étant seulement constitué à travers et à partir de certaines pratiques précises de luttes et d'organisations, mais surtout de certaines conceptions théoriques précises et partagées de tous. Dans les faits, son corpus théorique et pratique ne se limite pas à une période temporelle précise. Il faut donc concevoir l'anarchisme comme puisant, certes, à l'intérieur du 19^e siècle, mais que ce siècle est constitué de sources multiples, non seulement l'idéologie des Lumières, mais aussi le romantisme, auquel nous ajoutons le nihilisme russe. L'apparent anachronisme entre l'anarchisme « classique » et les sociétés actuelles est remis en question aussi par cet auteur. Toutefois, admettre que l'anarchisme ait traversé « la modernité sans en subir aucune influence, ne peut être soutenu que sur la base d'une conception essentialiste de l'anarchisme, ou encore à partir d'une supposée – mystérieuse – capacité qu'il aurait à transcender les conditions qui le constituent²⁰⁴ ». Penser que l'anarchisme peut être entièrement transsubstantié par le procès de la postmodernité relèverait aussi d'une *mystérieuse capacité* à transcender les conditions qui le constituent de nos jours. L'anarchisme serait à la fois contingent aux conditions culturelles, politiques, économiques d'une époque antérieure, mais garderait néanmoins sa force créatrice et n'aurait aucune difficulté à se fondre dans une réalité contemporaine, notamment parce que sa nature est constitutivement changeante.

Pour étayer sa démonstration, afin de défaire justement l'enfermement paradigmatique, la critique soutiendra que les reconceptualisations faites par le postanarchisme sont déjà à l'œuvre dans l'anarchisme « classique ». Autrement dit, l'anarchisme « classique » était un postanarchisme avant la lettre. Par exemple, l'anarchisme aurait toujours lutté contre la cristallisation des principes d'autorité sous toutes ses formes, autant discursives que matérielles. Cette critique

²⁰³ *Ibid*, p.71

²⁰⁴ *Ibid*

permanente prend la forme de multiples manifestations, autant dans le domaine politique, dans le domaine économique, dans la famille, dans le domaine religieux, dans les pratiques sexuelles et au sein même des partis politiques. De plus, la critique soutiendra que l'anarchisme « classique » affichait déjà une compréhension des mécanismes de pouvoir plus grande que ne le laisse croire le postanarchisme. La critique du postanarchisme reconnaîtra alors, pour ce qui est de la question de la domination, avant les problèmes posés par Nietzsche et Foucault, qu'il arrive néanmoins « (...) assez souvent qu'*avec et contre* ne soient pas incompatibles et tel est le cas ici : les pratiques anarchistes s'opposent à certains mécanismes de domination de la modernité, mais s'articulent, de fait, à partir des matériaux et des outils propres à leur temps. Elles sont ainsi simultanément modernes et antimodernes²⁰⁵ ». Autrement dit, les idées théoriques évoquées dans le canon théorique de l'anarchisme sont souvent capables d'outrepasser les limites de l'applicabilité des réalités qu'elles décrivent, au-delà justement des limites qu'impose le travail des commentateurs. À titre d'exemple, on remarque un refus de l'anarchisme de réfléchir uniquement sur les phénomènes sociaux en posant des classes antagonistes (bourgeoisie contre prolétariat). Cette façon de faire leur apparaissait comme un bête réductionnisme de la complexité du tissu social. Il y aurait donc une portée illimitée, sorte de force plastique qui œuvre au sein du canon théorique de l'anarchisme, que le postanarchisme n'aurait pas perçu. Ainsi, l'anarchisme incorporait volontiers dans son analyse de la résistance des subjectivités que le marxisme, lui, considérait comme inadéquates, comme le *lumpenprolétariat* (vagabonds, ouvriers, sans travail, femmes...). Nous constaterons que la critique réexplorera aussi le refus de la représentation de l'anarchisme « classique ». Elle suggérera que ce refus de la représentation ne se limite pas à sa dimension politique, qu'elle est déjà une manière d'être-au-monde et aussi une attitude face à la théorie. En fin de compte, la critique du postanarchisme vise à porter à mal la vision réifiée de l'anarchisme, généralement méprisante et réductrice, colportée malheureusement par le postanarchisme.

2.3 La critique du postanarchisme à travers trois points d'entrées

Pour présenter schématiquement la critique, nous reprenons la liste de thèmes du chapitre précédent qui se divise en trois points d'entrées. Elle se retrouve sous la forme d'un tableau

²⁰⁵ *Ibid*

comparatif (voir Annexe 1, p.168) pour réitérer les deux grands rapports qui se dégagent de leurs expositions respectives. Nous réintroduisons celui de l'éthique, en partie traité par le postanarchisme de la première phase, mais aussi discuté en partie par la critique du postanarchisme. Les trois points d'entrées sont par ordre :

1) épistémologique, en traitant d'abord de la remise en question de l'épistémologie du postanarchisme (herméneutique partielle : rapport aux signifiants dans l'anarchisme et généalogie partielle), ensuite en exposant la relativisation des conclusions du postanarchisme au sujet de l'épistémologie de l'anarchisme

2) ontologique, en discutant des positions ontologiques paradoxales contenues dans l'anarchisme :

— Refus explicite de l'ontologie

— Conceptions pluralistes de l'ontologie

— Conception d'une ontologie du multiple : ontologie du devenir

3) Éthique, en exposant le regard que la critique propose sur les conclusions postanarchistes de l'éthique/morale anarchiste. La critique du postanarchisme semble néanmoins soutenir les mêmes solutions éthiques d'un point de vue méta-éthique que celles de la relecture postanarchiste, en justifiant qu'elles sont déjà à l'œuvre dans l'anarchisme.

2.3.1) Point d'entrée épistémologique : Critique de l'épistémologie « postanarchiste » et remise en question du regard postanarchiste sur l'épistémologie de l'anarchisme

De la même façon que nous le faisons précédemment, nous incluons dans cette section deux séries d'éléments qui relèvent de l'épistémologie. Dans un premier temps, A) nous exposerons la critique développée au sujet de l'usage particulier, par le postanarchisme, d'une série de signifiants et de propositions qui ne relèvent pas *stricto sensu* de l'épistémologie anarchiste. Cette critique relativise l'approche épistémologique du postanarchisme. Par un jeu d'exposition rhétorique, elle construit une interprétation distincte des signifiants. Autrement dit, elle procède à une critique de l'herméneutique postanarchiste, au profit d'une herméneutique plus soucieuse du contexte d'évocations des thèses de l'anarchisme. Comme nous l'avons mentionné, elle est basée sur l'élargissement du sens étymologique de l'anarchisme et du canon théorique de l'anarchisme.

Plus largement, la critique du postanarchisme s'appuie sur un examen généalogique distinct des écrits anarchistes, afin de relativiser la généalogie proposée par le postanarchisme. C'est donc par une remise en question de ce que la critique du postanarchisme considère comme un traitement généalogique²⁰⁶ ou archéologique partiel qu'elle vient appuyer sa remise en question de la distance ainsi construite par le regard postanarchiste entre l'anarchisme « classique » et le poststructuralisme. Cette critique culmine par une remise en question de l'unification du corpus traité sous le qualificatif « classique ». Ensuite, B) nous présenterons les interventions de la critique du postanarchisme en ce qui a trait au traitement postanarchiste de l'épistémologie de l'anarchisme à proprement dit.

A) « Épistémologie » postanarchiste

Garcia observe que les postanarchistes procèdent tous de la même façon, sur le plan épistémologique, en proposant une définition partielle et commune de l'anarchisme, ventilée en trois étapes. Il remet d'abord en cause l'idée d'attribuer une naissance à *l'idée anarchiste* en posant que le débat opposant les antiautoritaires et les autoritaires lors de la Première Internationale, entre Bakounine et Marx, n'est qu'une des multiples manifestations de cette idée. Cette remise en question de l'existence d'un moment historique constitutif de l'idée anarchiste permet d'atténuer la portée du jeu de correspondance paradigmatique²⁰⁷. La critique constate que ce jeu de correspondance relève à la base d'une rupture épistémologique, mais qu'il est important de remettre en question cette manière d'aborder l'anarchisme. Autrement dit, le postanarchisme n'est pas un débat au sein des tenants de l'anarchisme classique ni un débat entre un anarchisme « aujourd'hui » comme celui qu'incarne Murray Bookchin ou Noam Chomsky et ce même anarchisme « classique ». Ce débat reconstitue un anarchisme « moderne » et l'oppose à un anarchisme « postmoderne ». Enfin, la critique constate que ce jeu de positionnement par période paradigmatique conduit les postanarchistes à « une classification relative à une

²⁰⁶ Nous sommes proches ici d'un point de vue méthodologique de Jason Adams et Sürreyya Evren. Voir: Sürreyya, Evren, *op.cit.*, p.12

²⁰⁷ Voir: Irène, Pereira, « À propos de L'Anarchisme aujourd'hui de Vivien Garcia », En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4352> (Consulté le 16 avril 2014)

interprétation – herméneutique — particulière de certains textes anarchistes »²⁰⁸ et propose alors de tempérer les effets d'une telle lecture philosophique de l'anarchisme.

Cette manière de concevoir le corps théorique de l'anarchisme prête flanc à plusieurs critiques. Premièrement, attribuer une naissance à l'anarchisme relève d'un choix généalogique qui porte à débat. Pour Garcia, les postanarchistes reprennent implicitement une généalogie propre à une intervention historique, en plus de faire un usage bien particulier de cette généalogie. Il cite le travail d'historiens comme celui de Jean Maitron, auteur d'un livre célèbre intitulé *Le mouvement anarchiste en France*. Dans cet ouvrage, Maitron s'efforce de présenter « L'histoire du mouvement anarchiste (...) depuis sa naissance, à l'occasion des conflits internes qui ruinèrent la Première Internationale²⁰⁹ ». Or, en dépit de cette proximité, Garcia affirmera que « Maitron et le postanarchisme ne partagent pas la même perspective²¹⁰ ». Il justifie cette prise de position par leur regard respectif varié, Maitron sur le « mouvement anarchiste » tandis que le postanarchisme sur l'« anarchisme ». La méthode historique retenue par le postanarchisme implique que l'anarchisme a un ancrage sociohistorique précis, et par ricochet, l'anarchisme serait donc une pensée occidentalocentrée. Dans les deux cas, il existe certaines lacunes qui dérivent du choix fait respectivement par l'historien et les postanarchistes. La critique remarque ainsi que « les postanarchistes, qui plaident en faveur de la méthode foucauldienne de l'archéologie, oublient, dans leurs travaux sur l'anarchisme, un élément fondamental de cette même méthode. S'attachant à quelques grands auteurs, ils délaissent les archives²¹¹ », principalement celles des expériences concrètes. Les travaux des historiens ont une incidence déterminante sur le positionnement théorique et principalement sur la question des fondements de l'anarchisme²¹². Les postanarchistes reprennent à leur compte la critique de Foucault sur la relation qui existe entre le savoir et le pouvoir. Ce faisant, ils devraient être au fait que l'Histoire est une institution contrôlée par des choix qui érigent un savoir en un récit qui s'avère peut-être fictif, mais dont les intérêts, sont non d'informer sur la vérité, mais d'en permettre le contrôle. Il faut donc être

²⁰⁸ Vivien, Garcia *L'Anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.77

²⁰⁹ Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Tome 1, Paris, Librairie François Maspero, 1975, p.23 dans Vivien, Garcia *ibid*, p.83

²¹⁰ *Ibid*, p.83

²¹¹ *Ibid*, p.97

²¹² Voir: *Ibid*, p.84

attentif à ce travail d'exposition des fragments historiques qui nous parviennent, d'autant plus que le postanarchisme reprochait à l'anarchisme de ne pas appliquer à son récit l'antireprésentationalisme d'obédience poststructuraliste. Ces fragments sont souvent le résultat d'une sélection antérieure qui fait subir une dérivation de sens au fil des commentaires, qui dans le cas de l'anarchisme, s'avèrent trop souvent négatifs. Colson partage cette position en optant, nous l'avons vu, pour une définition de l'anarchie qui remonte à son sens étymologique, à la fois commun et philosophique. L'anarchisme n'est donc pas seulement un corpus idéologique ancré historiquement, il est aussi une série de pratiques, et ultimement une idée vieille comme le monde. Il s'agit donc d'une conception de l'Histoire sensiblement différente, qui ne consiste plus à sélectionner un événement historique précis auquel on attribue la fonction génitrice. Il y a refus ainsi d'inféoder une réalité multiple à des contingences précises. Cette conception de l'Histoire de l'anarchisme permet de passer par-delà un caractère uniquement idéologique, à partir duquel on amarrerait toutes interrogations futures. C'est d'ailleurs pour ces raisons que Garcia affirme « qu'on ne saurait donc, à la manière des postanarchistes, penser l'anarchisme à travers un groupement de textes dans lequel on s'efforcerait de trouver une quelconque vérité²¹³ ». Il ajoute que « l'anarchisme, parce qu'il se veut, dans ses multiples facettes théoriques et organisationnelles, toujours l'expression des forces dont il émane, ne semble pas se laisser expliquer par la simple recherche d'un unique fondement historique qui déterminerait une bonne fois pour toutes (une fois éclairé le contexte intellectuel ou culturel qui serait le sien) le champ conceptuel qu'il adopterait. »²¹⁴ Par conséquent, pour Garcia la réflexion anarchiste n'a rien d'un système. En ce sens, il devient difficile « de dire qu'elle soit déterminée par un champ conceptuel qui lui préexisterait²¹⁵ ». Sur la base de ce constat, Garcia considère très problématique de fonder un jugement sur une étude qui se suffirait de quelques textes fondateurs dont on extrait un champ conceptuel fini. Cette interprétation a un impact sur toutes conceptualisations de l'anarchisme, nous dit-il par la suite : « si ce que j'avance est vrai, il faut convenir que rien n'est plus éloigné de l'anarchisme que de le concevoir comme une entité intemporelle, inaltérable,

²¹³ Vivien, Garcia, « Postanarchisme, anarchisme et philosophie », En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4558> (Consulté le 16 avril 2014)

²¹⁴ Vivien, Garcia *L'anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.90

²¹⁵ *Ibid*

immuable, *définie une fois pour toutes* (mon accent)²¹⁶ ». Autrement dit, on assiste à un désintéressement, selon Garcia, volontaire ou pas, d'un des deux aspects (théoriques vs pratiques) de l'anarchisme, en plus de confiner l'idée d'anarchisme à certaines contingences.

Garcia préfère une généalogie qui aurait une plus grande concordance avec sa démarche et son objet d'étude. Garcia base sa compréhension de l'anarchisme sur le travail généalogique de l'historien Max Nettlau, qui s'efforçait de montrer que « l'histoire des idées anarchistes était inséparable de l'histoire de l'humanité elle-même²¹⁷ ». Garcia pose cette généalogie comme une « perspective commune à nombre d'anarchistes sur l'histoire de leur propre mouvement²¹⁸ ». De même Élysée Reclus affirme aussi que « L'anarchie est aussi ancienne que l'humanité²¹⁹ ». Kropotkine affirme pour sa part que l'on peut trouver des idées anarchistes dans les travaux de penseurs comme les cyrénaïques ou les cyniques grecs, et va même jusqu'à écrire au sujet de Zénon, que « ses expressions mêmes ressemblaient, à ce qu'il paraît, d'une manière frappante à celles qu'emploient aujourd'hui les anarchistes²²⁰ ». Ibáñez vient appuyer cette conception, avec des accents kropotkiniens que des penseurs attribuent à l'anarchisme « une ancienneté millénaire, au prétexte que certains éléments conceptuels ou axiologiques qui le caractérisent se retrouvaient déjà ébauchés et formulés dans de multiples cultures, et ce dès la plus haute Antiquité²²¹ ».

Ibáñez nuancera toutefois cette idée, puisqu'elle impliquerait selon lui que « (...) l'anarchisme serait donc inscrit dans la condition humaine même²²² ». Ce faisant, l'anarchisme « (...) n'aurait jamais disparu, et ne pourrait jamais totalement disparaître²²³ ». Il posera alors que l'anarchisme idéologique ne peut exister sans le développement du capitalisme du dix-neuvième siècle, puisque c'est celui-ci qui a permis à Proudhon par exemple de produire ses analyses, et d'autre part, ce sont les luttes contre l'exploitation menées par des organisations de travailleurs qui ont permis de constituer le corpus d'expériences pratiques de l'anarchisme à la même époque.

²¹⁶ *Ibid*

²¹⁷ *Ibid*, p.85

²¹⁸ Vivien, Garcia *ibid*, p.85

²¹⁹ Élysée, Reclus, « L'Anarchie », *Les temps nouveaux*, n.3, mai 1895, p.18-25, reprise dans GARCIA, Vivien, *ibid*, p.85

²²⁰ Vivien, Garcia *ibid*, p.86

²²¹ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op.cit., p.19

²²² *Ibid*

²²³ *Ibid*

Ibáñez reconnaît tout de même que certains précurseurs de l'anarchisme idéologique du dix-neuvième siècle aient pu élaborer « (...) des formulations anticipant certains de ses éléments conceptuels, même si certaines cultures – comme nous l'indique la florissante anthropologie anarchiste – ont des modalités d'organisation et de vies proches de celles que prône l'anarchisme (...)»²²⁴. Garcia et Ibáñez se rejoignent quant à la reconnaissance de l'existence d'un anarchisme idéologique ayant pris racine dans certaines réalités du dix-neuvième siècle. Ils invitent cependant à reconnaître qu'il existe d'autres manifestations de l'anarchisme notamment à travers des expériences concrètes antérieures et actuelles qui puisent ou pas leur influence dans l'anarchisme du 19^e siècle et qu'elles s'en rapprochent tout en s'en distinguant. Il faut selon eux tenir compte de cette réalité pour conserver la souplesse de l'anarchisme et affirmer sa portée actuelle. Autrement dit, Garcia comme Ibáñez reconnaissent qu'il ne faut pas se limiter, par le choix d'une généalogie, à une histoire de la pensée qui serait unique, centrée sur la pensée occidentale, et par extension, moderne au sens philosophique. Il ne faut pas hésiter à sortir de certains sentiers battus par l'Histoire, celle des idées, celle de la pensée politique, mais aussi celle des mouvements sociaux. Car il existe en réalité une vaste littérature, éparse et multiple, dont n'ont pas toujours tenu compte les historiens. Conformément à sa démarche, Garcia considère les anarchistes « appréhendent leur pensée comme une véritable force plastique qui peut se décliner de manière totalement différente au gré des événements et des situations²²⁵ ».

L'idée de concevoir l'anarchisme comme « force plastique » permet de faire le lien avec la deuxième justification d'un recours à une généalogie différente. Elle découle d'un rapport immanent²²⁶ entre théorie et pratique²²⁷. C'est en lisant des textes anarchistes que le lecteur découvre l'affirmation constante de ce rapport, manifeste d'une sorte de symbiose, d'un dialogue constant, d'un aller-retour incessant entre la *praxis* et la *théorie*. Pour quiconque s'est aventuré dans la littérature anarchiste, force est d'admettre qu'elle ne correspond pas à une forme d'écriture qui se laisse enfermer dans un genre. « On peut aussi, et surtout, faire allusion aux formes d'écriture particulières de l'anarchisme. Elles relèvent plus volontiers du texte

²²⁴ *Ibid*, p.20

²²⁵ Vivien, Garcia *ibid*, p87

²²⁶ Voir aussi : Tomás, Ibáñez,, *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, op.cit., p.332

²²⁷ Tomás, Ibáñez, *op.cit.*, p.357

d'intervention politique que de l'essai philosophique propre à une activité théorique extirpée de l'empiricité des politiques effectives²²⁸ ». La théorie anarchiste pousse à l'action. Ibáñez reconnaît aussi l'existence de ce lien : « la symbiose entre l'idée et l'action, qui définit la pensée et les pratiques anarchistes, est l'une des raisons principales expliquant le fait que l'anarchisme soit constitutivement changeant²²⁹ ». Garcia nomme cette manière d'appréhender la théorie : *l'idéofortie*, néologisme repris de Proudhon²³⁰, c'est-à-dire concevoir la théorie non comme « une abstraction, un modèle, une prescription, etc., mais une force (...) créatrice et mobilisatrice²³¹ ». L'anarchisme n'est d'ailleurs pas réductible à un domaine d'activité ou à une discipline intellectuelle. L'anarchisme traite de considérations politiques, évidemment, sans qu'on puisse toutefois conclure qu'il n'est qu'une pensée politique. Bien que l'étude de la philosophie traverse la littérature anarchiste, elle ne se résume pas à la philosophie. Même chose pour l'histoire. Parler de l'anarchisme comme étant uniquement une vision programmatique du politique, ou uniquement un discours philosophique, c'est réduire ses champs d'intervention. En soulevant ces interrogations, Garcia considère l'anarchisme comme une forme de « littérature de propagande », découlant elle-même de ce rapport intime de l'action à l'idée. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous traiterons de la question de l'agir. Retenons néanmoins que la thèse de ce rapport intrinsèque entre théorie et pratique est partagée par les auteurs de l'anarchisme et il rend difficile la dissociation du corpus d'expériences pratiques de son corpus théorique.

Il formule alors trois grandes critiques à l'égard des postanarchistes qu'il considère comme des « précautions de lecture » que les postanarchistes n'auraient évidemment pas suivies : Il ne faut pas décontextualiser les textes utilisés en se référant uniquement à des recueils, qui ne sont

²²⁸ Vivien, Garcia « Postanarchisme, anarchisme et philosophie », En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4558> (Consulté le 16 avril 2014)

²²⁹ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op.cit., p.52

²³⁰ Proudhon affirmait en effet « L'idée, avec ses catégories, surgit de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent. » dans Pierre-Joseph, Proudhon *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier Frères, 1858, Tome deuxième, p.215 Garcia revient sur cette idée quand il affirme : « C'est à ce titre que nous employons quelques outils légués par Proudhon, notamment dans ses analyses ayant trait à la question de la théorie et de la pratique. Toute activité est porteuse de sens ; de même que dans l'activité sociale toute idée est l'expression d'intérêts ou de conflits, ou plutôt est ces intérêts et ces conflits dans leur réalité. » dans Vivien, Garcia. *Postanarchisme, anarchisme et philosophie*, En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4558> (Consulté le 16 avril 2014)

²³¹ *Ibid*, p.89

parfois qu'un pot-pourri de textes anarchistes, et dont l'usage abusif rend les conclusions partielles. C'est ce que nous appelons la sélection d'éléments qui permettent la justification d'une thèse préautorisée dans l'esprit de l'auteur²³². Par la remise en question de la méthode archéologique pratiquée par les postanarchistes qui délaisse une archive aux dépens d'une autre, la critique préconisera une approche qui garderait en tête cette notion d'*idéofortie*, afin d'éviter la fétichisation d'auteurs ou de textes²³³ dont l'usage dogmatique ne rend pas justice à l'idée même de l'anarchisme. Avoir en tête que la sémantique n'est jamais totalement fixée chez les anarchistes. Garcia réfère à l'étude de Michael Confino sur le vocabulaire politique des anarchistes russes au début du vingtième siècle, selon lequel « les groupes sociaux, politiques, professionnels et confessionnels qui atteignent un certain degré d'homogénéité et obtiennent une identité distincte tendent à créer en marge du langage usuel, un vocabulaire qui leur est propre²³⁴ », et que ce n'est pas le cas chez les anarchistes. La grammaire anarchiste contiendrait en soi une multiplicité de sens pour un même terme comme « État », « gouvernement », « représentation », « domination » ou « coercition ». Il y aurait perte de précision conceptuelle due à cette multiplicité sémantique, mais telle est la forme d'écriture de l'anarchisme.

Finalement, la critique du postanarchisme culmine avec la remise en question de l'usage du terme « classique » pour unifier le corpus du canon théorique de l'anarchisme. Ce qualificatif est erroné, dans la mesure où il sert à désigner, d'un point de vue académique actuel, certains auteurs anarchistes européens d'avant-1918. Or, cette famille d'auteurs ne saurait englober l'ensemble de la littérature anarchiste, ni d'ailleurs l'ensemble des pratiques libertaires d'aujourd'hui et d'autrefois. Il s'agit, selon la critique du postanarchisme d'un mot fourre-tout pour caractériser les ouvrages de trois auteurs principaux : Proudhon, Bakounine et Kropotkine, qui partageraient un même horizon théorique. Puisque ces auteurs ne s'entendaient pas sur une pléthore de sujets et de problématiques propres à leur époque²³⁵, cette façon de présenter le corpus anarchiste

²³² Il s'agit selon moi du cas lors du premier moment postanarchiste, mais force est d'admettre que la bibliographie postanarchiste s'est hautement raffinée.

²³³ Garcia revient sur ce conseil dans Vivien, Garcia « Du postanarchisme au débat anarchiste sur la postmodernité », *Pour continuer le débat*, Réfractations, n°21, 2010, p.134

²³⁴ Michael, Confino, « Idéologie et sémantique : le vocabulaire politique des anarchistes russes », in *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXX (3-4), juil.-dec. 1989, p.255-284, p.255 cité dans Vivien, Garcia *L'anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.98

²³⁵ Voir: Nathan, Jun, "Anarchist Philosophy: Past, Problems and Prospects" dans Benjamin, Franks,

devient problématique. Elle est en fin de compte un « mythe académique ». La critique du terme « classique » tend d'ailleurs à donner ses fruits, car même dans le monde anglo-saxon, son usage tend à s'atténuer. Ensuite, pour la critique du postanarchisme, c'est l'apanage de l'anarchisme d'afficher des désaccords profonds sur ses idées selon ses tenants, et il est alors injustifié de vouloir avoir recours au préfixe « post », pour déstabiliser son corps théorique puisqu'il s'est toujours enorgueilli de le faire. Enfin, cela démontre que les postanarchistes sont collés sur une analyse lyotardienne particulière des corpus anarchistes. Ces auteurs conçoivent que le « post » — anarchisme est nécessaire puisqu'il doit être compris non comme « un mouvement de *come back*, de *flash back*, de *feed back* », mais plutôt comme un « procès (...) qui élabore un "oubli initial" »²³⁶. Cette manière de procéder est remise en question par la critique, puisqu'elle impose de réfléchir sur l'anarchisme comme un corps figé dans une époque « classique » et que cette pensée partage un noyau conceptuel définitif, et plus largement que son être n'a jamais évolué. Ce qui est en effet erroné.

B) Épistémologie de l'anarchisme classique : au-delà d'un scientisme naïf

La critique du postanarchisme invite à repenser l'anarchisme en dehors des carcans de la pensée occidentale : modernité et postmodernité, Siècle des Lumières et après siècle des Lumières, etc. Il n'existerait pas, en effet, de fracture nette entre ces époques ni de caractéristiques indéfectibles rattachées à ces grilles philosophiques. Ibáñez abonde en ce sens quand il invite à questionner « (...) les conditions nécessaires qui ont permis aux postanarchistes de formuler (leur thèse) et même de se constituer en courant de pensée au sein de l'anarchisme²³⁷ ». En opposant un anarchisme de la modernité et un anarchisme de la postmodernité, les postanarchistes construisent une distance époquale entre postanarchisme et anarchisme qui repose d'abord sur cette rupture paradigmatique, puis épistémologique. Cette rupture a eu une répercussion sur la compréhension de l'épistémologie qui serait respective à chaque paradigme. La critique remet en question cette approche et juge que les considérations sur la science chez les auteurs anarchistes sont généralement plus complexes. Quel est alors l'effet de cette critique sur l'interprétation de

Anarchism and moral philosophy, Palgrave Macmillan, 2011, p.50

²³⁶ Jean-François, Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, p.113

²³⁷ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op.cit., p.71

l'épistémologie de l'anarchisme?

La critique du postanarchisme remet plus directement en question la tendance du postanarchisme à surdimensionner l'usage du positivisme et de la méthode scientifique, afin de conclure que l'épistémologie de l'anarchisme ne se résume pas qu'à une doctrine rationaliste et scientifique. Un léger détour s'impose afin de comprendre le rapport complexe de l'anarchisme à la science. Ce détour permet de constater un refus catégorique de l'ontologie chez certains tenants de l'anarchisme, notamment Proudhon et Bakounine. Rapidement, Garcia relève deux expressions de ce refus catégorique. Proudhon conçoit l'ontologie comme un discours général, dont le but est de saisir les causes et les substances, ce qui s'avère selon lui une démarche erronée. Ce qui est perceptible l'est d'abord « pour nous par les rapports que nous soutenons avec eux (et), nous demeurent impénétrables dans leurs substances ²³⁸ ». Il s'agit là bien sûr d'un positionnement non loin du positivisme. Il ajoute cependant que « les causes sont insaisissables dans leur principe et leur origine, (ils) nous laissent entrevoir que la succession de leurs effets ²³⁹ ». Ce faisant, il remet en doute la possibilité de remonter à l'origine de ces causes. Selon Garcia, l'épistémologie de l'anarchisme est alors paradoxale puisque largement inféodée au positivisme de Comte, mais aussi positionnée par antinomie avec celui-ci comme chez Proudhon. La critique propose que l'anarchisme classique appréhende le post-positivisme, entendu comme métaréflexion théorique face au positivisme. Garcia fait alors remarquer qu'on retrouve « dans une multitude d'écrits proudhoniens l'affirmation du mouvement perpétuel et du devenir ²⁴⁰ ». Celui-ci se distingue de Comte puisqu'il soutient que « L'idée de principe et de but n'est qu'une fiction (...) il ne peut y avoir au mouvement perpétuel qui constitue l'univers, ni principe, ni but, ni commencement ni fin ²⁴¹ ». Garcia affirme que la distance proudhonienne à l'égard de certains aspects du positivisme n'est « pas simplement épistémologique, elle est aussi ontologique ²⁴² » puisque Proudhon, mais aussi Bakounine, considère qu'on « ne peut connaître les choses et les

²³⁸ Pierre-Joseph, Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), Tome 1, Antony, Éditions Tops/H Trinquier, 2000, p.22-23 cité dans Vivien, Garcia *Anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.105

²³⁹ Pierre-Joseph, Proudhon, op.cit., p.22-23 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.106

²⁴⁰ Vivien, Garcia *ibid*, p.113

²⁴¹ Pierre-Joseph, Proudhon, *Philosophie du Progrès*, (1853) Paris, Marcel Rivière, 1946, p.45 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.115

²⁴² *Ibid*

êtres que sous leurs rapports²⁴³ ». Pour comprendre le sens que donnent les anarchistes à cette notion de rapport, il faut comprendre que leur attention n'est jamais centrée sur l'être, mais plutôt sur le devenir. Autrement dit, ils tirent d'une conception ontologique centrée sur la notion d'anarchie (*an-arkhé*) les possibilités infinies dont est porteur chaque être, mais aussi chaque situation, et surtout chaque entreprise d'émancipation. Fixer le devenir par l'imposition d'un récit basé sur une épistémologie définitive devient alors erroné, car on ne saurait fixer le sens du mouvement de la vie. Pour Bakounine, « tout le progrès de l'avenir est là. C'est la vie et le mouvement de la vie, l'agissement individuel et social des hommes, rendus à leur complète liberté. C'est l'extinction du principe même de l'autorité²⁴⁴ ».

La critique que menait le postanarchisme était essentiellement basée sur l'usage de la méthode inductive/positiviste reprise par Kropotkine et Bakounine qui sont, selon eux, un emprunt aux sciences naturelles. Il est généralement admis que Bakounine ne cachait pas son admiration pour Auguste Comte, qu'il considérait comme « le plus grand philosophe de (son) siècle²⁴⁵ ». On retrouve ce même enthousiasme chez Kropotkine, dont l'intérêt ouvert pour les sciences naturelles donne en partie raison aux postanarchistes. Or, la critique décèle que derrière cet enthousiasme se cache tout de même un rapport extrêmement critique vis-à-vis le positivisme de Comte. Pour Garcia, l'usage du positivisme et de la science chez Bakounine dépasse largement le scientisme naïf dont souffrirait l'anarchisme selon le postanarchisme. Chez Bakounine, l'exposition d'une thématique récurrente, soit le refus de l'idéalisme sous toutes ses formes : dans les écoles métaphysiques, la théologie, la religion, la philosophie, la politique et même la poésie. L'idéalisme est, pour Bakounine, une manière de n'appréhender la matière que sous une forme inanimée et immobile. Conformément à sa vision de l'ontologie, qui conçoit que la matière est prise dans le mouvant, il devient erroné de vouloir produire un discours aussi scientifique qu'il soit qui se contenterait de sa forme abstractive (Dieu, Être suprême, Absolu, etc.). Bakounine affirme, au sujet des idéalistes, qu'ils « ont enlevés à la matière, l'intelligence, la vie, toutes les

²⁴³ *Ibid*

²⁴⁴ Michel, Bakounine, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme » dans *Œuvres complètes, L'Empire Knouto-germanique et la révolution social en France (1870-1871)*, Tome VIII, Pays-Bas-Paris, E.J. Brill/Champ Libre, 1982, p.280 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.120

²⁴⁵ Michel, Bakounine, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme. », op.cit., p.247 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.152

qualités déterminantes, le mouvement même (...) ne lui laissant rien que l'impénétrabilité et l'immobilité absolue dans l'espace; ils ont attribué toutes ces forces (...) à l'Être imaginaire créé par leur fantaisie abstractive; puis, intervertissant les rôles, ils ont appelé ce produit de leur imagination, ce fantôme, ce Dieu qui est le Néant : L'Être suprême²⁴⁶ ». L'idéalisme est récusé au profit du matérialisme et de l'expérience, c'est-à-dire, qu'il ne faut jamais rien admettre qui ne soit pas sévèrement confirmé par l'expérience ou par l'observation des choses et des faits. L'observation empirique constitue la seule base sérieuse des connaissances humaines. C'est là une idée bien comtienne qui visait justement à combattre la métaphysique. En fait, le positivisme est précisément le rejet de la recherche de causes premières. L'anarchisme et le positivisme ne sont donc pas distants. Cependant, Garcia affirmera l'usage de la méthode scientifique a pour fonction d'« accompagner rationnellement le mouvement progressif et réel du monde²⁴⁷ ». L'usage de la science repose principalement sur ce rôle positif face à la réalité sociale. Ainsi, pour Bakounine si l'idéalisme dans toutes ces formes doit être combattu, c'est surtout parce qu'il peut acquérir une dimension en tant qu'instrument de domination sur le social. Qu'est-ce qui empêche de critiquer alors cet enthousiasme de Bakounine pour la science et sa méthode héritée de la vision de Comte ou encore son parti pris pour le matérialisme aux dépens de l'idéalisme sous toutes ses formes? La critique du postanarchisme demeure pertinente jusqu'à présent puisque l'anarchisme semble y prêter flanc. Cependant, Garcia relève plusieurs critiques de la science chez Bakounine, notamment l'usage de la science dans l'espace social qui fait surgir de nouveaux problèmes. L'un d'entre eux est de croire ou d'avoir l'espoir que la science pourra s'appliquer à tous les domaines de l'être ou qu'elle sera en mesure de guider entièrement l'organisation de la société. Bakounine refuse catégoriquement à la science une telle destinée. Il s'agit là d'une position anti-comtienne, mais qui récusé aussi son parti pris pour le matérialisme, notamment le matérialisme marxiste. En ce sens, Bakounine affirmait :

« Les papes ont eu moins pour excuse la vérité absolue qu'ils disaient tenir en leurs mains de par la grâce du Saint-Esprit et en laquelle ils étaient censés croire. M. Marx n'a point cette excuse, et je ne lui ferai pas l'injure de penser qu'il s'imagine avoir scientifiquement inventé quelque chose qui approche de la vérité absolue. Mais du moment que l'absolu n'existe pas, il ne peut y avoir à l'Internationale de dogme

²⁴⁶ Michel, Bakounine, *op. cit.*, p. 247 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.150

²⁴⁷ Vivien, Garcia *ibid*, p.152

infaillible, ni par conséquent de théorie politique ou économique officielle, et nos congrès ne doivent jamais prétendre au rôle de conciles œcuméniques proclamant des principes obligatoires pour toutes les adhérents et croyants²⁴⁸».

Il affiche donc un refus catégorique d'expliquer le social de manière définitive à l'aide d'un récit scientifique, autant positiviste que matérialiste. Ce faisant, Bakounine récuse radicalement l'idée platonicienne de laisser les plus éminents scientifiques se charger de l'organisation de la société²⁴⁹, du moins tant et aussi longtemps que le peuple ne pourrait percevoir les dérives autoritaires d'un savoir scientifique qui occupe la fonction de nouvel Absolu et dont les effets sont de dominer à nouveau l'être. C'est parce qu'il reconnaît que la connaissance n'est jamais parfaite, et qu'elle est au fait absolument minuscule par rapport à ce qui reste à connaître dans le monde²⁵⁰. La science sous toutes ses formes ne permet que de saisir des idées générales, mais jamais d'extraire des lois immuables, principalement lorsque celles-ci s'affairent à discuter du fait social. Bakounine a alors des accents nietzschéens : « (...) LA science comprend la pensée de la réalité, non la réalité elle-même. La pensée de la vie, et non la vie²⁵¹ ». Il reconnaît que la science informe sur la vérité, elle n'est pas vérité en soi. Elle participe simplement à l'élaboration d'une représentation, car la science ne saurait saisir les multiples facettes de ce qu'est le phénomène vie. La solution de Bakounine pour contrer les effets autoritaires d'une science, qui s'appliquerait à toutes les dimensions de l'être, consiste alors en : « la liquidation de la science comme être moral existant hors de la vie sociale de tout le monde, et représenté comme tel, par un corps de savants patentés, et sa diffusion dans les masses populaires²⁵² ».

Il faudrait dès lors nuancer l'idée d'une rupture à l'égard du positivisme kropotkinien dans le postanarchisme et relativiser la thèse voulant qu'un scientisme naïf traverse de part en part l'anarchisme « classique ». À ce sujet, deux considérations sont faites. D'abord, la méthode que préconisait Kropotkine est sans aucun doute scientifique. Il fait en effet l'apologie de la méthode

²⁴⁸ Michel, Bakounine, *op. cit.*, Vivien, Garcia *ibid*, p.159

²⁴⁹ Voir : Michel, Bakounine, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme. » *op. cit.* dans Vivien, Garcia *ibid*, p.154

²⁵⁰ « (...) C'est que la science humaine est toujours nécessairement imparfaite, et qu'en comparant ce qu'elle a découvert avec ce qu'il lui reste à découvrir, on peut dire qu'elle en est toujours à son berceau. » dans Michel, Bakounine, *Dieu et l'État*, Paris, Éditions milles et une nuits, 2000, p.32

²⁵¹ Michel, Bakounine, *op. cit.*, p.279 (en note de bas de page) cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.155

²⁵² Michel, Bakounine, *op. cit.*, p.126 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.159

inductive : « La méthode inductive que nous employons dans les sciences naturelles a si bien prouvé son pouvoir. »²⁵³ Kropotkine compte néanmoins faire un usage bien particulier de cette méthode. Garcia souligne la réflexivité critique de Kropotkine, selon lequel « (...) des naturalistes payant un tribut à leur éducation bourgeoise, voulurent nous enseigner, en prétendant se baser sur la méthode scientifique du darwinisme : “écrasez quiconque est plus faible que vous : telle est la loi de la nature!” – il nous fut facile de prouver, par la même méthode scientifique, que ces avants faisaient fausse route : qu’une loi pareille n’existe pas; que la nature nous enseigne toute autre chose; et que leurs conclusions n’étaient nullement scientifiques²⁵⁴ ». Sa méthode inductive a pour fonction première la remise en question radicale des systèmes de pensées dominants – le darwinisme, non de Darwin, mais de ses commentateurs²⁵⁵ –, plutôt qu’une apologie du positivisme *stricto sensu*. Voilà donc une première nuance à faire. Il faut aussi souligner que la méthode de Kropotkine, une « éthologie de la morale²⁵⁶ », se distingue de l’approche inductive et empiriste. Cette méthode ne servirait pas, comme le prétendent certains postanarchistes, à « déterminer des caractéristiques infaillibles de la nature humaine, mais bien plutôt à concevoir la morale comme un fait animal²⁵⁷ » et cela par une « (...) observation du comportement animal²⁵⁸ ». Le « fait animal » est une formulation qui porte à confusion, mais qui sert à désigner simplement que la morale est une catégorie qui discute de certaines caractéristiques de l’être vivant sans en être son centre, au même titre que la physiologique et la biologique sont des catégories qui discutent de certaines caractéristiques. Son projet visait à démontrer que l’éthique égalitaire est aussi constitutive de l’être. La *nature* ici n’est pas comprise comme unique objet

²⁵³ Pierre, Kropotkine, *La science moderne et l’anarchie*, Paris, Phénix, 2004 (1913), p.49

²⁵⁴ Pierre, Kropotkine, *ibid*, p.49

²⁵⁵ Kropotkine affirme en ce sens : « L’étude de la nature, comme l’a montré Darwin lui-même dans sa seconde œuvre, la *Descendance de l’homme*, est loin de confirmer l’appréciation pessimiste dont nous avons parlé plus haut. La conception de Tennyson et de Huxley est incomplète, unilatérale; (...) Darwin lui-même parle dans un chapitre de ce livre, d’un aspect bien différent de la vie et de la nature. La nature elle-même, dit-il, nous montre, à côté de la lutte, une autre catégorie de faits, ayant une signification absolument différente; c’est le soutien mutuel au sein d’une même espèce; ces faits ont même *une importance plus grande* que les précédents, car ils sont nécessaires au maintien et à la prospérité de l’espèce. » dans Pierre, Kropotkine, *L’Éthique* (1921), Les éditions indivisibles, traduit du russe par GOLDSMITH, Marie, Paris, Stock, 6^e éditions, 1927, p.16-17, cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.136

²⁵⁶ « Il (Kropotkine) prend le parti d’étudier les questions morales à la manière des sciences naturelles et plus particulièrement de l’éthologie, c’est-à-dire de l’observation empirique des comportements animaux. » dans Vivien, Garcia *ibid*, p.135

²⁵⁷ *Ibid*, p.232

²⁵⁸ *Ibid*

d'étude qu'on soumet à l'observation empirique, afin d'en extraire uniquement des faits objectifs, afin d'exposer des lois immuables. La nature peut être comprise comme désignant, dans le vocabulaire libertaire : *la totalité de ce qui est*, soit une compréhension d'un grand Tout qu'affichent certaines philosophies vitalistes. Nous reviendrons sur l'usage de cette méthode en détail dans la section de l'ontologie quand nous discuterons de l'existence ou non d'un discours portant sur la nature humaine dans l'anarchisme.

L'expression la plus claire de cette vision complexé de la nature se trouve chez Bakounine, qui fait preuve d'une attention surprenante quand vient le temps de faire usage de ce terme, comme en témoigne ses écrits que nous retranscrivons en long tant ils sont éclairants :

« (...) comme je me vois forcé d'employer souvent ce mot Nature, je crois devoir dire ici ce que j'entends par ce mot. Je pourrais dire que la Nature, c'est la somme de toutes les choses réellement existantes. Mais cela me donnerait une idée complètement morte de cette Nature, qui se présente à nous au contraire comme tout mouvement et toute vie. D'ailleurs, qu'est-ce que la somme de toutes choses? Les choses qui sont aujourd'hui ne seront plus demain; demain elles se seront non perdues, mais entièrement transformées. Je me rapprocherai donc beaucoup plus de la vérité en disant que la nature c'est la somme des transformations réelles des *choses* qui se produisent et se produiront incessamment en son sein; (...) Appelez cela Dieu, l'Absolu, si cela vous amuse, que m'importe, pourvu que vous ne donniez à ce mot Dieu d'autre sens que celui que je viens de préciser : celui de la combinaison universelle, naturelle, nécessaire et réelle, mais nullement prédéterminée, ni préconçue, ni prévue, de cette infinité d'actions et de réactions particulières que toutes les choses réellement existantes exercent incessamment les unes sur les autres²⁵⁹ ».

Le postanarchisme interprétait ce terme, « nature », au sens de « natural » et de « naturalism » dans son acceptation contemporaine, qui est liée à la recherche de causes premières, dont on pourrait dégager des lois immuables et l'exposition de réalités objectives, pour questionner le projet scientifique de l'anarchisme. Or, pour Garcia fait l'usage du terme *nature* chez Bakounine

²⁵⁹ Michel Bakounine, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et sur l'homme », Œuvres, Stock, 1908, tome 3, p.216 tel que cité dans Daniel, Colson, *Petit lexique de l'anarchisme : Proudhon à Deleuze*, ibid, p.201-202. Voir aussi Reclus lorsqu'il affirme : « L'évolution est le mouvement infini de tout ce qui existe, la transformation incessante de l'univers et de toutes ses parties depuis les origines éternelles et pendant l'infini des âges. » dans Élysée, Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Lux Éditeurs, p.33

est lui-même attentif des dérives potentiellement autoritaires de la science. La notion de nature, dans l'anarchisme, doit d'abord être comprise comme offrant un certain regard qui n'a pas la prétention d'exposer une loi. La prudence qu'affiche l'anarchisme face à la notion de *nature* est révélatrice d'un tout autre sens. Garcia la reconnaît : « Pris dans les rets du langage, il (Bakounine) s'avoue contraint d'employer souvent ce mot (*nature*), qu'il écrit d'ailleurs en italique, avant d'apporter quelques explications²⁶⁰ ». Le social est complexe et représente un système de contradictions, comme le relève Proudhon, desquelles on ne peut que trouver l'équilibre, sans pouvoir proposer une synthèse au sens hégélien, sans quoi on serait contraint de soumettre ce « mouvement de la vie à l'Absolu²⁶¹ ». Ce manque d'attention accordée au sens réel du concept de *nature*, chez des auteurs comme Kropotkine ou Bakounine, fausserait le regard postanarchiste sur l'épistémologie de l'anarchisme. Le rapport de l'anarchisme à la connaissance est plus complexe. La reconnaissance de cette complexité est observable jusque dans le rapport des tenants de l'anarchisme avec l'usage de certains signifiants. Nous évoquions, en introduction, le paradoxe épistémologique qui prend le nom de nominalisme. Selon la critique du postanarchisme, les anarchistes étaient déjà attentifs à ce paradoxe épistémologique. Ces signifiants doivent être compris comme des expressions schématiques d'une réalité mouvante, voire d'un système de contradictions. Les théoriciens de l'anarchisme les utilisent à des fins d'exposition rhétorique, mais ils doivent être compris et constamment réinsérés dans le mouvement perpétuel de la vie, laquelle est un chaos. Ainsi, Garcia peut affirmer avec justesse que « les lois de la nature dont parle Bakounine ne sont pas celles du discours moderne, stigmatisées par les postanarchistes. Elles prennent leur source dans l'allégation ontologique de l'anarchie, impliquant une focalisation sur le devenir plutôt que l'être²⁶² ».

Selon la critique, l'anarchisme appréhende le nominalisme, il est attentif aux dérives autoritaires du récit scientifique, et démontre au final un rapport complexe avec l'épistémologie et l'ontologie. Pour elle, le refus des causes premières, chez Proudhon, s'apparenterait plutôt à une forme de pragmatisme qu'à un positivisme de type Comtien, puisqu'il n'y aurait pas un désir explicite dans l'anarchisme de rechercher un principe premier, un fondement. L'anarchisme

²⁶⁰ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.117

²⁶¹ Vivien, Garcia *ibid.*, p.116

²⁶² Vivien, Garcia *op.cit.*, p.120

reconnaîtrait donc que la recherche de ce principe mène nécessairement à l'élaboration d'un nouveau *point de vue de Dieu*. Le doute exprimé n'est pas sans rappeler l'antifondationalisme de certaines thèses postmodernes. Enfin, les conceptions épistémologiques de l'anarchisme sont peut-être plus proches d'une vision bergsonienne de la vie, que d'une conception Comtienne. En effet, l'anarchisme, comme chez Proudhon, ne reconnaissait même pas dans l'analyse de ces rapports l'existence d'un principe logé dans un Absolu pour autoriser cette analyse et rendre nécessaire cette recherche. Ces rapports sont suffisants en eux-mêmes. Chez Proudhon, son propos opère à partir de deux constats épistémologiques, premièrement qu'il ne consiste pas à se constituer à partir d'un fondement transcendant — refus du Principe qui autorise la nécessité de la science comme chez Nietzsche — et deuxièmement qu'il refuse de chercher une réalité en soi qui serait définitive. Ce faisant, Proudhon renonce à une position métaphysique qui consisterait à dépasser les phénomènes, soit à expliquer le phénomène vie de manière définitive. Il considère une telle entreprise comme infinie, mais surtout inatteignable. C'est pourquoi il détourne son regard de la possibilité d'un fondement de la vérité, et considère alors que l'étude des phénomènes n'est possible que par une conception théorique qui considère la mobilité phénoménale comme seule expérience à laquelle nous ayons accès. À ce sujet, Garcia expose avec finesse cette inclination de la pensée proudhonienne en soulignant sa critique du causalisme : « Les philosophes par abus de langage, considérant les différents termes d'une suite mobile comme cause les uns à l'égard des autres, ont cru pouvoir, à l'aide de ces prétendues causes secondes, s'élever jusqu'à la connaissance des causes premières²⁶³ ». Ce refus proudhonien, on le retrouve autant chez Reclus, Kropotkine, Bakounine et Sébastien Faure²⁶⁴, dont la démarche ne vise pas à arraisonner le réel en saisissant les causes premières afin d'en dégager une unique marche à suivre, ni d'ailleurs à imposer un unique récit autorisé par une unique épistémologie. La vie se déploie en soi sans que l'humain ne la sanctionne de son savoir.

²⁶³ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.113

²⁶⁴ Sébastien Faure, sur la question sociale, affirme la même chose : « tout, dans la nature, évolue sans cesse, rien n'est fixe; l'individu, comme le reste, se transforme perpétuellement; il ne demeure pas un instant identique à lui-même » dans Sébastien, Faure, *La douleur universelle, Philosophie libertaire*, Paris, Albert Savine, 1895, En ligne : <http://www.anarkhia.org/article.php?sid=431> (page consultée le 12 février 2014) cité dans Vivien, Garcia *ibid.*, p.122

L'anarchisme percevait donc les sciences naturelles comme un outil au service de la destruction de la religion dominante à l'époque, mais cet outil ne doit ni devenir un récit qui inféode les individus ni se retrouver uniquement entre les mains de quelques personnes qui pourraient en abuser. Autrement dit, l'anarchisme refuse que le discours scientifique soit l'unique discours sensé informer sur la vérité et refuse que la méthode scientifique puisse s'appliquer à toutes les dimensions de l'être et de la vie en société. L'anarchisme ne semble pas vouloir imposer un récit – cognitif — aux dépens d'un autre récit. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on retrouve chez Reclus, notamment, l'usage de récit autre que scientifique, souvent poétique, puisqu'il lui permettait selon lui de décrire plus intimement le rapport aux choses²⁶⁵. Certains de ces tenants affichent d'ailleurs des visions nuancées à ce sujet, ils voyaient dans l'empirisme, la Raison et les sciences naturelles, un vecteur d'émancipation, sans toutefois que celui-ci devienne la finalité de l'humanité. Comme chez les postmodernes, il ne faut pas balayer du revers de la main le positivisme, il faut au contraire s'en servir, tout en reconnaissant, comme chez Lyotard, l'existence d'autres récits. Enfin, pour nous, l'anarchisme n'a pas pour objectif la refonte d'un mythe – d'une théologie — dans lequel les êtres doivent avoir une foi téléologique face à ces récits et d'où ils tireraient une explication finale, stable, fixe face à leur existence. L'anarchisme ne cherche pas nécessairement à remplacer la Vérité religieuse par la Vérité scientifique. Qui plus est, l'anarchisme en questionnant la nécessité de la science, à l'instar de Nietzsche, reconnaît que la science repose sur un présupposé, une croyance en la nécessité de la Vérité. Au final, l'anarchisme n'a en fait peut-être rien à faire de la science, car il cherche à produire des expériences de vie effectives et durables. Celles-ci reposent peut-être simplement sur une constellation de vérités factuelles face à des besoins fondamentaux (se nourrir, se loger, se vêtir, etc.) que personne ne peut remettre en doute. Ce projet ne peut être non plus interprété comme un processus dialectique où les contradictions du monde s'effacent une fois l'anarchie réalisée, puisque la vie est en perpétuel mouvement. L'anarchisme considère que la synthèse dialecticienne est antithétique au phénomène vie. L'anarchisme recherche la prise en charge immédiate des contradictions, afin de trouver un équilibre soutenable, mais qui nécessite une reconstruction de tous les instants dans la pratique. Finalement, la critique du postanarchisme

²⁶⁵ Voir la démonstration aussi au sujet d'Élysée Reclus et Bakounine qui n'hésitaient pas à faire usage de la poésie et de l'art comme représentation plus intime des multiples manifestations de la vie dans Vivien, Garcia *ibid*, p.160-168

soutient avec justesse que l'usage de l'empirisme, du positivisme, et des sciences naturelles pour comprendre le monde est limité dans l'anarchisme²⁶⁶ et est déjà soucieux des limites potentiellement autoritaires et totalisantes quant aux domaines de son application.

2.3.2) Point d'entrée ontologique

La critique du postanarchisme sera d'abord hésitante à poser que l'anarchisme produit un discours ontologique explicite. C'est parce que l'anarchisme entretient d'abord un lien complexe avec le positivisme de Comte. L'anarchisme procède à une lecture distincte de l'ontologie de par son engagement épistémologique distinct, notamment dans le refus explicite, chez Proudhon, de rechercher les causes premières. La critique affirme que l'anarchisme concevait toute tentative visant à élaborer un discours ontologique irréalisable du point de vue épistémologique, mais aussi nuisible, puisque l'anarchisme reconnaissait déjà que l'ontologie enferme des êtres aux dimensions multiples et inéquivalentes dans une conception unifiée de l'Être. La critique pose alors que l'ontologie anarchiste est paradoxale. Celle-ci se manifeste par trois postures possibles selon les différents tenants de l'anarchisme. L'anarchisme n'aurait pas d'ontologie, il refuse l'ontologie; l'anarchisme admet une pluralité d'ontologies; il a une ontologie qui lui est spécifique, une ontologie du multiple et du devenir.

Pour étayer cette vision paradoxale de l'ontologie, la critique se demande d'abord s'il est possible d'attribuer une quelconque ontologie à l'anarchisme, comme le faisait le postanarchisme, quand il posait de manière tranchée que l'anarchisme tirait l'essentiel de ses conceptions théoriques de son ontologie humaniste de type feuerbachienne. Le postanarchisme proposait alors de relire l'ontologie anarchiste en passant notamment par Stirner. La critique constate sur ce point que leur lecture de l'ontologie de l'anarchisme se rapproche de la relecture de l'ontologie du postanarchisme. Ce rapprochement provient d'abord d'une compréhension de ce qu'est l'*anarchie*. Cette compréhension a un impact sur toutes conceptions ontologiques (autant discours

²⁶⁶ Cette critique a eu ses échos dans le monde anglo-saxon: « Kropotkin, a renowned botanist, entertained a limited positivism in the application of his evolutionary theory (where mutual aid, as opposed to competition, was decisive for successful species) to human society, arguing that nature proved cooperation to be more successful in the long-term. » Dans Anonyme, *Post-anarchism and the social war*, 2008, University of Wellington, Victoria, En ligne: <http://anarchafairy.wordpress.com/2008/01/21/post-anarchism-and-social-war/> (consultée le 16 avril 2014)

de l'être que visions du monde) par la suite. Garcia et Ibáñez partageront en ce sens les visions ontologiques de Hakim Bey, qui affirme « le chaos, en effet, est la vie (...) De ce point de vue, l'Ordre apparaît comme la mort, la cessation, la cristallisation²⁶⁷ ». Le regard de Bey, mais aussi celui du postanarchisme, recoupe par ailleurs la conception que se fait Colson de l'anarchie comme « état des choses ». Pour ce dernier, « toute chose est constituée d'une multitude infinie de forces et de points de vue différents en perpétuel changement, d'une multitude infinie de modes d'être et de possibles qui s'entrechoquent, se composent, se défont et se détruisent sans cesse, en aveugle²⁶⁸ ». Nous reviendrons à la fin sur ce rapprochement possible.

La critique commence par constater un refus explicite de l'anarchisme à produire un discours ontologique. La critique justifie cette position en relevant d'abord plusieurs expressions d'un désaveu de l'ontologie. Par exemple, dans *La création de l'ordre dans l'humanité*, Proudhon fonde sa méthode sur « un refus catégorique de toute ontologie²⁶⁹ ». Comme nous l'évoquions ci-haut, Garcia soutiendra que l'anarchisme de Proudhon refuse de produire un « discours général, dont le but est de saisir les causes et les substances²⁷⁰ ». Garcia relève que « Proudhon s'oppose vigoureusement à la philosophie et à la religion, qui sont selon lui deux modes de pensée qui découlent directement de l'ontologie, et dont l'objectif serait la recherche d'une vérité²⁷¹ » sur l'Être ou les choses. Cette opposition ne serait qu'une ultime expression de ce rejet de l'ontologie. Pour Garcia, « Proudhon fait sien ce propos de Montesquieu : « assez de galimatias, nous pouvons définir l'ontologie : science qui a pour base la facilité de parler, et l'impuissance d'examiner²⁷² ». Ainsi, Proudhon conçoit le discours général de l'ontologie nuisible, puisqu'incapable de produire des modes d'existence durables et alternatifs. Tout discours qui puise sa vision d'une ontologie définitive tend à considérer son contenu comme une vérité définitive; en ce sens, cette ontologie se montre hostile à tout ce qui va à son encontre. Ce genre de discours niera nécessairement la multiplicité des rapports que nous entretenons avec les

²⁶⁷ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op. cit., p.16

²⁶⁸ Daniel, Colson, *Trois essais de philosophie anarchiste. Islam, histoire, monadologie*, op.cit., p.11-12 et cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.111

²⁶⁹ *Ibid*

²⁷⁰ Vivien, Garcia *ibid*, p.105

²⁷¹ *Ibid*

²⁷² *Ibid*

choses et les êtres. La philosophie en général est tout aussi néfaste pour Proudhon, puisqu'elle se caractérise par un usage constant du syllogisme et s'appuie en cela sur le présupposé causal. Retenons que Proudhon en vient à conclure que ces discours généraux ne peuvent que produire des résultats qui n'apportent rien de nouveau et démontrent seulement ce qui est communément admis.

Chez Bakounine, ce désaveu prend la forme du refus de la recherche de la cause première, comme nous l'avons vu. Cette cause première « n'a jamais existé, n'a jamais pu exister. La cause première, c'est une cause qui elle-même n'a point de cause ou qui est cause d'elle-même²⁷³ ». Il ajoute que c'est un non-sens de croire en « l'Absolu créant l'Univers, le pur esprit créant la matière²⁷⁴ ». S'il est possible, selon Garcia, de prêter un discours ontologique à l'anarchisme, il faut d'abord passer par « ce concept d'*anarchie* sur lequel se fonde cette ontologie particulière (et qui) ne se limite pas à une construction intellectuelle et livresque, mais (...) se veut éminemment pratique²⁷⁵ ». Selon la critique, cette conception de l'anarchie se retrouve chez Proudhon, qui l'utilise aussi bien dans le sens commun de chaos, que dans le sens d'anarchie positive. L'anarchie (an-arkhé) ne doit donc pas être coupée de son étymologie. Ce terme peut aussi bien représenter l'absence de tout « gouvernement », l'absence de toute « autorité », en plus d'être conçu comme l'absence de principes, comme chez Schürmann et chez les postanarchistes. Ce refus d'idées premières, de causes premières ou de tout ce qui prétendrait être la cause ou l'origine de ce qui est, s'applique alors à toutes conceptions essentialistes de l'être qu'à toutes conceptions fondationnalistes de la connaissance, notamment celles censées informer l'être. Ce serait du côté des effets sur la vie que doit être abordée la question de l'ontologie anarchiste selon Garcia. La critique soutient que l'anarchisme n'a que faire de se contenter de l'ontologie comme lieu de réflexion métaphysique sur l'être, car elle est avant tout une pensée de l'agir.

Cependant, la question demeure malgré tout pleine et entière : est-il réellement possible d'attribuer à l'anarchisme une quelconque ontologie ? Il devient en effet légitime d'objecter que l'absence d'un discours explicite et élaboré sur l'Être et la chose en soi, même par un refus

²⁷³ Michel, Bakounine, *op. cit.*, p.193 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.118

²⁷⁴ *Ibid*

²⁷⁵ Vivien, Garcia *ibid*, p.111

catégorique et explicite de produire un tel discours, ne suffit pas pour conclure à l'absence de thèses implicites sur l'être et la chose en soi. Posé autrement, si certains théoriciens de l'anarchisme rejettent explicitement l'ontologie, est-il possible de se demander, comme Irène Pereira : comment étudier ontologiquement un anarchisme qui produit un tel discours de rejet²⁷⁶? Selon Garcia, il faut, en tant que commentateur, passer par une reconceptualisation qui impose parfois de subvertir les concepts utilisés par les anarchistes. Cela peut néanmoins mener à des conclusions tranchées, construites par un usage rigide de certaines notions que l'on tente de faire correspondre à des conceptions qui appartiennent à des divers théoriques. Contraint néanmoins de répondre au postanarchisme, pour Garcia suggérera que si l'anarchisme affirme une ontologie, il s'agit d'une ontologie qui lui est propre, bien loin d'un humanisme de type feuerbachien, comme le concluait le postanarchisme. Pour comprendre cette ontologie propre, nous pouvons partir d'une critique adressée à Daniel Colson. Cette critique a été formulée dans certains échanges entre les membres de la revue *Réfractions*, dans le numéro dédié au thème du postanarchisme. Pierre Sommermeyer, commentateur des écrits de Colson, reproche à ce dernier, pour réaliser son rapprochement entre anarchisme et poststructuralisme, d'avoir construit un discours philosophique paradoxal de l'ontologie. Ce n'est qu'une fois réduite à sa plus simple expression que l'ontologie contenue dans chaque discours peut être utilisée comme base comparative, et qu'on peut établir une lignée d'auteurs ayant procédé de la sorte dans le passé, allant de « Leibniz, en passant par Nietzsche, jusqu'à Deleuze et Foucault (et j'ajouterais jusqu'à Daniel Colson)²⁷⁷ » nous dit-il. Sommermeyer ajoute que c'est « à partir de cette base ontologique minimale (que) nous pouvons retrouver et donner une cohérence à la multiplicité des théories anarchistes²⁷⁸ » et alors, nous dit-il, « on est en mesure de faire passer par la même grille Proudhon et Stirner, Hakim Bey et Malatesta²⁷⁹ ». De cette façon, pour Sommermeyer, Colson, pour parvenir à mettre en dialogue des auteurs aussi éloignés, leur attribue une ontologie minimaliste, voire une lecture réductrice de ce qu'est l'ontologie. Étrangement, Sommermeyer adresse la même critique que celle-ci adresse au postanarchisme, soit de réduire l'ontologie de

²⁷⁶ Irène, Pereira, *À propos de L'Anarchisme aujourd'hui de Vivien Garcia*, En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4352> (Consulté le 16 avril 2014)

²⁷⁷ Irène, Pereira, « Table ronde autour du postmodernisme et du postanarchisme », *Modernité et postmodernité*, *Réfractions*, n°20, 2008, p.99-108

²⁷⁸ *Ibid*

²⁷⁹ *Ibid*

l'anarchisme et des autres discours, afin de pouvoir les comparer. Nous croyons que la critique du postanarchisme consiste plutôt en un élargissement du sens philosophique de l'ontologie, basé sur un déplacement d'intelligibilité qui conçoit que *ce qui est dit de* et *ce qui est* possèdent une distance ontologique insurmontable. L'ontologie serait elle aussi un discours organisé et précédé par l'institution de la philosophie. Traditionnellement, l'ontologie en tant que discours sur l'Être cherchait à décrire les essences constitutives de l'Être; par la suite l'ontologie fut repensée de manière anti-essentialiste, notamment après Nietzsche et ses héritiers. Pour la critique du postanarchisme, si l'ontologie existe au sein de l'anarchisme, elle est plus proche d'une lecture vitaliste de type nietzschéen/Bergesonien, bien qu'elle récuse aussi un tel rapprochement²⁸⁰, que d'une ontologie essentialiste fondée sur une anthropologie naturaliste et/ou une abstraction philosophique. Selon Garcia, il est possible de refuser l'ontologie comme quête de la vérité de la *chose en soi*, tout en étudiant de façon ontologique les relations qu'entretiennent les choses et les êtres dans les expériences concrètes de la vie. L'ontologie anarchiste est donc propre à elle-même; elle est *idéofortie* plutôt qu'abstraction, puisque ses tenants recherchent d'abord l'effet philosophique basé sur la reconnaissance d'un lien indissociable entre leur discours et leur praxis, et non à fixer le sens des choses²⁸¹. Il s'agit d'étudier l'ontologie pour ses effets, et de garder en tête que ce sont avant tout les rapports qui constituent l'ontologie.

Pour la critique, le refus de Proudhon de parler d'ontologie prend alors la forme d'une affirmation du mouvement perpétuel et du devenir. Cette idée est aussi partagée par Bakounine et Faure. Proudhon, opposera dans son ouvrage intitulé *Philosophie du progrès*, la notion de Progrès et d'Absolu. Pour lui, la quête de l'Absolu ou (bien l'absolutisme, terme qu'il emploie pour porter à mal les dérives potentielles d'une conception fixe de l'Être en traçant un parallèle politique d'une application d'un discours ontologique rigide), c'est d'abord la recherche dans tout ce qui peut être, de l'« éternel, de l'immuable, du parfait, du défini, de l'inconvertible²⁸² ». Tandis

²⁸⁰ Garcia affirme en ce sens « Par contre, en ce qui concerne les possibles affinités entre l'anarchisme et la pensée de Nietzsche (concernant l'ontologie), le problème ne se poserait pas, car celui-ci se retrouverait dans l'objection de Bakounine. Cependant, Nietzsche présenterait des difficultés d'articulations avec l'anarchisme dans le sens où il développerait une pensée aristocratique, bien loin en cela des engagements démocratiques des anarchistes. » dans Vivien, Garcia *op.cit.*, p.107

²⁸¹ Voir : Vivien, Garcia *ibid.*, p.111

²⁸² Pierre-Joseph, Proudhon, *Philosophie du progrès (1853)*, *op.cit.*, p.50 dans Vivien, Garcia *ibid.*, p.114

que la notion de *Progrès* est l'affirmation du mouvement, de la spontanéité du devenir. Proudhon nous met en garde quant au sens commun du terme progrès, qui n'est pas à être compris comme « un sens utilitaire et matériel. Accumulation de découvertes, multiplications des machines, accroissement du bien-être général (...) en un mot, augmentation de la richesse matérielle et morale²⁸³ ». Il préfère y voir un sens plus profond, comme la négation « de toute forme et formule immuable, de toute doctrine d'éternité, d'inamovibilité, d'impeccabilité, etc. appliquée à quelque être que ce soit; de tout ordre permanent, sans excepter celui même de l'univers²⁸⁴ ». Il n'y aurait pas de causes divines qui expliqueraient la création de ce mouvement; le mouvement est, tout simplement. On constate le même refus ontologique chez Bakounine, qui débouche essentiellement sur les mêmes constats que chez Proudhon. Bakounine pose que la vie est une constante transformation et que l'être n'y échappe pas. Il affirmera : « la nature est la somme des transformations réelles des choses qui se produisent incessamment en son sein²⁸⁵ ». Cette idée trouve aussi écho dans la pensée de Sébastien Faure. Ce dernier récuse d'abord l'idée d'enfermer la question sociale dans un nombre d'idées aprioriques. Ni la question sociale, ni la question de l'être ne peuvent être pas réduites à un premier. Il y a une affirmation forte d'une thèse atéléologique chez Proudhon, Bakounine et Faure, aucun principe ne peut expliquer définitivement la vie. Ils récusent donc la possibilité de produire des récits définitifs, aussi bien ontologiques qu'autres, capables de saisir le chaos de l'univers ou plus proche de nous, les multiples manifestations de la vie et de l'être.

Face à ce constat du mouvement perpétuel, Proudhon construit les concepts d'unité et de pluralité. Il affirme que la multiplicité, la pluralité des êtres et des choses ne sauraient se laisser enfermer dans une unité abstraite : l'Homme. Garcia commentant Proudhon écrit : « si néanmoins l'unité n'est pas (...) un impensable, elle nécessite une redéfinition préalable : en opposition avec le simple²⁸⁶ ». L'être n'échappe pas à cette complexité. Proudhon posera, avec des accents deleuziens, une affirmation paradoxale : « l'être est le groupe ». Cette formule démontre que l'être est une composition de forces multiples, qu'il est aussi pris dans une double

²⁸³ *Ibid*

²⁸⁴ Pierre-Joseph, Proudhon, *op.cit.*, 1946, p.49-50 dans Vivien, Garcia *ibid*, p.115

²⁸⁵ Michel, Bakounine, *op. cit.*, p.193 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.118

²⁸⁶ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.115

exigence, celle du moi, et celle de l'Autre. Au final, l'Homme est complexe, caractérisé par de multiples dimensions (sociale et individuelle, psychologique et physique, pulsionnelle et rationnelle) dont aucune n'a le privilège, contrairement à la conception platonicienne, de représenter le sommet absolu. Selon Garcia « l'affirmation proudhonienne du mouvant et du multiple va de pair avec une autre allégation, celle de l'omniprésence de la contradiction²⁸⁷ », évoquée ci-haut. Que peut-on espérer de ces contradictions? Garcia paraphrase Proudhon en prenant appui sur cette conception de l'ontologie, il soutient que « les fanatiques de l'unité ne veulent pas voir que le monde moral, comme le monde physique repose sur une pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques²⁸⁸ ». L'une des principales prises de position théoriques de cette conception ontologique antagoniste portera alors sur les contradictions dans le système économique. Les contradictions ne peuvent jamais être dépassées, pas même au sein du système économique. C'est parce que ces contradictions sont le fruit des heurts des êtres et des choses pris dans le mouvement et le devenir et que sans l'existence de contradictions, il n'y a ni mouvement, ni devenir, ni *progrès*²⁸⁹. C'est d'ailleurs pourquoi Proudhon renie totalement l'idée de synthèse de Hegel, qu'il désigne comme vice du système du philosophe. Essayer de résoudre les contradictions revient selon lui à essayer de resoumettre le mouvement de la vie à l'Absolu. Que reste-t-il pour l'anarchisme, accepter la situation telle qu'elle se présente, laisser l'arbitraire du libre marché guider la conduite des sociétés et des êtres ou bien chercher un équilibre? C'est cette deuxième option qui est viable chez Proudhon, mais elle demeurera constamment instable.

Selon Garcia l'affirmation d'un refus ontologique s'ouvre aussi chez Faure, comme chez Proudhon, sur le constat d'un mouvement perpétuel, d'un système de contradictions à la base de duquel on ne peut que chercher un équilibre qui s'avèrera aussi instable. C'est parce que Faure admet, une ontologie du devenir, que « tout, dans la nature, évolue sans cesse, rien n'est fixe; l'individu, comme le reste, se transforme perpétuellement; il ne demeure pas un instant identique à lui-même²⁹⁰ ». Cette recherche de l'équilibre est d'ailleurs attentive face à toutes propositions

²⁸⁷ *Ibid*

²⁸⁸ *Ibid*

²⁸⁹ Le progrès n'est pas compris comme un cumulatif ou une accumulation infinie comme le prétendent les sciences économiques. Nous revenons sur le sens que donne Proudhon à cette idée.

²⁹⁰ Sébastien, Faure, *La douleur universelle. Philosophie libertaire*, Paris, Albert Savine, 1895, En ligne : http://bibliolib.net/article.php?id_article=223 (consultée le 8 mai 2006) cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.123

qui prétendraient avoir trouvé un ordre définitif, ce qui reviendrait à nier le mouvement de la vie. Chez ces auteurs, Garcia écrit : « L'anarchie première des êtres et des choses, en plus d'être un constat ontologique, est la condition même de l'émancipation des êtres. Ce n'est pas en essayant vainement de se situer hors du corps social, afin de l'ordonner d'une façon qui se révélera toujours autoritaire, que l'on pourra prétendre à quelque perspective émancipatrice²⁹¹ ».

Nous croyons que cette démonstration illustre bien le refus d'enfermement en une vision ontologique fixe et définitive. C'est donc dire que l'anarchisme récusait déjà la stabilité des idées et des mots pour les décrire, et reconnaître l'inexistence d'*a priori* définitif. Reconnaissons l'usage, par l'anarchisme, de certaines idées qui correspondent à un discours sur l'ontologie, sans toutefois les faire passer de manière définitive pour l'ontologie de l'anarchisme. L'objectif de la critique n'est plus de chercher ce qui « constitue l'essence de l'anarchisme, car celui-ci n'est rien d'autre que ses modes d'existence effectifs²⁹² ». Elle reconnaît tout de même que « le rejet de tout essentialisme n'interdit pas de scruter le noyau dur de l'anarchisme pour en pondérer les éléments et n'en retenir que les plus déterminants, ou pour mettre entre parenthèses ceux qui seraient les plus conjoncturels et les plus datés, ou enfin pour soustraire ceux qui font problème et se révèlent peu cohérents dans l'ensemble²⁹³ ». Enfin, ce travail d'éliminations, de pondérations, de sélection en fonction des contingences historiques, sociales, culturelles et politiques travaille déjà le corpus de l'anarchisme. En fin de compte, il serait erroné de voir dans l'anarchisme un désir de fixer l'aléatoire, de définir une fois pour toutes des visions ontologiques supra-historiques capables de transcender les époques. L'anarchisme est lui-même une anarchie, celle des idées, des pratiques, des notions, des concepts, un chaos organisé ou Deleuze et Guattari à propos du corps sans organe – qui trouve aussi un sens politique sans s'en rendre compte –, « l'anarchie, cette étrange unité qui ne se dit que du multiple²⁹⁴ ». Finalement, la critique du postanarchisme opposera à l'idée d'une ontologie fixe dans l'anarchisme, une ontologie paradoxale qui prend parfois la forme d'une ontologie du devenir, du mouvant, et parfois la forme d'un refus explicite de produire une ontologie. De cette conception paradoxale,

²⁹¹ Vivien, Garcia *L'anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.124

²⁹² Tomas, Ibáñez, *Fragments épars, pour un anarchisme sans dogme*, op.cit., p.318

²⁹³ *Ibid*

²⁹⁴ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, p.196 cité dans Vivien; Garcia *ibid*, p.112

retenons qu'elle permet de remettre en question les conclusions du postanarchisme. C'est ce que soutient Garcia quand il affirme : « Néanmoins, si l'anarchie se décline d'abord d'une façon négative, elle est également affirmation, non de l'être et de l'un, mais du devenir, de la multiplicité et de la vie. (...) On peut donc affirmer que l'ontologie de l'anarchisme est un anarchisme ontologique²⁹⁵ ». Une telle conception paradoxale de l'ontologie est d'ailleurs différente chez chaque auteur. Elle défait néanmoins le rapprochement fait par le postanarchisme avec une ontologie humaniste. Enfin, nous constatons que cette remise en question d'une ontologie définitive au sein de l'anarchisme permet d'inclure, par la critique du postanarchisme, la critique stirnérienne de l'humanisme feuerbachien dans le corpus de l'anarchisme. Le postanarchisme mobilisait cette critique afin de pondérer l'idée que l'on puisse produire ou faire reposer toute conception sur la nature de l'être, sur une ontologie définitive.

A) Conception multiple et paradoxale de la nature humaine

Cette critique servait à porter à mal l'idée qu'il existait, dans le discours anarchiste, un désir de déceler les essences de l'être humain qui reposent sur un certain parti pris pour une anthropologie naturaliste/transcendantale. Nécessairement, la critique du postanarchisme débouche sur les mêmes conclusions que la relecture de l'ontologie suggérée par le postanarchisme, à savoir que l'anarchisme débouche aussi en général sur une attitude critique face à la possibilité de faire peser un discours essentialiste de la nature humaine.

Contrairement à ce qu'affirme le postanarchisme, il n'y aurait donc pas, dans l'anarchisme, « un désir d'ancrer l'anarchie dans des présupposés essentialistes, qui de fait, banniraient toute possibilité de sa disparition puisqu'elle pourrait continuer à exister même si elle ne se manifestait pas le moins du monde²⁹⁶ ». En ce sens, et contrairement à Kant, la critique du postanarchisme soutiendra que l'anarchisme ne partage ni une vision transcendantale du sujet, ni en fin de compte une anthropologie naturaliste proche de certaines thèses modernistes²⁹⁷. L'anarchisme

²⁹⁵ Vivien, Garcia *ibid*, p.111

²⁹⁶ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op. cit., p.16

²⁹⁷ « C'est pourquoi, dans la philosophie classique, l'ontologie suppose une conception essentialiste. La philosophie moderne du sujet consiste à fonder le discours non pas sur l'Être, mais sur le sujet. Il s'agit, au sens que lui donne Kant, d'une anthropologie philosophique. Cette anthropologie philosophique doit néanmoins

serait sceptique face à la notion de nature humaine et face à tout discours qui vise la réalisation d'une figure transcendante, par exemple l'Homme. Enfin, l'anarchisme propose une vision du monde qui n'oppose jamais *sujet* et *nature*, et admet implicitement que le sujet n'est pas le souverain du monde vivant. Ce faisant, l'anarchisme partagerait déjà une ontologie post-humaniste comme certains tenants des théories poststructuralistes. Nous y reviendrons dans la section éthique directement sur l'indissociabilité entre le sujet et la nature et de son impact sur la place du sujet au sein de ses relations. Attardons-nous pour l'instant à la notion de nature humaine.

La critique du postanarchisme remet en question la fixité de la notion d'une nature humaine altruiste, prêtée volontiers à l'anarchisme « classique ». Selon Garcia, tirer des conclusions sur la nature humaine à partir des écrits anarchistes est extrêmement hardi. Il existe dans la littérature anarchiste une question récurrente qui hante ses auteurs : l'Homme est-il égoïste ou altruiste ? Le simple fait de poser constamment la question montre bien qu'on ne peut réduire l'anarchisme à l'une des réponses possibles. Il existait d'ailleurs déjà, dans les travaux de commentateurs de l'anarchisme qui ne se réclament pas du postanarchisme, plusieurs expressions de différences d'interprétation sur l'enjeu central de la nature humaine. Un inventaire à cet égard fut notamment réalisé par David Morland, dans un livre intitulé *Demanding the impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social anarchism*. Garcia donne quelques exemples d'une prise de conscience de ces divergences. Dès 1971, April Carter évoque une « sursimplification de dire que les anarchistes croient que l'homme est toujours coopératif et pacifique²⁹⁸ ». Certes, pour d'autres, comme George Woodcock, « certains anarchistes, Proudhon en particulier, avaient une conception optimiste de la nature humaine²⁹⁹ ». Deux camps principaux, sur ce point, existaient avant même l'intervention du postanarchisme. Mais, on pourrait affirmer que tout et son contraire avait déjà été dit sur les liens qui unissent ou non l'anarchisme à telle ou telle

être distinguée de l'anthropologie naturaliste de la position moderniste que nous avons exposée plus haut. » dans Irène, Pereira, « À propos de L'Anarchisme aujourd'hui de Vivien Garcia », En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4352> (Consulté le 16 avril 2014)

²⁹⁸ April Carter dans David, Morland, *Demanding the impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social anarchism*, Londres-Washington, Cassel, 1997, p. 22

²⁹⁹ George Woodcock dans David Morland, *op.cit.*, p. 23

conception de la nature humaine. Le postanarchisme tendait, de manière générale, à ramener l'anarchisme à la thèse du caractère uniquement altruiste de la nature humaine.

Selon la critique du postanarchisme, l'anarchisme n'a pas plus de vision arrêtée sur la nature humaine qu'il n'en a sur l'être en général. L'anarchisme entretiendrait plutôt, à cet égard, une position *paradoxe*, des positions antagonistes au sein des écrits d'un même auteur. Ces positions antagonistes ne sont que l'expression d'une réalité complexe et inhérente à chacun des êtres. Pour Garcia, il devient difficile de trancher en faveur de l'une ou l'autre position. Proudhon affirmera tour à tour des positions optimistes ou pessimistes sur la nature humaine. Pour Garcia, cette apparente incohérence atteint son paroxysme dans la méthode de Kropotkine, qui consiste, rappelons-le, à « étudier les questions morales à la manière des sciences naturelles et plus particulièrement de l'éthologie, c'est-à-dire de l'observation empirique des comportements animaux³⁰⁰ ». Or, cette recherche ne vise pas à fonder des principes premiers. Cette posture épistémologique a une incidence directe sur la conception de la nature humaine. Dans *La morale anarchiste*, Kropotkine pose son premier constat face à l'agir rejoint les théories égoïstes : la recherche du plaisir serait le motif premier de nos actions : de celui qui sacrifie son dernier morceau de pain pour nourrir un enfant, jusqu'à celui qui usurperait pour sauver sa propre peau³⁰¹. Néanmoins, cette recherche du plaisir n'est pas l'unique ligne de conduite de toutes espèces, encore moins à l'échelle de l'évolution des espèces. En fait, Kropotkine reconnaît dans le caractère fondamental de l'humain et des autres espèces une forme d'égoïsme, mais trouve cette unicité insatisfaisante à plus grande échelle. Garcia, en paraphrasant Kropotkine écrit « lorsqu'on regarde comment, au cours des temps, certaines espèces ont pu proliférer et d'autres disparaître, affirmer l'égoïsme comme unique motif de l'agir des animaux paraît insuffisant. Il faut lui ajouter l'*entraide*³⁰² ». L'usage que fait le postanarchisme de cette notion d'*entraide* est donc remis en question par la critique. Kropotkine est souvent considéré par les commentateurs de son temps et d'aujourd'hui comme un opposant au darwinisme. Lorsque Kropotkine « s'en prend à certains darwiniens, il vise non Darwin, mais ses nombreux vulgarisateurs, lesquels n'ont

³⁰⁰ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.135

³⁰¹ Les exemples sont de nous.

³⁰² *Ibid*

vu chez lui que ce qu'il avait emprunté à Malthus³⁰³ ». Allant plus loin, il attribue à Darwin « la parenté véritable de l'idée d'entraide³⁰⁴ ». En fin de compte, Kropotkine, mais aussi Reclus, Proudhon et plusieurs anarchistes « classiques », déploie une réflexion qui ne vise pas à produire une vision essentialiste de la nature humaine. C'est l'extrapolation à partir de certains concepts – entraide, dignité humaine, etc. — qui permet aux commentateurs de faire correspondre, par une grille analytique préétablie, certaines positions théoriques, en réalité distincte, à une conception finale et traditionnelle de la nature humaine, et de lier la question de l'Être à des réponses essentialistes. En fait, l'anarchisme traite de manière détournée, paradoxale ou pas du tout de la notion de nature humaine.

Pour les anarchistes, l'être humain est naturellement égoïste et altruiste, mais surtout interactionniste. Kropotkine est le premier à reconnaître que « la distinction entre l'égoïsme et l'altruisme est donc absurde à nos yeux³⁰⁵ ». Les commentateurs actuels de l'anarchisme, notamment ceux de la critique du postanarchisme, n'ont pas manqué de voir, comme le soutient Renaud Garcia, que « le naturalisme de Kropotkine échappe à toute réduction de type sociobiologique³⁰⁶ ». La thèse de l'entraide et de la coopération comme facteur de l'évolution est alors tout aussi justifiable et soutenable que celle de la compétition illimitée entre les individus. Elle l'est d'autant plus que dorénavant, celle de la compétition semble avoir pris le dessus, mais dont les effets produits sur la réalité sont généralement peu enviables. L'anarchisme avait su poser les premiers jalons d'une analyse théorique du politique comme n'étant pas seulement le lieu de postulats aux relents malthusiens. Enfin, adhérer à la thèse de la coopération n'implique pas avoir des conceptions ontologiques essentialistes et encore moins que l'anarchisme puisse son analyse théorique de la coopération de telles conceptions, puisqu'il reconnaissait le fait que l'être vivant est tout aussi égoïste qu'altruiste. Renaud Garcia conclut qu'« il en résultera une vision de la nature humaine non plus fermée, essentialiste, mais plutôt ouverte et

³⁰³ Notons d'ailleurs qu'Élysée Reclus était lui aussi un sévère critique de Malthus. Voir dans Élysée, Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Montréal, Lux Éditeur, 2004, p.48

³⁰⁴ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.135

³⁰⁵ Pierre, Kropotkine, *La morale anarchiste*, Paris, Éditions Milles et une nuits, Département de Arthème, Fayard, mai 2004, p.76

³⁰⁶ Renaud, Garcia, « Kropotkine, un pionnier de la sociobiologie ? », dans Jean-Christophe, Angaut, Daniel, Colson & Mimmo, Pucciarelli, *Philosophie de L'Anarchie, théories, pratiques quotidiennes et ontologie*, *op.cit.*, p.48

“interactionniste”³⁰⁷ ». L’anarchisme cherchait à repenser le dualisme qui, généralement, oppose des caractéristiques définitives à l’être. La critique du postanarchisme soutiendra que le postanarchisme a prêté faussement des caractéristiques essentialistes aux conceptions ontologiques de l’anarchisme. Enfin, l’anarchisme « classique » invitait déjà à repenser le manichéisme face aux abstractions philosophiques traditionnelles.

B) Anarchisme : au-delà d’une critique uniquement de l’État

Les conceptions ontologiques de l’anarchisme étant beaucoup plus flexibles et étendues que le postanarchisme le laissait entendre, la critique du postanarchisme vient aussi relativiser les conclusions du postanarchisme sur l’enjeu de la critique de l’État. Une des critiques sévères menées par les postanarchistes au sujet de l’anarchisme « classique » est qu’il produit un discours réduit à une critique de l’État comme lieu quasi unique, d’où émane le pouvoir³⁰⁸. Ce pouvoir empêcherait la nature humaine, essentiellement bonne, de se déployer pleinement. Il devient alors important de l’éliminer. Le postanarchisme suggérait que l’anarchisme « classique », puisqu’il base son analyse du pouvoir sur une idée *apriorique*, celle d’une nature humaine foncièrement bonne, ne remettrait pas en question cette démarche insurrectionnelle, puisqu’elle révélerait nécessairement une meilleure société si l’homme pouvait lui-même se révéler pleinement. Pour les postanarchistes, « une telle conception est illusoire, car le pouvoir n’est pas concentré dans des centres, mais est immanent à toute relation³⁰⁹ » et, en tant que phénomène, ne peut être détruit complètement. Pour mener à terme cette critique, le postanarchisme supposait que l’anarchisme « classique » ne prenait en compte ni la reconceptualisation foucauldienne du pouvoir ni l’enjeu nietzschéen de sa dissémination, en plus de faire reposer l’essentiel de son argument contre l’état sur une présupposition ontologique. Le postanarchisme reconnaissait tout de même que l’anarchisme avait su reconnaître l’existence d’une pluralité de foyers du pouvoir³¹⁰, mais sans dépasser la conception pyramidale du pouvoir ni la conception

³⁰⁷ Renaud, Garcia, « Kropotkine, un pionnier de la sociobiologie ? », dans Jean-Christophe, Angaut, Daniel, Colson & Mimmo, Pucciarelli, *Philosophie de L’Anarchie, théories, pratiques quotidiennes et ontologie*, op.cit., p.43

³⁰⁸ Voir: Duane, Rousselle, *Whats comes after post-anarchism: Reviewing the Democracy of Objects*, continentcontinent, 2012, p.152

³⁰⁹ Irène, Pereira, « À propos de L’Anarchisme aujourd’hui de Vivien Garcia », En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4352> (Consulté le 16 avril 2014)

³¹⁰ Voir : Vivien, Garcia, « Du postanarchisme au débat anarchiste sur la postmodernité », Pour continuer le débat, *Réfractations*, n°21, 2010, p.140

d'une opposition binaire entre le sujet et le pouvoir. Selon cette conception, il y aurait un foyer pur de « pouvoir », au sommet, qui exercerait son influence sur le corps social. Au contraire, le postanarchisme utilisait la figure de réseau pour mener la critique de cette vision réductrice des mécanismes du pouvoir : « alors que la pyramide découpait verticalement l'espace social en zones d'où le pouvoir émane et en zones sur lequel il s'applique, le modèle du réseau repense ce même espace de manière totalement horizontale, comme un ensemble de relations de pouvoir qui s'interpénètrent³¹¹ ».

Pour la critique du postanarchisme, l'anarchisme propose déjà une conception nuancée des mécanismes du pouvoir en mobilisant les notions de domination et d'autorité. Colson définit la domination comme une « composition de forces collectives ou certaines forces imposent à d'autres leur propre volonté en les coupant de ce qu'elles peuvent, en les soumettant à un ordre général où elles sont séparées d'elles-mêmes³¹² ». L'anarchisme s'oppose à toute domination « dans la mesure où il se réclame d'une composition de forces libres et autonomes, capables d'aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent, d'une composition, de forces plus puissantes parce que refusant tout négatif, toute mutilation des possibles, tout pillage et détournement de forces possibles³¹³ ». Un des exemples de cette compréhension qui dépasse le cadre juridico-discursif, se manifeste dans la suggestion de certains anarchistes³¹⁴ de repolitiser le foyer familial. C'est le cas de Kropotkine, qui affirmait déjà : « Ceux-là mêmes qui veulent l'affranchissement du genre humain n'ont pas compris la femme dans leur rêve d'émancipation. [...] Sachons qu'une révolution qui s'enivrerait des plus belles paroles de Liberté, d'Égalité et de Solidarité, tout en maintenant l'esclavage du foyer, ne serait pas la révolution. La moitié de l'humanité, subissant l'esclavage du foyer de cuisine, aurait encore à se révolter contre l'autre moitié³¹⁵ ». Ou encore, et plus proche de l'influence qu'a pu avoir Bakounine sur l'anarchisme, lorsque les anarchistes espagnols adoptaient la motion suivante au IIe congrès de la Fédération régionale espagnole :

³¹¹ Vivien, Garcia *Anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.53

³¹² Daniel, Colson, *Petit lexique de l'anarchisme*, op.cit., p.80-81, cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.193

³¹³ *Ibid*

³¹⁴ Ce n'est évidemment pas le cas de Proudhon, qui s'efforçait dans un livre fleuve à prouver que l'intelligence de la femme était inférieure à celle de l'homme.

³¹⁵ Pierre, Kropotkine [1976, p.112-113] dans Francis, Dupuis-Déri, « L'anarchisme face au féminisme : Comparaison France-Québec », Olivier Filleule, Patricia Roux (dir.), *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de Sciences po, 2009, p.192

« La femme est un être libre et intelligent, et comme tel, responsable de ses actes au même titre que l'homme; en conséquence, il est nécessaire de lui assurer des conditions de liberté susceptibles de permettre l'épanouissement de ses facultés. Cependant, réguler la femme à l'exécution des seules tâches domestiques, c'est la mettre sous la dépendance d'un homme, et par conséquent, la priver de sa liberté. Quel est le moyen de rendre la femme libre? Il n'y en a pas d'autres que le travail³¹⁶ ». Impossible alors de faire peser sur l'anarchisme – comme le faisait le postanarchisme — l'idée qu'il s'agit d'une théorie qui ne conçoit que le pouvoir et la domination comme phénomènes unitaires, perceptibles seulement à travers certains appareils qui fonctionnent de manière pyramidale, comme l'État. Ces auteurs, outre Proudhon, dont la misogynie notoire est tout à fait discutable compte tenu de ses positions libertaires, proposaient déjà de combattre les effets du pouvoir au sein même du foyer familial. Ils affichaient déjà une compréhension de l'égalité des sexes³¹⁷. Aussi, « la relation d'autorité se pensait sur le mode de l'illimité; la relation de domination, en "coupant" les êtres de ce qu'ils peuvent, instaure, elle, une limitation³¹⁸ ». Colson abonde dans le même : « il serait illusoire de penser que la domination est seulement extérieure aux êtres qu'elle prend dans ses filets. L'extériorité des liens qu'elle impose tient uniquement, si l'on peut dire, à la nécessité pour elle, pour l'ordre limité et particulier qu'elle impose à la réalité, de couper les forces de ce qu'elles peuvent de repousser ou de refouler hors d'elle la puissance de ce qui est³¹⁹ ». Ces limites en partie extérieures peuvent opérer « à l'intérieur des êtres collectifs dont cet ordre a besoin pour se reproduire : un travail sur la qualité interne de ces êtres, un travail de sélection des forces, des désirs et des volontés qui les constituent à un moment donné³²⁰ ». Prenant appui sur ceci, et afin de réfuter les thèses du postanarchisme, Garcia ajoute : « la définition ici proposée (par Colson) ne présente pas la domination comme un fait qui serait uniquement extérieur aux êtres³²¹ ». Autrement dit, l'anarchisme démontre une compréhension du pouvoir comme rapports de forces ayant des effets concrets, notamment la

³¹⁶ Miguel, Chueca « Une force féminine consciente et responsable qui agisse en tant qu'avant-garde de progrès » : Le mouvement *Mujeres Libres* (1936-1939) » *Agona*, n°43, 2010, p.49

³¹⁷ On retrouve aussi cette idée chez Élysée Reclus, qui déjà à l'époque, défend l'égalité absolue et soutient que celle-ci ne peut se réaliser que si la famille autoritaire patriarcale est remplacée par des « unions libres » entre hommes et femmes. » Voir : Élysée, Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Montréal, Lux éditeurs, 2004, p. 25

³¹⁸ Daniel, Colson, *Petit lexique de l'anarchisme*, op.cit, p.118

³¹⁹ *Ibid*, p.80-81

³²⁰ *Ibid*, p.118

³²¹ Vivien, Garcia *Anarchisme aujourd'hui*, op.cit., p.193

domination. L'anarchisme reconnaît également que le pouvoir est un phénomène immanent, puisqu'il se crée au sein même des rapports entre les individus, au sein même des foyers, et qu'il doit être pensé sur le mode de l'illimité. L'anarchisme reconnaît qu'il existe des foyers de condensation de ces forces dans des appareils – les excroissances autoritaires dont parle Kropotkine –. Il n'existe donc pas, dans l'analyse anarchiste, de fractures entre les divers niveaux d'appréhension théorique du pouvoir et de ses effets, comme le suggérait le postanarchisme. Cette compréhension nuancée est manifeste chez Proudhon qui conçoit que la vie est remplie de contradictions à partir desquelles on ne peut que trouver un équilibre. Cette recherche de l'équilibre est aussi appliquée du côté de la pratique que du côté de la théorie, et se doit d'être sans cesse renouvelée, pour éviter qu'un nouvel Absolu ou une excroissance autoritaire ne nous domine. Sur le plan des idées, Proudhon voyait ainsi dans la synthèse, au sens hégélien du terme, la reconstruction d'un Absolu.

Pour la critique, la thèse de Foucault quant à l'élimination impossible du pouvoir, elle-même reprise de Nietzsche, était déjà à l'œuvre dans l'anarchisme. Comme Foucault, l'anarchisme reconnaît que le pouvoir se forme le long même des lignes de résistance au pouvoir, mais qu'il existe tout de même la possibilité de fonder une action qui cherche à équilibrer cette reconstruction incessante du pouvoir, avant que la domination ne s'érige en système. Reconnaissons enfin qu'en centrant son analyse sur les micro-pouvoirs, Foucault lui-même n'excluait en rien l'existence de lieux de condensations du pouvoir plus importants, comme dans le cas de l'État. Il affirmait en ce sens que les niveaux analytiques ne sont pas imperméables ou mutuellement exclusifs : « il n'y a pas, entre le niveau du micro-pouvoir et le niveau du macro-pouvoir, quelque chose comme une coupure (...) En fait, une analyse en termes de micro-pouvoirs rejoint sans aucune difficulté l'analyse de problèmes comme ceux du gouvernement et de l'État³²² ». Pour la critique du postanarchisme, l'anarchisme avait su voir que « les relations de pouvoir, parce qu'elles ne sont pas fixes et définies une fois pour toutes, doivent donc être constamment réévaluées³²³ ». Ce qui signifie que l'anarchisme – on le voit bien chez

³²² Michel, Foucault *Sécurité, territoire, population*, Paris, Cours au Collège de France, 1977-1978, Gallimard Seuil, 2004, p.366

³²³ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.194

Bakounine³²⁴ – avait su concevoir l'impossibilité d'éradiquer le pouvoir, puisque la domination n'est pas extérieure à l'être et ne fait que se fixer, ou non, dans certains mécanismes institués. C'est pourquoi selon Garcia « pour l'anarchisme, les relations de pouvoir étant perpétuellement changeantes, il est nécessaire de constamment veiller à ce que la domination n'apparaisse pas, sous des formes nouvelles, là où l'on pensait qu'elle avait disparu³²⁵ ». Il incombe alors de prendre conscience d'une telle réalité, mais surtout de produire une pratique effective qui prend en charge le problème de la consolidation du pouvoir, ce que semble avoir réussi certaines sociétés autochtones dans l'histoire³²⁶ et certaines pratiques libertaires. Celles-ci fonctionnent par l'établissement d'un pouvoir libertaire, et passent, comme le souligne Ibáñez, par « l'établissement de mécanismes oscillatoires qui empêchent la cristallisation d'une directionnalité fixe dans les relations de pouvoir, ou qui empêchent les effets d'autoconsolidation du pouvoir³²⁷ ». Pour l'anarchisme, il est possible d'abolir l'État, tout en reconnaissant implicitement que le pouvoir est un phénomène qui traverse l'ensemble du corps social. C'est pourquoi il faut chercher à créer des mécanismes et des formes d'organisation qui empêchent la consolidation du pouvoir sous forme d'excroissances autoritaires – comme l'État — et surtout qui empêchent que certains individus en situation d'autorité soient tentés d'en abuser.

Finalement, puisque les postanarchistes se réfèrent tous à la position critique des antiautoritaires au sein de la Première Internationale, moment constitutif de l'anarchisme idéologique, il est pertinent de remobiliser cette position pour explorer les nuances qui caractérisent la conception anarchiste du pouvoir. Pour la critique des antiautoritaires, la prise du pouvoir à travers l'État reconduirait à une dérive autoritaire du projet révolutionnaire. Cette lecture est prophétique comme le démontrera l'histoire. Des anarchistes, notamment Bakounine, suggéraient par cette

³²⁴ Bakounine affirme: « Aucune fonction ne se pétrifie, ne se fixe et ne reste irrévocablement attaché à une personne. (À ce que) l'ordre et l'avancement hiérarchiques n'existent pas de sorte que le commandant hier peut devenir subalterne aujourd'hui. (À ce que) aucun ne s'élève au-dessus de, ou s'il s'élève, ce n'est que pour retomber un instant après, comme les vagues de la mer » Dans Michel Bakounine, *op. cit.*, p.7-8, cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.194

³²⁵ *Ibid*

³²⁶ Voir Pierre, Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, 1974, p.25-42

³²⁷ Tomás, Ibáñez, *Fragments épars, pour un anarchisme sans dogme*, *op.cit.*, p.83

critique un « refus de recourir à des *moyens* qui ne soient pas en accord avec les *fins* poursuivies³²⁸ ». Ce lien rétabli entre les moyens et les buts se retrouvera dans l'appel de Foucault à concevoir la résistance le long des lignes du pouvoir. C'est pourquoi la critique du postanarchisme affirmera, avec pertinence, que l'anarchisme affichait déjà une propension à vouloir débusquer le pouvoir où il se trouve, mais surtout de combattre ses effets, soit la domination, sous toutes ses formes. Partisan d'une telle approche pragmatique face à la domination, l'anarchisme voulait produire la résistance où elle est nécessaire.

L'anarchisme n'est donc pas uniquement une pensée de l'insurrection contre l'État. Sans doute reconnaît-il l'existence de lieux où la condensation du pouvoir³²⁹ est plus importante, mais il vise surtout à produire des modes d'existence alternatifs par la prise en charge immédiate de la destinée, par eux-mêmes et pour eux-mêmes, de chacun des individus et des collectivités en dehors d'excroissances autoritaires. On pourrait ici faire un nouveau parallèle avec la double attitude de Nietzsche. Bien qu'il est celui qui a théorisé l'impossibilité d'éliminer radicalement le pouvoir, il est aussi celui qui a formulé une des définitions les plus critiques de l'État, adorée des anarchistes : « L'État, de tous les monstres froids, ainsi se nomme le plus froid, et c'est avec froideur aussi qu'il ment et suinte de sa bouche ce mensonge : moi l'État, je suis le Peuple³³⁰ ».

2.3.3) Point d'entrée éthique

Par sa réinterprétation de ce qui constitue le canon théorique de l'anarchisme « classique » — autant d'un point de vue ontologique qu'épistémologique — la critique du postanarchisme remet en question les prescriptions éthiques du postanarchisme. Pour présenter cette critique, nous reprendrons les trois points de l'analyse méta-éthique tels que les présente Rousselle :

1) Le processus de subjectivisation, soit le processus par lequel l'Homme se constitue en tant que sujet;

³²⁸ *Ibid*, p.322

³²⁹ Sur les nuances qui animent la notion de pouvoir, Voir Tomás, Ibáñez, « Pour un pouvoir libertaire », *Fragments épars, pour un anarchisme sans dogme*, op.cit., 75-89

³³⁰ Friedrich, Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, 1947, p.60-61

- 2) La question du lieu — *question of place* — d'où émanent les principes éthiques. On peut le comprendre aussi comme la place que le sujet s'octroie, d'abord à travers un processus de subjectivisation et ensuite au milieu de ses relations sociales et discursives;
- 3) La question de l'agir, soit l'enjeu du rapport que le sujet éthique entretient face à la praxis. On vise ici le passage du discours éthique à la pratique, ce qui peut correspondre à une praxis liée à une éthique utilitariste, conséquentialiste, déontologique, ou de la vertu³³¹, conformément aux catégories traditionnelles de l'éthique. Ces catégories sont celles qu'utilise le postanarchisme pour nommer l'éthique que sous-tend l'anarchisme classique.

Nous verrons que la critique culmine sensiblement vers les positions suggérées par la relecture du postanarchisme. Nous considérons que ces positions ne sont pas en mesure de corriger les problèmes normatifs soulevés par notre approche méta-éthique. Rappelons que selon Rousselle, il existe trois grandes théories, d'un point de vue méta-éthique, pour répondre aux problèmes normatifs que soulève l'adoption d'une éthique donnée : l'universalisme, le relativisme et le nihilisme. À titre de rappel, Rousselle constatait que la relecture postanarchiste de l'éthique anarchiste ne permet pas de corriger les problèmes normatifs que soulève l'analyse méta-éthique, par exemple : l'universalisme contenu dans l'éthique fondée sur le réalisme et l'éthique fondée sur un naturalisme, l'amoralisme ou relativisme moral et ses limites, le subjectivisme et la préfiguration³³². Rousselle soutient qu'il est possible de faire correspondre la relecture postanarchiste de l'éthique anarchiste à l'une de ces trois grandes théories méta-éthiques. Nous verrons qu'il est aussi possible de faire correspondre la relecture de l'éthique de l'anarchisme que propose la critique du postanarchisme à l'une de ces théories méta-éthiques. La critique du postanarchisme s'adonne aussi à une relecture de l'éthique anarchiste et soutiendra en partie certaines positions éthiques proches du postanarchisme. Nous pourrions par la suite explorer la relecture quant à la correction des problèmes normatifs que soulève l'analyse méta-éthique.

³³¹ « Anarchist discourse uses and evaluates ethical norms and standards in judging between rival actions. Some anarchists use largely rights-based deontological approaches, others have proposed ends-based consequentialist criteria, others apply terms redolent of virtue theory (both in its social and individual forms) by reference to descriptions such as 'bravery', 'integrity' and the identification of whether the speak embodies the moral principles which she espouses (ethos). » Dans Benjamin, Franks, *Anarchism: Ethics and Meta-Ethics*, op.cit., p. 4

³³² « The various meta-ethical perspectives cover amoralism and subjectivism as well as the universalism of naturalist and realist ethics (that there are objective moral facts, which humans can access and there are obligations to meet these objective standards.) » dans Benjamin, Franks, *ibid*, p. 3

Nous avons vu que le postanarchisme de la première phase faisait correspondre l'éthique anarchiste à certaines formes traditionnelles, soit l'utilitarisme. Le postanarchisme préconisait par sa relecture une forme de conséquentialisme non-réducteur (May) et une forme de dépassement du nihilisme (Newman et Call). Pour soutenir notre interprétation de la critique de l'éthique anarchiste « classique » telle que présentée par la critique du postanarchisme, nous référerons aux textes suivants, *Subjectivités anarchistes, et subjectivité moderne*³³³ de Daniel Colson, deux sections de l'ouvrage de Vivien Garcia qui traite de cette thématique, ainsi qu'à *Toute la vérité sur le relativisme authentique*³³⁴ de Tomás Ibáñez.

2.3.3.1 L'Homme comme sujet

Pour la critique du postanarchisme, l'interprétation postanarchiste qui consiste à faire passer la subjectivité anarchiste comme subjectivité « moderne » est trop simple et unilatérale. Colson sera le premier à remettre en question ce rapprochement en posant qu'il existe une distance entre la subjectivité anarchiste et la subjectivité moderne. Sans doute admet-il que l'anarchisme est fils de l'Occident moderne, qu'il en partage plusieurs traits. Mais il précise aussitôt que « l'anarchisme n'est pas une variante, même sympathique, de la modernité³³⁵ ». Pour le comprendre, il faut aller au-delà des ressemblances de surface, y compris sur les enjeux essentiels : « c'est sans doute à propos du "sujet" et de la "subjectivité", là où anarchisme et modernité semblent les plus proches, que l'on peut mieux saisir leur différence³³⁶ ». Cette distinction entre la subjectivité anarchiste et la subjectivité moderne est liée au rapport entre le sujet anarchiste et la *nature*. Ce rapport ne serait plus marqué par une opposition entre ce qui est humain et naturel, mais plutôt par une réconciliation. Colson soutient qu'il s'agit là d'une différence fondamentale avec toute subjectivité moderne : « le sujet moderne s'est construit en s'opposant radicalement à la nature, en se distinguant du monde, en se posant comme pure pensée et comme pure liberté, comme

³³³ Daniel, Colson, *Subjectivités anarchistes et subjectivité moderne*, R.A Forum, 2006, En ligne : http://raforum.info/article.php?id_article=3035&lang=en (consultée le 16 mai 2014)

³³⁴ Tomás, Ibáñez « Toute la vérité sur le relativisme authentique », *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, op.cit., p.177-194

³³⁵ *Ibid*

³³⁶ Daniel, Colson, *Subjectivités anarchistes, et subjectivités modernes*, R.A Forum, 2006, En ligne : http://raforum.info/article.php?id_article=3035&lang=en (consultée le 16 mai 2014)

"altérité" vis-à-vis de la nature et du monde des choses³³⁷ ». Garcia reprend cette thèse. Le sujet anarchiste, d'autrefois et d'aujourd'hui, est à comprendre comme entretenant un rapport dialogique avec la nature. Garcia se réfère une fois de plus à la notion de « résultante » de Bakounine pour appuyer cette idée. Pour ce dernier, « tout individu humain, à chaque instant donné de sa vie n'est aussi rien que la résultante de toutes les causes qui ont agi à sa naissance et avant même sa naissance, combinée avec toutes les conditions de développement postérieur, aussi bien qu'avec toutes les circonstances qui agissent sur lui en ce moment³³⁸ ». Selon cette notion, « chaque chose se transforme à travers les rencontres et les heurts inhérents au chaos dans lequel elle évolue » et que les « êtres humains n'échappent pas à cette transformation³³⁹ ».

La constitution de la subjectivité est donc le fruit de rencontres fortuites, hasardeuses et chaotiques qui imprègnent le sujet. Cette conception, nous la retrouvons chez Stirner, mais aussi chez plusieurs autres tenants de l'anarchisme. Chez Stirner, cette conception récuse l'idée qu'il existe une Humanité commune à chaque être humain. Cette unité ordonnatrice serait fictive et entraverait la manifestation des multiples particularités de chaque individu. De plus, le sujet est toujours le fruit d'une contingence, du fait qu'il est projeté dans le temps par hasard, et doit nécessairement faire face à l'édifice collectif d'« âmes » multiples³⁴⁰ de Nietzsche. Cependant, cette contingence rend le sujet non pas entièrement déterminé, ni d'ailleurs soumis à celle-ci. C'est plutôt le mouvement et le devenir qui caractérisent le sujet, puisqu'il est lui-même dans le mouvement de la vie. Ce faisant, Garcia, en passant par Sébastien Faure, soutient que l'anarchisme « porte un coup fatal à la notion de sujet moderne³⁴¹ » parce que « la conscience ou les perceptions sont construites et non communes à tous les êtres humains³⁴² ». Pour Garcia, alors la différence entre son interprétation et celle du postanarchisme se situe au niveau de la récusation du sujet cartésien déjà à l'œuvre dans la conception anarchiste. C'est notamment en rangeant l'analyse de Stirner du côté du canon théorique de l'anarchisme « classique » qu'il

³³⁷ *Ibid*

³³⁸ Michel, Bakounine, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, *op.cit.*, p.194 dans Vivien, Garcia *L'anarchisme aujourd'hui*, *op.cit.*, p.139-140

³³⁹ Vivien, Garcia *ibid*, p.139

³⁴⁰ Friedrich, Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1971, p.37

³⁴¹ Vivien, Garcia *ibid*, p.143

³⁴² Voir citation de Sébastien, Faure, *La douleur universelle, Philosophie libertaire*, Paris, Albert Savine, 1895, dans Vivien, Garcia *ibid*, p.143

parvient à une telle conclusion. Notons néanmoins que Garcia considérerait que la conception de la subjectivité chez les autres tenants de l'anarchisme comme Bakounine, Proudhon et Faure, est beaucoup plus stirnérienne que feuerbachienne. Autrement dit, selon la critique du postanarchisme, l'anarchisme prend déjà congé d'une subjectivité fixe et surtout de la tradition solipsiste en récusant l'existence d'un fond identique à tous les individus : le Moi. L'anarchisme reconnaissait donc que nous étions des inéquivalences, pour paraphraser Jean-Luc Nancy³⁴³. Il n'existerait ni une subjectivité fixe, ni une subjectivité anarchiste, mais bien des subjectivités, donc un anarchisme de la subjectivité. Il existerait autant de subjectivités que de sujets. Selon Garcia, l'anarchisme soutenait déjà une telle position théorique, sans que le déplacement d'un sujet cartésien vers un sujet nietzschéen soit explicite au sein du corpus de l'anarchisme, bien avant l'interprétation poststructuraliste et postanarchiste.

Pour la critique du postanarchisme, le regard postanarchiste est réducteur, en ce qui concerne la notion de subjectivité, lorsqu'il ramène la thèse de la *coopération comme facteur de l'évolution humaine*, de Kropotkine, à l'idée d'un caractère fixe à la nature humaine. La notion de nature humaine est par la suite utilisée pour attester la présence, dans l'anarchisme, d'un discours philosophique basé sur une anthropologie naturaliste. Transposée au niveau philosophique, cette anthropologie naturaliste serait l'élément conceptuel qui permettrait d'appuyer dans l'interprétation postanarchiste, l'existence d'une conception subjectiviste dans le récit anarchiste. Cette subjectivité serait par ailleurs extérieure à la nature et fixe. Nombreux sont les exemples, dans la littérature anarchiste, qui démontrent que l'anarchisme ne souscrit ni aux thèses d'une nature humaine fixe ni entièrement au solipsisme ni celles qui posent l'existence d'une subjectivité, qu'elle soit moderne ou humaniste. À titre d'exemple, Garcia cite la critique de Proudhon au sujet de l'idée cartésienne du Moi comme seule base de la philosophie. Selon Proudhon, « Descartes ne s'est pas aperçu que la base de la pensée, prétendue immobile, était la mobilité même³⁴⁴ » En conséquences, il serait erroné pour l'anarchisme, de vouloir constituer un Moi comme centre de l'Être, a fortiori de vouloir attribuer à l'ensemble des individus une conception du sujet donnée une fois pour toutes. Selon Ibáñez, le postanarchisme, avec sa forte obédience

³⁴³ Voir : Jean-Luc Nancy, *Vérité sur la Démocratie*, Paris, Galilée, p.44

³⁴⁴ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.143

poststructuraliste, admet que l'anarchisme « partagerait la croyance moderne en l'existence d'un sujet autonome qu'il suffirait de débarrasser des entraves du pouvoir pour qu'il puisse enfin se réaliser, devenir libre et agir par lui-même³⁴⁵ ». La critique affirme que l'anarchisme est déjà critique du cartésianisme, notamment avec une analyse fine des mécanismes du pouvoir et un refus radical de produire une ontologie de l'Être définitive. Sur la base de ce constat, la critique du postanarchisme affirme que l'anarchisme « classique » récuse d'abord toutes conceptions figeant la notion de sujet (humaniste, moderne, etc.), toutes conceptions posant le sujet comme étant le centre des relations naturelles, et tout transcendantalisme qui constituerait ce sujet. Comme nous l'avons évoqué ci-haut dans la section de l'ontologie, il est possible de voir la thèse de Kropotkine comme servant à une remise en question radicale du malthusianisme d'un certain darwinisme social comme savoir dominant de l'époque³⁴⁶, et non pour affirmer le caractère achevé de la nature humaine et la croyance en une subjectivité « humaniste » ou « moderne ». Quel est l'impact d'une telle récusation en ce qui concerne le rapport de l'anarchisme à la morale ou à l'éthique, conçue comme une constellation de principes sensés guider l'agir?

A) L'anarchisme : d'un transcendantalisme à une éthique immanente

Pour mener à bien sa critique du regard de l'anarchisme « classique » sur l'éthique, le postanarchisme s'appuie principalement sur l'usage du terme « morale » qui traverse le corpus anarchiste, principalement dans l'œuvre emblématique *La morale anarchiste* de Pierre Kropotkine. La critique du postanarchisme fait d'abord remarquer que cet usage est pourtant attentif aux diverses implications philosophiques du terme. Les réserves manifestées par Kropotkine lui-même démontrent cette attention, notamment quand il affirme : « Préjugé, comme tout le reste, je travaille à m'en défaire. S'il me répugne d'être immoral, je me forcerai de l'être, comme adolescent, je me forçais à ne pas craindre l'obscurité, le cimetière, les fantômes et les morts, dont on m'avait inspiré la crainte. Je le ferai pour briser une arme exploitée par les religions; je le ferai enfin, ne serait-ce que pour protester contre l'hypocrisie que l'on prétend nous imposer au

³⁴⁵ Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, op.cit., p.72

³⁴⁶ Position qui peut être nuancée, car Kropotkine ne remet pas en question la thèse de Darwin, « mais ses nombreux vulgarisateurs, lesquels n'ont vu chez lui que ce qu'il avait emprunté à Malthus. » dans Vivien, Garcia *op.cit.*, p.136

nom d'un *mot*, auquel on a donné le nom de *moralité* (mon accent)³⁴⁷ ». Fidèle à la critique nietzschéenne de la morale, le postanarchisme estime que ce terme est chargé d'une valeur sémantique judéo-chrétienne, et plus largement d'un héritage transcendantal. Pourtant Kropotkine affiche une réserve exemplaire à l'égard de cet héritage, quand il se demande pourquoi ne serais-je pas immoral? Ce à quoi il répond non sans une certaine ironie : « Parce que la Bible le veut? Mais la Bible n'est qu'une collection de traditions babyloniennes et judaïques — traditions collectionnées comme le furent les chants d'Homère ou comme on le fait encore pour les chants basques ou les légendes mongoles! Dois-je donc revenir à l'état d'esprit des peuples à demi barbares de l'Orient? ³⁴⁸ » Autrement dit, il est possible de constater chez Kropotkine une vision face à la morale déjà fortement teintée de nietzschéisme³⁴⁹. Qui plus est, son affirmation « nous imposer au nom d'un *mot* » démontre, selon nous, une posture a-téléologique déjà forte qui se confirme ici : « La gent éduquée ne croit plus au diable; mais comme ses idées ne sont pas plus rationnelles que celles de nos bonnes d'enfants, elle déguise le diable et l'ange sous un verbiage scolastique, honoré au nom de philosophie. Au lieu de "diable", on dira aujourd'hui "la chair, les passions". "L'ange" sera remplacé par les mots "conscience" ou "âme" — "reflet de la pensée d'un Dieu créateur", ou du "grand architecte", comme disent les francs-maçons³⁵⁰ ». Dans cette dernière affirmation, nous pouvons constater que Kropotkine, comme le fera Nietzsche par la suite³⁵¹, remarque que la foi théologique est devenue une foi téléologique. Les termes ont été remplacés, mais le rapport que le sujet entretient avec ces principes et ces critères, bref, ce système métaphysique est demeuré intact. Kropotkine pour sa part récuse une telle attitude. Ce déplacement de foi ne doit pas être l'ultime étape d'une remise en question radicale de tous principes extérieurs à la réalité, c'est plutôt dans la poursuite de la destruction de toute morale — je serai immoral — que doit se poursuivre le projet de l'anarchisme.

³⁴⁷ Pierre, Kropotkine, *La morale anarchiste*, op.cit., p.14

³⁴⁸ *Ibid*, p.13

³⁴⁹ Kropotkine fut un lecteur de Nietzsche comme en témoignent les références explicites qu'il fait à ce dernier dans son ouvrage *L'éthique* (1921). Marie Goldsmith, en préface, affirme que l'exposition des théories éthiques chez Nietzsche par Kropotkine est demeurée inachevée. L'appréciation que fait Kropotkine des écrits de Nietzsche reste difficile à cerner. Kropotkine constate cependant qu'Alfred Fouillée aurait, dans son livre *Nietzsche et l'immoralisme* démontré l'influence qu'aurait eue Jean-Marie Guyau sur la pensée de Nietzsche. Kropotkine reconnaissait chez Guyau, une des plus grandes influences de l'éthique anarchiste.

³⁵⁰ Pierre, Kropotkine, *La morale anarchiste*, op.cit., p.16

³⁵¹ Voir cette idée dans Friedrich, Nietzsche, *Humain, trop humain*, Paris, Hachette Littératures, 1988, p.128

Ceci dit, Kropotkine esquisse quelques principes. Sa conception affirme d'abord que c'est la quête du plaisir qui guide principalement l'agir des êtres vivants³⁵². Il pousse cette idée jusque dans des exemples aussi paradoxaux que le massacre de trente-cinq mille Parisiens par Adolphe Thiers en 1871 : « Ils le font, parce que, en ce moment, le désir de gloire, ou bien celui de l'argent priment chez eux tous les autres désirs : la pitié, la compassion même sont éteintes en ce moment par cet autre désir, cette autre soif³⁵³ ». Cette conception de l'être permet de concevoir qu'il n'existe pas de centre absolu commun chez tous les êtres vivants comme celui de la raison, puisque l'être vivant est aussi pulsionnel. Selon la critique, le contenu éthique, chez Kropotkine, ne peut pas être compris comme principe au sens strict, mais doit être reconnu comme un conseil. En effet, Kropotkine affirme, avant toutes choses, que les *principes* qui constituent son éthique sont plutôt des conseils qui devraient être considérés *stricto sensu*. Il affirme : « remarque bien que ce n'est qu'un *conseil* » (son accent)³⁵⁴ ». Cela a pour effet de neutraliser toute interprétation prescriptiviste de ce principe. Cette idée de conseil qui sous-tend la notion de principe défait aussi l'aspect transcendantal de ce principe, puisqu'elle ne concerne que la satisfaction première des pulsions qui animent l'Homme. Ces pulsions se déploient alors exclusivement de manière immanente. Pour la critique du postanarchisme, « (...) l'anarchisme refuse toute prescription prétendument absolue, tout commandement transcendant. Si le jugement de valeur reste possible, c'est uniquement de façon immanente³⁵⁵ ». Garcia affirme que Kropotkine semble accepter qu'un seul contenu éthique, considéré par ce dernier comme une règle d'or qu'il considère encore une fois comme conseil. Cette règle d'or affirme : « fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent dans les mêmes circonstances³⁵⁶ ». Il s'agit en fin de compte d'une radicalisation d'une vieille maxime chrétienne³⁵⁷, en même temps qu'une dissolution de l'universalisme d'un impératif catégorique kantien dans une compréhension contingente — donc culturelle et époquale — de l'agir. C'est parce que Kropotkine voit dans ce

³⁵² « (...) toutes les actions de l'homme, bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, dérivant d'un seul motif : la recherche du plaisir. » dans Pierre, Kropotkine, *op.cit.*, p.17

³⁵³ Pierre, Kropotkine, *op.cit.*, p.19

³⁵⁴ Pierre, Kropotkine, *op.cit.*, p.35

³⁵⁵ Vivien, Garcia *ibid*, p.229

³⁵⁶ *Ibid*

³⁵⁷ Ce point pourrait attester du lien de l'anarchisme au christianisme, du point de vue de Nietzsche, qui considérait sûrement que l'anarchisme est, du point de vue de la morale, une pensée post-chrétienne, sans nécessairement être fondée sur l'exposition d'une morale explicite.

conseil l'idée d'un *vivre-ensemble*, de pouvoir décider collectivement de leur agir (sans négation du Moi ou du Nous), mais surtout sans mention explicite à des principes ou des dogmes empruntés à une morale qui construirait l'éthique de l'anarchisme de manière définitive. Pour Kropotkine, « le fait que chacun de ces systèmes put apporter un élément nouveau et essentiel montre que la science des mobiles moraux est loin d'être constituée. On peut dire, d'ailleurs, qu'elle ne le sera jamais, car de nouvelles aspirations et de nouvelles forces seront créées par de nouvelles conditions de vie, et on devra en tenir compte au fur et à mesure de l'évolution de l'humanité³⁵⁸ ». Nous croyons alors qu'il s'agit d'une conception déjà assez « rhizomatique » de l'éthique puisqu'il n'y a ni la reconnaissance d'un centre absolu de l'être ni l'existence de faits éthiques absolus qui constituent l'être-éthique. Ce processus doit être lui-même conçu comme aléatoire et multiple.

Ce conseil découle, chez Kropotkine, de son éthologie de la morale, « contrairement à ce qu'on a souvent pu dire, et c'est le point de vue que reprennent les postanarchistes, cette éthologie ne sert pas pour Kropotkine à déterminer des caractéristiques infaillibles de la nature humaine, mais bien plutôt à concevoir la morale comme un fait animal³⁵⁹ » rappelle Garcia. Cette démarche, quoiqu'à prétention scientifique, ne vise pas d'abord à produire un Absolu, elle vise principalement à se défaire du poids de principes métaphysiques considérés alors comme inébranlables, mais surtout extérieurs aux différents plans d'immanence. La démarche de Kropotkine vise à rapatrier n'importe quel principe *apriorique*, censé discuter de la réalité, vers une recomposition de ce principe dans la réalité. L'anarchisme est avant tout construit sur une éthique de l'agir qui vise la transposition dans le réel des principes qui ne demeurent autrement que transcendants. C'est parce que l'anarchisme comprend que tous les plans d'immanence n'ont de sens que dans la mesure où ils produisent une réalité effective. Parler de liberté pour l'anarchisme ne se résume pas simplement à en parler. Le principe doit trouver sa correspondance dans la réalité. C'est pourquoi l'anarchisme avait su percevoir dans tous principes inculqués depuis l'enfance³⁶⁰, une inéquation avec la réalité. De l'Église qui prône un

³⁵⁸ Pierre, Kropotkine, *L'éthique*, op.cit., p.19

³⁵⁹ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.232

³⁶⁰ Proche de l'idée de morale de l'élevage dans Friedrich, Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Paris, 1977, Gallimard, p.50

ascétisme de la soumission, de la Loi qui prône une servilité, de l'Économie qui justifie les inégalités, Kropotkine affirmera :

« L'esprit de l'enfant est faible. Il est si facile de le soumettre par la terreur; c'est ce qu'ils font. Ils le rendent craintif, et alors ils lui parlent des tourments de l'enfer; ils font miroiter devant lui les souffrances de l'âme damnée, la vengeance d'un dieu implacable. Un moment après, ils lui parleront des horreurs de la Révolution, ils exploiteront un excès des révolutionnaires pour faire de l'enfant "un ami de l'ordre". Le religieux l'habitue à l'idée de loi pour le faire mieux obéir à ce qu'il appellera la loi divine, et l'avocat lui parlera de loi divine pour le faire mieux obéir à la loi du code. Et la pensée de la génération suivante prendra ce pli religieux, ce pli autoritaire et servile en même temps — autorité et servilisme marchent toujours la main dans la main — cette habitude de soumission que nous ne connaissons que trop chez nos contemporains³⁶¹ ».

Le postanarchisme, particulièrement chez Todd May, suggérerait de remplacer la Morale au sens large par l'éthique, laquelle mise sur des « principes (qui) nécessitent une orientation conséquentialiste³⁶² ». May appelait son lecteur à éviter d'assimiler son approche éthique à « une perspective déontologique ou même fondée sur une éthique de la vertu³⁶³ ». Or, concrètement, qu'est-ce que cela peut signifier? May considérait sa relecture comme un conséquentialisme non-réducteur, elle-même inspirée par les travaux de Richard Boyd, où l'action « ne doit pas être définie selon une unique caractéristique (le plaisir, le bonheur, ou le bien souverain...), mais que l'on doit plutôt la concevoir comme un *regroupement homéostatique* » et il terminait en ajoutant « libre à nous d'inventer les modalités de l'éthique³⁶⁴ ». Cette conception conséquentialiste de l'éthique dans la relecture postanarchiste contient un côté anti-prescriptiviste hérité de la posture postmoderne, ainsi qu'un scepticisme face aux principes éthiques foundationalistes. Or, la critique du postanarchisme affirmera que l'on retrouve déjà une telle posture dans l'anarchisme de Kropotkine. L'interprétation qu'en fait la critique du postanarchisme est simplement différente. Au départ, Garcia reprend à son compte l'idée assez triviale que Kropotkine ne rejette pas les critères d'évaluations traditionnels de l'éthique (bien/mal, bon/mauvais). Dire, par exemple,

³⁶¹ Pierre, Kropotkine, *La morale anarchiste*, op.cit., p.8

³⁶² Voir : Todd May dans Vivien, Garcia *op.cit.*, p. 64

³⁶³ *Ibid*, p.64

³⁶⁴ *Ibid*

« qu'il n'y a ni *bien* ni *mal* serait comme nier qu'il y a de bons et de mauvais goûts parce que l'amertume de la quinine et la douceur d'une goyave ne sont que des vibrations moléculaires³⁶⁵ ». Autrement dit (et comme c'était le cas dans la solution conséquentialiste de May), les jugements de valeur n'auraient de validité qu'en lien avec une situation précise. Garcia ajoute « les règles morales toujours fixées de façon abstraite, le fussent-elles par la science, ignorent tout³⁶⁶ » des situations concrètes d'existences, puisqu'elles tendent à produire des critères d'évaluations qui sont extérieurs à la *nature*. L'anarchisme reconnaît que ces critères sont eux-mêmes soumis aux déplacements perpétuels de la vie. La variabilité des règles aurait été pleinement reconnue par Kropotkine, qui allait jusqu'à écrire que « l'homme primitif pouvait trouver très *bon* (...) de manger ses vieux parents quand il devenait une charge (très lourde au fond) pour la communauté³⁶⁷ ». Et dorénavant, une telle chose peut paraître aussi scandaleuse ou farfelue que l'exemple lui-même. Cela démontre simplement que Kropotkine postulait l'inexistence d'un *bien* ou d'un *mal* absolu; que tous critères d'évaluation morale sont toujours soumis à une contingence historique, sociale et culturelle et qu'ils sont le produit d'une construction sociale. Si Garcia partage la solution postanarchiste d'un conséquentialisme non-réducteur, il affirme aussi que ce discours éthique était déjà à l'œuvre dans l'anarchisme.

Cependant, tous les auteurs de la critique du postanarchisme ne partagent pas une telle solution éthique. Colson préfère évoquer une éthique libertaire, en partie liée à l'anarchisme et qui puiserait ses sources « dans une tradition philosophique beaucoup plus ancienne, de Spinoza à Nietzsche (pour ce qui relève du monde dit occidental).³⁶⁸ » En ce sens, la position de Colson rejoint en partie celle de Garcia et des postanarchistes, abstraction faite de la dénomination *libertaire*, puisqu'il définit l'anarchisme comme étant « d'abord un projet éthique qui engage directement, dans sa moindre pratique, un jugement sur la valeur des relations et des situations³⁶⁹ ». L'éthique libertaire, en plus de s'abreuver à des sources multiples, serait toujours liée aux situations et aux rapports concrets vécus par des collectivités. Elle « dépend entièrement de la qualité de ces situations et de ces rapports, de leur capacité à augmenter ou non la force et

³⁶⁵ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.232

³⁶⁶ *Ibid*

³⁶⁷ *Ibid*

³⁶⁸ Daniel, Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, *op.cit.*, p.108

³⁶⁹ *Ibid*

l'autonomie des êtres qui en sont la cause ou l'effet³⁷⁰ ». Ce qui revient à dire que pour Colson, l'éthique anarchiste « refuse toute prescription extérieure et *a priori*, prétendant, que ce soit au nom des “dix commandements”, des “droits de l'homme” ou de tout autre “impératif catégorique”, guider les conduites et les jugements, s'appliquer aux situations et justifier, pour cette application et la jurisprudence qui lui correspond, un gigantesque appareil de prêtres, de juges et autres comités d'*experts*³⁷¹ ». Autrement dit, chez Colson, chaque situation commande une éthique située, mais qui prend tout de même appui sur certains principes anarchistes d'égalité, de liberté, de dignité humaine.

Quelqu'un pourrait objecter la faiblesse d'une telle éthique, puisqu'on finit toujours par découvrir qu'elle est tout aussi fondationaliste que n'importe quelle autre forme d'éthique, tout en prétendant le contraire. L'anarchisme avait pour objectif de concevoir ces principes de manière immanente. Il est en partie possible de répondre à cette objection en montrant comment Proudhon s'empare du concept transcendant de « dignité humaine » pour en faire un élément de justice immanente. Ainsi, Proudhon se livre, dans son livre *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, à une généalogie des différentes conceptions du concept de dignité dans l'histoire. Proudhon affirme que c'est dans la Rome antique qu'on constate la première conception de la dignité humaine. Pensée sur le mode de la distinction, elle est liée à un statut honorable. Autrement dit, quelqu'un qui possède un statut social noble ou une fonction publique prestigieuse se doit de se comporter de manière digne, puisque cela révèle cette position sociale. Proudhon interprète cette conception de la dignité chez les Romains, non comme une conception transcendante de l'être humain, mais plutôt comme une invitation à créer le droit. Le droit romain prend en considération ce qui a rapport à chaque individu. Le droit est pensé alors de manière subjective, mais Proudhon considère qu'il est réfléchi, dans la Rome antique principalement, sur l'axe de la dignité ou de la prérogative personnelle. Concrètement, ce droit permet l'existence d'une série d'avantages liés à la position sociale d'une personne. Ce qui rend possible alors le maintien d'une telle conception du droit est le deuxième axiome que relève Proudhon dans les institutions sociales de Rome, soit la religion. Sans

³⁷⁰ *Ibid*, p.109

³⁷¹ *Ibid*, p.108-109

nécessairement avoir la même importance, le pouvoir religieux, autorise pourtant le pouvoir juridique et politique. Autrement dit, si une personne tolère sa condition juridique assujettie, c'est parce que la religion cautionne la situation par son autorité supérieure. Cependant, les deux demeurent corollaires, puisque c'est la religion qui permet le droit individualiste. Proudhon relève que ces deux axiomes (religion et droit) vont alors se scinder et s'autonomiser. Du côté juridico-politique, la société romaine sera alors aux prises avec des débordements sociaux et les autorités en place chercheront alors à rasseoir leur légitimité. Les individus n'acceptant plus tacitement leur condition d'existence, Rome cherchera à loger sa légitimité dans une nouvelle autorité, tout en se détournant de la religion qui risquerait d'entrer en conflit avec sa propre autorité. Ce sera l'amour de la patrie qui sera retenue, laquelle permettrait d'inféoder toute volonté individuelle derrière la volonté générale. Cette volonté générale ne sera cependant qu'une nouvelle abstraction pour cacher la volonté de l'empereur. Selon Proudhon, « le droit antique (...) a défailli lorsque le législateur (...) en trouvant la religion insuffisante au maintien de l'équilibre s'est mis à créer la religion de l'État³⁷² ». L'État devient le nouveau dieu sur le plan politico-juridique. L'axiome de la religion romaine viendra aussi se consolider en une figure d'un Dieu tout-puissant. Le système romain a conduit ainsi à sa propre perte. Il fait place au système de la *Révélation* des religions monothéistes, où le prêtre est l'intermédiaire entre l'Homme et Dieu. Sur le plan politique, la déchéance du système romain a suivi la même logique, en laissant place à une nouvelle conception de la dignité humaine, cette fois-ci transcendante, permettant de refléter l'homme devant la société ou la communauté. Le christianisme deviendra, selon Proudhon, le système initiateur et le plus développé d'une telle médiation entre Dieu et l'homme et entre l'Homme et la société. Dans ce système chrétien, l'Église tient le rôle de soldat contre le règne universel du mal. Ses prêtres sont les artisans de cette lutte, l'intermédiaire entre Dieu tout-puissant et l'Homme. Proudhon constate à ce stade qu'il y a eu redéfinition chrétienne des conceptions de dignité, de droit et de justice. L'Homme sera désormais extérieur au droit en étant égal face au Dieu tout-puissant. Les hommes ne pourront cependant pas obtenir une dignité ici-bas. Cette dignité sera seulement possible par l'expiation des péchés après la mort. Au final, l'Homme est dépossédé de ses droits et ceux-ci sont remplacés par des devoirs : l'ascétisme

³⁷² Pierre-Joseph, Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Études de philosophie pratique. (1860)*, Tome 1, Paris, Fayard, 1989, p.206 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.234

chrétien. Quiconque se met à réfléchir sur la possibilité qu'il n'existe pas d'au-delà se met aussi à constater qu'il y a eu extraction du principe de justice. Puisque l'homme ne vaut rien par rapport au Dieu tout-puissant, pourquoi le rapport de l'homme à l'homme vaudrait-il quelque chose? Que reste-t-il à l'homme? Il lui reste l'option de se soumettre devant Dieu. Proudhon considère alors que cette discipline chrétienne s'applique aussi bien au communisme :

Conséquemment toute religion ou quasi-religion quelle que soit son idole ou sa première hypothèse, qu'elle commence par poser théologiquement Dieu, ou bien abstractivement la société; toute église qui s'affirme au nom de l'un ou de l'autre de ces termes, comme le contrefort de la Justice et des mœurs, et qui à ce titre exige respect et obéissance de l'adepte, cette église-là dis-je, cette religion, cette école, nie le droit individuel; elle affirme le péché originel ni plus ni moins que le christianisme.³⁷³

En devenant plus qu'un simple observateur des différentes conceptions de dignité, de droit et de justice, s'attaquant principalement au christianisme, mais aussi au communisme et aux différentes écoles utopistes, Proudhon remarque que ces systèmes ont tous fait « de Dieu ou d'une abstraction appelée société le sujet de la morale³⁷⁴ » et qu'ils aboutissent tous « nécessairement à une négation de l'humanité et au mépris de soi³⁷⁵ ». Si le christianisme a pu gouverner aussi longtemps le monde, ce n'est évidemment pas parce qu'il est l'accomplissement de la question morale, mais plutôt une forme de discipline puissante et qu'il a même inféodé les institutions politiques. Proudhon appelle donc à une révolution contre l'idée commune que sans religion, il n'y a pas de morale. Cependant, ce n'est pas par une apologie de l'amoralisme que doit se faire cette révolution : s'il n'y a plus d'humanité ni de morale, il ne reste peut-être alors que le symbolisme du culte et l'arbitraire, soit un dogmatisme plus grand encore. Il propose alors de chercher la morale non plus dans une forme transcendante, mais bien de manière immanente, en nous-mêmes. C'est alors contre le mépris de soi et le renoncement de soi que doit se faire la prise de conscience de notre propre dignité et sa généralisation à l'autre. Cette prise de conscience permet le droit rénové. Proudhon n'entend pas la recherche d'une autre abstraction qui unirait encore une fois les multiples sous une nature dénominative commune. Ce rapport à

³⁷³ Pierre-Joseph, Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Études de philosophie pratique*, op.cit., p.247 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.242

³⁷⁴ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.243

³⁷⁵ *Ibid*

L'autre ne doit plus se faire par la médiation extérieure d'une présence métaphysique (Dieu ou la société) selon les axiomes traditionnels de l'ère chrétienne. Il doit être repensé en termes de médiations intersubjectives, où l'Autre serait toujours en nous-mêmes et par l'établissement de l'être collectif, entendu comme la dissolution des dualismes qui opposent le Moi à l'Autre, les individus à la société, la société à la nature, etc. C'est par la généralisation à l'autre du sentiment de dignité individuelle que se développe le sentiment de dignité humaine : « sentir et affirmer la dignité humaine d'abord dans tout ce qui nous est proche, puis dans la personne du prochain, et cela sans retour d'égoïsme comme sans considération aucune de divinité ou de communauté : voilà le *droit*³⁷⁶ ». Le passage du droit à la justice se fait, puisque la justice est ce qui assure la défense du droit. Cette justice ne se résume pas non plus uniquement à des appareils juridico-discursifs, mais comme une faculté humaine et il faut « être prêt en toute circonstance à prendre avec énergie et au besoin contre soi-même la défense de cette dignité : voilà la JUSTICE³⁷⁷ ». Proudhon reconnaît aussi que des événements marquants dans l'Histoire, notamment la Révolution française et la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen ont représenté des manifestations du devenir de l'être collectif et l'expression du désir de justice. Bien qu'ils aient pu se reconsolider en pouvoir théiste, ces événements sont une des évolutions parmi le processus infini de la révolution. Les règles qu'ils ont fait naître sont le produit de l'être collectif et n'ont rien à voir avec une extériorité quelconque, car elles sont l'expression de ce sentiment de justice et de dignité humaine. Enfin, Proudhon reconnaît que la justice ne peut être comprise que sur le mode de l'illimité, car il s'agit : « d'un processus dont il ne nous est pas donné de voir la fin³⁷⁸ ». Finalement, la justice ne saurait plus être pensée sous le mode de la répression, mais désormais sur le mode de la positivité. Garcia rejoint alors Onfray³⁷⁹, quand il considère que les pratiques anarchistes ne correspondent « pas à l'entretien d'un ressentiment qui se nourrirait du rêve d'une société rendue à son harmonie naturelle³⁸⁰ ». Bien que l'anarchisme ne renonce pas à son désir de transformation radicale du monde, les pratiques qu'il invite à développer ne se résument pas à

³⁷⁶ Pierre-Joseph, Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Études de philosophie pratique. (1860)*, Tome 1, p.264, op. cit, cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.243

³⁷⁷ Pierre-Joseph, Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Études de philosophie pratique. (1860)*, Tome 1, op. cit., 1989, p.287 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.244

³⁷⁸ Pierre-Joseph, Proudhon, *ibid*, p.296 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.245

³⁷⁹ Michel Onfray, *Le postanarchisme expliqué à ma grand-mère*, op.cit., p.45-47

³⁸⁰ Vivien, Garcia *ibid*, p.245

une lutte contre quelques grands principes comme Dieu, l'État ou le Capital. Ces principes ne sont que l'expression de la multitude de dominations contre lesquelles l'anarchisme appelle à lutter. Force est d'admettre que l'anarchie positive de Proudhon n'est pas une conception exclusive à ce dernier.

Finalement, la relecture du discours éthique de l'anarchisme, proposée par Ibáñez, propose plutôt de dépasser ses positions traditionnelles au profit d'un relativisme authentique. Nous verrons qu'Ibáñez ne décèle qu'en partie un contenu éthique dans l'anarchisme qui correspond à son relativisme authentique. Implicitement, il reconnaît que l'anarchisme repose sur des positions éthiques foundationalistes. Il faut alors repenser ces positions comme le faisait le postanarchisme.

Ibáñez reconnaît d'abord qu'il existe une difficulté inhérente au de relativisme, encore plus au relativisme authentique, puisqu'il existe toujours la possibilité contraire que les énoncés soient inévitablement *absolutisés, universalisés, ou totalisés*³⁸¹, ou qu'au nom d'un relativisme, nous nous mettions à douter de certaines réalités en ne faisant plus la distinction entre réel symbolique anthropomorphique et réel matériel désanthropocentrique. L'anarchisme inviterait à repenser l'existence de ces dualités. « La pensée libertaire refuse en effet de couper le réel en deux substances radicalement distinctes : la matière et l'esprit, le corps et l'âme, la nature et la culture³⁸² ». C'est d'ailleurs pour cette raison que l'anarchisme « récusé tous les présupposés et les cadres de la soi-disant anthropologie; comme si les réalités humaines pouvaient être distinguées de réalités "non humaines" radicalement différentes³⁸³ ». Néanmoins, Ibáñez dénombre deux présupposés fondamentaux du relativisme :

- Le rejet de toute référence à la *vérité*, entendue au sens fort du terme;
- Le rejet de toute proposition ayant valeur universelle, entendue comme supra-historique et supra-culturelle

Son explication recoupe, dans une certaine mesure, la position adoptée par le postanarchisme et

³⁸¹ Tomás, Ibáñez, « Toute la vérité sur le relativisme authentique », *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Paris, Éditions rue des cascades, 2010, p.177-178

³⁸² Daniel, Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, op.cit., p.54

³⁸³ *Ibid*

sa critique, soit d'un dépassement d'une éthique fondationaliste au profit d'un conséquentialisme non-réducteur, le relativisme soutient « que nous n'avons aucun moyen de juger de la vérité de quoi que soit en dehors de nos propres critères et que ces critères, par cela même qu'ils sont *nôtres*, se trouvent inévitablement *situés* dans une époque, dans une culture, dans un ensemble de connaissances et de pratiques particulières³⁸⁴ ». Il ajoute comme le soulignait Garcia à la suite de May, que ces critères sont « donc relatifs à cette *situation* et ils sont changeants avec elle. »³⁸⁵ Autrement dit, en tant que sujets, nous ne sommes pas en mesure de juger de la question de l'agir, ni de la question des valeurs et des pratiques qui construisent cet agir, en dehors d'une certaine contingence. Ce faisant, Ibáñez récuse l'universalisme pouvant être contenu dans toute proposition. C'est selon lui parce que « la croyance en la vérité implique inévitablement l'affirmation d'un point de vue absolu et transcendant, car si la vérité était relative à quoi que ce soit, elle ne serait jamais *tout à fait vraie* et ne serait donc pas, *stricto sensu*, la vérité³⁸⁶ ». En ce sens, le relativisme reconnaîtra que la *vérité* et les critères d'évaluations d'une vérité sont construits par l'humain dans un processus complexe et multiple. Cette reconnaissance admise, il faut se soustraire à l'idée que ces mêmes critères s'inscrivent dans une économie de la présence qui possède son caractère propre, avec sa constellation autonome de vérités par rapport à une autre économie de la présence, selon les termes heideggériens.

Pour l'anti-relativisme, la question demeure : quel principe est censé régir ces constellations? Cette question sous-entend deux postures qui découlent de l'acceptation ou non du relativisme. D'une part, le relativisme remettra en question l'idée même d'un principe extérieur à tout ce qui n'est pas immanent, tout en étant conscient qu'il deviendra *autocontradictoire* « s'il revendique pour lui-même ce qu'il refuse aux autres, c'est-à-dire la vérité de sa proposition³⁸⁷ ». Pour l'anti-relativisme « la seule manière de préserver (la vérité) consiste à la situer au-dessus et au-delà de la variabilité humaine : dans un méta-niveau, méta-humain, c'est-à-dire sur le plan qu'occupe Dieu ou ses multiples équivalences³⁸⁸ ». Autrement dit, ne pas adopter une posture relativiste revient à

³⁸⁴ Tomás, Ibáñez, *ibid*, p.179

³⁸⁵ *Ibid*

³⁸⁶ *Ibid*

³⁸⁷ *Ibid*, p.192

³⁸⁸ *Ibid*, p.180

accepter la transcendance³⁸⁹ comme dernier secours pour laisser intact « un socle spéculatif où la vie trouverait son assise, sa légitimation, sa paix³⁹⁰ ». On retrouve ici l'expression de notre opposition entre philosophie première (archique) et philosophie an-archique. Ibáñez, quant à lui, désigne cette opposition comme : relativisme ou théisme.

La morale chrétienne et la foi religieuse s'étant étiolées à la suite de certaines contingences historiques, notamment le développement de la science, nous pouvons tout de même nous demander si cette foi a été préservée en se logeant ailleurs, tout en demeurant transcendante. Ibáñez soutiendra qu'une posture non relativiste admet volontiers la capacité de la science à dire le vrai, tout en exigeant que l'on ne transige pas avec l'absolu. Autrement dit, le non-relativisme ne remet pas en question l'Absolu, qui autorise un récit à produire une vérité. Toutefois, le non-relativisme n'admet pas toujours une telle fondation certaine. Dans le cas de la science, on peut plutôt estimer « que les contenus de la connaissance scientifique sont évolutifs et changeants (le fameux *progrès* de la connaissance)³⁹¹ » sans juger que « la raison scientifique, qui transcende nécessairement les aléas sociohistoriques, se situe, elle dans l'absolu³⁹² ». Étrangement, Ibáñez n'est pas prêt à admettre que l'anarchisme actuel tient un discours éthique authentiquement relativiste. Selon lui, étant donné que « l'anarchisme sait, en principe, qu'il n'est en possession d'aucune vérité »³⁹³, il est assez surprenant que certains anarchistes affichent une « hostilité, assez fréquente, envers le relativisme³⁹⁴ ». Les tenants d'une orthodoxie idéologique anarchiste seraient ceux qui manifestent une plus grande réticence face au relativisme, voyant en lui l'ouverture à un dangereux obscurantisme, à un amoralisme, etc. Cependant, ce ne serait pas tout l'anarchisme qui affiche ce rejet du relativisme. Pour admettre une telle chose, il faudrait « que l'on rattache, par hypothèse, l'essentiel de la pensée anarchiste à des conditions sociohistoriques qui en feraient une des nombreuses boutures de la modernité et une des multiples manifestations de l'idéologie des Lumières³⁹⁵ ». Ce que faisaient justement les postanarchistes, et ce que rejette Ibáñez.

³⁸⁹ *Ibid*, p.179

³⁹⁰ Reiner, Schürmann, *op.cit.*, p.9

³⁹¹ Tomás, Ibáñez, *ibid*, p.182

³⁹² *Ibid*

³⁹³ *Ibid*

³⁹⁴ *Ibid*

³⁹⁵ *Ibid*

i

Pour Ibáñez, l'anarchisme doit désormais embrasser pleinement une éthique relativiste, car elle est la seule qui soit cohérente avec son projet anarchiste. Il justifie cette prise de position, d'abord, par le cheminement que nous venons d'élaborer. Pour lui, l'anarchisme a toujours été affairé à produire une morale immanente et non transcendantale. Le relativisme lui permet d'étendre le projet éthique de l'anarchisme jusque dans les derniers confinements de la morale, par la remise en question constante de l'Absolu et de la Vérité. C'est parce que l'anarchisme reconnaît qu'il « suffit de gratter un tant soit peu pour qu'apparaisse la main de fer qui meut le gant de velours : derrière toute vérité, il y a toujours les êtres humains concrets et particuliers qui l'ont instituée comme telle³⁹⁶ ».

La posture relativiste de l'anarchisme ne dispose alors plus d'un appel à la vérité pour imposer, par la force ou la persuasion, (par absence de débat), son projet politique. Seules ses actions peuvent témoigner d'un engagement, certes normatif, envers certaines orientations politiques. Mais le souci relativiste permet de constamment repenser sa conception de l'agir, et surtout d'investir un effort constant et dédoublé puisqu'en fin de compte « il n'a d'autre choix que de la défendre avec toute la vigueur possible puisqu'il sait qu'elle ne repose sur rien d'autre que sur la défense qu'il en fera³⁹⁷ ». Quelles seraient alors les prises de position du relativisme éthique face aux problèmes normatifs soulevés par l'analyse méta-éthique? Chez les tenants de la critique du postanarchisme, Ibáñez est le seul qui propose de répondre à ces trois problèmes soit : l'universalisme, la préfiguration — qu'il conceptualise comme des *a priori pratiques* —, l'amoralisme ou l'immoralisme. Ainsi, il admet d'entrée de jeu qu'une des craintes adressées au relativisme est qu'en « niant le caractère absolu des *valeurs* et refusant d'accepter l'universalité des présupposés éthiques, celui-ci déboucherait, à la fois, sur l'indifférence morale et sur l'inhibition face aux privilèges et aux injustices³⁹⁸ ». Il reconnaît que cela peut déboucher sur trois constats :

- 1) Si les valeurs sont relatives, en effet, rien, hormis les préférences personnelles, ne permet de choisir entre elles.
- 2) Si tout se vaut, promouvoir la liberté ou défendre la servitude s'équivaut et constitue une simple affaire personnelle.

³⁹⁶ *Ibid*, p.188

³⁹⁷ *Ibid*, p.190

³⁹⁸ *Ibid*, p.189

- 3) Si les différences entre les êtres humains ne peuvent être jugées à partir de principes universels, si ce qui est bon pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres, on se trouve désarmé pour exiger que la dignité d'autrui, par exemple, soit respectée dans toutes les cultures et dans toutes les situations³⁹⁹.

Ibáñez propose alors d'inverser le questionnement afin de neutraliser la critique de la critique de l'universalisme. Il affirme qu'accepter certains principes ou non ne change en rien leur existence et la force avec laquelle imposer un agir ou des critères pour juger l'agir. Si nous lisons entre les lignes, nous pouvons constater que la remise en question de ces valeurs universelles est nécessaire, puisqu'elles se sont vidées de leur sens, de leurs prescriptions et des résultats effectifs qu'elles sont censées produire. En effet, ne tuons-nous pas aujourd'hui au nom de la liberté? Ne nous faisons-nous pas la guerre au nom de la démocratie? N'excluons-nous pas des parties entières de la société au nom de l'égalité? N'imposons-nous pas des manières d'être au nom de critères prétendument « vrais », mais arbitraires à la base? Les valeurs universelles sont déjà en partie vides de sens pour le relativisme. Certains pourront objecter que si les valeurs universelles ne sont qu'une décoration vide, pourquoi en faire cas et perdre son temps à les critiquer? Nous croyons que les laisser à l'abri de la critique revient à accepter qu'elle soit un projet achevé. C'est abdiquer devant la thèse de la fin de l'histoire. Ensuite, ce questionnement face aux valeurs universelles permet de se demander si les sociétés qui n'affirmaient pas de valeurs universelles étaient-elles, oui ou non plus proches de ce que vise le projet anarchiste? La réponse n'est évidemment pas aussi tranchée. Certains fragments de sociétés différentes de la nôtre, comme certaines sociétés autochtones, qui ne se targuaient pas d'avoir atteint des absolus en termes de valeurs, ont sans doute certaines choses à nous enseigner. Leurs conceptions du monde et leurs principes éthiques, bien qu'ils ne s'expriment pas en ces termes, peuvent sans douter porter en elle des critiques constructives face à nos propres fondements.

Ainsi, de considérer les valeurs comme relatives prend tout son sens, puisqu'elles ne sauraient se maintenir comme « vraies » dans la mesure où ce qu'elles prétendent défendre ne possède, pas dans la réalité, leur correspondance effective. Ensuite, le relativisme refuse qu'on puisse déplorer

³⁹⁹ *Ibid*

chez autrui un refus de l'engagement politique. Cependant, celui qui refuse un tel engagement ne doit pas le faire en pensant que l'état actuel de nos sociétés est sans failles, ce qui est une proposition de toute évidence erronée. Le relativisme reconnaît néanmoins que le non-agir est une position normative tout aussi légitime. C'est parce qu'il reconnaît à la base de son propre projet éthique que l'engagement est un choix normatif. C'est dans la démonstration (argumentation et action) que le sujet peut faire de cet engagement normatif un projet viable, car la véracité de son projet réside dans l'acceptation de celui-ci pour ce qu'il produit de concret, et non dans quelque justification métaphysique. Ce constat mène cependant vers un moment aporétique, à savoir quelle action est justifiable sans assise éthique? Ibáñez pose le problème comme suit : « Si rien n'est vrai, alors tout est permis, même la négation de l'évidence⁴⁰⁰ ». C'est le problème de l'immoralisme ou de l'amoralisme. Deux choses, de l'une si l'acteur est amené à justifier son agir, ce ne peut vraisemblablement plus être au nom de principes universels. Car, ces principes universels sont eux-mêmes suspects aux yeux du relativisme. L'acteur est donc contraint de ne plus « chercher réconfort dans l'idée qu'il œuvre dans la direction du bien et du vrai⁴⁰¹ ». L'acteur peut tout au plus « se contenter de dire que cette lutte relève de son option particulière, option qu'il devra argumenter sans en appeler à rien qui la transcende⁴⁰² ». Ensuite, le relativisme ne nie pas l'évidence. Selon Ibáñez, « il ne viendrait à l'idée d'aucun relativiste, en effet, de mettre en doute la valeur pragmatique du concept de vérité⁴⁰³ ». Il base cet argument sur une démonstration assez simple, mais non moins pertinente. Bien sûr, le relativisme et ses tenants cesseraient d'exister s'ils remettaient en question certaines vérités d'ordre factuel. Ibáñez rappelle ainsi que « pour survivre il faut bien croire en la vérité d'un vaste ensemble d'énoncés tels que *boire un verre d'acide sulfurique ne va pas sans conséquence graves pour la santé*⁴⁰⁴ ». Ce genre de vérité ne sera jamais nié puisqu'il ne transcende pas la finitude humaine. Il s'agit certes d'a priori qui guide l'agir, mais qui ont une fonction purement pratique. Ces propositions ne sont alors jamais indépendantes d'une situation donnée ayant un impact réel sur la vie.

⁴⁰⁰ *Ibid*, p.183

⁴⁰¹ *Ibid*, p.191

⁴⁰² *Ibid*

⁴⁰³ *Ibid*, p.183

⁴⁰⁴ *Ibid*

À l'échelle de la société, quelle proposition aurait un tel statut d'évidence pragmatique? Évidemment aucune, puisqu'on ne saurait saisir les multiples facettes et expressions de la vie sous un principe qui s'avèrerait totalisant, sauf peut-être dans le cas des satisfactions fondamentales. En même temps, l'anarchisme puise ses influences, en termes d'organisation sociale dans ces propositions factuelles, en les transposant à un niveau politique. Le projet de l'anarchisme n'a pas pour objectif d'imposer une façon de se représenter la vie, mais il a pour objectif de pouvoir permettre à chacun de créer les conditions lui permettant ultimement de se la représenter, en passant d'abord par la satisfaction des besoins fondamentaux. Finalement, relativiser les valeurs universelles et relativiser la fonction même du concept de valeurs revient-il à paver la voie à des projets politiques totalitaires ou fascistes? Ibáñez soutiendra qu'on nage un peu dans la spéculation. Soutenir que le relativisme éthique débouche nécessairement sur un précipice éthique est aussi farfelu que les craintes que soulevait la mort de Dieu autrefois⁴⁰⁵. La mort des principes universels et de la Vérité ne conduisent pas « davantage vers des catastrophes éthiques⁴⁰⁶ ». Sur ce point, Ibáñez critique les futurologues. Il est impossible de prévoir ce à quoi le monde de demain ressemblera, comme il était impossible à l'époque de prévoir les paysages d'après-Dieu, malgré une crainte sans doute légitime face à la mort de Dieu et fondée principalement sur des vieilles croyances métaphysiques. La mort de Dieu était censée laisser le monde seul face à la loi de la jungle où tout serait permis. Or, les êtres humains sont encore là et rien n'a réellement changé. Les hommes continuent de mourir, de souffrir, de s'entre-tuer, de commettre les pires exactions au nom simplement de nouvel ersatz de Dieu. La mort de la vérité et des principes universels permettra peut-être au contraire de laisser place à l'exploration, mais surtout l'interrogation constante de ces « multiples lois de la jungle qui se déploient tranquillement derrière la revendication de ces grands principes, tout comme elles se déployaient derrière le respect de la divinité⁴⁰⁷ ». Quoiqu'elle permettrait aussi son contraire.

En résumé, pour Ibáñez « le relativisme, qui n'est autocontradictoire que s'il est évalué à partir des propres critères qu'il remet lui-même en question, ne débouche sur aucun précipice éthique

⁴⁰⁵ Nous pouvons remarquer que ces craintes avaient été prises au sérieux par Nietzsche, qui croyait que la mort de Dieu donnerait naissance au dernier homme, utilitariste, vulgaire et satisfait. Nous reviendrons dans la conclusion sur ce questionnement.

⁴⁰⁶ Tomás, Ibáñez, *op.cit.*, p.191

⁴⁰⁷ *Ibid*

et ne conduit à aucune inhibition politique⁴⁰⁸ ». Le relativisme suggère au contraire « un engagement plus combatif dès lors qu'une option normative est adoptée⁴⁰⁹ ». Il faut faire valoir ces options, ces alternatives, l'anarchisme étant l'une d'elles. Surtout, il faut passer par-delà « les querelles qui ont été instruites contre le relativisme⁴¹⁰ » puisqu'il semble qu'elles ne « pardonnent pas en fait de porter un *coup mortel au principe même d'autorité*⁴¹¹ ». Finalement, Ibáñez radicalise la posture relativiste, puisqu'un « relativiste conséquent ne peut qu'appliquer à ses propres énoncés ce que ceux-ci affirment de tout énoncé. Il se doit d'être également relativiste par rapport au relativisme⁴¹² ». Il faut maintenir alors un incessant relativisme éthique qui soutiendrait l'anarchisme.

B) Anarchisme et nihilisme

Cette radicalisation du relativisme c'est selon nous le nihilisme que nous verrons en conclusion. Entre temps, il est intéressant de noter que l'anarchisme « classique » puise son influence éthique dans le nihilisme russe qui précède l'anarchisme idéologique de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle⁴¹³. Cette influence est très claire et même reconnue explicitement par certains de ces tenants. Pourquoi est-elle généralement ignorée? Nous n'avons pas de réponse sur ce sujet, mais nous proposons de l'actualiser. L'explicitation du lien clair entre le nihilisme historique et l'anarchisme existe⁴¹⁴. Kropoktine est le premier à reconnaître cet héritage sur la philosophie anarchiste : « Voilà le raisonnement que la jeunesse se faisait au monde où elle rompaît avec les préjugés du "vieux monde" et arborait ce drapeau du nihilisme, ou plutôt de la philosophie anarchiste⁴¹⁵ ». Pour lui, le nihilisme a développé un rejet des principes extérieurs sensés guider

⁴⁰⁸ *Ibid*, p.193

⁴⁰⁹ *Ibid*

⁴¹⁰ *Ibid*

⁴¹¹ *Ibid*, p.194

⁴¹² *Ibid*, p.193

⁴¹³ Proudhon complique cette équation puisque son intervention précède le nihilisme russe. D'un point de vue du nihilisme théorique, il n'est pas non plus irrécupérable. À titre de rappel, il reconnaissait volontiers que « L'idée de principe et de but n'est qu'une fiction (...) il ne peut y avoir au mouvement perpétuel qui constitue l'univers, ni principe, ni but, ni commencement ni fin. » dans Pierre-Joseph, Proudhon, *Philosophie du Progrès*, op.cit., p.45 cité dans Vivien, Garcia *ibid*, p.115

⁴¹⁴ Voir l'excellente démonstration : ARAGORNI, *Anarchism, Nihilisme, and the 21st century*, Pistols Drawn, the site of nihilist anarchy, 2009, En ligne : <http://theanarchistlibrary.org/library/aragorn-nihilism-anarchy-and-the-21st-century> (consultée le 4 mai 2014)

⁴¹⁵ Pierre, Kropotkine, *La morale anarchiste*, op.cit, p.14

l'agir quand il affirme : « Faut-il ajouter qu'après avoir jeté au panier l'enseignement moral de leurs pères et brûlé tous les systèmes de morale, la jeunesse nihiliste a développé dans son sein un noyau de *coutumes* morales, infiniment supérieures à tout ce que leurs pères n'avaient jamais pratiqué sous la tutelle de l'Évangile, de la "conscience", du "catégorique impératif", ou de l'"intérêt bien compris" des utilitaires?⁴¹⁶ » Le nihilisme n'est pas simplement une attitude négative face à la morale, il est aussi affirmatif. De l'ouverture vers le nihilisme de Kropotkine et de l'anarchisme, nous retenons d'abord un déplacement de la morale transcendante — il questionne d'ailleurs directement l'impératif catégorique de Kant — vers une éthique immanente. Retenons que le postanarchisme, en plus de ne pas voir le nihilisme à l'œuvre dans l'anarchisme « classique », récuse une telle posture pour lui-même, préférant toujours la ligne nietzschéenne de son dépassement. Nous proposerons, au contraire, de nous l'approprier puisque ce « nihilisme éthique », proposition en apparence antithétique, règle d'un point de vue méta-éthique les problèmes normatifs comme celui de la préfiguration, de l'universalisme, de l'immoralisme ou du subjectivisme. De plus, le nihilisme permettra d'éloigner toute eschatologie. Nous reviendrons, en conclusion, sur le sens que prend la posture nihiliste face aux problèmes normatifs soulevés par l'analyse méta-éthique. Retenons que nous projetons à la suite de Rousselle de faire du nihilisme la posture méta-éthique du postanarchisme et la dernière idée-force constitutive de notre *éthos libertaire*.

2.3.3.2 Place du sujet

La critique du postanarchisme, à la suite du postanarchisme, refuse elle aussi la posture nihiliste, préférant plutôt se tenir entre une forme de conséquentialisme et un relativisme authentique. Cependant, ces deux postures éthiques, nous semble-t-il, maintiennent l'Homme comme sujet éthique au centre des relations naturelles et comme figure de l'évaluation de toutes choses⁴¹⁷. Ibáñez reconnaît le premier : « si l'être humain est en tant qu'être social, la mesure ultime de

⁴¹⁶ *Ibid*

⁴¹⁷ Puisée de l'aphorisme de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont pour ce qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas pour ce qu'elles ne sont pas. » cité dans Irène, Pereira, *Pour un usage anarchiste du pragmatisme* En ligne : <http://1libertaire.free.fr/AnarchismePragmatisme01.html> (consultée le 12 mai 2014)

toutes choses, à qui et à quoi en appeler pour susciter sa soumission? ⁴¹⁸» Pour étayer ce regard face à la place du sujet, qui n'est d'ailleurs pas si différente de la relecture proposée par le postanarchisme de la première phase, nous reprendrons les éléments de ce dernier, en posant qu'une conception sur cette place passe par deux problèmes. La critique du postanarchisme soutiendra néanmoins que ces problèmes semblent avoir été résolus en partie par l'anarchisme :

- 1) Premièrement, le problème de l'opposition entre les exigences du sujet (le moi contre l'Autre, l'un contre le Multiple, etc.)
- 2) La place de l'Homme en tant que sujet souverain au sein des relations naturelles.

Pour la critique du postanarchisme, l'anarchisme conçoit le processus de subjectivation comme producteur d'un «sujet résultant». Cette conception n'est pas loin de la position du postanarchisme, qui remettait en question la subjectivisation comme processus déterministe qui découle d'un savoir transcendant qui impose des normes sociales et qui produit un sujet fixe, duquel nous pourrions lister des essences. Cependant, pour la critique du postanarchisme, l'anarchisme voyait déjà ce savoir transcendant comme une construction sociale. Pour elle, le problème de l'agence/structure avait déjà été pris en charge par les auteurs anarchistes. Dans cette prise de position, la critique du postanarchisme avance l'idée que la conception anarchiste de la nature humaine n'est pas uniquement altruiste et bonne comme le prétendent les postanarchistes. Elle serait aussi complexe et instable. Ce caractère «multiple» serait inhérent à la fois à la nature humaine, puis transposable à la notion de subjectivité. La critique du postanarchisme constatait plusieurs expressions de cette conception complexe de la nature humaine dans les écrits anarchistes. Ensuite, selon la critique, le postanarchisme soutient à tort que toute la modernité philosophique raisonne en dichotomie en ce qui concerne la subjectivité. C'est ignorer l'existence d'un raffinement antérieur sur la question de la part de l'anarchisme. En ce sens, plusieurs genres littéraires présentent des moments pour résoudre la tendance à problématiser comme antagonistes ces exigences du sujet. Ces moments démontrent l'existence de ce raffinement, déjà à l'œuvre bien avant l'avènement du poststructuralisme.

⁴¹⁸ Tomás, Ibáñez, *op.cit.*, p.194

Or, un déplacement serait survenu dans la conception du Sujet depuis Nietzsche. Selon la critique du postanarchisme, ce déplacement s'opère aussi dans les thèses de Stirner. Force est d'admettre que ce déplacement de conception, que l'on oppose généralement entre le sujet humaniste/cartésien et le sujet nietzschéen⁴¹⁹, ne peut être confiné à un moment précis de l'histoire des idées. Les débats face à la notion de subjectivité démontrent que celle-ci a été problématisée en dehors même du récit philosophique. L'expression de cette problématique au sein de plusieurs registres littéraires montre qu'il y a eu un refus de produire des caractéristiques antagonistes du sujet. Celles-ci se posent généralement en oppositions binaires (individu/collectivité, sujet humaniste/sujet nietzschéen, Un/multiple, Moi/Nous, etc.). Le dépassement de ses oppositions est déjà à l'œuvre dans l'anarchisme selon Garcia. En ce sens, affirmer que l'anarchisme repose sur une subjectivité humaniste/cartésienne revient à faire fi des débats au sein de l'anarchisme concernant l'Un et le Multiple. Ce faisant, l'anarchisme, en problématisant la notion de sujet, voulait à son tour résoudre le problème des exigences du sujet. La solution pour résoudre en partie ce conflit philosophique passe par une particularité simple de la langue française : le chiasme — figure de style par laquelle des termes qui s'opposent sont disposés en sens inverse dans deux segments de phrase. — En effet, ces notions semblent s'opposer sémantiquement, mais se réconcilient, l'instant d'un moment, dans ce genre de formulation que l'on retrouve un peu partout dans des textes de différents registres, qu'ils soient judéo-chrétiens, anarchistes ou philosophiques. Ainsi, écrit Kropotkine : « Le bonheur de chacun est intimement lié au bonheur de tous ceux qui l'entourent⁴²⁰ ». Nietzsche écrit : « De fait, nous sommes une multiplicité qui s'est construit une unité imaginaire. (...) Le "sujet" n'est qu'une fiction. (...) Jadis le moi se cachait dans le troupeau, à présent le troupeau se cache encore au fond du moi⁴²¹ ». La solution que propose l'anarchisme est simplement d'accepter ces exigences, non comme des antagonistes, mais comme travaillant le sujet. L'anarchisme pose donc une double négation : refus de la négation de l'Autre, refus de la négation du Moi. Encore faut-il admettre que cette idée traverse un corpus aux origines multiples. Selon la critique du postanarchisme, c'est plutôt le commentaire qui tend à prêter aux auteurs une conception fixe.

⁴¹⁹ Voir : Eduardo, Colombo, « L'anarchie et la querelle de la postmodernité », *Modernité et postmodernité*, Réfractations n°20, 2008, p. 68

⁴²⁰ Pierre, Kropotkine, *La morale anarchiste*, op.cit., p.73

⁴²¹ Nietzsche dans Eduardo, Colombo, *op.cit.*, p. 61.

En fin de compte, les thèses de la critique du postanarchisme se rapprochent des thèses du postanarchisme, puisque les auteurs de part et d'autre mobilisent la critique qu'adresse Stirner au sujet de la conception de l'Homme chez Feuerbach. Le postanarchisme affirmait que l'anarchisme « classique » est héritier de l'humanisme feuerbachien et préconisait, en passant par Stirner, un dépassement de cet humanisme, tandis que la critique du postanarchisme soutient que l'anarchisme en général produit des thèses proches de Stirner, notamment en ce qui a trait à la subjectivité et inclut Stirner du côté de l'anarchisme. Finalement, il y a une même conception stirnerienne de la subjectivité, en admettant Stirner au sein du canon théorique de l'anarchisme « classique ». Le postanarchisme de la première phase utilise Stirner comme le proto-poststructuraliste par excellence, tandis que la critique du postanarchisme mobilise Stirner comme tenant d'un anarchisme individualiste. Pour Garcia, « le Moi Stirnerien n'est pas le Moi d'un sujet, c'est un processus, un flux chaotique de forces d'origines diverses⁴²² ». En plus d'affirmer que l'Homme n'est jamais une figure subjective achevée, Stirner refuse de placer cette figure au centre de la vie, ce qui ne ferait que substituer l'Homme à Dieu.

Selon la critique du postanarchisme, la conception de la subjectivité, chez des anarchistes comme Reclus, Bakounine et Kropotkine, est beaucoup plus proche de celle de Stirner que celle de Feuerbach. De plus, en déployant une conception de l'Homme qui n'est pas pensée en opposition avec la Nature, c'est reconnaître implicitement que l'Homme n'est pas le centre des relations naturelles, mais qu'il y participe. L'anarchisme cherchait donc déjà à ne pas placer cette figure de l'Homme dans un rapport de domination sur la nature⁴²³. L'anarchisme évite, par conséquent, le deuxième problème que nous avons relevé à propos de la subjectivité, soit de poser l'Homme comme étant le milieu de l'évaluation de toutes choses. Parce que l'anarchisme affichait une réserve même à définir la notion de *nature* et parce que cette notion courante demeurerait problématique et flottante, Garcia suggère, contrairement au postanarchisme, de « passer outre le sens commun des termes⁴²⁴ ». Il renvoie plutôt à la définition de Bakounine :

⁴²² *Ibid*

⁴²³ « Les lois de la nature dont parle Bakounine ne sont pas celles du discours moderne, stigmatisées par les postanarchistes » dans Vivien, Garcia, *op.cit.*, p.120

⁴²⁴ *Ibid*, p.119

« (la nature) est la somme des transformations réelles des choses qui se produisent incessamment en son sein⁴²⁵ ». À l'examen, cette définition dite « circulaire » ne semble pas contenir de prédicat dans le déploiement de son sens. Elle répond plutôt à une exigence de ne pas fixer pour toujours ce qu'est la nature, pas plus que d'établir l'Homme comme centre de cette nature.

2.3.3.3 La question de l'agir : Praxis et éthique

Il est indispensable selon la critique du postanarchisme de ne pas dissocier le corpus idéologique (théorie) du corpus d'expériences historiques concrètes dans l'étude de l'anarchisme. Quiconque a lu des textes anarchistes, principalement ceux qui se veulent des interventions théoriques pour définir l'anarchie, sera « frappé par l'affirmation constante d'un rapport d'immanence entre théorie et pratique⁴²⁶ » déjà relevé chez Garcia. En reprenant les néologismes de Proudhon, Garcia nomme cette manière d'appréhender la théorie : l'*idéofortie*, qui consiste à concevoir l'Idée « non (comme) une abstraction, un modèle, une prescription, etc., mais une force créatrice et mobilisatrice⁴²⁷ ». L'anarchisme croit donc foncièrement, selon Garcia, que « l'idée naît de l'action et doit retourner à l'action⁴²⁸ » et que « l'anarchisme, parce qu'il se veut, dans ses multiples facettes théoriques et organisationnelles, toujours l'expression des forces dont il émane, ne semble pas se laisser expliquer par la simple recherche d'un unique fondement historique qui déterminerait une bonne fois pour toutes (une fois éclairé le contexte intellectuel ou culturel qui serait le sien) le champ conceptuel qu'il adopterait⁴²⁹ ». Par opposition à l'*idéofortie*, Proudhon définissait négativement l'*idéomanie* comme possibilité « de fétichisation d'une théorie⁴³⁰ ». Proudhon a souvent fait usage du terme *idéomanie* pour condamner le socialisme utopique. Pour celui-ci, le socialisme utopique, sous ses différentes formes, représentait des doctrines dogmatiques : « périssent l'humanité plutôt que le principe, c'est là la devise des utopistes comme des fanatiques de tous les siècles. Le socialisme de la sorte est devenu une religion qui, au XIXe siècle, est ce qu'il y a de moins révolutionnaire⁴³¹ ». Cette affirmation particulièrement évocatrice constitue implicitement une critique postmoderne avant la lettre, par la déconstruction de toute

⁴²⁵ *Ibid*, p.118

⁴²⁶ Vivien, Garcia *op.cit.*, p.87

⁴²⁷ *Ibid*, p.90

⁴²⁸ *Ibid*

⁴²⁹ *Ibid*

⁴³⁰ *Ibid*

⁴³¹ Pierre-Joseph Proudhon dans Vivien, Garcia *op.cit.*, p.88

idée reçue susceptible d'arrêter les destinations aléatoires de la vie. En ce sens, Garcia écrit : « la théorie ne doit donc pas être un outil à partir duquel il faudrait modeler la réalité⁴³² ». Ce serait plutôt l'inverse.

À titre de rappel, pour la critique du postanarchisme, la grammaire anarchiste ne permet pas de faire correspondre cette littérature à une forme d'écriture. L'anarchisme ne se laisse pas enfermer dans un genre. L'anarchisme traite de considérations politiques, évidemment, sans toutefois prétendre à une pensée politique. Même son de cloche sur les autres terrains d'interventions de l'anarchisme. Ainsi, l'investigation philosophique traverse la littérature anarchiste, mais sans restreindre l'anarchisme à la philosophie; les considérations historiques, notamment sur les mouvements révolutionnaires, sont présentes, sans être des textes historiques *stricto sensu*. Garcia y voit une forme de « littérature de propagande », découlant du rapport intime de l'action à l'idée. Il rappelle, par ailleurs, qu'on retrouve plusieurs expressions de ce lien indissociable, notamment chez Kropotkine : « Théorie et pratique ne doivent faire qu'un⁴³³ » ou encore, « ne mettez pas en discussion *notre* théorie, mais aidez-nous à la mettre en exécution⁴³⁴ ». Kropotkine revient sur ce lien en ces termes : « L'idée et l'action sont inséparables (...) et sans l'action, l'idée même s'étiole⁴³⁵ ».

Sur cette base de la critique du postanarchisme, l'anarchisme avait su reconnaître la dépendance de la théorie à l'égard de la pratique, et ce faisant, appréhender la destruction du rapport téléologique entre le sujet et le savoir. De cette façon, cette conception d'un rapport intrinsèque entre théorie et pratique, chez les auteurs de l'anarchisme, rend cette pensée fondamentalement anti-dogmatique. Il nous incombe de penser l'anarchisme, à la fois en théorie et en action, « en tant qu'elles sont la matière d'une même expérience sociale⁴³⁶ ».

⁴³² *Ibid*

⁴³³ Pierre, Kropotkine, *Paroles d'un révolté(1885)*, Antony, Éditions TOPS/H Trinquier, 2002, p.215 dans Vivien, Garcia *ibid*, p.90

⁴³⁴ Pierre, Kropotkine, *Paroles d'un révolté(1885)*, *op.cit.*, p.219 dans Vivien, Garcia *ibid*, p.90

⁴³⁵ Pierre, Kropotkine, *Le principe anarchiste*, *op.cit.*, p.6

⁴³⁶ Vivien, Garcia *ibid*, p.87

Après cette démonstration, la critique du postanarchisme ne décrit pas longuement des expériences libertaires historiques et actuelles, mais elle développe brièvement certaines pratiques anarchistes historiques et actuelles. Garcia évoque le syndicalisme révolutionnaire, l'action directe, la grève générale, et les zones d'autonomies temporaires⁴³⁷. Il effleure au passage certains débats au sein de l'anarchisme : anarchisme *style de vie* et anarchisme social, platformisme et synthétisme, anarchisme individualiste et anarchisme collectiviste, révolution et changements ponctuels. Nous ne les exposerons pas en détail, puisque la critique du postanarchisme ne le fait pas. Il s'agit d'ailleurs d'une des lacunes principales au sein de la critique qui discute constamment de l'importance des expériences concrètes du mouvement anarchiste comme constituante importante de cette idéologie. Nous comprenons néanmoins qu'elle s'affairait à réfuter le postanarchisme en termes de débat théorique⁴³⁸.

L'exposition de certaines de ces pratiques sert néanmoins à démontrer que l'anarchisme n'est pas uniquement une pratique insurrectionnelle contre l'État, comme le laissait croire le postanarchisme. Chez Onfray, cette critique prenait la forme d'un désaveu complet de pratiques militantes qui relèveraient du ressentiment – dans lesquelles il inclut évidemment toutes les actions directes (sabotage, black block, destruction de propriété privée, occupation, squat, terrorisme, kidnapping, etc.). Elles seraient en quelque sorte une succession de coups d'épée dans l'eau qui fait rire le capitalisme et le patronat. Comme Newman, dans son plus récent livre, il est question de mettre en œuvre des pratiques localisées, et durables, qui dans la plus pure tradition utilitariste se feraient valoir, par accumulation, comme solution viable et surtout enviable. Il y a abandon de l'idée du changement global de la société, désigné sous l'idée de révolution. La critique du postanarchisme, principalement chez Garcia, admet pourtant la

⁴³⁷ Pour en apprendre plus sur les ZAT, voir notamment Hakim, Bey *The temporary autonomous zone*, En ligne : <http://theanarchistlibrary.org/library/hakim-bey-t-a-z-the-temporary-autonomous-zone-ontological-anarchy-poetic-terrorism> (page consultée le 10 juin 2014)

⁴³⁸ Nous invitons alors le lecteur à faire ses propres recherches sur les pratiques libertaires, notamment en œuvrant au sein de collectif anarchiste. La recherche des mots clés suivants peut s'avérer une ressource inépuisable : entraide, coopération, syndicalisme révolutionnaire, action direct, démocratie directe, black blocks, groupes affinitaires, auto-gestion, municipalisme libertaire, socialisme libertaire, collectivisme, grève sauvage, consensus, éga-liberté, femmes-libres, diversité des tactiques, et les grandes familles de l'anarchisme : anarcho-syndicalisme, anarcho-écologie, anarcho-féminisme, etc. Il faut aussi considérer que des mouvements sociaux actuels fonctionnent sur des modes d'organisations horizontales comme le fait l'anarchisme depuis longtemps, mais en ne se réclamant pas de l'étiquette. Ibáñez nomme ces mouvements l'anarchisme *extramuros*.

possibilité d'un changement global de la société, mais en précisant, comme le faisait déjà Reclus, que l'évolution et la révolution sont des idées qui ne peuvent être posées de manière dichotomique. C'est pourquoi il s'efforce de présenter le renouveau des pratiques libertaires liées aux théories postmodernes, notamment chez Hakim Bey, à qui a conceptualisé les Zones d'autonomie Temporaire. Cette pratique contemporaine peut elle-même être rapprochée des milieux libres de Fourier. Les ZAT consistent non plus « à chercher à produire une transformation globale de la société, mais à mettre en œuvre un espace de liberté temporaire dans lequel se retrouve un groupe d'individus lié plutôt par des relations affinitaires⁴³⁹ ». Selon Murray Bookchin, cette pratique se rapproche d'une des catégories de l'anarchisme, soit celle-du *style de vie*, à laquelle il oppose l'anarchisme social. Or, la critique du postanarchisme considère que préconiser une pratique aux dépens de l'autre revient à poser de manière dualiste en une pratique effective, et porteuse de changements. Ainsi, pour Garcia, « l'anarchisme postmoderne » se limiterait aux pratiques de l'anarchisme *style de vie*, et l'idée même de produire une typologie des pratiques libertaires enfermerait dans un carcan les potentialités de l'anarchie. Il juge erroné de concevoir les pratiques libertaires seulement sous une forme autonome et localisée — comme chez les postanarchistes — ou sous des formes « traditionnelles, mais pas trop » comme chez certains anarchistes, pour qui seul le syndicalisme révolutionnaire permet le changement. Cette façon de poser la pratique libertaire ne fait que reconduire le débat entre l'anarchisme individualiste de Stirner à un anarchisme social ou collectiviste de Proudhon.

3.0 Conclusion partielle

La critique du postanarchisme nous semble en mesure de réhabiliter la force explicative et la dignité philosophique de l'anarchisme. La démonstration est convaincante et vient relativiser les conclusions du postanarchisme, en invitant à repenser le prisme avec lequel l'anarchisme a été réfléchi, soit de faire correspondre l'anarchisme à un paradigme philosophique. La critique du postanarchisme vient principalement atténuer l'influence surdimensionnée de la modernité philosophique sur l'anarchisme classique. L'anarchisme et la modernité philosophique ne sont pas des systèmes de pensées uniformes.

⁴³⁹ Irène, Pereira, *À propos de L'Anarchisme aujourd'hui de Vivien Garcia*, En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4352> (Consulté le 16 avril 2014)

La critique du postanarchisme permet selon nous de prendre en compte certaines réflexions, à nos yeux fondamentales, comme celles de l'écologie en n'opposant plus l'homme et la nature, et l'anthropomorphisme⁴⁴⁰ en acceptant que l'homme n'est pas le centre d'évaluation de la réalité totale, tout en laissant à l'abri d'autres réflexions encore plus fondamentales, comme celle de l'espoir comme catégorie ontologique de l'Être. Nous retiendrons principalement de la critique du postanarchisme l'idée que l'Être et la Nature ne peuvent être pensés par opposition. Cette remise en question du point de vue épistémologique et ontologique appréhende la critique écologique, puisqu'elle interroge l'idée qui domine presque tous les systèmes de pensée, soit que l'Homme serait le souverain de la Terre. Le défi écologique actuel remet de l'avant cette question, puisqu'il nous impose de changer nos modes d'existence sans quoi nous serons sans doute contraints de disparaître. Deux expressions très poussées de cette critique écologique trouvent écho dans la pensée de Hans Jonas et Murray Bookchin, lui-même inspiré par Élysée Reclus, considéré comme le fondateur de l'écologie sociale.

La critique – surtout chez Ibáñez, avec l'adoption d'une posture relativiste authentique, mais principalement avec son invitation à radicaliser ce relativisme authentique – permet d'ouvrir la porte à la remise en question qui anime notre recherche, soit de critiquer l'existence d'une philosophie première. Autrement dit, une fois que la critique des conceptions postanarchistes de l'ontologie, l'épistémologie et l'éthique de l'anarchisme « classique » par une relecture justement de ce qui constitue le canon théorique de l'anarchisme, nous croyons faire face, en partie, à une manière de réfléchir qui permettrait de se maintenir dans un scepticisme constant face au phénomène vie. C'est parce que la démonstration de la critique laisse croire que certains aspects théoriques de l'anarchisme peuvent dissoudre les problèmes normatifs de notre perspective méta-éthique. Cependant, il serait possible de contester le relativisme lui-même institué et ses effets. Ceux-ci ne sont pas toujours souhaitables, puisque le relativisme peut être mis au service de certaines idéologies discutables. On n'a qu'à penser à l'usage du relativisme contre la Vérité

⁴⁴⁰ Rousselle relève ce problème quand il affirme au sujet du postanarchisme de la première phase : « The problem is that Koch could not conceive of an anti-essentialist and autonomous ontological system, one not subject to regulation or representation by the human mind. » dans Duane, Rousselle, *Whats comes after post-anarchism: Reviewing the Democracy of Objects*, continentcontinent, 2012, p.152

face à la question écologique, qui interroge la véracité du propos scientifique pour continuer de maintenir une économie du progrès. L'anarchisme d'aujourd'hui ne remet sans doute pas cette vérité en question, et s'affairerait sûrement à débusquer l'imposture d'une telle proposition. Alors, il est permis de repenser l'adoption d'une telle posture éthique. Mais c'est précisément en cela que le pseudo-relativisme de l'anarchisme n'est pas un relativisme : il a un absolu, la lutte contre l'autorité. Il est entièrement sous l'autorité de cet absolu. Et, c'est là un trait commun de tous les dogmatismes... Il y a du dogmatisme théorique et du dogmatisme a-théorique et le deuxième n'en est pas moins un. Un des paradoxes de l'anarchisme est précisément son absolu moral implicite qui lui fait refuser toute rhétorique de l'absolu moral explicite. C'est en adoptant une posture nihiliste que nous pourrions faire face à ces réflexions.

À titre de rappel, nous nous sommes fixé pour objectif de présenter les deux phases du postanarchisme et à chacune de ces phases, nous serions en mesure, par notre analyse méta-éthique, de récupérer certains éléments théoriques issus de leur comparaison entre l'anarchisme « classique » et le postanarchisme comme pouvant participer à l'élaboration de certaines idées-forces, qui elles sont constitutives de l'*éthos libertaire*. Nous retiendrons principalement de la démonstration de la critique, l'invitation à repenser le rapport entre le théorique et la réalité comme pouvant participer à l'élaboration des idées-forces. Nous ajouterons donc à la liste des idées-forces relevées lors du dernier chapitre celles qui œuvrent déjà dans l'anarchisme. Ces idées sont présentées pêle-mêle. Elles visent justement à brouiller les frontières que produisent les lieux de réflexion traditionnels : épistémologie, ontologie et éthique. La liste la plus représentative se retrouve dans la démonstration d'Onfray :

- 1) L'anti-représentationalisme (antiautoritarisme⁴⁴¹) politique et discursif face aux conceptions ontologiques permet d'afficher un scepticisme à l'égard de toute conception de l'être fixe, de reconnaître que l'ontologie est seulement un lieu de questionnement et non la discipline qui répond à la question de l'être de manière définitive, par des conceptions théoriques fixes aux phénomènes extérieurs à l'être. Le lien manquant qu'apporte la critique du postanarchisme

⁴⁴¹ Newman affirme clairement cette position dans son second livre : « postanarchism shares with anarchism its anti-authoritarian goal of a society without power. » dans Saul, Newman *The politics of postanarchism*, op.cit., p.69

est d'étudier ce côté antireprésentationaliste dans la pratique et non seulement sur le plan des idées.

- 2) L'antifondationalisme ou refus proudhonien, comme attitude face à l'épistémologie, car une telle attitude permettra d'afficher un scepticisme quant à l'imposition d'un récit aux dépens d'un autre et de comprendre ce récit comme n'étant qu'un système de représentation parmi le système de représentation des représentations
- 3) Le nominalisme, déjà à l'œuvre dans l'anarchisme, comme « machine de guerre lancée contre l'idéalisme⁴⁴² », autrement dit, comme posture atéléologique permettant de briser la foi du sujet-agissant envers des *signifiants vides*.
- 4) L'anti-essentialisme comme attitude face à l'ontologie en tant que conception de l'être et des réalités entourant l'être; le postanarchisme de la première phase ne réussit pas à désenclaver le sujet-homme de sa position de souverain face à la vie⁴⁴³, mais que la critique du postanarchisme invite à repenser ce rapport.
- 5) L'anti-prescriptivisme découlant d'une éthique relativiste face à la question de l'agir, une telle attitude permet de prendre conscience que la question de l'agir doit toujours être réfléchie comme étant en partie déterminée par des normes préexistant notre existence, mais que l'agir détermine à son tour les conditions de ce déterminisme
- 6) Le pragmatisme⁴⁴⁴ qui tourne le dos aux rêveries insoucieuses de la résistance de la matière du monde, et déjà à l'œuvre dans l'anarchisme⁴⁴⁵.
- 7) L'idéofortie comme forme de réalisme de l'interaction permanente entre le sujet et la nature et entre les sujets, ainsi que comme dialectique entre la pensée et l'action.
- 8) Le socialisme libertaire récuse à la fois le libéralisme de droite et de gauche, tout autant que le communisme historique, et cela au nom d'une pratique égalitaire, fraternelle, coopérative, et d'entraide pour maintenir l'idée d'une dignité humaine. Ce socialisme libertaire passe par l'établissement de mécanismes oscillatoires de contrôle du pouvoir et est constitué dans la

⁴⁴² Michel, Onfray, *op.cit.*, p.92

⁴⁴³ Voir: Duane, Rousselle, *Whats comes after post-anarchism: Reviewing the Democracy of Objects*, continentcontinent, 2012, p.152

⁴⁴⁴ Ce rapprochement entre pragmatisme et anarchisme est aussi soutenu de manière convaincante par Irène Pereira dans un article intitulé *Pour un usage pragmatiste de l'anarchisme*, En ligne : <http://libertaire.free.fr/AnarchismePragmatisme01.html> (consultée le 21 juillet 2014)

⁴⁴⁵ *Ibid*

pratique libertaire à travers, notamment, la recherche du consensus. Mentionnons que ni le postanarchisme et sa critique n'entrent dans une explication précise et convaincante de certains mécanismes organisationnels ou d'exemples concrets de sociétés anarchistes, puisqu'il s'agit essentiellement d'un débat d'idées. Il s'agit sans doute de l'aspect le plus faible de leurs démonstrations.

- 9) Le nihilisme comme mécanisme panoptique face aux systèmes éthiques englobe notamment la posture atéléologique et permet de réfléchir au problème de l'eschatologie. Le nihilisme est la posture méta-éthique adoptée par Rouselle. Elle permet selon lui de dissoudre les problèmes normatifs décelables dans les éthiques traditionnelles. Cette posture éthique constitue le cœur de l'éthos libertaire, elle permet d'adopter une critique permanente face au corps théorique en entier.

CONCLUSION

L'objectif du postanarchisme était, selon ses tenants, d'étendre la dimension pratique et programmatique de l'anarchisme « classique » à l'anti-représentationalisme d'obéissance poststructuraliste, et vice-versa. Cette critique centrait ses attaques sur la notion de pouvoir, conçue dans l'anarchisme « classique » comme phénomène unitaire et unidirectionnel qui réprimerait une nature humaine essentiellement bonne⁴⁴⁶. C'est en reconceptualisant notamment la compréhension du pouvoir en fonction de certains enjeux posés notamment par Nietzsche et Foucault que le postanarchisme de la première phase affirme qu'il est possible d'élargir les terrains potentiels d'interventions de l'anarchisme « classique » tout en demeurant fidèle à son projet éthique. En réponse à ces analyses, la critique du premier postanarchisme a relativisé l'influence supposée du Siècle des Lumières et de la modernité sur l'anarchisme, par exemple l'humanisme de type feuerbachien, l'épistémologie positiviste de type comtien, etc. Le constat de la critique a alors été de poser que l'anarchisme ne partageait pas complètement ces traits de la modernité, notamment parce qu'il puisait une large part de ses influences ailleurs – pensons au romantisme allemand ou au nihilisme russe. Enfin, la critique admet que l'anarchisme fut toujours une sorte de postanarchisme avant la lettre.

Ce débat a permis d'entrevoir un mariage possible entre les deux familles théoriques plutôt que de voir une rupture entre le postanarchisme et l'anarchisme d'aujourd'hui. C'est ce que nous cherchions à faire en tentant de débusquer l'intentionnalité derrière les thèses soutenues par les auteurs des deux corpus considérés. La troisième phase du postanarchisme, selon Duane Rousselle, consiste à consolider ce mariage. Le postanarchisme serait le « *displaced mediator* » qui permettrait de repenser la configuration de l'analyse théorique de l'anarchisme ou du poststructuralisme et de l'analyse théorique dans son ensemble. Nous suivons nous-mêmes cette ligne d'analyse depuis notre intuition initiale, soit de constituer une manière d'appréhender le théorique à travers certains outils méthodologiques, notamment celui de l'idée-force comprise comme concept sans fondement. Nous reconnaissons à ce stade-ci que le postanarchisme à ses

⁴⁴⁶ Voir : Duane, Rousselle, *After post-anarchisme*, op.cit., p. 9

débuts, aussi bien que sa critique, repose sur des manières légitimes de problématiser l'anarchisme. Notre interrogation essentielle, en réalité, ne consiste pas uniquement à exposer les différentes manières de présenter l'anarchisme. Elle se situe ailleurs.

Théoriquement, le postanarchisme posait que l'anarchisme « classique » est constitué d'un noyau conceptuel historiquement déterminé, en plus de reposer sur les *a priori* essentialistes d'une épistémologie « fondationaliste ». L'anarchisme semblait donc prêter flanc à la critique poststructuraliste de « l'antireprésentationalisme ». La critique du postanarchisme rappelait cependant que le sentiment d'antireprésentation, chez Proudhon et Bakounine notamment, s'appliquait aussi aux éléments discursifs et, ultimement, à la métaphysique. En occultant cet aspect, le postanarchisme suivait peut-être, dans ses premiers moments, la ligne d'horizon lyotardienne de la provocation. Affirmant la nécessité de problématiser le corps théorique de l'anarchisme en s'appuyant sur le poststructuralisme, il braquait l'attention sur certains lieux de réflexion propres à une interrogation philosophique. Selon la critique, ces lieux traditionnels de réflexion étaient d'abord propres à la philosophie, et ils imposaient parfois une substantialisation de concepts de l'anarchisme qui n'avait au départ peut-être rien à faire avec ces chemins de la réflexion. Cet effet a été signalé dans l'examen postanarchiste de l'ontologie anarchiste. La critique posait au contraire que l'anarchisme affichait un regard paradoxal sur l'ontologie, qui allait d'un refus explicite à l'affirmation d'une ontologie du devenir, ou au final à l'élaboration d'une ontologie propre à l'anarchisme. Mais, un récit qui refuse explicitement de discuter de l'ontologie – puisque c'est ce qui nous intéresse pour la suite – peut tout de même produire un discours ontologique implicite. Ce discours implicite existe dans l'anarchisme et il appréhende l'ontologie en tant que lieu de l'impensé. Or, le postanarchisme de la première phase substituait à « l'ontologie » anarchiste sa propre conception de l'ontologie d'obéissance deleuzienne. Ce faisant, le postanarchisme en est venu à imposer sans réflexivité aucune une conception de l'ontologie qui repose d'abord sur l'acceptation d'une prémisse antiessentialiste, qui en réalité porte en elle de nouveaux absolus⁴⁴⁷. En ne questionnant pas les *a priori* qui guident cette

⁴⁴⁷ « The introductory period of post-anarchism is defined by its inability to side-step the ontological problem in the literature of classical anarchism. During this period, postanarchism needed to distinguish itself from classical anarchism while nonetheless, remaining committed to its ethical project » dans Duane, Rousselle, *op.cit.*, p.15

réflexion, cette nouvelle ontologie est elle-même absolutisée. Pourtant, le postanarchisme s'est toujours enorgueilli d'être un discours changeant et ouvert aux autres représentations, sans quoi il se condamnerait à n'être qu'une autre belle représentation livresque. Nous constatons qu'il y a eu simplement substitution d'un système de représentation de l'ontologie par un autre système. C'est-à-dire qu'à partir d'une ontologie deleuzienne, le postanarchisme croit possible de construire une sorte d'intersubjectivité universelle ayant pour objectif de considérer les êtres dans leur multiplicité tout en rendant saillant ce qu'ils ont de commun. C'est à la réconciliation de l'Un et du Multiple que vise le postanarchisme, mais il retient cependant une conception de l'ontologie centrée sur le devenir, ce qui lui impose du coup une forme et en fait un système de représentation. Il oublie alors le projet deleuzien de faire de l'ontologie le lieu d'une réflexion *indéterminée* sur l'Être. Cette réflexion de Deleuze est nécessaire, et elle ne se limite pas à sa dimension spéculative, entendue comme système de représentation qui informerait le Sujet sur qui il est, ce qu'il doit faire, etc.

Les deux premières phases du postanarchisme consistaient à proposer deux interprétations, deux manières de problématiser l'anarchisme : l'une reposant sur une approche philosophique et l'autre venant relativiser cette approche. Dans les deux cas, cette relecture de l'anarchisme culminait par l'adoption d'une posture éthique, soit en affirmant que l'éthique traditionnelle de l'anarchisme nécessitait une relecture au profit d'un conséquentialisme non-réducteur, soit en affirmant que cette même relecture était déjà à l'œuvre dans l'anarchisme. Certains tenants de la critique suggéraient enfin de radicaliser l'éthique de l'anarchisme vers une forme de relativisme authentique. Ces deux postures maintiennent dans l'ombre certains éléments théoriques et certaines prescriptions éthiques malgré l'affirmation explicite d'une posture antiautoritaire. Notre posture méta-éthique permet de les révéler, afin d'ébranler la quiétude de leur acceptation.

C'est du côté de l'éthos, soit ce qu'il y a peut-être de plus intime à chaque être, que cette interrogation permet d'orienter le regard. Le remplacement de l'ontologie anarchiste par l'ontologie postanarchiste a été rendu possible par une critique reposant sur une interprétation partielle de ce que constitue l'ontologie pour l'anarchisme. La critique du postanarchisme rejetait cette manière de faire de l'ontologie un mode de pensée réfléchi comme système de

représentation au sein de l'anarchisme. Elle réitérait que la réflexion anarchiste sur l'ontologie s'avère paradoxale, gardant une part d'impensé qui échappe à tout mode de représentation. Le postanarchisme n'aurait pas pu – ou voulu – voir que l'ontologie anarchiste était déjà elle-même changeante dans son mode d'être. L'analyse méta-éthique permet de déceler cette part d'impensé, représentant ce qu'il y a de plus fuyant dans l'Être, ce qui précède justement le passage d'une réflexion à des formes fixes du langage.

Rousselle rappelle que trois grandes théories méta-éthiques ont exposé les problèmes normatifs découlant de l'adoption d'une éthique : l'universalisme, le relativisme et le nihilisme. Contrairement à Rousselle, nous accordons, en nous inspirant de Schürmann, une fonction topologique au nihilisme, comme idée-force constitutive de l'*éthos libertaire*. L'ensemble de notre analyse repose donc sur l'intuition d'un *éthos libertaire* à construire face aux idées-fixes. Pour nous, l'*éthos libertaire* permet, de façon globale, de mettre fin à la foi téléologique envers les idées qui nous assujettissent. Notre démarche fait de la notion d'idée-force l'expression constitutive de notre posture méta-éthique. Nous posons ensuite que l'*éthos libertaire* permet d'épouser ce que Schürmann, après Heidegger, nomme l'hypothèse de la clôture métaphysique (la fin de l'âge des fondations métaphysiques de l'éthique.) Cet *éthos* devient le doute absolu qui travaille l'Être, un lieu au sein de l'Être qui opère en tant que critique radicale de toutes les métaphysiques. Cette hypothèse consiste à adopter la thèse du principe d'anarchie, qui permet de passer outre à « la règle selon laquelle le monde est intelligible et maîtrisable à partir d'un "Premier" — d'un fondement premier (...) »⁴⁴⁸. L'idée-force se distingue du concept, qui, lui, renvoie à un effort théorique de maîtrise entière du réel. Elle admet l'hypothèse de la clôture de l'âge métaphysique, qui suppose que la vie n'est pas entièrement maîtrisable à partir d'un « Premier », un principe extérieur à la réalité. Les idées-forces sont donc une expression de la pensée en adéquation avec l'*éthos libertaire*. Elles deviennent l'outil méthodologique pour faire ressortir l'*éthos libertaire*, soit ce qui est à nos yeux à la fois ce qu'il y a de plus commun chez les auteurs étudiés, mais surtout l'aspect le moins figé de leur pensée, celui qui permet le mieux d'outrepasser les frontières des lieux de réflexion.

⁴⁴⁸ Miguel, Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.175

Le postanarchisme de la première phase adoptait l'option d'un conséquentialisme non-réducteur, afin de rendre le projet politique de l'anarchisme plus cohérent avec son contenu éthique. Il s'agissait alors de déceler en proposant une lecture anarchisante de l'éthique ce qu'il y avait d'autoritaire au sein même d'un tel discours, et des effets politiques qui découlent de l'adoption d'une telle posture éthique. Le postanarchisme adopte une posture constructiviste pour considérer le problème de l'agent-structure et envisage, se faisant, la possibilité de pouvoir influencer les pôles d'une éthique donnée. En plus d'affirmer qu'une telle attitude était déjà à l'œuvre chez les tenants de l'anarchisme, certains auteurs de la deuxième phase ont néanmoins tenté de la radicaliser en tirant l'anarchisme du côté d'un relativisme authentique. D'un point de vue méta-éthique, cette nouvelle posture éthique chercherait à construire une forme d'universalisme attentif à certaines dimensions autoritaires, en prenant en considération des facteurs comme : la culture, la pauvreté, la déviance, la maladie, etc. Cet universalisme doit donc veiller à ce que les différentes valeurs et normes au sein d'une éthique ne deviennent pas à leur tour des vecteurs de normalisation du sujet comme autant de mécanismes de domination. Nous croyons néanmoins que l'adoption de certaines postures éthiques par chacune des deux premières phases du postanarchisme masque la persistance de certaines prescriptions qui découlent d'une conception de l'Être.

Dans la première phase du postanarchisme, principalement chez Newman (mais aussi chez Andrew Koch, de la même lignée que Newman) l'enjeu était de concevoir l'ontologie comme un lieu anti-essentialiste et autonome. Ce lieu de l'ontologie était censé ne pas être colonisé par le savoir ou par un système de représentation anthropomorphique préexistant. Selon Rousselle, le postanarchisme optait alors, comme Stirner, pour la création d'un Ego comme lieu de réflexion sur l'être. C'est aussi ce que faisait Call en passant par Nietzsche. May croyait aussi être en mesure d'accomplir une telle chose en exposant la dimension normative de l'épistémologie. Pour Rousselle, l'approche de Newman ne permet cependant pas d'embrasser l'hypothèse de la clôture métaphysique, puisque l'Ego d'inspiration lacanienne et stirnérienne demeure prisonnier du langage et d'une logique solipsiste. Pour lui, May reste prisonnier du règne de l'épistémologie, en ne faisant que substituer une forme d'épistémologie théoriquement « confinée » dans la modernité philosophique par une sorte de postpositivisme d'inspiration lyotardienne. Cette

position a d'ailleurs été relativisée par la critique du postanarchisme selon laquelle l'anarchisme était conscient et critique du présupposé de la science, soit celui d'avoir répondu « oui » à la nécessité de la vérité. Or, penser une figure – celle de l'Ego — en tant que lieu de l'impensé d'où peut réellement s'effectuer la résistance semble problématique, puisque cette figure est elle aussi une forme métaphysique : le lieu de l'impensé qui est en fait pensé. L'Ego devient alors le lieu d'où naît le *logos*, et le postanarchisme croit possible, comme Stirner, d'élaborer une Union des Egos, laquelle admet la possibilité d'un cadre normatif commun.

Les postanarchistes ne reconnaissaient pas alors l'*a priori* ou les *a priori* au sein même de leur pensée, soit de devoir admettre en premier lieu un discours antiautoritaire pour pouvoir accepter ce qui en découle. Or, l'impensé se déplace, tandis que l'*a priori* demeure. Celui-ci ne fait que reconstruire des critères d'évaluation morale sur les modalités et les normes que doit suivre l'Être afin de se réaliser en tant qu'être, mais surtout sur la poursuite d'une manière d'être-au-monde essentiellement matérialiste, consummatrice, antiécologique. L'adoption du relativisme n'est pas nécessairement le corollaire d'une pensée antiautoritaire. Cette éthique utilise la notion de vérité de manière pratique, en remplaçant la foi en une vérité absolue par de multiples vérités contingentes, parfois en compétition les unes avec les autres, et surtout relatives aux différentes conceptions de la place du sujet. Il existe un paradoxe à critiquer l'universalisme au nom d'un relativisme, puisque permettre à chacun de penser ce qu'il veut et d'agir comme il veut devient à son tour une valeur universelle, proche d'ailleurs d'un libéralisme éthique. C'est donc au nom d'un universalisme plus grand que le relativisme critique l'universalisme. La posture relativiste mène ainsi à une aporie. Le relativisme éthique voile ce qu'une éthique universaliste déployait ouvertement, soit une certaine violence et une domination politique. Le relativisme mène paradoxalement à une sorte de dogmatisme réformé : l'Homme doit exister, tel qu'il existe actuellement, et pour toujours. Refuser d'être cet Homme, c'est devenir la cible d'une nouvelle chasse aux sorcières. Nous questionnerons ces *a priori* qui demeurent à l'abri de la critique dans le postanarchisme et leurs solutions éthiques : principalement celle de la nécessité de l'Homme dans la vie et la domination de l'homme sur la nature.

Au-delà de la dichotomie : relativisme et universalisme

Le postanarchisme de la troisième phase que nous adoptons par la force des choses s'affaire à développer une manière d'être face au fondationalisme ontologique en puisant dans l'anarchisme classique, mais surtout en prenant appui sur les deux premières phases du postanarchisme.

Cette réactualisation prend appui sur certains modes d'appréhension du réel œuvrant au sein même de l'anarchisme « classique », soit l'*éthos libertaire* qui consiste en une attention particulière à ne jamais produire des formes théoriques fixes du réel, puisque le réel ne saurait être explicité de manière absolue, étant lui-même un chaos. Nous croyons donc que l'ontologie n'est pas nécessairement le lieu où se révèle l'essence de l'Être comme c'était le cas dans une conception plus classique. C'est ce que permet l'ontologie deleuzienne, soit de penser l'ontologie comme un lieu d'un questionnement de l'Être qui ne pourrait jamais être achevé. Concevoir l'ontologie comme une entreprise achevable est une démarche vouée à l'échec, car produire une conception de l'Être qui serait définitive reviendrait à affirmer la fin du devenir ou souscrire à un déterminisme total. Produire un savoir théorique avec la prétention de saisir définitivement l'existence risque en effet d'effacer l'alcatoire, l'accidentel, le non-sens. Il faut au contraire admettre qu'il subsiste dans l'avenir de l'impensé : l'ontologie est aussi l'un de ces lieux qui se réfléchit sur le mode de l'impensé. Il faut donc aller au-delà d'une ontologie comme représentation, puisque celle-ci ne s'aventure pas assez loin dans les sentiers de l'impensé. La critique nietzschéenne de la science et de la vérité, nous l'appliquons au règne de l'ontologie. Mais le postanarchisme laisse finalement à l'abri de ses critiques certains enjeux fondamentaux : l'écologie et le nihilisme, que nous voulons maintenant aborder. Nous le ferons à partir de la dernière idée-force, celle du nihilisme. Elle permet d'abord d'ébranler le règne de l'épistémologie et ultimement de repenser l'ontologie. Un peu à la manière de Foucault et Rouselle, notre critique est orientée contre le règne de l'épistémologie, surtout contre ce qu'il y a de fondationaliste, même dans l'épistémologie antifondationaliste, afin d'ouvrir la porte à une réflexion sur l'ontologie sur le mode de l'impensé.

La posture méta-éthique — l'éthos libertaire — permet, en effet d'ouvrir une brèche sur la problématique de l'agir, ce lieu de questionnement fondamental de l'éthique. Notre démarche se rapproche de celle de Schürmann : « Dans tout cela, mon propos ultime reste de comprendre ce que serait l'agir affranchi des principes époquaux⁴⁴⁹ ». Encore faut-il admettre la possibilité que cette réalité existe. Par l'analyse méta-éthique, nous avons le désir d'étudier avant tout l'intentionnalité des différents systèmes de représentation en jeu, ce qui permettait de faire fi en partie des découpages traditionnels imposés par certains lieux de la réflexion philosophique (ontologie, épistémologie, éthique). Ces idées-forces deviennent à la fois non mutuellement exclusives, et non hiérarchiquement situées dans le corps théorique.

Le nihilisme devient donc dans notre propre démarche la dernière idée-force. Sa présence dans l'anarchisme avait été ignorée par les deux premières phases du postanarchisme, qui refusaient de voir qu'il était une source où l'anarchisme « classique » puisait ses influences, et qui préconisait la ligne d'horizon nietzschéenne de son dépassement. Cette appréciation du nihilisme faite par le postanarchisme et par le poststructuralisme est faite à l'aune d'un critère moral, c'est-à-dire qu'il est considéré comme une forme d'éthique illégitime puisqu'elle questionne justement les a priori qui justifient et légitiment l'existence de l'Être. De plus, le nihilisme, en plus de révéler ces a priori, permet de questionner certaines réalités inhérentes de l'Être : le bonheur, l'espoir, et leurs contraires, et qui sont généralement laissées à l'abri de la critique. Le nihilisme devient l'outil méthodologique qui fait apercevoir, dans un récit éthique donné, l'héritage téléologique de type aristotélicien, la foi dernière en la métaphysique ou encore la dimension eschatologique de l'héritage chrétien. En fait, le nihilisme permet d'exposer puis de questionner les Premiers, ces *ombres de Dieu*, au sein même de l'ontologie. Bien que nous considérions que les démonstrations du postanarchisme et de sa critique soient en partie convaincantes, nous croyons être confrontés à la reconstitution d'une philosophie première. Nous avons relevé, par exemple, que le postanarchisme, en optant pour un conséquentialisme non-réducteur, posait néanmoins un programme pratique assez proche des formes traditionnelles de l'éthique, puisqu'il ne fait que réitérer la place de l'Homme comme sujet au centre de la réalité totale, et comme cadre de

449 Reiner, Schürmann, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, op.cit., p.171

réflexion définitif du phénomène vie. C'est pour l'homme concret qu'on réfléchit avant tout, mais chaque fois qu'on réfléchit, on admet un peu plus son statut divin dans le monde total. Cette « place du sujet » est constituée à même une ontologie donnée, et détermine surtout la nécessité de devenir un sujet. À terme, ces formes d'éthique fixent une destinée et la rendent nécessaire. C'est bien sûr le cas de l'utilitarisme, qui fixe la quête du bonheur comme centre absolu du sujet-éthique. Et, cette éthique repose au final sur des critères rigides d'atteinte du bonheur. Enfin, elle évacue certaines réalités constitutives de l'Être, notamment celles du désespoir, de la mélancolie, de la possibilité de l'impossibilité de trouver un sens à la vie. Pour se réaliser en tant que figure subjective, l'Être doit absolument être heureux, et correspondre aux caractéristiques qui rendent possible la réalisation de son fondement ultime : le bonheur. Ce projet demeure extérieur et logé dans un Absolu. Dans le cas de l'utilitarisme, afin d'atteindre cette finalité, le sujet doit matérialiser son dessein par la satisfaction de ses propres intérêts. Dans le cas contraire, si le sujet n'est pas heureux au-delà de la satisfaction de ses intérêts, nous croyons que ces critères opéreront sur lui comme autant de vecteurs de normalisation. Or, il existe une multitude de questions auxquelles ne répond pas l'utilitarisme, ni d'ailleurs les formes d'éthique proposées par le postanarchisme, telles : Qui fixe ces intérêts? Qui admet que la vie a un sens à la base? Pourquoi devrais-je être heureux? Pourquoi dois-je me réaliser?

Le problème est alors de choisir entre savoir ou être. Cependant, Rousseau fait remarquer avec raison, mais si on sacrifie l'Être, on sacrifie sans doute une partie de notre savoir. À l'inverse, si on sacrifie le savoir sur l'Être, on sacrifie nécessairement une partie de notre être. Rousseau résume ce dilemme en constatant la domination possible de l'épistémologie sur l'ontologie. C'est au règne de l'épistémologie que l'on s'oppose en portant justement notre attention sur l'ontologie déconstruite par son *éthos libertaire*. L'Être prend conscience alors que cette épistémologie est productrice d'une téléologie ou d'une eschatologie qui décrit dans un premier temps les modalités de la finalité à atteindre et dans un second temps qui justifie que les modalités sur la finalité à atteindre sont nécessaires.

Cet éthos devient radicalement critique de toute métaphysique puisqu'il est constitué d'idées-forces qui sont en quelque sorte des concepts sans fondements. Il neutralise la création d'un

Absolu à la base même de l'acte réflexif. Certaines idées-forces ont été alimentées tout au long de notre parcours théorique par la mise en dialogue, d'un point de vue ontologique, épistémologique et éthique, d'éléments situés de part et d'autre des deux corpus centraux. Cette mise en dialogue s'est effectuée par *pillage*⁴⁵⁰ en nous appropriant les éléments comparés de manière indicielle au sens défini par Colson. En outrepassant les découpages traditionnels imposés par certains lieux de réflexions traditionnels de la philosophie (épistémologique, ontologique et éthique), nous voulions repenser ces différentes dimensions de la philosophie comme n'œuvrant plus à sens contraire l'un de l'autre et n'étant plus des catégories fermées de la pensée. Ces lieux ne nous apparaissent plus que comme des lieux déterritorialisés sans primauté aucune sur l'objet questionné – l'Être humain —; ils deviennent nomades, affranchis de leurs frontières, ravageant au passage les gardiens de ces temples : Auteur, Être, Savoir, Agir. Il faut reconnaître ici que nous n'avons pas la prétention de la nouveauté absolue. Nous reconnaissons les apports antérieurs qui ne visent pas justement à faire passer la philosophie comme une opposition banale entre des conceptions métaphysiques figées et des modes de pensée plus ouverts sur le devenir, le fuyant, etc. Nous relevions d'ailleurs que l'expression d'une opposition binaire entre mouvant/figée est elle-même réductrice. Elle ne sert ici qu'à ordonner les pensées. Il s'agit plutôt pour nous de concevoir cette « dichotomie » comme des pôles entre lesquels situer certains moments théoriques. Ce faisant, nous admettions que toute théorie qui tend à se situer entièrement vers un pôle fait fausse route puisque cela signifie qu'elle se cristallise en une unique manière d'appréhender le réel. La théorie qui se situe en effet principalement à proximité d'un pôle repose sur une épistémologie unique pour justifier son pouvoir explicatif du monde. Ainsi, nous pouvons être critiques de l'empirisme des sciences naturelles, mais celui-ci permet parfois d'expliquer certains phénomènes. Nier l'existence d'un récit et de son pouvoir explicatif, revient à se borner à une représentation de la vie qui aurait l'autorité explicative suprême. Nous croyons plutôt que la philosophie invite depuis toujours à repenser ces lieux comme n'étant plus *sui generis* et à cesser de fixer comme centre absolu son objet, soit l'Être humain. Cette réactualisation du rapport intime qui existe entre les lieux de la réflexion philosophique permet

⁴⁵⁰ À titre de rappel, nous procédions nous-mêmes par une sorte d'anarchisme épistémologique : Sur cette idée de pillage, voir, Vivien, Garcia *Ibid*, p.150

selon nous de remettre en question l'obsession de son objet d'étude — L'Homme — et dont l'effet est d'ébranler le statut quasi-divin de celui-ci.

On pourrait critiquer la méta-éthique libertaire sur la base d'une pensée qui retombe largement dans le sillon d'une pensée de l'émancipation de l'Homme. Le soupçon selon lequel la théorie est de facto une métaphysique qui produit des effets autoritaires procède aussi d'une éthique humaniste. La déconstruction devient alors une critique de l'autorité jusque dans l'acte réflexif. Il faut alors prendre conscience des fantômes métaphysiques qui hantent ce genre d'éthique humaniste, non pas au sens de Feuerbach qui faisait de l'humanité le nouvel absolu, ou même de la critique de Stirner qui cherchait à considérer l'homme dans sa multiplicité immédiate sans absolutiser l'Homme et voulait neutraliser les effets potentiellement totalisant d'un passage de l'absolu divin à l'absolu humain. Ces critiques ont souvent comme programme éthique de débusquer ce qui vient écraser l'Être humain concret. Les pensées de la déconstruction demeureraient inféodées à une logique de libération des singularités de l'Homme, tout en ne faisant que réitérer ce qu'elles croient détruire en fixant un peu plus chaque fois l'Homme au centre de la réalité totale. Nous croyons plutôt que le lieu de l'assise de la méta-éthique libertaire rejoint en partie les thèses de l'écologie sociale dont l'objectif n'est ni de réitérer le statut divin de l'Homme, ni de le substituer par un nouveau dieu, soit celui de la *nature* comme ce serait le cas dans une pensée qui se réclame de la *deep ecology*. L'écologie sociale cherche des mécanismes d'égalité sociale afin de prendre en charge un de ses effets : la domination. C'est alors que la possibilité, sans doute mince, s'offrirait à l'humanité de repenser son rapport de domination dans la biosphère. Or, ce sentiment d'anti-dominance de la terre était déjà à l'œuvre dans l'anarchisme de Reclus et de Kropotkine, qui anticipait sur plusieurs points la critique écologique actuelle, notamment celle de Murray Bookchin. Malheureusement, bien qu'il s'agit d'un lieu d'assise potentiel pour la méta-éthique libertaire, l'écologie sociale demeure largement prise dans le carcan de l'homme comme lieu de réflexion ultime des réalités désanthropomorphisées, en ne questionnant pas jusque dans ses derniers confinements la foi en lui-même. La *deep ecology* se situerait alors à l'extrême opposé, en fonctionnant essentiellement sur les mêmes modes de raisonnement. Le lieu de cet impensé est peut-être à mi-chemin entre l'Homme et la Nature,

dans l'équilibre de ces oppositions, mais surtout dans la remise en question de la façon de problématiser ces deux réalités mises en opposition.

Par delà l'espoir

Le nihilisme s'avère peut-être, n'en déplaise à Nietzsche, la seule planche de salut face au règne de la métaphysique, de la téléologie et de l'eschatologie qui impose une manière d'être-au-monde. Nietzsche demeure celui qui pose ce problème le plus clairement « Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire...⁴⁵¹ ». Pour ne pas en rester là, il a fait l'apologie du surhumain et de la transvaluation des valeurs, soit une tentative de dépassement du nihilisme. Sa démarche visait entre autres la déshumanisation de la nature, par une réflexion sur l'emprise anthropomorphique du sujet-homme sur la vie. C'est cette ligne d'horizon que suivent généralement les postanarchistes, en omettant cependant l'aspect fondamental du surhumain : la déshumanisation. Voulant faire face au nihilisme, ils sont contraints de repenser les valeurs en termes d'un universalisme anti-autoritaire ou bien en termes d'un relativisme attentif aux dérives amORALES. Ces formes d'éthiques ne font que réitérer le sujet-homme comme souverain de la réalité totale. Notre démarche se distingue alors de cette apologie. Elle rejoint en partie celle de Rousselle dont l'usage du nihilisme est proche de celui de Schürmann, soit de réfléchir sur l'agir en fonction d'une économie de la présence dénudée de principes, réfléchir sur l'agir en tant que manifestation singulière de l'Être. Cette formule trouverait peut-être son sens philosophique dans le concept heideggérien de l'Être-là : le *dasein*. Cette posture méta-éthique nihiliste permet de repenser la dichotomie universalisme et relativisme qui impose des limites aux choix des possibles, mais surtout qui possède comme dénominateur commun le sujet-homme. Selon Rousselle, seule une réponse négative à la dichotomie entre universalisme et relativisme peut s'avérer cohérente avec l'idéal anarchiste⁴⁵².

Explorons à présent ce chemin. Il existe cependant une tradition généralement ignorée par le postanarchisme, puisqu'il ne se dote pas des outils méthodiques pour révéler l'aspect dormant du canon théorique de l'anarchisme. C'est ce que nous avons tenté d'élucider en étudiant l'aspect

⁴⁵¹ Friedrich, Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coup de marteau*, Paris, 1977, Gallimard, p.28

⁴⁵² Duane, Rousselle, *After post-anarchism*, op.cit., p. 69

éthique du corps théorique de l'anarchisme à travers le débat posé par le postanarchisme et sa critique. C'est la méta-éthique qui permet alors d'exposer ce qui est dormant dans l'anarchisme, d'appliquer la force du récit de l'anarchisme au-delà des catégories qu'impose le langage, mais aussi, comme le faisait remarquer la critique du postanarchisme, les diverses institutions (philosophie, politicologie, etc.) dont les méthodes d'investigations imposent une forme au corps théorique et empêche de révéler une force dormante de l'anarchisme. Cette force répond négativement aux questions traditionnelles de l'épistémologie et de l'ontologie. C'est cette force négative que l'analyse méta-éthique permet de mettre en évidence. Une fois repérée, cette force de négation permet de décrire ce qui constitue les dimensions restrictives d'une réalité donnée. C'est ce que Lawrence Olivier appelle faire l'expérience du non-sens. Olivier rejoint ainsi Rousselle, il affirme : « Le travail éthique consiste justement à comprendre les effets du travail des créateurs non seulement sur la construction du sens apparent, mais plus fondamentalement, et c'est un deuxième aspect qui distingue le travail de Foucault de Nietzsche, à montrer comment ces constructions contribuent concrètement à la mise en place de mécanismes de pouvoir, de modes de gouvernement et comment ils arrivent à s'imposer et à être acceptés⁴⁵³ ». L'analyse méta-éthique s'intéresse précisément aux effets de pouvoir du théorique.

Dans sa troisième phase, le postanarchisme devient la mise en œuvre d'une posture méta-éthique, une force irrécupérable sans outils méthodologiques, et une force déjà à l'œuvre dans l'anarchisme, et dont l'intérêt est de détruire le règne de l'ontologie, après que les phases précédentes se soient affairées à détruire le règne de l'épistémologie⁴⁵⁴.

Certaines précisions s'imposent. Nietzsche nous informe d'un paradoxe du langage, évoqué dans l'introduction générale. L'exposition de ce paradoxe permettait de prendre conscience que même dans le cas d'une pensée de la déconstruction, celle-ci est obligée d'être pensée par des formes fixes du langage. Face à ce paradoxe épistémologique émerge une posture d'indécidabilité, qui permet d'exposer le caractère normatif de la sélection de concepts et du découpage de la pensée lors de l'exercice analytique pour réfléchir le *phénomène vie*. Transposée à un niveau éthique, cette

⁴⁵³ Lawrence, Olivier, *Michel Foucault, Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, p.231-232

⁴⁵⁴ Voir : Duane, Rousselle, *op.cit.*, p.32

attitude prend conscience que l'éthique peut elle-même se figer, par contrainte d'être formulée en mots et de devenir à son tour une sorte de métaphysique d'où émane un pouvoir explicatif – *le socle spéculatif* de Schürmann. Mais surtout elle peut à son tour devenir prescriptiviste. S'offre alors au sujet-éthique la possibilité d'afficher un scepticisme qui oscille soit entre une attitude ouvertement nihiliste que rien n'est vrai ou soit une indifférence aux tendances nihilistes face à ce qui peut ou ne peut pas être vrai. Dans les deux cas, nous croyons faire face à une attitude proprement agnostique. Le scepticisme épistémologique maintient à son tour la ligne d'horizon du relativisme, soit celle de maintenir le sujet-homme comme centre de la réalité totale et n'a rien à voir au final avec notre propre nihilisme qui récusé tout *telos*, et la catégorie de l'homme comme lieu ultime de la réflexion. Cette attitude est effleurée par Rousselle dans la mesure où il en esquisse les contours, mais il semble par la suite s'en éloigner en retombant à son tour dans une éthique de l'émancipation. La posture nihiliste que nous suggérons part d'une prémisse différente de celle de Nietzsche, soit celle d'un vide ou d'une incertitude épistémologique, souvent reconnue comme l'indécidabilité.

Nous nous distinguons donc à la fois de Nietzsche – tout en demeurant très proche de lui – et de Foucault, et par extension de Rousselle. Notre différence se définit par le refus de l'espoir implicite contenu dans la ligne d'horizon nietzschéenne du *surhomme* et dans une certaine mesure dans l'idée de *la volonté de puissance*, empruntée par les postanarchistes. Nous choisissons le nihilisme, s'il faut absolument nommer notre attitude, mais nous renonçons à son dépassement. Nous reconnaissons tout de même que nous lui imposons une fonction précise en tant qu'idée-force. C'est une forme de *chevauchée* du nihilisme. Au sens où nous l'entendons, ce nihilisme était en partie assumé par Foucault, qui se distinguait lui-même de Nietzsche. Sa démarche permettait d'appréhender cette posture atéléologique comme aboutissement de celle du postanarchisme. Pour Olivier, « il ne faut pas donner de finalité (de sens) au sens. Celui-ci s'épuise complètement dans l'acte d'énonciation⁴⁵⁵ ». Ce qui nous distingue cependant de Foucault, c'est qu'une fois la reconnaissance faite du jeu du pouvoir qui œuvre au sein même de la métaphysique du langage, il ne renonce pas à y participer. Foucault suggère que les effets de pouvoir peuvent se figer et créer certains effets de domination à travers notamment le discours, mais que ce jeu du pouvoir peut

⁴⁵⁵ Lawrence, Olivier *op.cit.*, p.230

aussi s'ouvrir sur le dialogue. Dès lors, il ne renonce pas à l'action. Notre tentative se rapproche plutôt de l'idée heideggerienne *du laisser-faire* — de la *Gelassenheit*. Énoncer c'est faire une évaluation morale d'une situation, renoncer à se prononcer c'est rétablir l'événement sans notre sanction, c'est aussi lâcher prise sur le monde. Cette attitude s'ouvre alors sur le renoncement à participer à ce jeu du langage et plus précisément à l'agir, du moins elle permet une attitude critique sur la question de l'agir et ultimement de maintenir un état de *tentation d'exister*.

Pour comprendre cette distinction, nous reprenons celles de Rousselle au sujet de deux variantes du nihilisme dans la littérature, soit celle qui retient le sujet comme lieu métaphysique pour penser l'Être, et celle qui rejette le sujet en posant que c'est un lieu inadéquat pour penser d'un point de vue matériel la réalité de l'anarchie et l'être authentique⁴⁵⁶. Son objectif est de poursuivre cette ligne d'horizon en rendant visible le fond nihiliste œuvrant au sein de l'anarchisme et d'explorer justement l'anarchie sans que cette idée soit inféodée à l'ontologie.

Notre vision du nihilisme rejoint ainsi la définition qu'en donne Bertrand Saint-Sernin : « le nihilisme n'est pas seulement une doctrine; il est plutôt un état et un comportement; être nihiliste, c'est d'abord accepter la leçon millénaire du scepticisme et consentir, comme Pyrrhon à la solitude irréductible de l'individu⁴⁵⁷ ». Cependant, Rousselle n'y consent qu'en partie puisqu'il croit possible au final, comme Nietzsche et comme les postanarchistes avant lui, de planifier une sortie du nihilisme. Il estime surtout que cette sortie est nécessaire. Ce désir de dépasser le nihilisme n'existe pas chez Foucault : « Il n'y a pas non plus chez Foucault d'apologie du surhomme, de tentative de dépasser le nihilisme, de transmuier les valeurs, même si la tentation a déjà existé⁴⁵⁸ ». La définition que donne Rousselle du nihilisme nous semble donc partielle, et c'est précisément ici que nous nous séparons de sa posture. Le doute ne peut pas être partiellement assumé puisqu'une fois que celui-ci s'impose à l'esprit, il se propage comme une tache d'huile souillant au passage les quelques éléments qui ont encore autorité pour nous. Plus

⁴⁵⁶ Voir: Duane, Rousselle, *Anarchist-Nihilism: more than a beginning*, En ligne: <http://dingpolitik.wordpress.com/2013/07/19/anarchist-nihilism-more-than-a-beginning/> (consultée le 28 août 2014)

⁴⁵⁷ « Nihilisme, Le nihilisme moderne », (1996), Dans Monique Canto-Sperber, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, (p. 1103). Paris : Presses Universitaires de France

⁴⁵⁸ Lawrence, Olivier *op.cit.*, p.230

le doute s'étend, plus ces autorités s'étiolent et se décomposent. Le doute peut alors s'ouvrir au nihilisme. Nous croyons qu'un des effets de cet état face au monde, surtout dans la sphère du politique, est de tuer toutes les prétentions, surtout celles de l'agir. Cette attitude permet alors de reconnaître puis d'aller au-delà de la composante éthique du discours poststructuraliste, qui s'est toujours révélée comme un anti-prescriptivisme politique radical, et qui trouve sa forme la plus claire dans la suggestion que fait Deleuze : tuez le fasciste en vous. Nous suggérons pour notre part de tuer l'Homme en nous.

Nous croyons que le lieu où nous pouvons œuvrer pour avoir un certain contrôle sur le paradoxe qui oppose la posture antiprescriptiviste et l'éthique, est possible par l'élaboration de l'*éthos libertaire*. Cet éthos libertaire permet d'entretenir un rapport instable et critique de toute philosophie première, ou même de l'idée commune voulant que l'humanité soit nécessaire à la terre. Le défi écologique actuel nous impose de confronter cette dernière citadelle afin de peut-être ouvrir une brèche dans la pensée qui permettrait de réinterpréter les chemins de l'humanité. Cette brèche pourrait ultimement permettre de créer des modes d'existence alternatifs et des modes de pensées sur l'Être en adéquation avec notre survie. Sans espoir réel devant cette avenue, encore faut-il admettre que l'existence de l'humanité soit une chose essentielle, ce qui reviendrait peut-être à refonder une nouvelle théologie. Ou existe-t-elle déjà cette théologie de l'Homme? Si tel est le cas, il faut peut-être la détruire et prendre à bras le corps que le fait humain ne sera bientôt rien de moins qu'une fiction. Poser autrement, la question se formule ainsi : Exister ou ne pas exister? Voilà un paradoxe d'une tout autre ampleur. Nietzsche l'évoque en ces termes : « “Supprimez ou vos vénération, ou bien — vous-mêmes!” Le dernier cas aboutirait au nihilisme; mais le premier cas n'aboutirait-il pas aussi — au nihilisme? — C'est là notre point d'interrogation!⁴⁵⁹ » Cioran pose encore plus directement ce paradoxe quand il affirme : « être homme n'est pas une solution, ni plus cesser de l'être⁴⁶⁰ ». Pour notre part, nous croyons que l'exposition de ce paradoxe permettrait de trouver un ailleurs, le lieu réel de l'impensé. Encore faut-il, compte tenu du défi écologique, que l'humanité renonce à s'affairer à toute autre tâche que celle de réfléchir à sa survie, ou peut-être plus profondément encore à

⁴⁵⁹ Friedrich, Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1982, p.243-244

⁴⁶⁰ Emil, Cioran *La chute dans le temps*, op.cit., p.1116

l'impossibilité de sa survie. Elle doit peut-être accélérer justement l'impensé : sa disparition probable, toujours admise, nous semble-t-il, comme improbable. C'est en venant notamment à supprimer ses vénération, la sienne principalement, que commence la réflexion. Nietzsche appelait à la mort de Dieu, mais il craignait aussi que cette mort ne crée l'arrivée du dernier homme, vulgaire, utilitariste et satisfait. Le dernier homme de Nietzsche est saisi dans toutes les manifestations concrètes de l'existence.

Nous constatons cependant que cette façon de réfléchir sur le non-sens ne permet pas d'entrevoir la possibilité que le non-sens absolu survienne en un temps assez proche. Il est difficile de minimiser l'impact de plus en plus négatif de l'activité humaine sur notre propre existence. Quel spectacle ironique de constater son activité biologique devenue fondamentalement contre-naturelle et une menace au maintien minimal des conditions nécessaires à sa propre survie ! Par quel chemin, l'homme, a-t-il pu se tromper à ce point dans ses calculs, sa direction, sa destinée ? C'est peut-être justement en ayant la prétention d'en avoir une qu'il s'est trompé fondamentalement.

Le nihilisme : le doute du doute

Le postanarchisme et sa critique ont tour à tour énoncé une manière de problématiser l'anarchisme « classique ». À ce point, nous considérons qu'il s'agit en partie d'un faux débat, puisqu'il existe peut-être un fond commun, cet *éthos libertaire* qui guide notre réflexion depuis le début, chez tous les auteurs qui sous-tendent notre thématique centrale. Notre approche méta-éthique visait à rendre visible cet éthos libertaire. L'idée-force devenait l'outil méthodologique pour révéler et construire celui-ci. Le postanarchisme faisait rentrer les intuitions anarchistes dans la citadelle de la philosophie, qui se pensait à l'abri de celles-ci. La critique suggérait que l'anarchisme n'avait peut-être rien à faire de cette citadelle. Leur rencontre était pour le moins fortuite comme le soulignait la critique. Selon nous, elle s'avérait créatrice d'un nouveau mode d'interprétation du théorique, elle permettait de mettre un terme à notre assujettissement aux idées, travail qui semble à nos yeux déjà à l'œuvre dans l'anarchisme notamment dans le refus proudhonien, la critique anti-représentationaliste pré-poststructuraliste, le refus épistémologique

de l'idée première, etc. Cette intuition, que nous partageons, rend possible le mariage entre l'anarchisme, le poststructuralisme et le postanarchisme à travers justement les idées-forces qui émergent de leur fonds commun. Il s'agit du moment où l'on remarque qu'il existe derrière les récits explicites une intentionnalité commune, une sorte d'être intime, que nous désignons par *éthos libertaire*. Lorsque cet éthos s'infiltré dans la philosophie, se dévoile au grand jour une réflexion sur le nihilisme. Pour que l'éthos libertaire soit vraiment libertaire au sens d'un espace de liberté indéterminé, il faut désencombrer cet espace. Le nihilisme acquiert alors un rôle méthodologique. Il opère comme un mécanisme panoptique qui permet d'ouvrir la réflexion sur une posture atéléologique et anti-eschatologique forte. Le nihilisme fait apparaître ce qui encombre dans *ces chemins qui ne mènent nulle part*, les ombres de Dieu de Nietzsche qui subsistent dans la pensée et dans la théorie.

L'éthos libertaire appelle donc le nihilisme comme attitude qui renonce aux pensées de la présence et de la fondation. En prenant appui sur cet éthos libertaire, nous nous situons au milieu de tous les systèmes de représentation, justement parce que nous ne croyons en rien, au sens d'un refus de la foi inébranlable en une explication finale du *phénomène vie*. Le nihilisme constitue en fait le cœur de l'éthos libertaire, puisqu'il traverse le corps théorique en entier, doutant à la fois du règne de l'épistémologie et du règne de l'ontologie. L'éthos libertaire devient le point de jonction entre notre position et les auteurs postanarchistes, ceux qui les critiquent, ainsi que ceux qui sous-tendent leur réflexion. Tous ont fait l'expérience du doute radical, de la terrible matérialité d'un monde qui se dévoile comme sans fondements, sans origine, sans destination. Cette expérience du doute radical peut cependant nourrir une lucidité renouvelée, car un monde sans certitudes ne doit ni nous mener à l'indifférence, ni au désintéret de la vie (bien que si elle nous y mène, cela ne change absolument rien), mais à une sorte de posture attentive qui veille à ce que les catastrophes ne surviennent pas, tout en gardant la conscience que notre propre action peut aussi être porteuse de catastrophes. Cette attitude révèle alors une compréhension de la vie sans l'espoir que les choses changent sur le mode de la transsubstantiation. C'est nous, les humains, qui pouvons assurer notre propre survie, mais cette expérience n'est ni falsifiable ni prévisible, car la vie est fuyante et courte, et nos actions ne peuvent être entièrement liées à une solution précise.

C'est une lucidité mêlée d'une part de désespoir. Cioran a bien affûté le couteau de l'intuition nihiliste de ces auteurs. Il prend même conscience que le doute doit se retourner contre le doute. « La négation est un doute agressif, impur, un dogmatisme renversé, il est rare qu'elle se nie elle-même, qu'elle s'émancipe de ses frénésies et s'en dissocie. Il est en revanche fréquent, il est même inévitable, que le doute se mette lui-même en question, et qu'il veuille s'abolir plutôt que de voir ses perplexités dégénérer en articles de foi⁴⁶¹ ». Le doute qui anime le nihilisme permet de ne pas absolutiser ce dernier, de ne pas en faire un *isme* qui le transforme en un nouveau Premier. Même s'il est total, le doute est doute de lui-même et doit être avant tout doute de ce qui doute. Il ouvre la possibilité d'un désassujettissement en diffusant ce sur quoi une domination et une normalisation peut avoir prise. « Être libre, c'est s'émanciper de la quête d'un destin, c'est renoncer à faire partie et des élus et des réprouvés; être libre, c'est s'exercer à n'être rien⁴⁶² ». L'individualité libre qui n'offre prise à aucune poigne du monde, qui n'est nulle part parce qu'elle ne croit plus à la possibilité d'être-au-monde, voilà le nihilisme qui me sauve.

⁴⁶¹ Emil, Cioran, *La chute dans le temps*, op.cit., p.1100

⁴⁶² *Ibid*, p.1117-1118

ANNEXE 1

Tableau comparatif selon les trois points d'entrée

Analyse postanarchiste de l'anarchisme « classique »	Relativisation des conclusions du postanarchisme au sujet de l'anarchisme
<p>1) Épistémologique :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Unification de l'anarchisme sous le qualificatif « classique » ou « traditionnel » • L'anarchisme appartient au paradigme de la modernité philosophique : • L'anarchisme est hérité Lumières puisqu'il en partage ses traits fondamentaux : • Subjectivité humaniste de type Feuerbachienne • Épistémologie naturaliste/positiviste, foi absolue en la Raison et la science, • Forme d'hégélianisme (dialectisme de la place) 	<p>1) Épistémologique :</p> <ul style="list-style-type: none"> • L'anarchisme est déjà critique du paradigme de la modernité : • Remise en question du caractère « classique » de l'anarchisme • L'anarchisme « classique » est déjà critique des Lumières : • Anarchisme de la subjectivité chez Stirner • Épistémologie de l'anarchisme déjà « postpositiviste » perceptible notamment dans l'éthologie morale de Kropotkine, antifondationaliste chez Stirner, et proche d'une certaine indécidabilité dans le « refus proudhonien ». L'anarchisme fait un usage limité et attentif du positivisme⁴⁶³
<p>2) Ontologique :</p> <ul style="list-style-type: none"> • L'anarchisme partage les traits ontologiques suivants : • Ontologie essentialiste et réductionnisme ontologique⁴⁶⁴ • Manichéisme entre subjectivité et pouvoir basé sur la dialectique de la place : Libérer l'essence humaine de 	<p>2) Ontologique :</p> <ul style="list-style-type: none"> • L'anarchisme affiche déjà des visions ontologiques nuancées, notamment par : • Dépassement de l'essentialisme déjà à l'œuvre dans l'anarchisme • Multiplicité ontologique (anarchisme ontologique) chez les différents

⁴⁶³ « Both Murray Bookchin and Peter Kropotkin break with this general rejection. Bookchin, arguably as much Marxist as anarchist, maintained a certain historicism that saw the capitalist development of the means of production and the dawning of a 'post-scarcity' society as requisites for anarchism (see Bookchin, 2004). Kropotkin, a renowned botanist, entertained a limited positivism in the application of his evolutionary theory (where mutual aid, as opposed to competition, was decisive for successful species) to human society, arguing that nature proved cooperation to be more successful in the long-term (see Kropotkin, 1902) ». Dans Anonyme, *Post-anarchism and the social war*, 2008, University of Wellington, Victoria. En ligne : <http://anarchafairy.wordpress.com/2008/01/21/post-anarchism-and-social-war/> (consultée le 6 janvier 2014)

⁴⁶⁴ Puisque le postanarchisme de la première phase entend l'ontologie comme discours portant sur la nature, l'essence de l'être, du cosmos, ces auteurs affirment que l'anarchisme classique souffre d'un réductionnisme ontologique, autrement dit d'une vision simplificatrice de la vie et des réalités qui s'y rattachent.

<p>toutes entraves</p> <ul style="list-style-type: none"> • Nature humaine fixe • Lecture du pouvoir fonctionnant dans un rapport binaire et admet la possibilité d'éliminer radicalement le pouvoir 	<p>tenants de l'anarchisme : Bakounine, Stirner, Faure, Kropotkine</p> <ul style="list-style-type: none"> • Conception de la nature humaine paradoxale • Lecture du pouvoir large (ontologie de la domination) et n'admet pas la possibilité d'éliminer radicalement le pouvoir
<p>3) Éthique (l'homme comme sujet, place du sujet, <i>praxis</i>) :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Morale transcendantal et prisonnier d'une métaphysique • Conception de l'homme en tant que sujet moderne • Conception fixe de la subjectivité basée sur une anthropologie philosophique ou naturaliste • Problèmes normatifs soulevés par la méta-éthique : subjectivité dépassée, universalisme, préfiguration 	<p>3) Éthique (l'homme comme sujet, place du sujet, <i>praxis</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Morale immanente basée sur une méthode originale (éthologie kropotkinienne) • Subjectivité anarchiste et non moderne (un anarchisme de la subjectivité) • Dépassement de toute conception fixe de la subjectivité basée sur une Anthropologie philosophique ou naturaliste, notamment par une réconciliation des exigences du sujet individu/collectivité chez Kropotkine • Corrige en partie les problèmes normatifs soulevés par l'analyse méta-éthique

BIBLIOGRAPHIE

Anthologies

Jean-Christophe, Angaut(dir.), *Indignations... Occupation... Insurrections*, Paris, Réfractations, 28, 2012.

Jean-Christophe, Angaut, Daniel, Colson & Mimmo, Pucciarelli, *Philosophie de l'anarchie, théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Lyon, Ateliers de création libertaire, 2012.

Randal, Amster, Abraham, Deleon & Luis A., Fernandez, Anthony, J.Nocella II, Deric, Shannon, *An introductory anthology of anarchy in the academy*, Contemporary Anarchist Studies, London & New York, Routledge, 2009.

Benjamin, Franks (dir.), *Anarchism and moral philosophy*, United Kingdom, Palgrave Macmillan, 2011.

Daniel, Guérin, *Ni dieu ni maître, Anthologie de l'anarchisme*, Tome 1 & 2, La découverte, Paris, (1970) 2004.

Nathan, J. Jun & Shane, Wahl (dir.), *New perspectives on Anarchism*, Lexington Books, 2009.

Ruth, Kinna (dir.), *Anarchist Studies*, London, Volume 21, number 2, Lawrence & Wishart, 2011.

Ruth, Kinna & Süreyya, Evren (dir.), *Blasting the canon*, New York, Anarchist developments in cultural studies, Punctum books, 2013.

Duane, Rousselle & Süreyya, Evren(dir.), *Post-anarchism Today*, Anarchist developments in cultural studies, Pluto Press & Fernwood Publishing, 2011.

Duane, Rousselle & Süreyya, Evren(dir.), *Post-anarchism : A reader*, Anarchist developments in cultural studies, Little Black Cart, 2010.

John, Moore & Spencer, Sunshine, *I am not a man, I am dynamite : Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*, Autonomedia, 2004.

Internet

Anonyme, *Post-anarchism and the social war*, 2008, University of Wellington, Victoria. En ligne : <http://anarchafairy.wordpress.com/2008/01/21/post-anarchism-and-social-war/> (consultée le 6 janvier 2014)

Aragorn!, *Anarchism, Nihilisme, and the 21st century*, Pistols Drawn, the site of nihilist anarchy, 2009, En ligne : <http://theanarchistlibrary.org/library/aragorn-nihilism-anarchy-and-the-21st-century> (consultée le 4 mai 2014)

Hakim, Bey *The temporary autonomous zone*, En ligne : <http://theanarchistlibrary.org/library/hakim-bey-t-a-z-the-temporary-autonomous-zone-ontological-anarchy-poetic-terrorism> (page consultée le 10 juin)

Daniel, Colson, *Nietzsche et l'anarchisme*, A contretemps, Bulletin de critique bibliographique, Octobre 2005, En ligne : <http://acontretemps.org/spip.php?article85> (Consulté le 16 avril 2014)

Daniel, Colson, *Subjectivités anarchistes, et subjectivités modernes*, R.A Forum, 2006, En ligne : http://raforum.info/article.php3?id_article=3035&lang=en (consultée le 16 mai 2014)

Jesse Cohn et Shawn B. Wilbur, "*What's Wrong With Postanarchism?*", Institute for Anarchist Studies, 31, 2003. En ligne : <http://theanarchistlibrary.org/library/jesse-cohn-and-shawn-wilbur-what-s-wrong-with-postanarchism.pdf> (consultée le 6 février 2014)

Süreyya, Evren, *What is Anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction*, Doctoral Thesis, Loughborough University, 24 août 2012, 303p., En ligne : <https://dspace.lboro.ac.uk/dspace-jspui/handle/2134/10266>

Sébastien, Faure, *La douleur universelle, Philosophie libertaire*, Paris, Albert Savine, 1895, En ligne : <http://www.anarkhia.org/article.php?sid=431> (page consultée le 12 février 2014)

Vivien, Garcia, *Postanarchisme, anarchisme et philosophie*, En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4558> (Consulté le 16 avril 2014)

Saul, Newman, *Editorial, Anarchist Studies*, Volume 16, 2008, n° 2, En ligne : <http://www.lwbooks.co.uk/journals/anarchiststudies/archive/vol16no2ed.html> (consultée le 25 février 2013)

Pierre, Kropotkine, *Le principe anarchiste*, Publication des Temps Nouveaux, n.67, 1913, En ligne : <http://kropot.free.fr/Kropotkine-principeanar.htm> (consultée le 12 mai 2014)

Irène, Pereira, *À propos de L'Anarchisme aujourd'hui de Vivien Garcia*, En ligne : <http://raforum.info/spip.php?article4352> (Consulté le 16 avril 2014)

Irène, Pereira, *Pour un usage anarchiste du pragmatisme* En ligne : <http://libertaire.free.fr/AnarchismePragmatisme01.html> (consultée le 12 mai 2014)

Paul, Ricœur *Éthique et morale*, 1990, Extraits de Lectures 1, En ligne :
http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/ebim/documents/Ricoeur_Ethique_et_morale.pdf
 (consultée le 3 février 2014)

Duane, Rousselle, Anarchist-Nihilism : more than a beginning, En ligne :
<http://dingpolitik.wordpress.com/2013/07/19/anarchist-nihilism-more-than-a-beginning/>
 (consultée le 28 août 2014)

Ouvrages et articles

Miguel, Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions Le Félin, 2004.

François Aubral et Xavier Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*, Paris, Gallimard, 1977.

Hannah, Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Folio Essais, Éditions Gallimard, 1972.

Michel, Bakounine, *Dieu et l'État*, Paris, Éditions milles et une nuits, 2000.

Hakim, Bey, *Post-anarchism Anarchy*, The anarchist Library, Anti-copyright, March 11, 2011, p.1-4

Murray, Bookchin, *Une société à refaire, vers une écologie de la liberté*, Montréal, Éditions Écosociété, 2010.

Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, University of Michigan Press, 2011.

Levi R. Bryant, "The gravity of Things : An introduction to Onto-cartography", *Ontological Anarché: Beyond materialism and idealism, Anarchist Developments in Cultural Studies*, 2013, p.10-30

Lewis, Call, *Postmodern Anarchism*, United States of America, Lanham: Lexington Books, 2002.

Emil, Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, Œuvres, Paris, Gallimard Quarto, 1995, p.19-102

Emil, Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Œuvres, Paris, Gallimard Quarto, 1995, p.1271- 1400

Emil, Cioran, *La chute dans le temps*, Œuvres, Paris, Gallimard Quarto, 1995, p.1069-1158

Pierre, Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, 1974, p.25-42

Eduardo, Colombo, « L'anarchie et la querelle de la postmodernité », *Modernité et postmodernité*, Réfractations n° 20, 2008, p.55-70

Daniel, Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme : de Proudhon à Deleuze*, Paris, Librairie générale française, 2001.

Daniel, Colson, *Trois essais de philosophie anarchiste, Islam, Histoire, Monadologie*, Paris. Manifeste, Éditions Léo Scheer, 2004.

Jesse Cohn, & Nathan, J.Jun, *Translators' Introduction to Daniel Colson's « Anarchist Reading of Spinoza*, Journal of French Philosophy, Volume 17, number 2, Fall 2007, p. 86-90

François, Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie, et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

Miguel, Chueca "Une force féminine consciente et responsable qui agisse en tant qu'avant-garde de progrès" : Le mouvement *Mujeres Libres* (1936-1939) » » *Agone*, n° 43, 2010, p.47-67

Richard, J.F, Day, *Gramsci is Dead, Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Toronto, Pluto Press, 2005.

Richard, J.F, Day, *Ethics, affinity and the coming communities*, Philosophy and social criticism, 27, 2001.

Francis, Dupuis-Déri, *L'anarchie expliqué à mon père*, Montréal, LUX Éditeur, 2014.

Gilles, Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Les éditions de minuit, Paris, 1980.

France, Fagaro, *Nietzsche vie et maladie*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2009.

Michel, Foucault *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

Michel, Foucault *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Michel, Foucault *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970.

Michel, Foucault *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France 1977-1978, Paris, Gallimard Seuil, 2004.

Michel, Foucault « *Il faut défendre la société* », Paris, Cours au Collège de France 1976, Gallimard Seuil, 1997.

Benjamin, Franks, *Postanarchism and Meta-Ethics*, Anarchist Studies, Volume 16, n° 2, 2008, p.135-153

Hans-Georg, Gadamer, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Emma, Goldman, *Anarchism and other essays*, New York, Dover Publications, Inc., 1969.

Vivien, Garcia, *L'anarchisme aujourd'hui*, Paris, La librairie des Humanités, Éditions L'Harmattan, 2007.

Vivien, Garcia, « Du postanarchisme au débat anarchiste sur la postmodernité », *Pour continuer le débat*, Réfractioins, n° 21, 2010.

Tomás, Ibáñez, *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Paris, Éditions rue des Cascades, 2010.

Tomás, Ibáñez, *Anarchisme en mouvement : Anarchisme, néoanarchisme et postanarchisme*, Paris, Éditions Nada, 2014.

Tomás, Ibáñez, « Point de vue sur l'anarchisme (et aperçus sur le néo-anarchisme et le postanarchisme) », *Modernité et postmodernité*, Réfractioins, n° 20, 2008, p.71-84

Nathan, J.Jun, *Deleuze, Derrida, and anarchism*, Department of Philosophy, Purdue University, *Anarchist Studies*, Volume 15, n° 2, 2007, p.132-156.

Andrew, M. Koch, *Max Stirner : The last Hegelian or the first poststructuralist?*, The White horse Press, *Anarchist Studies*, Volume 5, 1997, p.8-21.

Pierre, Kropotkine, *La science moderne et l'anarchie*, Paris, Phénix, 2004 [1913], p. 1-7, 46-50 & 132-135.

Pierre, Kropotkine, *La morale anarchiste*, Paris, Éditions Milles et une nuits, Département de Arthème, Fayard, mai 2004.

Pierre, Kropotkine, *L'éthique (1921)*, Éditions TOPS/H. Trinquier, 2002.

Pierre, Kropotkine, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Montréal, Éditions Écosociété, 2001.

Pierre, Kropotkine, *Paroles d'un révolté (1855)*, Éditions TOPS/H. Trinquier, 2013.

Jean-François, Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

Jean-François, Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988.

Jean-François, Lyotard, *L'inhumain, Causeries sur le temps*, Éditions Galilée, Paris, 1988.

Jean-François, Lyotard, *Rudiments païens, Genre dissertatif*, Paris, Continents philosophies.

Todd, May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park : Pennsylvania State University Press, 1994.

Todd, May, *Is post-structuralist political theory anarchist?*, *Philosophy Social Criticism* 15(2), SAGE Publications, 1989, p. 167-181

José, Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986.

Edgar, Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil, 2005.

David, Morland, *Demanding the impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social anarchism*, Londres-Washington, Cassel, 1997.

Jean-Luc Nancy, *Vérité sur la Démocratie*, Paris, Galilée.

Saul, Newman, *From Bakunin to Lacan : Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham: Lexington Books, 2001.

Saul, Newman, *The politics of postanarchism*, Edinburgh University Press, 2011.

Saul, Newman, *Anarchism, postructuralism and the future of radicals politics*, *Substance*, no.113 (vol.36, no.2) 2007, p.4

Friedrich, Nietzsche, *Par delà le bien le mal*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1975.

Friedrich, Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1982.

Friedrich, Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1977.

Friedrich, Nietzsche, *L'antéchrist, Essai d'une critique du christianisme*, Paris, Flammarion, 1993.

Friedrich, Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, 1947.

Friedrich, Nietzsche, *Humain, trop humain*, Paris, Hachette Littératures, 1988.

Friedrich, Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coup de marteau*, Paris, 1977, Gallimard.

Friedrich, Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1964.

Lawrence, Olivier, *Michel Foucault, Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995.

Lawrence, Olivier, *Contre l'espoir comme tâche politique*, Montréal, Liber, 2004.

Michel, Onfray, *Le postanarchisme expliqué à ma grand-mère, Le principe de Gulliver*, Paris, Éditions Galilée, 2012.

Pierre-Joseph, Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Études de philosophie pratique. (1860)*, Tome 1-3, Paris, Fayard, 1989.

Élysée, Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Montréal, Lux Éditeurs, 2004.

Élysée, Reclus, *L'anarchie*, Nouvelle édition augmentée, Éditions du Sextan, 2011.

Duane, Roussele, *After post-anarchism*, Berkeley, Repartee Editor, 2012.

Duane, Roussele, *What comes after post-anarchism*, *Continent*, 2.2, 2012, p.152-154

Reiner, Schürmann, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Diaphanes, 2013.

Gayatri Chakravorty, Spivak & Michael, Ryan, *Anarchism Revisited : A new philosophy*, *RyanDiacritics*, Vol. 8, No. 2 (Summer, 1978), The John Hopkins University Press, p.66-79

Max, Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Paris, La Table Ronde, 2000.