

Daniel
Colson



**Petit lexique philosophique
de l'anarchisme**

De Proudhon à Deleuze

biblio essais



PETIT LEXIQUE PHILOSOPHIQUE
DE L'ANARCHISME

Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven

DANIEL COLSON

Petit lexique philosophique
de l'anarchisme

De Proudhon à Deleuze

LE LIVRE DE POCHE

Daniel Colson enseigne la sociologie à l'Université de Saint-Étienne. Il fait partie du CRESAL, une unité de recherche associée au CNRS, et milite au sein de l'association La Gryffe, une librairie libertaire de Lyon.

© Librairie Générale Française, 2001.
ISBN : 978-2-253-94315-0 - 1^{re} publication - LGF

*à J.-P. E., C.V. et Y.C.,
et en souvenir de
Marie-Louise Marsella.*

AVERTISSEMENT

L'anarchisme, de par le caractère mouvementé et parfois cruel de son histoire, l'extrémisme de ses exigences, la marginalité ou la dimension populaire de ses protagonistes, mais aussi la nature de ses textes les plus théoriques, n'a jamais été véritablement reconnu au sein de la pensée philosophique et politique occidentale. Il aura fallu attendre la seconde moitié du xx^e siècle, et alors même que la référence anarchiste se transformait peu à peu en une vague curiosité familiale, une référence marginale et plus ou moins sympathique à laquelle la jeunesse se devait de sacrifier quelque temps, pour que la radicalité, la cohérence et l'immédiateté de ses implications sociales et théoriques puissent enfin espérer devenir visibles. Cette possibilité d'une lisibilité nouvelle et peut-être première, redoublement d'une expérience et d'une perception immédiates et implicites, l'anarchisme ne la doit pas à lui-même. Comme l'affirment si souvent ses principaux théoriciens, il la doit d'abord au dehors : le dehors des événements qui, de Shanghai à Paris, de Washington à Berlin ou Tokyo, ont traversé et bouleversé brièvement la plupart des pays du monde au cours des années soixante et soixante-dix ; mais aussi le dehors d'une pensée contemporaine apparemment sans rapports avec l'anarchisme historique, se référant plus souvent à Nietzsche qu'à Proudhon, à Spinoza qu'à Bakounine ou Stirner, alors même qu'elle contribuait, souterrainement mais avec la force de l'évi-

dence, à donner sens à un projet politique et philosophique oublié avant même d'avoir pu exprimer ce dont il était porteur. C'est tout au moins ce que ce lexique prétend établir : montrer comment le nietzschéisme de Foucault ou de Deleuze, la relecture de Spinoza ou de Leibniz qu'il autorise, mais aussi la redécouverte actuelle de Gabriel Tarde, de Gilbert Simondon ou encore d'Alfred North Whitehead, non seulement donnent sens à la pensée libertaire proprement dite, aux textes de Proudhon ou de Bakounine par exemple, mais prennent eux-mêmes sens à l'intérieur de cette pensée qu'ils éclairent et qu'ils renouvellent, en contribuant ainsi, peut-être, par cette heureuse rencontre, à rendre possible l'anarchisme du XXI^e siècle.

Du point de vue des mouvements libertaires, de la richesse de leurs expériences et de leurs implications, ce lexique est limité dans ses objectifs. Il n'a rien d'historique et il ne fournit aucune information sur les individus, les courants, les organisations ni, surtout, sur les événements qui, pendant près d'un siècle (des insurrections européennes de 1848 à la révolution espagnole de l'été et de l'automne 1936¹), ont constitué la réalité la plus vivante de l'anarchisme. Il ne dispense pas de la lecture nécessaire des récits et des témoignages les plus à même de laisser percevoir le sens de cette réalité : *L'Internationale* de James Guillaume par exemple, ou encore *La Révolution inconnue* de Voline, *Durruti* d'Abel Paz ou *Nestor Makhno* d'Alexandre Skirda². À l'intérieur des limites qu'il se donne, ce

1. Que Hans Magnus Enzensberger qualifie très justement de « bref été de l'anarchie » (*Le Bref Été de l'anarchie*, Gallimard, 1991).

2. Voline (V.M. Eichenbaum), *La Révolution inconnue* (1947), Verticales, 1997 ; James Guillaume, *L'Internationale, documents et souvenirs (1864-1878), (1905-1910)* Éditions Gérard Lebovici, 1985 ; Abel Paz, *Durruti, un anarchiste espagnol*, Quai Voltaire, 1993 ; Alexandre Skirda, *Nestor Makhno, le cosaque de l'anarchie*, A.S., 1982.

lexique est lui-même provisoire et susceptible d'un grand nombre d'ajouts et de corrections. Dans son abstraction volontaire, il vise un seul objectif, que l'on peut résumer en quatre points : 1) laisser deviner la cohérence théorique possible (et paradoxale) d'un mouvement qui se réclame résolument de l'*anarchie* ; 2) montrer comment le renouveau théorique de ce mouvement, au cours de la seconde moitié du *xx^e* siècle et après une longue éclipse, renoue avec ses origines ; 3) laisser deviner les *affinités* secrètes qui, du point de vue de ce mouvement, unissent des philosophes et des théoriciens apparemment aussi différents que Spinoza, Leibniz, Stirner, Proudhon, Bakounine, Tarde, Nietzsche, Bergson, Foucault, Simondon, Deleuze et quelques autres ; 4) contribuer à la mise au jour d'une perception du monde et de la réalité analogue aux pratiques et aux expériences libertaires, une perception nécessaire à leur développement, et qui leur fait parfois si cruellement défaut.

Quelques conseils pratiques de lecture. Tout véritable lexique, aussi limité soit-il, est un labyrinthe aux nombreuses entrées possibles dont aucune, à l'intérieur de la pensée libertaire, ne peut prétendre occuper une place privilégiée, jouer un rôle fondateur ou servir de principe premier. Il n'est pas pour autant indispensable de s'en remettre à l'ordre arbitraire de l'alphabet et, par indifférence ou habitude, de commencer par la lettre A. Chacun est invité au contraire à choisir lui-même les entrées qui lui conviennent le mieux, soit qu'il ressente une affinité particulière et intuitive avec tel ou tel mot, telle ou telle idée, soit que certains et certaines d'entre eux et d'entre elles constituent déjà une cristallisation particulièrement importante dans sa façon de penser, de sentir et de percevoir. L'index final permet ce choix et c'est donc plutôt avec lui qu'il est souhaitable de commencer et qu'il convient de revenir. Mais les

notions proposées possèdent également, à travers le rapport que l'on entretient avec elles, des affinités et des correspondances qui les lient les unes aux autres et qui autorisent une lecture de proche en proche, dans un cheminement où la proximité n'obéit plus ni à l'ordre des dictionnaires ni aux impératifs logiques de la déduction. D'où deux effets, intimement liés à la nature du projet qui sous-tend ce lexique comme aux modalités de sa construction. 1) Chaque définition se suffit à elle-même et peut être lue pour elle-même, avec, pour conséquences, des développements plus ou moins longs qui, sans crainte de se répéter, reprennent chaque fois les références et les citations qui les éclairent et les justifient. 2) Chaque mot renvoie également, le plus souvent, à un grand nombre d'autres entrées (indiquées en italiques dans le texte) vers lesquelles il est possible ou conseillé de se rendre ; ce sont les chemins propres à l'auteur de ce lexique, qui ont contribué à sa mise au point et sur lesquels il est nécessaire de donner quelques indications. Première remarque : ces renvois à d'autres entrées (souvent placées entre parenthèses) peuvent être inclus dans le texte même des définitions, au moment où celles-ci rencontrent ou côtoient d'autres développements possibles. Ces renvois peuvent également se trouver au début de chaque entrée. Placés eux aussi entre parenthèses, ils sont alors rangés grossièrement par ordre supposé croissant de difficultés, en ouvrant ainsi chaque fois sur un enchaînement et un parcours possibles. Les chemins constitutifs de ce lexique sont donc multiples, plus ou moins raides, sablonneux et malaisés (et abstraits), mais, normalement (dans le cas contraire, le signaler à l'auteur) ils s'efforcent tous de communiquer entre eux, directement ou par *analogie* et *affinité intérieure* (voir ces mots) ; et si l'air se fait rare à ceux qui les empruntent, ils peuvent aussitôt battre en retraite et rejoindre des sentiers plus cléments.

Seconde remarque : beaucoup de mots qui servent à baliser ces sentiers (un quart d'entre eux environ) ne sont pas accompagnés de définitions. En attente de développements potentiels, inclus de façon plus ou moins dormante dans d'autres définitions et d'autres développements, ou rapportés à eux, ils se contentent le plus souvent d'indiquer le chemin suivi, en laissant ainsi aux lecteurs le soin de les tirer éventuellement de l'ombre, d'opérer eux-mêmes une sélection différente dans l'importance à leur accorder, de privilégier ceux qui leur conviennent davantage, d'entreprendre eux-mêmes de développer les possibles dont ils sont porteurs et de leur donner des définitions qui justifieraient alors de nouvelles bifurcations, de nouveaux enchaînements. D'où une troisième remarque : chaque lecteur peut ainsi deviner ou imaginer beaucoup d'autres passages non encore ouverts. Il peut aussi s'irriter du caractère insistant des poteaux indicateurs proposés et refuser de les suivre ; ou encore s'étonner de l'absence d'un grand nombre d'entrées possibles ou indispensables à ses yeux. Libre à lui de se frayer alors ses propres voies dans cette sélection du discours libertaire, ou de construire lui-même un autre lexique, parallèle ou explorant d'autres territoires, capable de composer d'autres mondes possibles.

Dernière remarque importante et qui découle de ce qui précède. Le ton péremptoire ou pédagogique adopté ici, celui des dictionnaires et des manuels, est évidemment une parodie, exigée par la grammaire diraient Nietzsche et Léo Ferré, et qui vise à se jouer de celle-ci. L'anarchisme, parce qu'il ne possède ni Académie française, ni agrégation, ni pape, ni grands prêtres, ni Comité central, autorise tout le monde à parler en son nom. Mais le *subjectivisme* absolu affirmé dans ce lexique n'est en rien la justification d'une sorte de *relativisme* que dément, de son côté, l'importance accordée ici à la notion d'*affirmation* (voir ces mots).

Il est seulement, si l'on peut dire, la condition *intérieure* et *subjective* de la définition de l'anarchie proposée par Gilles Deleuze et Félix Guattari, cette « étrange unité qui ne se dit que du multiple¹ ».

1. *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 196.

A

Action (pratique) (voir *outils/armes, mouvement et symboles/signes*). « Que pouvons-nous attendre de l'homme ? — Une seule chose, des actes », « La réflexion, et par conséquent l'idée, naît en l'homme de l'action, non l'action de la réflexion »¹. « La condition par excellence de la *vie*, de la santé et de la *force* chez l'être organisé, est l'action. C'est par l'action qu'il développe ses facultés, qu'il en augmente l'*énergie*, et qu'il atteint la plénitude de sa destinée². » Ces remarques de Proudhon sont au cœur du projet libertaire³. L'anarchisme refuse l'idéalisme et son primat de la théorie (« réfléchis avant d'agir ! ») qui confie aux savants, aux experts, aux mots et aux raisonnements le soin de dire ce qu'il faut faire, penser et désirer, le soin de sans cesse retenir nos actes et nos désirs pour mieux les asservir à l'ordre des signes, des places et des hiérarchies. La conception libertaire de l'action renvoie ainsi à deux principales prises de position :

— Une prise de position que l'on peut qualifier d'épistémologique ou de critique, qui consiste à refuser de séparer les choses et les signes, les forces et les significations, les actes et les raisons d'agir, les lois ou

1. Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Rivière, t. 3, pp. 71-72.

2. Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la paix*, Rivière, p. 53.

3. « Dans la nature, tout est mouvement et action : être ne signifie pas autre chose que faire » (Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, t. 3, 1908, p. 384).

préceptes et leurs applications ; une prise de position qui diagnostique dans cette séparation une des principales sources de la domination, la capacité pour certaines forces de séparer les autres de ce qu'elles peuvent en les ligotant dans les rets du langage, de la loi, et des principes, dans le piège des mots qui mentent, en prétendant se substituer aux choses dont ils parlent (voir *représentation* et *État*).

— Une prise de position qui tient à la nature même du projet libertaire. Comme l'indique la définition philosophique la plus courante de ce mot, « l'action est l'opération d'un être considérée comme produite par cet être lui-même et non par une cause qui lui serait *extérieure*¹ ». C'est donc en ce sens que l'action est l'expression d'un *projet* fondé sur l'autonomie des êtres, sur le refus de toute soumission ou dépendance d'un être vis-à-vis d'un autre. C'est également en ce premier sens que la pensée libertaire peut être rapprochée de Nietzsche². Parce qu'elle est l'*affirmation* des êtres dans ce qui les constitue comme êtres libres, soumise à leur seule *détermination*, l'action ne s'oppose pas seulement aux discours et aux signes, elle s'oppose également à la *réaction* (voir ce mot), à cette forme passive d'action où l'on se contente de réagir à l'action des autres (voir *ressentiment* et *culpabilité*). Et c'est en ce sens, comme critère discriminant de tout ce qui nous

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1985.

2. L'ensemble de ce petit lexique espère montrer de façon suffisamment convaincante, malgré de nombreuses et radicales différences, la profonde affinité entre Nietzsche et les principaux théoriciens de l'anarchisme. S'il fallait faire appel à une justification à la fois *extérieure* et *intime* (voir ce mot), signalons le texte de souvenirs publié en 1906 où Franz Overbeck, un des rares amis intimes de Nietzsche justement, montre bien et longuement, non seulement, de la façon la plus explicite, les rapports qui peuvent exister entre Nietzsche et Stirner (que le premier a lu), mais surtout « la plus grande affinité qui soit » entre Nietzsche et Proudhon. Cf. Franz Overbeck, *Souvenirs sur Nietzsche*, Allia, 1999, pp. 59-65.

fait agir (actions et réactions, affirmations et négations, activité et passivité), que l'action libertaire pose la question et les conditions de l'émancipation.

Action directe (voir *propagande par le fait, passage à l'acte, force plastique et transduction*). Dans un livre sur l'œuvre du peintre Francis Bacon, Gilles Deleuze explique comment « la peinture se propose directement de dégager les présences sous la représentation, par-delà la *représentation* (voir ce mot) [...] le système des couleurs lui-même est un système d'*action directe* sur le système nerveux¹ ». Notion pratique et théorique inventée par le syndicalisme révolutionnaire et l'anarcho-syndicalisme, et qui s'inscrit en continuité de la *propagande par le fait* anarchiste des années précédentes², l'action directe, dans son acception libertaire, embrasse effectivement la totalité des activités de l'être humain et de ses rapports au monde, de la lutte sociale à la peinture, de la philosophie aux relations de courtoisie. De façon circonstanciée (mais pour l'anarchisme il n'existe que des *circonstances*), dans le contexte économique et social du début du xx^e siècle, la notion d'action directe fournit ainsi une clé essentielle pour saisir la nature du projet libertaire. Émile Pouget, un des leaders de la CGT française d'avant 1914, en donne la définition suivante : « L'action directe, manifestation de la force et de la volonté ouvrière, se matérialise, suivant les circonstances et le milieu, par des actes qui peuvent être très anodins, comme aussi ils peuvent être très violents. C'est une question de nécessité, simplement. *Il n'y a donc pas de forme spécifique à l'action directe* » (souligné par

1. Gilles Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Éditions de la différence, 1984, t 1, p. 37.

2. Sur le lien entre action directe et propagande par le fait, comme sur leur signification dans l'histoire du mouvement anarchiste, cf. Daniel Colson, « La science anarchiste », dans *Réfractions*, n° 1, hiver 1997.

nous)¹. Ouverte sur l'infini des possibles, « *force plastique* » (voir ce mot) et, de ce point de vue, très proche de l'*activité générique* de Nietzsche ou de l'*être univoque* de Deleuze², l'expérience qui a donné corps à l'idée d'action directe est étroitement liée à la pratique syndicale telle que l'anarcho-syndicalisme pouvait la concevoir ; cela à travers deux grandes opérations successives ou simultanées :

1) Une opération fondatrice tout d'abord. Le syndicat révolutionnaire doit impérativement se libérer, par le conflit et la *rupture* (voir ce mot), des pièges symboliques de la loi, de la représentation et de la négociation. Il doit refuser d'être « l'intermédiaire », le « chargé d'affaire des intérêts ouvriers »³. Sur le double *plan de réalité* du mouvement ouvrier et de ses relations avec les autres forces sociales, il doit refuser d'être la « personne interposée » qui, par son statut de « représentant », sépare ce qu'elle prétend unir, transforme le lien qu'elle propose en chaînes et en entraves, interdit toute association directe et toute combinaison effective des « forces physiques, intellectuelles et naturelles » de la classe ouvrière⁴. Refusant de se déployer sur la scène faussement rationnelle, transparente et ordonnée du droit et de la représentation, le syndicat

1. Émile Pouget, *L'Action directe* (1910), éditions CNT-AIT, s.d., p. 23.

2. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, pp. 52 et suivantes.

3. Fernand Pelloutier, « Du rôle des Bourses du travail » dans Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971, p. 41 ; et Émile Pouget, *op. cit.*, p. 23.

4. *Ibid.* Un « lien-séparation » qu'à la suite de Guy Debord Giorgio Agamben explicite ainsi : « ce qui entrave la communication c'est la communicabilité même ; les hommes sont séparés par ce qui les unit » (Giorgio Agamben, *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*, Seuil, 1990, p. 84). Une affirmation à laquelle répond, presque mot pour mot, la déclaration du délégué de Sète à la rencontre anarchiste internationale tenue à Genève les 13 et 14 août 1882 : « Nous sommes unis parce que nous sommes divisés » (cité par Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Paris, 1951, p. 104).

doit non seulement se retirer dans « l'irrégularité », la « diversité » et l'apparente « incohérence » de la « vie ouvrière », mais, pli dans plis, s'inclure et s'impliquer dans sa seule *intimité* de « groupement autonome »¹. C'est à cette condition, en raison de l'*autonomie* de son intimité préservée et de la concentration qu'elle suppose, que le syndicat est à même d'une part de percevoir et de *focaliser* (voir ce mot), sous un certain point de vue, une « vie ouvrière trop complexe dans ses manifestations de détails pour se prêter aux inepties des dirigeants »², d'autre part « d'exprimer » cette « vie ouvrière », de devenir la « tribune » et « l'écho » des « préoccupations intimes du travailleur »³.

2) « Laboratoire des luttes économiques » selon la formule de Pelloutier⁴, « agglomérat vivant et vibrant, disposant de la « vitalité » et de « l'influence » correspondant à son « organisme » pour Pouget⁵, nouveau creuset alchimique de la révolution sociale pour Griffuelhes⁶, le syndicat peut alors, et à cette condition, s'unir et se confronter à d'autres, élargir son intimité singulière à celle de l'ensemble des organisations ouvrières (autres syndicats, coopératives, groupements divers, bourses du travail, fédérations de métiers ou d'industrie, confédérations, internationales). Grâce à cette union et à cette confrontation, chaque syndicat augmente sa propre force, augmente l'intensité de sa perception de la vie ouvrière, élargit l'acuité et la richesse de son point de vue, pour enfin « faire jour » à la puissance de vie ainsi créée et accumulée, la

1. Victor Griffuelhes, *Le Syndicalisme révolutionnaire* (1909), Éditions Espoir, s.d., p. 14.

2. Victor Griffuelhes, *L'Action syndicaliste* (1908), Éditions syndicalistes, s.d., pp. 15 et 16.

3. *Id.*, *Le Syndicalisme révolutionnaire*, *op. cit.*, pp. 29-30.

4. *Ibid.*, p. 404.

5. *Ibid.*, pp. 8 et 4.

6. *Ibid.*, p. 10.

« développer » au-dehors, jusqu'à la « lutte suprême qui sera la grève générale révolutionnaire »¹.

Activité générique. Notion nietzschéenne (voir *force plastique*).

Affinitaire (groupes affinitaires) (voir *affinité*).

Affinité (affinité élective) (voir *confiance, commun, association, répugnance, répulsion* et *analogie*). Notion de la chimie ancienne et moderne reprise par Goethe et Max Weber pour penser les relations humaines, et qui joue un rôle essentiel dans les représentations et les pratiques du mouvement libertaire. « Ne nous groupons que par affinité ! » s'écrie Charles d'Avray dans sa chanson *Le Triomphe de l'anarchie*. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'affinité libertaire n'est pas d'ordre idéologique, sauf à penser que tel ou tel programme ou plate-forme commune implique des « affinités » plus profondes entre ceux qui y souscrivent. En amour comme en politique (telle que la conçoivent les libertaires) les affinités entre militantes et militants, militantes et militantes, militants et militants, sur telle ou telle position, tel ou tel plan de réalité (vie en communauté, association pour une tâche technique, ou, historiquement, les petits groupes activistes de la FAI² des quartiers populaires de Barcelone, etc.) impliquent le *tempérament*, les différentes formes de *sensibilité*, les différents traits de caractère et les différentes façons dont ils peuvent se composer avec d'autres. Nous ne sommes jamais les mêmes suivant les êtres, les situations et les choses avec lesquels nous nous associons plus ou moins durablement (une voiture, un compagnon, un fusil-mitrail-

1. Victor Griffuelhes, *ibid.*, p. 30 ; et Georges Yvetot, *A.B.C. syndicaliste* (1908), Éditions CNT-AIT, s.d., pp. 39-40.

2. Fédération anarchiste ibérique.

leur ou un pavillon de banlieue par exemple). Chaque *association* sélectionne en nous et chez les autres des qualités et des prédispositions particulières parfois insoupçonnées et souvent surprenantes. C'est pourquoi personne n'est à même de savoir ou de prévoir ce dont il est capable, en bon comme en mauvais. L'association, l'art de susciter des bonnes rencontres et d'éviter les mauvaises, donc de mobiliser en soi et hors de soi des ressources inutilisées et nouvelles, affirmatives et non négatives, porteuses de vie et non de mort, supposent beaucoup de finesse, de flair et de *sens pratique*, que les circonstances et la grossièreté des repères et des rôles qu'impose l'ordre actuel rendent le plus souvent très difficiles. Exemple d'affinités réussies dans leurs contenus et leurs effets : les « cercles intimes » que Bakounine n'a jamais cessé de susciter. Exemple d'affinités beaucoup plus discutables, sur le plan théorique comme sur le plan pratique : l'association Netchaïev/Bakounine ou, dans l'Espagne de 1937, la militarisation des milices.

Affirmation (voir *émancipation*).

Agencement (agencement collectif) (voir *êtres collectifs*). Terme deleuzien. Ce mot permet d'éviter les pré-supposés biologisants de la notion d'*organisation*. L'agencement est le mode de *composition* d'un *être collectif* qui commande la qualité de son *désir* et son degré de *puissance* et d'*autonomie*. De ce point de vue, tout être collectif, toute force collective est un agencement.

Aliénation (voir *manque, désir et appétit*). Coupées de ce qu'elles peuvent par un ordre extérieur oppressif et mutilant, incapables de trouver en elles-mêmes les ressources infinies dont elles sont porteuses, les *forces collectives* sont conduites à tenter vainement de

combler le *manque* (voir ces mots) provoqué par cette mutilation, à chercher désespérément dans l'extériorité des autres êtres la solution à leur impuissance (voir *extérieur/intérieur*). Que cette identification à l'autre prenne la forme de l'amour ou de la haine, qu'elle passe par l'abjecte soumission des *masses* (voir ce mot) aux chefs et aux puissants ou par la lutte envieuse et haineuse qu'ils inspirent, ou encore par les illusions de distance de la négation et de la dialectique, l'être collectif, coupé de ce qu'il peut, est dépossédé de lui-même. Et c'est en ce sens que l'on peut dire qu'il est aliéné, parce que entièrement dépendant de l'autre, ami ou ennemi, n'existant que par lui, non seulement dans ses actes (voir *maître/esclave*) ou l'image qu'il se fait de lui-même, mais au cœur même de sa *subjectivité* (voir ce mot). L'aliénation justifie ainsi deux types d'oppression, symétriques alors même qu'ils prétendent s'opposer : 1) l'oppression des dominations existantes, capables de se nourrir des forces qu'elles ont capturées et qui s'identifient à elles ; 2) l'oppression des dominations à venir qui se nourrissent de l'impuissance des forces qu'elles prétendent libérer, à qui elles dénie toute autonomie puisque, aliénées, elles sont censées dépendre entièrement d'une domination et d'une libération extérieures à leur être, à ce qu'elles peuvent par elles-mêmes. Marxistes ou chrétiens, révolutionnaires ou humanitaires, les serviteurs du *peuple* (voir ce mot), les porte-parole et les défenseurs des « pauvres » et des « opprimés » sont effectivement (suivant la formule de Proudhon à propos de Marx) les « ténias » de l'*émancipation* (voir *classe*).

Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut (voir *limites et équilibre des forces*).

Alliance (voir *amis de nos amis et association*). La notion d'alliance joue un grand rôle dans l'histoire du

mouvement libertaire, de « l'Alliance internationale de la démocratie socialiste » de Bakounine aux *minorités agissantes* de l'anarcho-syndicalisme. Elle est alors synonyme de *cercles intimes* et très souvent *secrets*, fondés sur l'*affinité* (voir ce mot). C'est dans cette acception très particulière qu'elle échappe radicalement au sens que le mot alliance revêt généralement, lorsqu'il sert à désigner les ententes politiques, économiques ou matrimoniales, entre États, partis, familles ou entreprises (voir *amis de nos amis*). Pour la pensée libertaire et dans cette signification courante, l'alliance s'oppose à l'*association*. En effet, si l'association permet aux êtres qui s'associent de libérer, par *composition* et par *affinité* (voir ces mots), les *forces* et les *possibles* intérieurs dont chacun d'entre eux est porteur et ainsi de désimpliquer et d'affirmer la puissance de ce qui est, l'alliance, qu'elle soit politique, militaire ou économique, est toujours une simple addition extérieure de forces (familles, partis, clans, pays, firmes), un regroupement utilitaire exigé par des contraintes ou des exigences (tout aussi extérieures) de peur, de domination ou de profit.

Altruisme (voir *implication*).

Amis de nos amis (voir *affinité*, *mise à mort*, *taoïsme*, *solitude* et *analogie*). Parce qu'il est étranger à toute extériorité (voir *extérieur*), l'anarchisme récuse le jeu mécanique de la politique où il s'agit sans cesse de définir les autres, de les situer en un lieu et une place (voir *localisme*) et de les classer en amis et en ennemis sur l'échiquier du pouvoir à conquérir ou à conserver, en fonction de ses intérêts et de sa stratégie. Avec Nietzsche, l'anarchisme fait sienne l'amitié des philosophes dont parle Derrida : « Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la *solitude*, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la *solitude*¹. » Parce que l'amitié libertaire repose sur

1. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 53.

l'*affinité* et sur le lien *direct* entre les êtres (voir ces mots), une affinité intérieure à ce qui les constitue et une relation sans *médiation*, elle récuse toute instrumentalisation et toute déduction. D'un point de vue libertaire, les amis de nos amis ne sont pas forcément nos amis, et leurs ennemis, dans une situation donnée et un moment donné, peuvent très bien être nos amis sur un autre *plan de réalité*, d'un autre *point de vue* (voir ces mots). C'est pour cela que l'anarchisme est inapte à la politique telle que l'entend le jeu du pouvoir. Parce qu'il se réclame d'une tout autre politique, la « grande politique » dont parlait Nietzsche, une politique sans extérieur, une politique sans pouvoir ni domination.

Amont/aval (voir *éternel retour*, *tradition*, *chaos*, *entéléchie*, *passé*).

Analogie (homologie) (voir également *affinité* et *milieu des choses*). Concept utilisé par Proudhon pour penser le caractère commun du Capital, de l'État et de l'Église. « Le Capital dont l'analogue, dans l'ordre de la politique, est le Gouvernement, a pour synonyme, dans l'ordre de la religion, le catholicisme... Ce que le Capital fait sur le travail, et l'État sur la liberté, l'Église l'opère à son tour sur l'intelligence¹. » L'analogie est une notion importante pour penser la logique et la nature de l'émancipation libertaire. Dans l'anarchisme, la révolution n'est pas d'abord le produit des contradictions de l'ordre ou du système existant, le produit dialectique de ce système, sa négation (voir *puissance du dehors*). Elle naît du dehors de ce système, de ce que ce système ne parvient pas à enclore, de l'infini des possibles que ce système actuellement dominant ignore, pille, refoule et nie, de forces potentielles qui viennent sans cesse lui rappeler qu'il n'est

1. *Confession d'un révolutionnaire*, Rivière, p. 282.

lui-même qu'un possible parmi une infinité d'autres possibles (voir *anarchie*)¹. Le mouvement libertaire ne naît pas de l'ordre qu'il refuse, fût-il contradictoire, mais de la profusion anarchique des forces et des possibles étrangers à cet ordre ou que ce système domine et mutile. Composer un autre agencement à partir de cette profusion de forces, sélectionner parmi toutes les forces possibles celles qui autorisent le libre développement des autres, ordonner ou sérier ces forces de telle façon qu'aucune n'empêche une autre *d'aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut* : telles sont la nature et l'ambition du projet libertaire. Si l'*affinité* définit la façon expérimentale et subjective dont les forces libertaires s'unissent entre elles, l'analogie sert à penser la logique, à la fois commune à l'ensemble de ces forces et propre à chacune d'entre elles, qui permet de vérifier, par *intuition* et explicitation théorique, la justesse des raisons de s'unir et la pertinence de l'affinité qui guide cette association. L'affinité peut toujours s'opérer et s'opère souvent sur des faux-semblants, à partir de mauvaises appréciations ou pour de mauvaises raisons (voir *notions communes*) : s'unir contre un adversaire commun par exemple, suivant le principe absurde, du point de vue libertaire, que les ennemis de nos ennemis sont forcément nos amis. L'analogie permet de penser la sélection des forces capables de donner corps au mouvement libertaire. Mais parce qu'elle est toujours intérieure à ces forces, elle suppose beaucoup de finesse et de sens pratique. Les forces les plus proches

1. Sur ce rapport entre dedans et dehors des systèmes, cf. la distinction proposée par Michel de Certeau dans *L'Invention du quotidien* entre stratégie et tactique (UGE, 10/18, 1980, t. 2) ; mais aussi la façon dont Claude Lefort refuse de considérer, ainsi que l'explique Alain Caillé (« La démocratie à l'œuvre », *Esprit*, 1999, pp. 63-64), « la société comme un espace plan et homogène au sein duquel les divers systèmes s'ajustent entre eux sans reste ». (Sur ce point voir Jacques Dewitte, « La mise en abyme du social. Sur la pensée politique de Claude Lefort » dans *Critique*, n° 635, avril 2000.)

dans l'ordre actuel, les plus semblables dans la forme ou dans l'identité ne sont pas toujours celles avec qui il convient de s'unir d'un point de vue libertaire. À l'inverse, c'est parfois, dans une *situation* donnée, avec les plus dissemblables et les plus éloignées du point de vue de l'identité et des apparences, que cette association libertaire, fondée sur un désir et une logique de liberté et d'autonomie, est la plus souhaitable et la plus porteuse d'émancipation comme l'exprime, dans certaines circonstances, le mot d'ordre « la police avec nous ! » et comme l'a montré, historiquement, l'union des anarcho-syndicalistes de Barcelone avec les gardes d'assaut au cours des journées insurrectionnelles de juillet 1936. C'est en ce sens que l'analogie proudhonienne permet de comprendre, avec Spinoza, comment, sur un certain *plan de réalité* (voir ce mot), il y a moins de rapports communs entre un cheval de labour et un cheval de course qu'entre un cheval de labour et un bœuf¹.

Anarchie (voir *puissance du dehors*). Notion fondatrice du mouvement libertaire, qui a perdu au fil du temps son sens provocateur, subversif et théorique, pour se transformer peu à peu en « anarchisme », un corps d'idées et des organisations souvent aux antipodes de ce que le terme anarchie signifiait tout d'abord sous la plume de ses premiers inventeurs, Déjacque, Cœude-roy, Proudhon, Bakounine, etc. Contrairement à ce que l'on croit souvent, l'anarchie n'est pas réductible à un modèle politique utopique, repoussé à la fin des temps : l'absence de gouvernement. Comme le présent à juste titre sa signification ordinaire la plus péjorative et comme le montre son origine savante (la signification grecque du mot *an-arché*), l'anarchie c'est d'abord le refus de tout principe premier, de toute

1. Voir Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 167.

cause première, de toute idée première, de toute dépendance des êtres vis-à-vis d'une origine unique (qui finit toujours par s'identifier à Dieu)¹. L'anarchie c'est, dès maintenant, comme origine, comme but et comme moyen (voir *entéléchie*), l'affirmation du multiple, de la diversité illimitée des êtres et de leur capacité à composer un monde sans hiérarchie, sans domination, sans autres dépendances que la libre association de forces radicalement libres et autonomes (voir *multiplécité*). Dans cette acception, la notion d'anarchie renvoie à deux états de l'être, en amont et en aval de ce qu'il peut : en amont tout d'abord, où le mot anarchie renvoie au chaos aveugle des forces et des puissances, des rencontres au hasard (voir *notions communes et raison collective*) ; en aval enfin, à supposer que cette distinction ait encore un sens, là où l'anarchie est pensée comme construction volontaire de nouvelles subjectivités, comme capacité des êtres à exprimer la puissance qu'ils portent en eux et que Proudhon s'efforcera de penser, quelque temps après les événements de 1848, sous le nom d'*anarchie positive* ; sous la forme de forces autonomes et contradictoires ou antithétiques, ne luttant que pour se reconnaître et s'associer, et non pour résoudre la différence qui les oppose ; sous la forme d'un trop-plein anarchique de forces et d'affirmations qui, en cherchant à s'associer termes à termes, de façon contradictoire, à se polariser, à la façon des deux pôles d'une pile électrique², se contentent, si l'on peut dire, de « sérier » leur profusion, de tenter de découvrir et de construire l'ordre de la vie dont parlait Bakounine.

1. « La 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-même. C'est l'Absolu créant l'Univers, le pur esprit créant la matière, un non-sens » (Michel Bakounine, *Considérations sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, t. 3, 1908, p. 349).

2. Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*, Lacroix, 1871, p. 52.

Anarchie positive (voir *négation, plus que soi-même, équilibre des forces, tension et puissance du dehors*). Notion proudhonienne qui sert également à démarquer le projet libertaire du négatif et du *ressentiment* que la lutte contre les rapports de domination risque toujours de provoquer, lorsque, à partir du *refus*, de la *rupture* et de la *révolte*, elle ne se transforme pas aussitôt en force affirmative capable de recomposer le monde autrement, de façon émancipatrice. L'anarchie positive c'est l'affirmation d'une dynamique et d'un agencement nouveaux capables de libérer les forces collectives de leurs entraves et de leur permettre d'*aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent*.

Anarchisme. Désignation, sur le registre classificateur et identitaire des catégories de l'ordre dominant (christianisme, marxisme, libéralisme, syndicalisme, féminisme, etc.), des pratiques, des idées, des mouvements et des organisations se réclamant de l'anarchie. L'anarchisme a ainsi deux faces :

— Comme intitulé libre, adéquat à ce qu'il cherche à exprimer, il est à la disposition de tous ceux qui reconnaissent en lui la meilleure façon de désigner ce qu'ils ressentent, ce qu'ils vivent et ce qu'ils désirent. En ce sens, parce qu'il appartient à tous, l'anarchisme a la possibilité précieuse de dire un projet commun à une multitude de situations, à une infinité de façons de sentir, de percevoir et d'agir. Il est le meilleur moyen de dire cette « étrange unité » dont parle Deleuze, « qui ne se dit que du multiple »¹ (voir *multiplicité et localisme*).

— Comme catégorie classificatrice, comparable à beaucoup d'autres, en concurrence avec elles, sur le registre de l'ordre dominant, l'anarchisme risque sans cesse de nier l'anarchie dont il se veut l'expression théorique et organisationnelle. Comme ses rivales reli-

1. *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 196.

gieuses et politiques, l'anarchisme tend alors à donner naissance à des institutions closes sur leur identité, disposant d'un intérieur et d'un extérieur, avec leurs rituels d'entrée, leurs dogmes, leurs polices et leurs prêtres, leurs exclusions, leurs schismes, leurs anathèmes et leurs excommunications. D'expression *directe* et *immédiate* de forces *multiplés* et *différentes*, l'anarchisme se transforme en entité surplombante, en pouvoir symbolique (Proudhon) analogue, à son échelle, à toutes les grandes dominations (Église, Capital, État) qu'il prétend combattre. Sa multiplicité originelle tend alors à se transformer en une juxtaposition de sectes ou d'individus en lutte les uns contre les autres parce que prétendant tous disposer de la totalité d'un projet d'ensemble réduit à un sigle, un drapeau ou un fonds de commerce (voir *idéomanie*).

Anarchisme chrétien (anarchisme religieux) (voir *grand soir*). Aussi curieux que cela puisse paraître, il existe ou il a existé un anarchisme chrétien (principalement autour de l'œuvre de Tolstoï). Cette bizarrerie n'est qu'apparente. En effet, la théorie anarchiste de la *nature* et du caractère *composé* des *forces collectives* (voir ces mots) permet de comprendre qu'un être ou une réalité donnée contienne beaucoup plus que ce à quoi l'assigne le classement spatial, grossier et extérieur des affrontements et des haines politiques et idéologiques. C'est pour cela que l'anarchisme peut à la fois être violemment éloigné du christianisme comme de toute religion, et être intimement proche de certaines dimensions des pratiques et des perceptions religieuses. En effet, comme expériences globales et universelles, inscrites par leur genèse, dans un rapport au monde non séparé¹, les religions n'ont pas seule-

1. Que Gilbert Simondon appelle « l'unité magique primitive », cette « liaison vitale entre l'homme et le monde, définissant un univers à la fois subjectif et objectif antérieur à toute distinction de l'objet et du sujet, et par conséquent aussi à toute apparition de l'objet séparé » (*Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1989, p. 163).

ment donné naissance à des églises et à des dogmes, des textes sacrés et des obligations (alimentaires, rituelles, morales), qui tendent à couper les forces collectives de ce qu'elles peuvent et à les asservir à des puissances extérieures mutilantes. Elles conservent en elles-mêmes et dans un certain nombre de leurs pratiques, y compris dans les monothéismes les plus autoritaires, un rapport au monde — généralement désigné du terme de « mystique »¹ —, immanent à la réalité et aux possibles dont le réel est porteur et qui, en court-circuitant les prêtres, les dogmes, les rites et toutes les instances prétendant parler au nom de la divinité, s'efforce d'exprimer directement, sans intermédiaires, les forces et les *possibles* que nie l'ordre existant (voir *action directe*).

Anarchisme de droite (voir également *libertariens*). Mode d'être acariâtre et râleur qui, en étant conduit à sélectionner des forces *réactives* (voir ce mot), souvent virilistes et paranoïaques, risque sans cesse de donner naissance à des êtres à la digestion difficile, incapables de *révolte*, envahis par le *ressentiment* et dont le *nihilisme* se refuse à toute *affirmation*. Contrairement à ce que l'on pense souvent et au procès en usurpation de titre dont il fait fréquemment l'objet, l'anarchisme de *droite* (voir ce mot) n'est pas étranger à certains courants et aspects de l'anarchisme dit « de gauche », comme le montrent les comportements militants les plus immédiats mais aussi, à titre d'exemple, la longue et aveugle tolérance que certains courants du mouve-

1. Pour une réévaluation des liens entre anarchisme et mystique, cf. Michel Onfray, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Grasset, 1997. C'est pourquoi l'anarchisme peut faire sien le « mysticisme dreufusiste » dont parle Charles Péguy, « un recouplement en culmination de trois mysticismes au moins : juif, chrétien, français » (Charles Péguy, *Notre jeunesse*, Gallimard, 1948, p. 63). Sur la mystique chrétienne cf., principalement, Michel de Certeau, *La Fable mystique? X^{VI}-XVII^e siècle*, Gallimard, 1982.

ment libertaire ont manifestée envers l'antisémite et homme de ressentiment que fut Paul Rassinier¹. Exemples d'anarchistes de droite célèbres : les écrivains Céline et Léo Malet (à la fin de sa vie).

Anarcho-syndicalisme (voir *action directe, minorités agissantes, mouvement, grand soir et grève générale*).

Angoisse (voir *puissance du dehors*).

Antiautoritaire/pouvoir. L'anarchisme n'est pas d'abord ni principalement un mouvement politique dont l'originalité (très relative) consisterait à s'opposer à l'État (aux côtés des ultra-libéraux donc) (voir *libertariens*), ou à dénoncer « le Pouvoir » comme entité mystérieuse et essentielle incarnée dans l'État, la Loi ou la domination d'une *classe* sur une autre. La lutte libertaire opère à l'*intérieur* (voir ce mot) de la totalité des rapports constitutifs de ce qui est, aussi divers et minuscules qu'ils puissent être. Et c'est à désigner cette dissémination du combat et du projet anarchiste que sert le qualificatif d'antiautoritaire. C'est pourquoi le mouvement libertaire, par sa pratique constante, peut (en partie) faire sienne la façon dont Michel Foucault rend compte du *pouvoir*, et que nous reprenons ici presque mot pour mot :

— Le pouvoir ne s'identifie pas d'abord à la souveraineté de l'État, à la Loi, au principe ou à l'unité globale d'une domination.

— « Le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper ; le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles. [...] »

— Les relations de pouvoir ne sont pas en position

1. Sur ce point, cf. Nadine Fresco, *Fabrication d'un antisémite*, Seuil, 1999.

d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles). [...] Elles leur sont immanentes. Elles sont les effets immédiats des partages, inégalités et déséquilibres qui s'y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations. »

— « Le pouvoir vient d'en bas. » Il ne dépend pas d'une opposition binaire et globale entre les dominants et les dominés ; une dualité qui se répercuterait de haut en bas, jusque dans les profondeurs du corps social (voir *système* et *déterminisme*). Ce sont au contraire les rapports de force multiples, dans la vie de travail, de famille, les relations *immédiates* (voir ce mot) qui servent de supports et de conditions aux grands rapports de domination, qui, par leur intensité, rendent possibles les effets d'alignement, d'homogénéisation, de mise en séries et de convergence de ces rapports.

— « Les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives. [...] Elles sont, de part en part, traversées par un calcul. Mais elles ne relèvent pas pour autant du choix ou de la décision d'un sujet individuel, d'un état-major caché, de la caste qui nous gouverne ou des groupes qui contrôlent les appareils de l'État ou qui prennent les décisions économiques les plus importantes¹. » « La rationalité du pouvoir, c'est celle de tactiques souvent fort explicites au niveau limité où elles s'inscrivent, qui, s'enchaînant les unes aux autres, s'appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leurs conditions, dessinent finalement des dispositifs d'ensemble : là, la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant, il arrive qu'il n'y ait plus personne pour les

1. C'est en ce sens que la pensée libertaire se démarque radicalement des analyses de certains courants ultra-gauches ou proches du situationnisme ; analyses très souvent fondées sur le thème du complot et des forces cachées, manipulant, dans l'ombre, la réalité.

avoir conçues et bien peu pour les formuler : caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les "inventeurs" ou les responsables sont souvent sans hypocrisie¹. »

Anti-quelque chose (voir *pro-quelque chose*). Anticapitalisme, anticléricalisme, antiétatisme, antimilitarisme, anticolonialisme, antinucléaire, antifascisme, antiracisme, anti-impérialisme, anti-antisémitisme, anti-productivisme, antiautoritarisme, antisexisme, antispécisme, anti-antigrassisme, anti-antinanisme, antivianisme, etc. Contrairement à ce que cette longue liste (non exhaustive) pourrait laisser croire, l'anarchisme n'est ni un programme idéologique ni un catalogue revendicatif, le plus souvent négatif, qui s'enrichirait au fil du temps de nouvelles rubriques et d'autant d'interdictions morales et comportementales. L'anarchisme est une force *affirmative* qui, par la *révolte*, ne rompt les chaînes de la *domination* que pour mieux, et dans le mouvement même de cette rupture, *affirmer* un autre *possible*, une autre *composition* du monde (voir ces mots).

Antispécisme (antispécistes) (voir *anti-quelque chose*, *souffrance*, *utilitarisme* et *reddition de comptes*). Dans son histoire comme *milieu* (voir ce mot), l'anarchisme a toujours été lié à des mouvements d'idées particuliers (naturisme, végétarisme, pacifisme, etc.) parfois conduits à se transformer en *idéomanies* (voir ce mot et *pacifisme intégral*). C'est, de façon plus récente, le cas de l'antispécisme. Analogue à l'antiracisme ou l'antisexisme, la position antispéciste peut se formuler ainsi : « L'espèce, pas plus que le sexe ou la race, n'est une catégorie éthiquement pertinente : les antispécistes

1. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pp. 123 et suivantes.

combattent donc le spécisme, c'est-à-dire la discrimination fondée sur l'espèce¹. » Par sa prise en compte de la vie animale, son refus de la distinction radicale entre l'espèce humaine et les autres espèces, sa dénonciation d'une violence et d'une cruauté banalisées et technicisées, dans les coulisses du monde où nous vivons, l'antispécisme fait écho à de nombreux aspects de la pensée libertaire. Mais il en diffère également, de trois grandes façons.

1) L'antispécisme parle de « libération » animale, de « luttes » et de mouvement de libération animale ; un vocabulaire et une conception de l'action des êtres, communs à un grand nombre d'autres mouvements émancipateurs. C'est ici que l'antispécisme est apparemment, sur le plan des mots, le plus proche des modalités d'expression du mouvement libertaire, alors même qu'il s'en éloigne le plus, pour une raison que l'on pourrait formuler ainsi. L'anarchisme se réclame de l'émancipation, des luttes d'émancipation, de toutes les luttes d'émancipation, aussi différentes qu'elles puissent être, mais à une condition, que cette émancipation soit l'œuvre des intéressés eux-mêmes, des forces qui ont besoin de se libérer, par l'*action directe*, en dehors de tout représentant, de toute *représentation* (voir ce mot) prétendant parler au nom des autres, agir pour les autres, dans l'intérêt des autres. Comment les animaux peuvent-ils s'émanciper eux-mêmes, se libérer eux-mêmes ? Tel est le premier problème qui conduit les antispécistes à se différencier du projet libertaire. Qu'ils le veuillent ou non, les antispécistes ne peuvent pas s'empêcher de se situer en tant que « porte-parole », en tant que « représentants » des animaux, en « représentants » de la cause animale, et, du même coup, de tirer profit de cette *représentation* (voir ce mot). Les animaux ne sont ni des esclaves, ni des

1. Yves Bonnardel et David Olivier, « Antispécisme : pour une solidarité sans frontière », dans *La Griffes*, n° 10, 1998.

femmes, ni des prolétaires, ni des sans-papiers, ni des minorités opprimées. Ce qui les distingue n'est pas une différence de nature, transcendante. Du point de vue anarchiste c'est une différence pratique, immédiate, concrète et singulière. Les minorités, les femmes, les chômeurs, les ouvriers, les sans-papiers peuvent lutter et s'organiser eux-mêmes, directement, constituer des êtres collectifs et agir sans intermédiaires et sans représentants (voir *action directe*), développer eux-mêmes leur propre point de vue, le confronter aux points de vue des autres forces. Les animaux ne le peuvent pas. Ils peuvent d'autres choses, une infinité qui ouvre un grand nombre de possibles dans les rapports que l'on entretient avec eux comme avec tout ce qui existe. Mais lutter à la façon des femmes, des jeunes, des ouvriers ou de toute autre minorité ils ne le peuvent pas, en autorisant ainsi les antispécistes à rabattre leur existence sur les réalités humaines, à parler en leur nom, à traduire ce que les animaux sont censés vouloir, à les soumettre à des intérêts et des considérations qu'ils ne peuvent pas affirmer eux-mêmes et à ainsi tirer profit de leur silence, en s'empêchant eux-mêmes de s'ouvrir à ce que ce silence autorise comme possible, y compris pour les êtres humains¹.

2) La seconde divergence est en partie la conséquence de la première. Puisque les animaux ne parlent pas et que l'antispécisme est un mouvement uniquement humain, les antispécistes pourraient se contenter de parler d'eux-mêmes, de dire pourquoi la cause animale est si importante pour eux, de désimpliquer les devenirs animaux qu'ils portent en eux. Ils pourraient dire ce qu'ils éprouvent dans leurs rapports avec les animaux, comment ils l'éprouvent et ce qu'implique cette expérience². Mais l'antispécisme, comme courant

1. Sur ce point voir Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.

2. Dans cette perspective, voir cependant, David Olivier, « Le goût et le meurtre », dans *La Griffes*, n° 13, 1999.

idéologique, ne se contente pas de cette prise de position subjective, la seule qui pourrait, d'un point de vue libertaire, prétendre à la recomposition émancipatrice de ce qui est, ouvrir les êtres humains à la totalité de ce qui est, et donc aux autres espèces animales. Fidèles à l'intérêt « humain trop humain » qu'ils prennent à la défense des animaux, les antispécistes ne renoncent pas à la possibilité d'élaborer un point de vue général qui leur donnerait une parole humaine, où les animaux auraient des droits, un statut reconnu, au même titre que les humains, à *égalité* (voir ce mot). Mais comme ce point de vue général ne peut pas naître de la confrontation pratique, immédiate et directe de l'ensemble des intéressés et, plus précisément encore, des plus intéressés des intéressés, les animaux eux-mêmes (voir *notions communes* et *raison collective*), les antispécistes sont obligés de faire appel à un tiers, à un point de vue tiers, un point de vue *universel* (voir ce mot), objectif et transcendant ; une sorte de juge de paix, de comité d'éthique ou de divinité extérieure aux subjectivités humaines comme aux subjectivités animales, mais capable, objectivement donc, de dire ou de mesurer ce qu'ils ressentent et, en fonction de cette mesure extérieure, de dire l'égalité de leurs droits (voir *droit*). Ce tiers, ce juge de paix ou cette divinité c'est l'*utilitarisme* qui en tient lieu (voir ce mot), sous le triple et traditionnel aspect d'une morale (je dois tenir compte de la souffrance des autres, d'une souffrance que je n'éprouve pas), d'une science objective (je dois être capable de déterminer objectivement qui souffre et avec quelle intensité), et d'une casuistique ou d'une économie politique de la morale (je dois être capable de sans cesse calculer avec précision la meilleure affectation de mes actes et de mes ressources dans le cadre d'un marché général du bonheur et de la souffrance).

3) Troisième et dernière grande divergence entre

l'anarchisme et l'antispécisme qui permet de comprendre les deux premières. Dans sa dimension pratique, dans son souci des animaux, de la vie et du point de vue sur le monde dont ils sont porteurs, l'antispécisme peut sembler remettre en cause et déstabiliser ce qu'il est convenu d'appeler l'« humanisme », ce mélange de valeurs et de droits hérités du christianisme qui, de la propriété à l'âme ou à l'esprit, en passant par l'État et la morale, servent de masques et de fondements à l'ensemble des rapports de domination et d'exploitation. Mais l'antispécisme en fait à la fois trop et pas assez dans sa critique de l'humanisme ; trop en surface et pas assez sur le fond. En mettant en évidence la barbarie bon enfant, indifférente et soi-disant naturelle des rapports qui lient les êtres humains aux animaux, l'antispécisme ouvre effectivement la possibilité de penser autrement le monde qui est le nôtre et donc d'inventer des rapports radicalement nouveaux. Mais pour cela il faudrait que l'antispécisme renonce aux limites magiques de l'humanisme, à la prégnance et donc à la facilité de ses représentations. Il faudrait qu'il renonce à des représentations traditionnelles qui font des êtres humains des sujets à part, clos sur eux-mêmes, dotés de pouvoirs, d'intérêts et de droits, seulement soucieux de déterminer, dans le monde qui les entoure, ce qu'ils ont ou non le droit de s'approprier, qui mérite le statut de « sujet », digne d'« intérêt », au double sens de cette expression. L'antispécisme ne renonce pas à l'humanisme. Il se contente de l'étendre à certains non humains. D'où le scandale et la colère qu'ils ne manquent pas de provoquer. D'où l'absurdité des discussions que provoquent ce scandale et cette colère. Après que les prérogatives divines et sacrées du mâle blanc occidental ont été étendues aux hommes de couleur, puis aux femmes et aux enfants, les antispécistes prétendent les étendre à certains animaux, sous le triple patronage du droit, de la morale et de la

science. L'antispécisme ne détruit pas les limites et les schémas de pensée qui, pour l'anarchisme, sont au fondement des rapports de domination et d'exploitation. Il se contente de les reconduire en les appliquant à un certain nombre d'autres espèces vivantes. Comment mettre fin aux prérogatives oppressives et absurdes de l'humanisme ? Telle est la question à laquelle l'anarchisme prétend répondre, y compris sur le terrain des relations que nous entretenons avec les autres espèces vivantes. Telle est la question à laquelle l'antispécisme ne répond pas.

Apeiron (voir *puissance du dehors*). Notion grecque, signifiant à la fois l'ignorance et l'infini. Utilisée par Anaximandre pour penser le fond indéfini et indéterminé à partir duquel naît sans cesse l'infinité des êtres, reprise dans la pensée moderne, en particulier par Gilbert Simondon, la notion d'*apeiron* est très proche de la notion d'anarchie qu'elle contribue à penser¹.

Appétits (voir *désir, force, répugnance, répulsion et affinité*). Notion utilisée par Gabriel Tarde. Elle est synonyme de désir, mais en indiquant comment les autres *forces collectives* peuvent être incluses dans la *volonté* de chaque être (voir *monade* et *manque*). Si les rencontres ou les évitements entre les êtres ne sont jamais soumis au seul hasard des conceptions froidement mécaniques et *extérieures* des atomistes (voir *notions communes*), c'est justement parce que chaque force collective existant à un *moment donné* est marquée, en raison de son agencement *particulier*, non par le *manque* de l'autre (voir ce mot), mais au contraire par le désir de rencontrer les êtres ; un désir correspondant aux *possibles* dont chacun, sous un certain *point de vue*, est porteur ; par *surabondance*. C'est pourquoi

1. Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.

l'anarchisme peut faire sienne la formule de René Thom : « Le prédateur affamé est sa proie¹. »

Application (voir *utilitarisme*). Parce qu'à ses yeux le sens, la valeur et la *détermination* des choses sont toujours internes aux *êtres*, aux *situations* et aux *événements*, l'anarchisme refuse toute idée d'application, cet assujettissement particulier des actes et des pratiques à un principe, un juge ou une mesure extérieure ou première, dans un rapport où il s'agit toujours de « s'appliquer » justement, d'obéir à la *volonté* d'un autre, de faire ce qu'il vous demande de faire, et comme il le demande (voir *reddition de comptes*).

Armes (voir *outils/armes*).

Arrêt (voir *grève générale, événement, répétition, indétermination et puissance du dehors*). « On arrête tout, on réfléchit et c'est pas triste² ! », cette formule de mai 1968, même si elle est discutable dans sa survalorisation de la « réflexion », exprime bien un aspect important du mouvement libertaire. L'arrêt ne doit pas être confondu avec l'arrêté, au sens, par exemple, où l'on parle d'arrêt de mort (voir *mise à mort*). Comme le montrent Deleuze et Guattari la réalité qui est la nôtre peut être pensée sous la forme de « machines », de couplages de machines où tout se tient et s'enchaîne, où à chaque machine productrice de flux se connecte une autre machine qui, de façon plus ou moins chaotique, la coupe pour produire un nouveau flux, lui-même coupé à son tour, etc.³. Sociale ou désirable, la production machinique de notre être actuel

1. René Thom, « Morphologie et individuation », dans Collectif, Gilbert Simondon, *une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, 1994, p. 101.

2. Gébé, *L'An 01*, Paris, 1969.

3. *Anti-Édipe*, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 11 et suivantes.

nous fait ainsi un organisme, l'*organisation* de notre vie (voir ce mot) (manger, dormir, produire, consommer, se déplacer, procréer, militer, aimer). Mais dans cet enchaînement toujours recommencé de notre existence, nous souffrons d'être ainsi organisés, « de ne pas avoir une autre organisation, ou pas d'organisation du tout¹ ». Comme l'écrit Proudhon : « L'homme ne veut pas qu'on l'*organise*, qu'on le *mécanise*. Sa tendance est à la désorganisation, ce qui veut dire à la *défatalisation*, qu'on me passe le terme, partout où il sent le poids d'un fatalisme ou d'un machinisme. Telle est l'œuvre, la fonction de la liberté² » (souligné par Proudhon). Où peut naître cette liberté ? Dans les interstices et les pauses, lorsqu'on rêve un moment ou lorsqu'on se roule une cigarette. C'est dans le passage d'une machine à l'autre, d'une machine flux à une machine coupure, que la machinerie sociale marque une multitude d'arrêts ou d'hésitations, même imperceptibles, qui laissent la place au désir d'une autre organisation ou de l'absence de toute organisation. Dans les séries linéaires de la production humaine, il existe un « troisième terme », lorsque « tout s'arrête un moment, tout se fige », avant de « recommencer » à nouveau³. C'est dans cet arrêt qu'un autre *possible* apparaît (voir ce mot), dans l'arrêt de la grève par exemple⁴, limité à un seul service ou atelier, mais aussi dans la grève étendue à toute une société ; ou encore, de façon beaucoup plus générale, dans ces multiples arrêts, le plus souvent minuscules, à peine perceptibles,

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, Rivière, t. 3, p. 422.

3. *Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 13.

4. Sur la nature d'« arrêt » de la grève même la plus minuscule, cf. Daniel Colson, « Reconnaissance collective et montée en singularité. L'accord d'entreprise de la Compagnie des Acieries et Forges de la Loire (CAFL — 1956-1959) », dans Étienne Savoie, *Les noms que l'on se donne, processus identitaire, expérience commune, inscription publique*, L'Harmattan, 2001.

lorsqu'on suspend un geste, un regard, un enchaînement d'actions ou que l'on part — pour toujours — acheter des cigarettes. Mais ces arrêts, qui précèdent toutes les *révoltes*, n'ont rien de négatif. Et c'est pour cela que l'arrêt libertaire se distingue de la façon dont Claude Lefort se sert de la notion d'*indétermination* (voir ce mot). L'arrêt libertaire ne peut pas être rapporté à une simple « contingence », un « interstice » où s'inséreraient le « choix » et « l'invention » d'autre chose. Il ne peut pas être rapporté à un lieu « vide », mais renvoie au contraire à une plénitude, à la puissance infinie de ce qui est (voir *puissance du dehors*) ; une puissance qui, avec Tarde, Proudhon ou Simondon, s'inscrit dans une tout autre tradition de pensée et d'action que celle mise en œuvre par Lefort (ou d'une autre façon par Castoriadis)¹. C'est au contraire parce qu'ils expriment la puissance infinie de l'être, de ce qu'il « peut », que les arrêts libertaires sont porteurs de tous les *possibles* (voir ce mot). Historiquement, le mouvement libertaire les a pensés de la façon la plus large qui soit à travers le mot d'ordre ouvrier et singulier de la *grève générale* (voir ce mot), lorsque effectivement « tout » s'arrête, lorsque, à l'arrêt, les acteurs sociaux perçoivent un instant la manifestation et la source de leur puissance collective et, à partir d'elle, engagent une recomposition complète de ce qui est.

Arrière-monde (voir *fugitif*).

Assemblée générale (voir *démocratie directe*).

Association/désassociation (voir *collectif*). Comme les analyses de Simondon et de Proudhon permettent

1. Sur les « énigmes » et les « défis » dont, ignorants de la pensée libertaire, s'étonnent les lecteurs de Lefort et de Castoriadis, voir Jacques Dewitte, « La mise en abyme du social. Sur la pensée politique de Claude Lefort », dans *Critique*, n° 635, avril 2000.

de le montrer, l'association et la force collective qui lui correspond ne sont jamais la simple somme des individus qui s'associent, tels qu'ils existent au moment de cette association. Elles opèrent toujours à partir de ce qui, chez ces individus, n'est pas encore individué (voir *individuation*), à partir du *plus qu'eux-mêmes* ou de l'*indéterminé* qu'ils portent en eux et qui justifie leur *volonté* de s'associer à d'autres, de créer un être nouveau et ainsi de dépasser leurs propres limites d'individus, tels qu'ils existent à un *moment donné*. C'est en ce sens, parce qu'il mobilise des forces non encore individuées, que l'on ne sait jamais ce que peut un être nouveau, en bon ou en mauvais, et que toute association exige beaucoup d'expérimentations et beaucoup d'expérience d'associations antérieures ; mais aussi de finesse intuitive, d'attention à ce que chaque association mobilise en nous de forces et de potentialités nouvelles.

D'un point de vue libertaire ou émancipateur trois cas de figure ou modalités d'association et de désassociation entre *forces collectives* (voir ce mot) peuvent être considérés, qui ont tous pour caractéristique d'être toujours positifs, d'être uniquement sur le registre de l'*affirmation*.

1) Une force peut éviter les autres forces, éviter les mauvaises rencontres, les rencontres qui provoquent de la *tristesse* et donc un amoindrissement de sa *puissance*. Parce qu'elle possède tout en elle-même (voir *monade*, *autonomie* et *potentiel*), une force peut toujours choisir, plus ou moins durablement, la *solitude* la plus grande, en ne comptant que sur son propre fond, sur les possibles dont elle est porteuse ; en attendant des temps meilleurs, d'autres rencontres, d'autres *situations*, d'autres *événements* (seuls capables d'actualiser ces possibles) ; sous forme d'hibernation ou encore, de façon plus imagée, sous forme d'« espion » ou de « virus » « dormant ». Le réel contient ainsi une

infinité de forces repliées sur elles-mêmes, sur ce qu'elles peuvent, limitant au minimum ou seulement sur certains *plans de réalité* (voir ce mot), volontairement ou par contrainte, les relations avec l'extérieur, mais grosses d'une infinité de possibles, en *bon* et en *mauvais* (voir ces mots). Et c'est ce qui autorise Spinoza à dire que personne ne sait ce que peut un corps, ce dont chaque force est capable, ce dont chacun d'entre nous est capable dans une *situation* ou un *agencement* donné¹ (voir *corps*).

2) Une force peut également être prise dans des rapports de domination et de dépendance et choisir de se libérer par la *révolte* (voir ce mot) des liens qui l'unissent à d'autres forces ; des liens perçus par elle comme des rapports d'*oppression* (voir *action directe*). Toute révolte (grève, insurrection, fugue adolescente ou formule faussement négative du Bartleby de Melville : « *I would prefer not to* ») est, suivant la formule de Michelle Perrot, une « échappée belle² », une faille dans le temps et dans la trame des choses (voir *arrêt*), un moment où effectivement tout devient possible.

3) Toujours fugitive, cette faille ou cette séparation émancipatrice peut ainsi créer les conditions d'une émergence de forces nouvelles et d'une recomposition des rapports entre forces, d'une troisième modalité d'association et de désassociation. Libérées des liens d'assujettissement, des limites que leur imposait un ordre extérieur à ce dont elles étaient porteuses, les forces en révolte peuvent s'associer librement à d'autres forces et, grâce à cette association, aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent, au-delà des limites qui leur étaient imposées jusqu'ici, en donnant, par cette association, naissance à des forces plus puissantes, en composant, à travers cette association, un autre monde entièrement placé sous le signe de l'*affir-*

1. Spinoza, *Éthique*, livre III, scolie de la proposition 2.

2. *Les Ouvriers en grève, France, 1871-1890*, La Haye, 1974.

mation, de la *puissance* et donc de la *liberté* (voir ces mots, mais aussi *équilibre des forces*).

Au-delà de ses limites (au-delà de ce qu'on peut) (voir *illimité dans la limite*).

Aumônier (voir *direction de conscience, reddition de comptes*). Représentant d'une église ou d'une religion (toutes les grandes religions ont leurs aumôniers) chargé de veiller à ce que les êtres collectifs soient correctement assujettis aux normes et valeurs d'une instance collective extérieure ou transcendante. Sous le nom de commissaire politique, le communisme autoritaire s'est contenté de reprendre aux institutions religieuses une pratique et un dispositif de contrôle ayant depuis longtemps fait les preuves de son efficacité. La force du capitalisme contemporain réside sans doute dans sa capacité, après les expériences déjà prometteuses de l'ange gardien et surtout de la « conscience » (voir *responsabilité, discipline*), à faire l'économie d'une organisation de contrôle extérieur (par ailleurs assez lourde) et à transformer les aumôniers et les commissaires politiques d'autrefois en surmoi intériorisé, là où par une identification intime à la loi du marché chacun est son propre aumônier, son propre commissaire, son propre représentant de l'ordre marchand, son propre évaluateur de ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, d'espérer ou de se contenter.

Au poteau ! (voir *responsable*).

Autocritique (voir *confession publique*).

Autodiscipline (voir *discipline*).

Autogestion (autogouvernement) (voir *autonomie, force collective, anarchie positive et équilibre des*

forces). Notion récente de la pensée libertaire qui s'est imposée quelque temps dans le mouvement ouvrier français du début des années soixante-dix du siècle passé, avant de disparaître avec l'intégration des syndicats dans l'appareil d'État, la cogestion avec le patronat et la disparition des classes ouvrières qui avaient fait sa force et sa possibilité. Apparue au début de la seconde moitié du xx^e siècle, l'idée d'autogestion s'inscrit directement dans une longue tradition émancipatrice. Pour cette tradition, la *puissance* monopolisée par l'État, le Capital ou Dieu et ses représentants, doit être réappropriée par la multitude des êtres collectifs qui la produisent, chacun à sa façon et aussi infinimentaux qu'ils puissent être. C'est le peintre Gustave Courbet qui, à la suite de Proudhon et un siècle plus tôt, exprime avec le plus de force l'immédiateté du rapport au monde qui sous-tend l'idée d'autogestion, dans le récit qu'il fait de son entrevue avec un membre du « gouvernement », prétendant, en 1853, au nom de l'État, lui commander un tableau. « Je répondis immédiatement que je ne comprenais absolument rien à tout ce qu'il venait de me dire, d'abord parce qu'il m'affirmait qu'il était un *Gouvernement* [voir ce mot] et que je me sentais nullement compris dans ce Gouvernement, que moi aussi j'étais un Gouvernement et que je défiais le sien de faire quoi que ce soit pour le mien que je puisse accepter. Je continuai en lui disant que je considérais son Gouvernement comme un simple *particulier*¹. » Une conception que l'on retrouve, de façon élargie et toujours chez Courbet, dix-huit ans plus tard, sous la Commune, lorsque le peintre, dans sa profession de foi pour l'élection des délégués d'arrondissement, invite les artistes à se doter de leur propre « gouvernement » et à créer la « Fédération des

1. Lettre à Alfred Bruyas, octobre 1853, dans James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regard, 1999, p. 152.

artistes » : « Je suis heureux de vous dire que les peintres, à mon instigation, viennent de prendre l'initiative dans cet ordre d'idée [le principe fédératif]. Que tous les corps d'État de la société suivent leur exemple, et à l'avenir aucun gouvernement ne pourra prévaloir sur le nôtre. Les associations s'appartenant et constituées selon leurs intérêts propres seront nos cantons à nous, et plus elles se gouverneront elles-mêmes, plus elles allégeront la tâche de la Commune¹. »

Contrairement à ce que ce dernier texte pourrait laisser croire (à tort), et à la façon dont certaines aspirations libertaires se sont dénaturées ces dernières décennies, dans la gestion des entreprises, la publicité ou l'organisation politique, l'autogestion libertaire ne consiste pas à décentraliser le pouvoir, à confier une marge d'autonomie aux échelons inférieurs de l'organisation sociale, définis par elle, à les « intéresser » à ce qu'ils font, pour qu'ils accomplissent plus efficacement la tâche qui leur a été confiée, au plus près de ses exigences, avec davantage d'enthousiasme, d'initiative et éventuellement de satisfactions (voir *auto-discipline* et *libertariens*). L'*autonomie* (voir ce mot) qui s'attache à l'autogestion libertaire est une autonomie absolue, quelle que soit la nature de l'*être collectif* considéré ; une autonomie fondatrice d'une véritable *subjectivité* (voir ce mot) dotée comme toute subjectivité de l'ensemble des prérogatives qui s'attachent habituellement à la notion de sujet — souveraineté, susceptibilité, droit à l'existence, à la séparation et au respect, point de vue total sur le monde, égal droit à la parole — quelle que soit la taille de la *force collective* considérée (voir *égalité*). Sans cesse en mouvement, rendue possible par une infinité d'êtres collectifs provisoires ou fugitifs, n'existant qu'en fonction des modalités d'association des forces qui les composent, à un *moment donné*, chacune de ces forces disposant de son

1. *Ibid.*

propre droit à l'autonomie et à la subjectivité, l'auto-gestion libertaire est toujours placée sous le signe de la *tension* (voir ce mot), du conflit et d'un équilibre instable et sans cesse recherché (voir *équilibre des forces*). C'est en ce sens qu'elle peut être rapportée à la notion d'*anarchie* (voir ce mot) sous son double visage de chaos et de construction volontaire.

Autonomie (voir *nomos*, *nomade*, *lois scientifiques* et *monade*). Terme récurrent des mouvements libertaires et antiautoritaires (de « l'autonomie du syndicalisme » aux « autonomes » des années soixante-dix). Contrairement à sa définition pseudo-savante, l'autonomie ne désigne pas la capacité d'un être à se donner ses propres lois, à soumettre ce qui le constitue à des formes juridiques dont il pourrait se croire le maître. Au sens courant du *droit* (voir ce mot), toute loi est *extérieure* et participe des rapports de *domination* ; y compris les « lois » dites « naturelles », comme le montre Gabriel Tarde, dans le vocabulaire de Leibniz, lorsqu'il invite à « expliquer les lois naturelles [...] par le triomphe de certaines *monades* [voir ce mot] qui ont voulu ces lois, [...] posé leur joug et passé leur faux sur un peuple de monades uniformisées et asservies, mais toutes nées libres et originales, toutes avides, comme leurs conquérantes, de la domination et de l'assimilation universelles¹ ». Dans la pensée libertaire, toute loi est singulière, propre à la nature de chaque être, une conception que Bakounine formule ainsi : « Chaque chose porte *sa loi*, c'est-à-dire le mode de son développement, de son existence et de son action partielle, en elle-même [souligné par Bakounine]² » (voir *entéléchie*). C'est en ce sens que l'autonomie

1. Gabriel Tarde, *Nomadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 57.

2. Michel Bakounine, *Considérations sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, t. 3, 1908.

anarchiste renvoie aux forces constitutives des êtres, à leur capacité à développer en eux-mêmes la totalité des ressources dont ils ont besoin pour 1) affirmer leur existence, 2) s'associer à d'autres, et constituer ainsi une force de *vie* toujours plus *puissante*.

Autosuffisance (voir *autre* et *plus que soi-même*). Dans son ambiguïté, ce mot permet de bien saisir l'originalité de la pensée libertaire. Au sens propre, l'autosuffisance (au sens d'autarcie) peut sembler caractériser la volonté d'autonomie que l'on prête généralement aux anarchistes, alors qu'elle en est justement l'opposé. Rabattue sur l'individualisation des rôles et des fonctions définis par l'ordre existant, l'autosuffisance empêche les êtres collectifs de s'ouvrir à la puissance infinie dont ils sont porteurs et que seule l'association avec d'autres peut libérer (voir *équilibre des forces*). Elle rabat cette puissance sur le jeu stérile, négatif et extérieur de la concurrence. Elle l'asservit aux limites d'un ordre que les êtres autosuffisants croient vainement pouvoir s'approprier (voir *totalité/totalitarisme*).

Autre (l'autre) (voir *dehors/dedans* et *puissance du dehors*). L'anarchie et l'anarchiste sont souvent placés sous le signe de la déliaison et de l'égoïsme, de l'affirmation exacerbée de l'individu, de l'indépendance absolue des êtres, et donc de leur incapacité à percevoir les autres et, en conséquence, à accepter les règles, les contraintes qu'exige la cohabitation avec eux. Cette interprétation superficielle ne perçoit pas l'originalité du projet et de la pensée libertaire. Pour l'anarchiste l'autre est en soi-même, et c'est en s'ouvrant à cet autre que l'on porte en soi, qu'il est possible à la fois de s'ouvrir aux autres forces collectives et de refuser l'extériorité dominatrice, aveugle et limitée des liens que l'ordre existant prétend nous imposer. Pour la pensée libertaire l'ouverture à l'autre ne passe pas par le

refus de *soi*, le refus de l'égoïsme et l'acceptation des entraves extérieures qui nous lient aux autres, l'obéissance aux rôles et aux fonctions prétendant exiger le sacrifice de notre moi (voir *sujet*). Pour l'anarchisme l'ouverture à l'autre passe au contraire par la volonté d'*aller jusqu'au bout* de ce qui nous constitue, de nos désirs, de la puissance dont nous sommes porteurs, de cette altérité que nous portons en nous et qui seule peut nous ouvrir aux autres, rendre nécessaire, par accroissement de puissance, la relation avec eux, une relation intime, totalement impliquée dans la réalité des êtres collectifs. Cette découverte effective de l'autre en nous-même passe le plus souvent par « une situation exceptionnelle » (voir *arrêt* et *événement*), « l'éclair d'un événement exceptionnel », « présentant extérieurement les aspects d'une révélation » comme l'explique Simondon et comme le montre le Zarathoustra de Nietzsche face au corps mort du funambule tombé de son fil, et dont la foule se détourne puisqu'il vient de perdre les seules fonction et raison d'être que lui reconnaissait l'ordre existant. Mais c'est aussitôt, comme Zarathoustra dans sa caverne, pour se retirer en soi-même, loin des entraves réductrices et mutilantes de la communication, là où seul peut naître un rapport nouveau aux autres, un rapport émancipateur¹ (voir *solitude*).

Avant-garde (voir *minorités agissantes*).

1. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra, Œuvres philosophiques complètes*, t. VI, Gallimard, pp. 29 et suivantes. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, pp. 155 et suivantes. Pour une approche de la façon dont la monadologie leibnizienne permet de penser ce rapport entre intérieur et extérieur, l'autre au-dehors comme autre en soi-même, cf., plus particulièrement, l'allégorie de la « maison baroque » que propose Gilles Deleuze dans *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988, pp. 5 et suivantes.

B

Balance. Terme proudhonien emprunté à la comptabilité de son temps. Voir *équilibre des forces*.

Base (horizontalité). Dans le fonctionnement des organisations et associations, ouvrières ou non, la notion de « base » joue un rôle important, en particulier en cas de conflit (« la base tranchera ! », « renvoyer les dirigeants à la base », « donner la parole à la base », etc.). Cet appel à la « base » a toujours eu une connotation libertaire, mais à condition de bien voir qu'il ne constitue que les prémices (souvent vite étouffées) d'un mouvement et d'une *rupture* (voir ce mot) où le mot base n'aurait plus besoin d'être utilisé. La base suppose toujours un « sommet », des instances supérieures dont elle serait le fondement ou qui seraient censées exprimer ses souhaits, appliquer ses volontés. Dans l'anarchisme il n'existe ni base ni sommet, mais l'horizontalité absolue d'une multiplicité d'êtres collectifs autonomes et souverains, nouant directement des relations, sans instances coordinatrices surplombantes. C'est en ce sens que base et horizontalité sont l'expression spatiale de l'idée d'*égalité* (voir ce mot).

Bien/mal (voir *hiérarchie*). L'anarchisme récuse toute distinction entre bien et mal, ces deux catégories prescriptives renvoyant forcément à une instance *transcendante* (Dieu, État, impératif catégorique) chargée, comme Dieu dans l'Éden ou au Sinaï, de dire aux

hommes ce qu'ils doivent faire, là où est le bien, là où est le mal (« tu ne mangeras pas de cette pomme ! », « tu honoreras ton père et ta mère ! »). Comme le montre Giorgio Agamben, bien et mal ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, dans un rapport où toute extension du bien réduirait ou refoulerait la part réservée au mal¹. À ce rapport *extérieur* (voir ce mot), l'anarchisme oppose une relation interne où le mal et le bien ne sont que deux évaluations intérieures et subjectives des modalités d'existence des êtres et des rapports qui les associent ; là où, dans le vocabulaire de Gilbert Simondon cette fois, le *sujet* évaluateur est plus que l'*individu* (voir ces mots) puisqu'il s'ouvre sur le dehors (*apeiron*) qu'il porte en lui, sur « l'extériorité intime » dont parle Agamben² (voir *collectif*). C'est également en ce sens que l'anarchisme peut être rapproché de Spinoza. Au bien et au mal, l'anarchisme oppose ce qui est bon et mauvais pour tel ou tel être dans telle ou telle situation. Ce qui est bon (ou positif) c'est ce qui augmente la puissance d'un être, ce qui est mauvais (ou négatif) c'est ce qui la diminue. Chaque être dispose lui-même de la possibilité d'évaluer cette positivité et cette négativité, par expérience. Toute augmentation de puissance s'exprime sous la forme d'un sentiment de *joie*. Toute diminution par un sentiment de *tristesse*. Le bon et le mauvais sont donc entièrement *immanents* à l'expérience des êtres.

Bombes (voir *chimie anarchiste*).

Bon/mauvais (voir *bien/mal*).

Bon sens (voir *sens commun*).

1. Giorgio Agamben, *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*, Seuil, 1990, pp. 18 et suivantes.

2. *Ibid.*, p. 21.

C

Capital (voir *Dieu, État, libertariens, classe et utilitarisme*).

Capture (voir *domination, plans de réalité, symboles*).

Caractériel (voir *esprit de contradiction, tempérament*). Cette notion qualifie une prédisposition positive et négative d'un certain nombre de libertaires à mal négocier leurs relations avec les autres. Les tendances caractérielles garantissent l'*autonomie* des forces mais s'opposent trop souvent à leur *équilibre* ou à leur *hiérarchie* (voir ces mots). Très souvent *réactives*, elles risquent sans cesse de déboucher sur le *ressentiment* et de fournir une des composantes importantes de l'*anarchisme de droite* (voir ces mots).

Causalité universelle (voir *force plastique*). Notion bakounienne, synonyme, dans son vocabulaire, de *vie*, de *solidarité*, de *nature*, d'*unité composée* mais aussi, dans le vocabulaire nietzschéen ou deleuzien, d'*activité générique*, d'*être univoque*, de *volonté de puissance*.

Causes (voir *lois scientifiques*).

Cerveau (voir *corps et monade*). Gabriel Tarde peut soutenir que « les corps vivants sont des machines », mais composés d'éléments « (carbone, azote, oxygène, hydrogène, etc.) » qui « contiennent des éléments psy-

chiques cachés »¹. Et c'est pourquoi, plus particulièrement chez l'être humain, le « corps » et « tout spécialement son cerveau, sont des mécanismes, qui transmettent des impulsions psychiques venues de très loin et destinées à aller très loin »². Une conception apparemment étrange et qui n'avait pas tous les moyens de donner corps à ses intuitions mais à laquelle certains développements des sciences dites cognitives ouvrent de vastes perspectives³.

Chaos (voir *possibles, anarchie, apeiron, puissance du dehors, corps*). Notion grecque utilisée par Hésiode pour décrire l'état originaire du monde, un monde qui se serait ensuite donné un ordre, avec des êtres nettement différenciés (le cosmos). Dans l'utilisation moderne et libertaire du mot, le chaos cesse de renvoyer à une origine temporelle, dépassée par un devenir linéaire et orienté du temps. Il constitue au contraire le substrat toujours présent de tous les possibles dont le réel est porteur. Dans cette acception, le chaos est synonyme de l'*apeiron* d'Anaximandre et, comme le sens commun le perçoit très bien, de l'*anarchie* qui justifie l'existence des mouvements libertaires, non en *aval*, comme objectif lointain à venir, mais en *amont* (en supposant que cette distinction ait encore un sens) ; un amont particulier, sans profondeur temporelle, un amont toujours présent (voir ces mots). Comme beaucoup de textes libertaires permettent de le montrer, de Cœuderoy à Bakounine, en passant par Proudhon (voir *puissance du dehors*), l'anarchie ou le chaos dont se réclame l'anarchisme n'est en rien synonyme d'arbitraire, cet arbitraire qui sert de fondement illusoire à

1. Cité par Jean Milet, *Gabriel Tarde, la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 172.

2. Jean Milet, *ibid.*

3. Pour une première approche, cf. Georges Vignaux, *Les Sciences cognitives, une introduction*, Éditions La Découverte, 1992.

toutes les utopies, mais au contraire de *nécessité* (voir ce mot), une nécessité seule fondatrice de la *liberté* anarchiste dans la mesure même où elle exprime toute la puissance de ce qui est. C'est de ce point de vue, une nouvelle fois, que l'anarchisme peut, malgré les nombreuses et fondamentales différences qui les séparent, être rapproché de Nietzsche, lorsque celui-ci explique comment « le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos, en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre¹ ».

Charge de nature (voir *indétermination*). Notion utilisée par Gilbert Simondon pour désigner la *puissance du dehors* (voir ce mot) dont tout *être collectif* est porteur. La charge de nature est un autre mot pour désigner l'anarchie. C'est ainsi que l'anarchisme peut se présenter, aux yeux myopes de ses détracteurs, sous la forme d'un *naturalisme* absolu (voir ce mot) et particulièrement dangereux. La pensée libertaire refuse en effet de couper le réel en deux substances radicalement distinctes (voir *dualisme*) : la matière et l'esprit, le corps et l'âme, la nature et la culture. C'est pourquoi elle 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 différentes ! Comme l'affirme Proudhon, le composé humain ne diffère en rien de tout autre composé, de tout ce qui compose la nature, si ce n'est en degré de puissance : « L'homme vivant est un groupe, comme la plante et le cristal, mais à un plus haut degré que ces derniers ; d'autant plus vivant, plus sentant et mieux pensant, que ses organes, groupes secondaires, [...] forment une combinaison plus

1. *Le Gai Savoir*, § 109. Sur l'importance du « nietzschéisme de gauche » pour la pensée libertaire, cf. Michel Onfray, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Grasset, 1997.

vaste¹. » Avec Gilbert Simondon, l'anarchisme considère que l'expression de la spécificité humaine et son plein épanouissement ne consistent pas à se distinguer de la nature, mais au contraire dans la capacité des humains à retrouver en eux et en dehors d'eux — puisque leur « dedans » n'est qu'un pli du *dehors* (voir ce mot) — la nature dont ils sont issus et que leur *individuation* provisoire et réductrice pousse à considérer comme un milieu extérieur qu'il convient d'exploiter et de dominer (voir *sujet*).

Chef (voir *leader* et *hiérarchie*). Domination extérieure d'un être collectif sur les autres, garantie par un ordre oppressif ou fondée sur la simple violence. L'anarchisme hait les chefs.

Chimie anarchiste (voir *propagande par le fait, passage à l'acte, foyer*). Les attentats et les bombes des années 1880-1890 ont durablement donné une image violente, minoritaire et désespérée à l'action anarchiste. Il n'est pas sûr par ailleurs que ces attentats n'aient pas été en partie soumis à deux mouvements inacceptables d'un point de vue libertaire : 1) l'illusion utilitariste et mécanique de pouvoir changer l'ordre du monde en s'en prenant à ceux qui s'en croient les fondements ou la clé de voûte : les rois et les chefs d'État ; 2) le *ressentiment* (voir ce mot), en l'occurrence le ressentiment des pauvres et des faibles contre les riches et les puissants, un ressentiment qui, en lieu et place de la *révolte* (voir ce mot), s'épanouira dans les crimes crapuleux de la bande dite « à Bonnot » (voir *cynisme*).

1. *Philosophie du progrès*, Rivière, p. 64. Une position que l'on retrouve chez Gabriel Tarde (*Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, pp. 58 et suivantes) et chez Gilles Deleuze et Félix Guattari lorsqu'ils expliquent : « Même non vivantes ou plutôt non organiques, les choses ont un vécu, parce qu'elles sont des perceptions et des affections » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 146).

Cette image négative des attentats de la fin du XIX^e siècle ne doit pas masquer cependant leur importance du point de vue de la pensée libertaire et de la façon dont le mouvement anarchiste s'empare alors de la science et de ses applications techniques. Il est significatif que ce soit un large rassemblement international de délégués issus de la Première Internationale qui ait adopté des modalités d'action longuement pensées par les principaux leaders du mouvement anarchiste d'alors (Kropotkine, Reclus, Malatesta, etc.) et qui, « considérant que l'époque d'une *révolution* générale n'est pas éloignée », ait décidé de se mettre à l'étude des sciences techniques et chimiques et à la fabrication des bombes (Congrès de Londres, juillet 1881). Largement négatif dans ses effets (la mort de ses auteurs et de ses victimes), le caractère « explosif » des bombes anarchistes ne cessera plus cependant, pendant un demi-siècle, de donner, symboliquement cette fois, le sens de l'action libertaire et de sa façon de concevoir le monde. En effet, instantanée dans ses effets, chargée d'exprimer toutes les espérances d'un acte irrémédiable et définitif, toutes les craintes et tous les espoirs d'une *volonté* individuelle (voir ce mot) confrontée à la vie et à la mort, la bombe anarchiste est directement porteuse dans sa matérialité même de l'idée d'« explosion » de l'ordre du monde, de recomposition radicale des éléments qui le composent. Étrangère aux conceptions modernes de la science et de la politique, la chimie anarchiste prend sens ainsi sur le double registre de la métaphore et de l'action pratique. Symbolique et réelle, elle se charge d'une signification infinie où le local (voir *localisme*), l'individuel et le directement expérimentable fournissent le répondant visible de l'idée et du désir de révolution, où Science et Société, Technique et Transformation Sociale, Explosion et Révolution viennent, à la façon des *liujia* taoïstes, élire quelque temps domicile dans l'éprouvette de chaque

dynamiteur¹. Comme les « corps de métier » de la Première Internationale et du futur syndicalisme d'action directe, la chimie anarchiste cesse d'obéir au partage entre culture et nature, entre *liberté* idéale et *nécessité* matérielle (voir ces mots). Alchimique, elle tend à réunir ce qui avait été séparé, l'homme et la nature, l'idée et la matière, l'opération purement technique à caractère utilitaire et le souci mystique d'une transformation radicale du monde. Comme l'alchimie, elle tend à resserrer l'espace et le temps en un acte unique et immédiat : l'espace, dans l'opération minuscule d'un mélange de nitroglycérine et de fulminate de mercure capable par « propagation » de transformer de fond en comble l'ordre du monde et de la société ; le temps, dans la certitude messianique que le moment de ce geste correspond à celui de l'histoire, que la Révolution est proche, que l'heure du *Grand Soir* (voir ce mot) est venue.

Chose (voir également *objet*). Notion fréquemment employée par Bakounine pour désigner tout *être collectif*, quel qu'il soit ; une position que l'on retrouve chez Gabriel Tarde, pour qui « toute chose [de la molécule aux réalités humaines, en passant par les plantes, les animaux ou tout autre "phénomène"] est une société² », mais également chez Whitehead, pour qui « chose », « être » et « entité » sont synonymes, là où tout « objet physique ordinaire [...] est une société »,

1. Les « dynamiteurs du vieux monde » (ou les « démolisseurs ») fabriquent eux-mêmes leurs produits explosifs, et la plupart des journaux anarchistes d'alors possèdent une rubrique technique et scientifique consacrée à cette activité. Sur ce point, voir Jean Grave, *Quarante ans de propagande anarchiste*, Flammarion, 1973, pp. 166 et suivantes ; et Daniel Colson, « La science anarchiste », dans *Réfractions*, n° 1, hiver 1997.

2. *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 58.

où la « pierre » elle-même est « une société de molécules séparées en état d'agitation violente »¹.

Circonstances (voir *événement, agencement*).

Classe (sociale, de sexe, d'âge, etc.) (voir *antiautoritaire, pouvoir, possibles*). L'anarchisme se distingue de deux façons des très nombreuses analyses, marxistes ou marxisantes, qui pendant plusieurs décennies ont fait l'ordinaire des discours ouvriéristes, tiers-mondistes, féministes, etc., de gauche ou d'extrême gauche.

Pour la pensée libertaire, les grands clivages qui traversent et contribuent à mettre en forme les sociétés actuelles (ouvriers/bourgeoisie, hommes/femmes, jeunes/vieux, Blancs/Noirs, ville/campagne, haut/bas, in/out, gauche/droite, dominants/dominés, etc.) ne sont pas à l'origine des nombreux rapports de force et de domination qui font la vie de chacun. Ils sont au contraire les effets d'ensemble de ces rapports, des effets qui viennent ensuite se rabattre sur les affrontements locaux, les traverser, les relier, les mettre en *séries* (voir ce mot) et leur donner sens. Comme le montrent Foucault et Proudhon, les grandes dominations sont les effets hégémoniques d'une multitude d'interactions immédiates et minuscules qui les supportent et leur fournissent sans cesse la force et l'intensité dont elles ont besoin pour se reproduire et pour pouvoir prétendre être à l'origine de leur propre puissance (pour les analyses de Foucault, voir *antiautoritaire*). Dans la pensée libertaire, État, Capital, Dieu, Patriarcat ou toute autre divinité métaphysique ne sont ni des causes ni des origines, mais des *résultantes* (voir ce mot). Toute force politico-idéologique qui prétend fonder sa propre existence et l'importance de son combat sur la croyance en un principe premier tout-puissant, à l'origine de ce qui

1. Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, essai de cosmologie*, Gallimard, 1995, pp. 72, 344, 91 et 154.

est et qui justifierait sa lutte (Dieu, État, Capital, Patriarcat, etc.), ne fait que participer à la puissance de ce qu'elle prétend combattre. Quelle que soit sa taille, elle ne peut elle aussi que constituer un corps de prêtres, de policiers, de professeurs et de savants, un appareil autoritaire prétendant à son tour toucher les dividendes des illusions du despotisme, déposséder les dominés du droit et de la possibilité de lutter partout où ils sont, leur interdire de devenir eux-mêmes maîtres de leur combat (voir *aliénation*). On interprète souvent très mal le *spontanéisme*, le *localisme* (voir ces mots) et le caractère parfois minuscule des luttes libertaires, en pensant réduire celles-ci à une sorte d'exagération démocratique, un souci maniaque du détail, une susceptibilité exacerbée, une dispersion des exigences, bref un luxe que n'autoriserait pas le combat de titans mené par les organisations et les militants sérieux, conscients de leur devoir et (surtout) de leur science, contre le Capital, l'État, l'Église, le Patriarcat ou toute autre puissance surplombante ou structurante. Spontanéisme, localisme, caractère minuscule, immédiateté et hétérogénéité des luttes libertaires, bien loin d'être un luxe inutile, sont au contraire l'expression d'une autre perception du réel, d'autres modalités d'action, seules capables de s'opposer et, peut-être, de mettre fin aux rapports de domination.

À cette première différence entre anarchisme et marxisme à propos des classes (sociales, de sexe, d'âge, de couleur de peau ou de tout autre nature), il faut joindre une seconde qui découle en partie de la première. Parce qu'ils dépendent d'une multitude de rapports de pouvoir et non d'un principe premier ou d'une totalité déterminante, parce qu'ils fluctuent sans cesse, sans jamais obéir à un déterminisme historique illusoire et mensonger, parce qu'ils se combinent avec un grand nombre d'autres rapports changeant d'échanges et de domination, les rapports de classes,

quels qu'ils soient, ne peuvent jamais prétendre fonder l'existence d'une classe révolutionnaire (les « ouvriers », les « jeunes », les « femmes », les « Noirs », etc.), une classe sujet de l'émancipation, aussi dominée qu'elle puisse être. Résultantes de rapports changeants, mais également étroitement dépendantes de la domination qui s'impose à elles et qui définit leur être à un *moment donné* (voir *émancipation*), les classes dominées ne sont porteuses que d'un *possible* émancipateur, dépendant d'un grand nombre de conditions, de leur puissance de *révolte* et, surtout, de leur capacité à *composer*, avec d'autres forces comme avec tout ce qui échappe aux rapports de domination qui les définissent (voir *arrêt* et *analogie*), une *puissance* plus grande (voir ce mot). En résumé la situation de dominé n'est en rien la garantie ou la source suffisante d'un possible émancipateur, d'un monde sans *domination* (voir ce mot).

Classification (voir *analogie* et *séries*). Parce qu'elle se réclame du *devenir* et du *mouvement* et qu'avec Bakounine elle définit la nature comme « la somme des transformations réelles des choses qui se produisent et se produiront incessamment en son sein¹ », la pensée libertaire s'oppose à toute classification, forcément extérieure, réductrice et oppressive. C'est pour cette raison que Proudhon (comme Gilles Deleuze et d'autres) peut, dans le cadre des sciences de la nature, prendre le parti de Geoffroy Saint-Hilaire contre Cuvier : « Oui, comme le dit Geoffroy Saint-Hilaire, les animaux de la création sont tous évolués les uns des autres ; sans cela ils ne formeraient pas entre eux des genres et des espèces. Et ce qui démontre l'erreur de Cuvier, le roi des classifications, c'est qu'en prétendant réfuter la théorie de Geoffroy Saint-Hilaire, il se

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, t. 3, 1908, p. 217.

mettait en contradiction avec lui-même ; hors de l'unité de génération, les ordres, classes, genres, espèces, variétés, n'ont plus de raison d'être ; ce sont, comme le régime constitutionnel, des fictions de l'esprit, des chimères¹. »

Collectif (social). Pour Proudhon tout collectif est un individu et tout individu est un collectif, un « composé de puissances² ». Mais c'est sans doute Gilbert Simondon qui, d'un point de vue libertaire, permet le mieux de penser cette réalité du social ou du collectif, cela à travers trois grandes propositions.

Première proposition : « l'individu », au sens psychologique ou classique du mot, comme toute autre forme d'*individuation*, est toujours plus que lui-même (voir également *équilibre des forces, généalogie, illimité dans la limite*). Un paradoxe que Simondon formule ainsi : « L'individu n'est que lui-même, mais il existe comme supérieur à lui-même car il véhicule avec lui une réalité plus complète, que l'individuation n'a pas épuisée, qui est neuve encore et potentielle, animée par des potentiels. [...] l'individu ne se sent pas seul en lui-même, ne se sent pas limité comme individu à une réalité qui ne serait que lui-même³. »

Deuxième proposition : ce plus que soi-même des individus est au fondement du collectif. En d'autres termes le collectif n'est pas la somme des individus ou la conséquence de stratégies individuelles ou d'un contrat que les individus passeraient entre eux. Elle n'est pas une association d'individus (ce que Simondon appelle l'interindividuel). Elle naît au contraire du

1. Pierre-Joseph Proudhon, *Économie*, bibliothèque municipale de Besançon, 2863 [104]. Sur les références de Deleuze à Geoffroy Saint-Hilaire, cf. *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 62-63, 312.

2. Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la paix*, Rivière, p. 128.

3. Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1987, p. 194.

plus que soi-même des individus, de ce qui à proprement parler n'est pas eux (en tant qu'individu, voir *sujet*) : « La conscience collective n'est pas faite de la réunion des consciences individuelles, pas plus que le corps social ne provient des corps individuels. Les individus portent avec eux quelque chose qui peut devenir du collectif, mais qui n'est pas déjà individualisé dans l'individu¹. » « Le collectif est une individuation qui réunit les natures qui sont portées par plusieurs individus, mais non pas contenues dans les individuations déjà constituées de ces individus ; c'est pourquoi la découverte de signification du collectif est à la fois transcendante et immanente par rapport à l'individu antérieur². »

Troisième et dernière proposition : cette réalité *préindividuelle* des individus d'où naît l'individu collectif, c'est l'être pensé comme devenir, l'*apeiron*, la *Nature*, l'*indéterminé*, l'*illimité dans la limite*. En ce sens l'individu collectif, comme tout individu, est également plus que lui-même. Il porte à son tour en lui-même de l'indéterminé et du préindividuel chargés de potentiels, de nouveaux problèmes à résoudre dans de nouvelles formes d'individuations et à travers un mouvement d'*éternel retour* à l'être (voir ce mot), où le temps historique, la nouveauté et l'avenir procèdent toujours à rebours, en amont de ce qui, dans l'anthropologie classique, constitue le fondement des êtres et des individus : les aventures, les volontés et les histoires desquelles ils semblent naître.

Commissaire politique (voir *aumônier*).

Commun (**projet commun, agencement commun**). Le commun c'est le *plan de réalité* (voir ce mot) et d'existence durable ou provisoire, révocable à tout

1. *Ibid.*, p. 195.

2. *Ibid.*, p. 197.

moment de toute façon, que des forces autonomes font exister par leur association (économique, politique, ludique, amoureuse, etc.). Un syndicat, une librairie, une coopérative, une équipe de foot ou une relation amoureuse, est un *agencement* commun, mettant en œuvre un projet et un être collectif communs à ceux qui s'associent librement pour le faire fonctionner. Toute association ou être collectif résultant de cette association est un être ou une force autre et plus puissante que les forces qui, en s'associant, contribuent à son existence. Elle repose entièrement sur la *confiance*, puisque chacun est libre de la défaire dès qu'il le désire pour fonder comme il l'entend une autre association lui convenant davantage ou lui paraissant plus utile. Le commun n'est jamais un terrain de lutte, un cadre extérieur que des forces extérieures investiraient et se disputeraient comme on se dispute un os, une chaise ou le volant d'une voiture. Le commun n'est ni un cadre (« commun », à la façon d'une salle d'attente ou d'une salle de musculation) ni un outil. S'il est plus que les forces qui le composent, il ne leur est jamais extérieur puisqu'il provient de leur association et qu'il n'existe pas sans elle. S'associer (en amour comme en politique ou dans toute autre activité) c'est accepter de se transformer à l'intérieur de cette association, c'est courir le risque de devenir un être différent (pour le meilleur et pour le pire !). Et c'est en ce sens que toute véritable association présuppose la confiance, seule l'expérience des effets d'une telle transformation, éprouvés comme *bons* ou comme *mauvais*, pouvant conduire à se retirer de l'association. (*A contrario*, comme exemple parmi d'autres de soumission et d'instrumentalisation d'êtres collectifs vidés de tout contenu propre, de toute *autonomie*, cf. le noyautage des syndicats par le parti communiste au lendemain de la Première Guerre mondiale.)

Communication (voir *médiation*).

Commutation (voir *justice*). Notion proudhonienne. La pensée libertaire distingue deux types de justice :

— une justice distributive qu'elle refuse et combat, exercée de façon autoritaire, à partir d'une instance surplombante — État, tribunal, directeur d'école ou d'usine, Dieu —, qui, par un jugement, répartit les gratifications et les punitions suivant le mérite ; un mérite mesuré de l'extérieur par une loi, sur une échelle graduée du mal au bien ;

— une justice commutative et libertaire, fondée sur un échange direct, sur l'égalité des choses échangées, sur l'équivalence des obligations et des charges, et sur des contrats ou des pactes d'*association* ou d'*alliance* (voir ces mots et *droit*) ; une commutation interne à l'association des êtres, qui exclut tout tiers et tout intermédiaire, toute instance extérieure.

Composantes désigne les êtres ou les forces collectives dans leurs rapports d'association à l'intérieur d'un être ou d'une force collective plus étendue.

Composition (voir *association, équilibre des forces et dialectique sérielle*). Notion proudhonienne empruntée à la chimie pour rendre compte (avec la notion physique d'*équilibre* et celle, physico-chimique, de *tension*) de la façon dont des forces à caractère libertaire s'unissent et s'associent. Cette association peut bien revêtir la forme juridique du contrat ou du règlement intérieur (voir *droit*) ; parce qu'elle est une *résultante* et qu'elle fait appel chez les *êtres collectifs* qu'elle associe à des ressources insoupçonnées, elle modifie profondément la nature de ces êtres, et est elle-même un être entièrement nouveau. En effet contrairement à ce qu'induit une vision juridique du monde, les relations et les associations entre les êtres (comme les conflits) ne sont pas extérieures à ce qui les constitue. Elles les impliquent tout entiers et c'est au plus pro-

fond d'eux-mêmes, dans le *plus qu'eux-mêmes*, que se détermine la possibilité d'associations véritablement révolutionnaires, capables de modifier de fond en comble l'ordre existant, d'être porteuses d'un autre monde (voir *intime, affinité, analogie, intuition*).

Concept. S'oppose à la *définition* (voir ce mot).

Confession publique (voir également *reddition de comptes*). Vieille pratique chrétienne de soumission et d'humilité, reprise par les mouvements marxistes-léninistes sous le nom d'*autocritique*, généralement dans le cadre et la mise en scène des procès juridiques, où les coupables, en confessant leurs erreurs et leurs fautes individuelles envers la communauté et ses représentants, soumettent volontairement ce qu'ils sont et ce qu'ils peuvent à une loi, un ordre et des forces extérieurs.

Confiance (voir *commun*).

Conformisme (voir *troupeaux, masse, multitude*). Forme d'égalité où il s'agit de ressembler aux autres pour mieux se perdre dans la masse uniforme. L'anarchisme dénonce violemment cette forme d'égalisation au nom d'une égalité radicalement différente, parce que fondée sur la *différence* et la *singularité* absolue des êtres (voir ces mots)¹.

Conscience (voir *personne, moi et corps*).

Contradictions, contradictoires (voir *violence, équi-*

1. À l'inverse, sur les caractéristiques et les effets du conformisme dans le mouvement libertaire, là où il a revêtu un caractère de *masse* (voir ce mot), cf. Eduardo Colombo, « Quelques réflexions sur les relations entre l'idéologie et la composition sociale du mouvement anarchiste », dans *Composition sociale du mouvement anarchiste*, CIRA, 1972.

libre des forces, dialectique et dialectique sérielle). L'*anarchie* et la pluralité des êtres ou des forces collectives impliquent nécessairement que celles-ci soient conduites à se heurter et à s'affronter, du fait même de leurs différences et de leur volonté non seulement de persévérer dans ce qu'elles sont mais d'accroître leur puissance. Seuls le *sens pratique*, l'expérimentation, la *révolte*, l'art d'esquiver les mauvaises rencontres et de favoriser les bonnes peut apprendre non seulement à éviter la *domination* d'une force sur une autre ou la lutte suicidaire de forces entre elles, mais surtout à favoriser le développement d'*êtres collectifs* tirant une puissance plus grande de cette libre association des forces qui les composent. Même dans ce cas, les contradictions sont non seulement inévitables mais souhaitables. Elles sont à la fois le signe de la liberté des forces associées mais aussi la garantie de la puissance et de la vitalité des êtres qui résultent de cette association, de leur capacité à embrasser et réguler l'ensemble des déterminations du réel. La contradiction anarchiste n'a rien à voir avec la contradiction marxiste (ou hégélienne). La conception d'un développement « dialectique » de la nature et de l'humanité est étrangère à la pensée libertaire. Pour l'anarchisme il existe des mauvaises et des bonnes contradictions, des contradictions qui tuent et diminuent la puissance de vivre et d'autres qui font vivre et augmentent cette puissance. Il faut éviter les premières, les empêcher de se produire et soigneusement entretenir les secondes sans jamais prétendre les résoudre (voir *équilibre des forces*).

Contrainte (voir *nécessité*).

Contrariété (voir *affinité*).

Contrat (voir *droit*).

Convention (voir *droit*).

Corps (corps humain) (voir *personne, sujet, cerveau, sexualité et puissance du dehors*). « Personne n'a jusqu'à présent déterminé quel est le pouvoir du Corps, c'est-à-dire que, jusqu'à présent, l'expérience n'a enseigné à personne ce que le Corps est en mesure d'accomplir par les seules lois de la Nature, considérée seulement en tant que corporelle [...] on ne sait pas quel est le pouvoir du Corps ni ce qu'il est possible de déduire de la considération de sa seule nature¹. » Dans la pensée libertaire et sa façon de concevoir les *forces collectives* (voir ce mot), la notion de corps s'applique à tous les êtres quels qu'ils soient, quels que soient leur degré de *spontanéité* (voir ce mot) et leur puissance d'être affectés ou d'affecter. Mais c'est justement parce que les êtres humains disposent d'une grande capacité, d'une part à être affectés et à affecter les autres êtres, d'autre part et en conséquence à faire naître par leur activité des forces collectives toujours plus vastes, plus complexes et plus puissantes², que leur propre corps revêt une importance particulière, dans un processus d'émancipation qui fait appel à la puissance de la *nature* tout entière qu'il entraîne avec lui (voir ce mot et *puissance du dehors*).

« Composé de puissances³ », « composé de *spontanéités*⁴ » (voir ce mot) comme toute force collective, le

1. Spinoza, *Éthique*, livre III, scolie de la proposition 2.

2. « [...] en tout être organisé ou simplement collectif, la force résultante est la liberté de l'être, en sorte que plus cet être, cristal, plante ou animal, se rapproche du type humain, plus la liberté en lui sera grande, plus le libre arbitre aura de portée. Chez l'homme même, le libre arbitre se montre d'autant plus énergique que les éléments qui l'engendrent par leur collectivité sont eux-mêmes plus développés en puissance : philosophie, science, industrie, économie, droit » (Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice*, t. 3, p. 403).

3. Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la paix*, Rivière, p. 128.

4. « L'homme peut être regardé comme un composé de spontanéités liées entre elles, mais qui par l'effet des circonstances, le sollicitent

corps humain est multiple. Ainsi que l'explique encore Proudhon, à propos de la *personne* (voir ce mot) : « Qu'est-ce, en effet, que ce que nous appelons *une personne* ? Et qu'entend cette personne, lorsqu'elle dit : Moi ? Est-ce son bras, sa tête, son corps, ou bien sa passion, son intelligence, son talent, sa mémoire, sa vertu, sa conscience ? Est-ce aucune de ses facultés¹ ? [...] » (souligné par Proudhon). Ou comme le dit Nietzsche : « On est plus riche qu'on ne pense, on a dans le corps de quoi faire plusieurs personnes, on tient pour *caractère* ce qui fait simplement partie de la *personne*, de l'un de nos masques. [...] On se trompe quand on juge un homme sur des actes isolés : des actes isolés ne permettent aucune généralisation² » (souligné par Nietzsche). Pluralité d'« esprits », de « forces », d'« âmes » et de « volontés de puissance »³, le corps humain, en particulier à travers son cerveau, siège supposé de sa conscience, est un « nœud de forces » (dans le vocabulaire de Tarde cette fois) qui transmet des « impulsions », « venues de très loin et destinées à aller très loin »⁴. C'est pourquoi l'être humain doit se déprendre de lui-même pour libérer la puissance dont il est porteur. Il doit se libérer des illusions intéressées de sa conscience et du *moi*, là où l'ordre dominant trouve le meilleur relais de sa reproduction (voir *autodiscipline, responsabilité, moi*). En s'ouvrant à l'autre qu'il porte en lui, à l'*apeiron*, à la *puissance du dehors* dont son

chacune de leur côté » (Pierre-Joseph Proudhon, *Économie*, inédit, bibliothèque municipale de Besançon, 2863 [74]).

1. Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice*, t. 3, p. 172.

2. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes 1884*, 26 [370], *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, t. XX, p. 275.

3. Sur ce point, voir Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, 1998, plus spécialement p. 183.

4. Voir Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 172 : « Le cas de l'être humain est particulièrement significatif. Son corps, et tout spécialement son cerveau, sont des mécanismes, qui transmettent des impulsions psychiques venues de très loin et destinées à aller très loin. »

corps est porteur, l'être humain décompose son *moi*, mais c'est au profit d'une « lucidité plus grande » et d'une « cohésion nouvelle »¹. « Dès ce moment, ce n'est plus le corps en tant qu'une propriété du moi, mais le corps en tant que le lieu des impulsions, de leur rencontre, qui est considéré². » En expropriant le « moi », en devenant autre, l'être humain restitue « la pensée aux forces "corporantes" (aux impulsions) », au *soi* dont parle Nietzsche, d'où seules peuvent jaillir les « forces créatrices, les évaluations », le « soi » qui, dans le corps, « n'est qu'une extrémité prolongée du chaos »³.

Comment créer un nouveau corps ? Comment le corps humain peut-il se donner une nouvelle cohésion, une unité émancipatrice et libérer ainsi, à travers ses points de vue et ses actes, la puissance du monde qui l'entoure et qui le traverse ? Telle est la question que pose l'émancipation libertaire. Dans le monde où nous vivons, cette unification du corps a longtemps été assurée par les liens de la religion, par Dieu ou ses substituts, par la soumission et l'obéissance à Dieu et à l'ordre très particulier que la figure de Dieu garantit. Et c'est sans doute le christianisme, tel qu'il a pu être pensé et mis en œuvre par saint Paul, qui, à travers la notion de « résurrection des corps », a unifié et entravé le plus solidement ce que peut le corps humain en le soumettant à la « foi », en soumettant les multiples volontés du corps humain à une seule volonté, celle de Dieu qui lui donne un corps nouveau. À l'*anarchie* des forces qui nous constituent, là où chaque force, chaque volonté « veut quelque chose de différent et ne peut manquer de s'opposer à toutes les autres », là où « le corps n'est plus [...] exclusivement ce que je suis mais également ce que j'ai, et à quoi je suis lié » (voir *pos-*

1. Sur tout cela, cf. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, pp. 56 et suivantes.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, pp. 57-58.

session), la théologie prétendait ainsi opposer le principe ordonnateur de Dieu, l'unification des différentes volontés humaines dans « leur commune soumission » à Dieu et à une puissance extérieure qu'incarnent et relaient les différentes figures de l'autorité¹. Comment « se débarrasser de Dieu » (selon la formule de Bakouline) et de l'ordre contraignant et particulier qu'il fonde et qu'il garantit ? Comment donner un nouveau corps aux êtres humains, un corps qui libérerait toutes les puissances dont il est porteur ? Comment inventer des modalités d'association et un *équilibre des forces* et des volontés qui les rendent capables d'aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent ? Telles sont les questions auxquelles l'anarchisme prétend répondre.

Culpabilité (voir *ressentiment*, *réaction* et *responsabilité*). La culpabilité est le vis-à-vis ou l'autre face du *ressentiment*, lorsqu'un rapport de domination est intériorisé du point de vue du dominant, et justifie indéfiniment l'expiation de cette position. Force négative, mais porteuse de ses propres satisfactions ou bénéfiques, la culpabilité autorise un mélange subtil de pouvoir, de persécution, de soumission et de domination qui s'oppose à toute émancipation. Exemple historique de culpabilisation réussie : le christianisme.

Culture (voir *manuels/intellectuels*).

Cynisme. Effet durable d'une révolte avortée qui se transforme en négation, sous la forme d'un double *ressentiment* qui ne se contente pas de dénigrer et de dévaluer les autres mais qui se retourne contre l'être même de celui qui l'éprouve. Le cynique est ainsi un homme du *ressentiment* au carré qui, heureusement, pour cette raison, répugne généralement à fréquenter les milieux libertaires.

1. Didier Franck, *op. cit.*, p. 79 ; pour une analyse en partie différente, cf. Pierre Klossowski, *op. cit.*, pp. 50 et suivantes.

D

Définition (voir *classement*). Dans la pensée libertaire la définition s'oppose au concept. Alors que le concept part du milieu des choses pour mettre au jour et exprimer des *foyers* de sens, des *nœuds de forces* (voir ces mots) capables de recomposer la totalité de ce qui est, la définition, comme ce mot l'indique, s'efforce toujours de fixer les *choses* dans des limites préétablies, dans un cadre donné, pour ensuite tenter de les articuler de façon externe à l'intérieur d'un ordre réducteur et oppressif. À la définition, la pensée libertaire substitue l'indéfini, l'indéterminé, l'*apeiron* d'Anaximandre et de Simondon, cette réserve d'être où peuvent naître les concepts et les conditions d'un monde nouveau.

Dehors/dedans (voir *extérieur/intérieur, puissance du dehors*). Le paradoxe apparent de l'anarchisme pourrait se formuler ainsi : alors qu'il refuse toute relation d'extériorité forcément placée sous le signe de la domination, qu'il affirme sans cesse le primat de l'autonomie des êtres, le primat de leur capacité à nouer des relations de l'intérieur de ce qui les constitue (voir *intime, affinité, intuition*), l'anarchisme rejette avec la même énergie leur prétention à vouloir se suffire à eux-mêmes. Il rejette l'*autosuffisance*, forcément dominatrice, qui les conduit inévitablement (au prix de beaucoup de souffrances, de malheurs et d'oppression) à vouloir maîtriser la totalité de ce qui est à l'intérieur de leurs organisations, de leurs discours, de leurs pratiques, des *plans de*

réalité où ils se déploient et donc des formes forcément limitées de leur individualité (voir *individuation, totalité/totalitarisme, idéomanie*). À la différence de cette autosuffisance qui conduit à la guerre, à l'affrontement externe de tous contre tous et à la domination, l'*autonomie* anarchiste, et la *volonté* ou la *détermination* qui l'anime, sont entièrement tendues vers le dehors, vers l'autre, comme seul capable, sous un certain point de vue et à travers des modalités particulières d'association, d'augmenter leur puissance, non de l'extérieur, par sommation de forces, mais de l'intérieur, en révélant la puissance et l'*autre* que chaque être porte en lui-même (voir *monade, équilibre des forces, plus que soi-même*), puisque, selon la formule de Deleuze, le « dedans » n'est qu'un « pli » du dehors, puisque le « dehors » est entièrement à l'intérieur des êtres, qu'il est à la fois dehors et dedans, et qu'il est toujours prêt à déployer sa puissance dans ce qui est à un moment donné, pour peu que les êtres se déprennent d'eux-mêmes, du caractère limité de leur individualité présente, qu'ils s'ouvrent, en s'associant avec d'autres, à l'*indéterminé* qui les constitue comme *sujets* (voir ce mot), pour former ainsi des individualités plus puissantes et plus libres.

Démocratie directe. La démocratie directe s'oppose à la démocratie représentative (voir *représentation*). Elle s'identifie généralement à trois procédures principales : 1) l'Assemblée générale souveraine réunissant l'ensemble des membres d'un collectif donné, pour décider de tout ce qui concerne la vie de ce collectif, le plus souvent par *commun* accord, le vote (à main levée ou par tour de table) servant à connaître les points de vue en présence et à dégager un consensus ; 2) la délégation révocable, tout délégué peut être remplacé à tout moment ; 3) le mandat impératif, le délégué ne peut pas prendre d'autres décisions que celles pour lesquelles il a été mandaté par le collectif qui le délègue,

tout problème nouveau exigeant d'être soumis à la discussion de ce collectif. Paradoxalement, parce que directe, la démocratie libertaire prend du temps. Pour bien fonctionner, elle exige que soient réunies un grand nombre d'autres conditions (*égalité, affinité, confiance, sens pratique*, etc.). Les nouveaux moyens de communication (internet, téléphones portables, possibilités pour des petits groupes de se concerter de façon immédiate et à distance, etc.) permettent en partie de résoudre des problèmes de lenteur liés jusqu'ici aux difficultés physiques de réunion et de concertation. Grâce au détournement et à une utilisation judicieuse des nouveaux moyens de communication, coordination d'assemblées générales, révocabilité et mandats impératifs des délégués peuvent fonctionner de façon presque simultanée ; mais à condition de ne pas oublier que la lenteur des prises de décision constitue également, très souvent, une exigence essentielle de la pratique libertaire.

Dépendance (voir *gouvernement* et *domination*). Soumission d'un être collectif à une force extérieure qui le coupe de ce qu'il peut et mutile sa puissance de *subjectivité*.

Désassociation (voir *association*).

Désir (voir *volonté, force collective, puissance, appétit, manque* et *aliénation*). Définition subjective et intérieure de la force, ce qui veut en elle ; équivalent de la *volonté de puissance* nietzschéenne¹.

1. Sur le lien entre force et désir, dans une approche néo-leibnizienne, cf. Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 48. Sur la distinction entre force et volonté de puissance, cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 59 et suivantes. Sur la contestation (contestable) de cette interprétation et les enjeux de ce débat, voir Paolo D'Iorio, « Les volontés de puissance » dans Mazzino Montinari, « *La volonté de puis-*

Détermination (voir *volonté*). Notion employée par le mouvement libertaire en un sens voisin de *volonté* (comme lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il est « déterminé », qu'il fait preuve de « détermination »). Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la détermination libertaire ne s'oppose pas à l'*indétermination* (voir ce mot). Elle s'oppose à la notion de *déterminisme* dans la mesure où contrairement à cette dernière, la détermination libertaire est entièrement *intérieure* à l'être qui la manifeste, comme expression de la *puissance* et de la *volonté* (voir ces mots) qui constituent cet être à un moment et dans une situation donnés. C'est en ce sens que Proudhon peut parler de « puissance de détermination¹ ».

Déterminisme. Notion liée à la domination, qui fait entièrement dépendre les êtres de causes et de conditions *extérieures* à ce qui définit leur *subjectivité* (voir ces mots). Au déterminisme, la pensée libertaire oppose la *détermination*.

Devenir (voir *mouvement*, *éternel retour*). Pour la pensée libertaire et comme l'écrit Bakounine, l'être s'identifie au devenir : « L'Être réel [...] est le devenir [...] : c'est-à-dire le mouvement toujours et éternellement résultant de la somme infinie de tous les mouvements partiels jusqu'aux infiniment petits, l'ensemble total des actions et des réactions mutuelles et des transformations incessantes de toutes les choses qui se produisent et qui disparaissent tour à tour² » ; une conception que l'on

sance » n'existe pas, Éditions de l'Éclat, 1996 ; Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Éditions Allia, 1998, et Pierre Montebello, *Nietzsche, la volonté de puissance*, PUF, 2001.

1. *De la justice*, t. 3, p. 375.

2. Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, t. 3, 1908, p. 345.

retrouve au centre de la pensée de Gilbert Simondon, lorsqu'il explique que « le devenir est une dimension de l'être, non ce qui lui advient selon une succession qui serait subie par un être primitivement donné et substantiel¹ ».

Devoir de mémoire (voir *éternel retour*).

Diable (diabolique, démons) (voir *puissance du dehors, symboles/signes*). Au risque d'aggraver l'image d'un mouvement qui, déjà, se réclame de l'*anarchie* au sens le plus trivial du terme, la plupart des principaux théoriciens libertaires se réfèrent fréquemment et positivement à la figure du diable et des démons, que ce soit le « diable au corps » de Bakounine, dans le chaudron de sorcières des groupes *affinitaires* et des sociétés secrètes², ou encore la glorification par Proudhon de Satan le chef des anges rebelles, l'adversaire de Dieu : « Viens, Satan, viens, le calomnié des prêtres et des rois, que je t'embrasse, que je te serre sur ma poitrine ! Il y a longtemps que je te connais, et tu me connais aussi. Tes œuvres, le béni de mon cœur, ne sont pas toujours belles et bonnes ; mais elles seules donnent un sens à l'univers et l'empêchent d'être absurde³. »

L'opposition anarchiste entre le diable et Dieu, si elle offre un modèle familier aux oreilles de tous (sans doute de façon trop explicite ou violente), n'a évidemment rien de religieuse. Comme le montre par ailleurs

1. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Million, 1995, p. 29.

2. Cf., parmi les nombreux exemples possibles, la lettre de Bakounine à Jean-Louis Pindy du 11 janvier 1873 à propos d'Élisée Reclus : « Il n'a peut-être pas tout le diable au corps désirable. Mais c'est une affaire de tempérament et la plus belle fille ne peut donner que ce qu'elle a » (*Œuvres complètes*, Champ libre, t. VII, p. XXXI).

3. *De la justice*, t. 3, pp. 433-434. Pour une explicitation du caractère énigmatique du rôle essentiel que Proudhon confère à Satan dans la signification de l'univers, voir *Puissance du dehors*.

Didier Franck à propos de Nietzsche¹, elle engage une position ontologique radicale et générale où l'expression « diable au corps » employée par Bakounine cesse d'être une aimable remarque éducative (les « bons petits diables » de la comtesse de Ségur, voir *corps*). À la personne de Dieu comme garantie de l'unité du corps humain, et, à travers elle, de l'unité d'un monde entièrement « humanisé » et ordonné, sans « reste », s'oppose l'affirmation d'un monde libéré des « liens » du logos comme de la religion, lorsque à « l'époque de l'anarchie » dont parle Nietzsche² répond l'« anarchie » des « puissances » constitutives de l'être humain dont parle Proudhon, là où « se réunissent toutes les spontanéités de la nature, toutes les instigations de l'Être fatal, tous les dieux et les démons de l'univers »³. À Varuna et Mitra, le roi magicien et le prêtre juriste, le despote et le législateur, les dieux du lien et du pacte, s'oppose Indra le dieu guerrier, le dieu de « la multiplicité pure et sans mesure », le dieu « de l'éphémère » et de la « métamorphose », le dieu qui « dénoue le lien autant qu'il trahit le pacte »⁴ (voir *guerre/guerrier*). Au *sym-bolique* de l'ordre et des dominations qui lie et qui attache, s'oppose le *diabolique* anarchiste qui rompt et qui sépare⁵ (voir *action directe*) pour affirmer l'*autonomie* des êtres et permettre ainsi des associations d'une tout autre nature.

Dialectique (voir *émancipation*, *maître/esclave*, *contradiction* et *équilibre des forces*). Face aux mises en ordre des *représentations* (voir ce mot), à leur volonté de fixer le *devenir*, de gaspiller la puissance de

1. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, 1998.

2. Cité *ibid.*, p. 174.

3. *Contradictions économiques*, Rivière, t. 2, p. 253.

4. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 435.

5. Sur cette distinction et cette étymologie du mot diable, cf. Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck Université, 1993, p. 125.

ce qui est en l'asservissant à la mesquinerie de leurs intérêts, la dialectique prétend introduire le *mouvement* (voir ce mot), le mouvement dans la pensée comme dans la réalité. Mais comme le montre Deleuze, la dialectique, qu'elle se dise idéaliste ou matérialiste, hégélienne ou marxiste, est toujours un « faux mouvement », un « mouvement logique abstrait », c'est-à-dire une « médiation » (voir ce mot et *action directe*)¹. Pour la pensée libertaire il s'agit au contraire, contre la dialectique, de rejeter toute médiation, d'agir directement et immédiatement, dans la réalité comme dans la pensée. C'est en ce sens, du point de vue de la pensée, que le projet libertaire peut se reconnaître dans la démarche philosophique de Nietzsche ou de Kierkegaard : « mettre la métaphysique en mouvement, en activité [...] la faire passer à l'acte, et aux actes immédiats » (voir *passage à l'acte*). En effet, comme l'écrit encore Deleuze, la pensée — comme l'art, la révolte et toute lutte émancipatrice — ne consiste pas à « proposer une nouvelle représentation du mouvement ; la représentation est déjà médiation. Il s'agit au contraire de produire dans l'œuvre un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation ; il s'agit de faire du mouvement lui-même une œuvre, sans interposition ; de substituer des signes directs à des représentations médiatees² » (voir *action directe*). C'est en ce sens, avec Déjacque cette fois, que la pensée et l'écriture peuvent, elles aussi, relever de la *propagande par le fait* (voir ce mot) : « Ce livre n'est point écrit avec de l'encre ; ses pages ne sont point des feuilles de papier. Ce livre, c'est de l'acier tourné en in-8° et chargé de fulminate d'idées. C'est un projectile autoricide que je jette à mille exemplaires sur le pavé des civilisés. Puissent ses éclats voler au loin et trouer mortellement les rangs des préjugés. Puisse la vieille société en craquer jusque

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 16.

2. *Ibid.*

dans ses fondements ! *Ce livre n'est point un écrit, c'est un acte* [souligné par nous] [...] il est pétri avec du cœur et de la logique, avec du sang et de la fièvre. C'est un cri d'insurrection, un coup de tocsin tinté avec le marteau de l'idée à l'oreille des passions populaires. [...] Ce livre c'est de la haine, c'est de l'amour¹. »

Dialectique sérielle (voir *séries [mise en série], équilibre des forces et tension*). Notion utilisée par Proudhon (plus particulièrement dans *De la création de l'ordre*) pour penser la façon dont les forces collectives pourraient, par la maîtrise et la *sélection* de leurs oppositions, composer un ordre immanent capable de libérer le maximum de *puissance* et donc de *liberté*. Avec la dialectique sérielle, et par-dessus le bref intermède de sa découverte de Hegel², Proudhon s'engage, quelques années avant Gabriel Tarde, dans l'élaboration d'une dialectique non hégélienne, là où, pour penser et permettre la vie et le mouvement, il s'agit d'affirmer et de construire « d'insolubles antinomies simultanées et fécondantes³ ».

Dieu (voir *nature*). *Résultante* illusoire de l'ensemble des *forces collectives*, lorsque celles-ci sont coupées de ce qu'elles peuvent et deviennent incapables de comprendre ce qui les fait agir et la nature des effets de cette *action* (voir ces mots). De résultante, Dieu se

1. Joseph Déjacque, *À bas les chefs !*, Champ libre, 1971, pp. 86-87.

2. Après que Proudhon eut fréquenté assidûment Marx au cours de l'automne de 1844. Dans une lettre de 1865, Marx explique comment « dans de longues discussions, souvent prolongées toute la nuit, je l'infectai d'hégélianisme — à son grand préjudice, puisque ne sachant pas l'allemand, il ne pouvait étudier la chose à fond » (cité par Pierre Hauptmann dans *Pierre-Joseph Proudhon*, Beauchesne, 1982, pp. 446-447).

3. Selon la formule que René Schérer emploie à propos de Tarde (« *Homo ludens* — Des stratégies vitales », préface à Gabriel Tarde, *La Logique sociale*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999).

transforme alors en principe premier. D'expression imaginaire et trompeuse de la puissance immanente aux forces qui lui donnent sens, il se transforme alors en puissance transcendante qui vient se rabattre sur ces forces pour les ordonner, les unifier et les soumettre au pouvoir bien réel des prêtres et autres représentants de la puissance collective, au carcan autoritaire et oppressif des rapports de domination.

Différences (voir *contradictions, point de vue, multiplicité, égalité et indiscernables*). À la suite de Leibniz (théorie des *indiscernables*), l'anarchisme (de Stirner à Bakounine) affirme la singularité absolue des êtres¹. Dans la conception libertaire, l'identité d'un être n'est pas définie de façon extérieure et objective, par ses limites et par la place qu'il occupe dans l'espace et dans le temps, dans une vision policière où il s'agit toujours de localiser, de savoir où il se trouve (adresse, pays, âge, profession) pour pouvoir le « situer » (voir *localisme*) et le contrôler. L'identité est inhérente à chaque être, à sa raison d'être (être lui-même plutôt qu'un autre) et à la *force* singulière qui le fait exister à un *moment donné* (voir ces mots).

Dignité (voir *égalité, autonomie*). Perception subjective de sa propre *autonomie*, de l'*égalité* entre tous les êtres et de leur droit à *aller jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent*.

Directe (voir *monade*). Directe s'oppose à *médiation* (voir également *action directe*) et à *représentation* (voir ce mot). La pensée libertaire s'oppose à toute idée d'instrumentation, d'outils et de délais neutres et objectifs chargés d'assurer le lien entre les *forces col-*

1. « La particularité, c'est mon existence et mon être, ce que Je suis Moi-même » (Max Stirner, *Œuvres complètes, L'Unique et sa propriété et autres écrits*, L'Âge d'Homme, 1972, p. 211).

lectives (voir ce mot). Pour l'anarchisme tout est force collective, bonne ou mauvaise, porteuse d'*oppression* ou d'*émancipation*, et c'est de la rencontre directe et *immédiate* (voir ce mot) entre ces forces et de l'*intérieur* de ce qui les constitue, que peut naître un monde sans *domination* (voir ces mots).

Direction de conscience (voir *aumônier* et *commissaire politique*). Vieille pratique chrétienne où chaque être est supposé soumettre ses actes, ses pensées, ses intentions et ses plus intimes perceptions ou mouvements intérieurs, au jugement d'une instance extérieure chargée, au nom de normes transcendantes, de connaître, d'évaluer et de corriger cet être, de soumettre ce qu'il peut à un ordre extérieur. Ce modèle chrétien de soumission des forces collectives a été largement utilisé dans les pratiques et les conceptions des mouvements révolutionnaires d'inspiration marxiste. Il est profondément inscrit dans les cultures dites occidentales, y compris dans certains courants se réclamant du mouvement libertaire (voir *reddition de comptes*).

Discipline (autodiscipline). *Contrainte* (voir ce mot) visant à soumettre des êtres collectifs à un ordre extérieur à ce qui les constitue. La discipline peut être intériorisée par ces êtres (on parle alors d'autodiscipline), mais en les rendant infirmes, inaptés aux mouvements qu'autorise leur nature, comme lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il a avalé un parapluie.

Domination. Composition de forces collectives où 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-mêmes* (voir ce mot). L'anarchisme s'oppose à toute domination dans la mesure où il se réclame d'une composition de forces libres et *autonomes* (voir *autonomie*),

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 possibles. C'est pourquoi l'anarchisme est proche du Spinoza de Deleuze : « Mais maintenant il s'agit de savoir si des rapports (et lesquels ?) peuvent se composer directement [voir *direct*] pour former un nouveau rapport plus étendu, ou si des pouvoirs peuvent se composer directement pour constituer un pouvoir, une puissance plus intense. Il ne s'agit plus des utilisations ou des captures, mais des sociabilités et communautés¹. » Comment des forces collectives se composent-elles pour former une force collective supérieure, sans mutiler ou opprimer certaines d'entre elles, en respectant et en conservant la totalité de la puissance dont chacune est porteuse ? Telle est la question que pose l'anarchisme et à laquelle il prétend répondre.

Droit (contrats, conventions) (voir *hiérarchie* et *autonomie*). La conception libertaire du droit est étrangère à la toute-puissance, l'autonomie, la cohérence logique et l'extériorité de la Loi, que celle-ci vienne de Dieu, de l'État ou de la soi-disant « volonté générale » (le « contrat social » de Rousseau). Pour l'anarchisme et comme l'écrit Proudhon, « chaque puissance », « chaque force », « porte son droit avec elle-même », le « droit » d'*aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut*². Une conception déjà présente chez Max Stirner (« Tu as droit à ce que Tu as le pouvoir d'être³ »), et que l'on retrouve chez Émile Pouget lorsqu'il explique que « l'Action directe, c'est la force ouvrière en travail créateur : c'est la force accouchant du droit nouveau,

1. Spinoza, *philosophie pratique*, p. 169.

2. *La Guerre et la paix*, Rivière, p. 133.

3. Max Stirner, *Œuvres complètes, L'Unique et sa propriété et autres écrits*, L'Âge d'Homme, 1972, p. 238.

faisant le droit social¹ ! ». Dans la pensée libertaire le droit est immanent aux forces collectives et, comme elles, multiple dans ses sources et ses manifestations ; une conception que Bakounine formule ainsi : « Chaque chose porte sa loi, c'est-à-dire le mode de son développement, de son existence et de son action partielle, en elle-même [souligné par Bakounine, voir *entéléchie*]². » Expérimental et intuitif, le droit libertaire est coextensif à la puissance des êtres, à leurs modalités d'*association* et de *désassociation* (voir ces mots). Élément constitutif de ces modalités, « actes-règles », selon la formule de Georges Gurvitch, il renvoie toujours à une justice interne aux forces collectives, comme « procédés techniques de constatation formelle d'un droit préexistant qui rend justement valables les conventions elles-mêmes³ ». Au lieu d'obéir à une source unique et transcendante (la « souveraineté »), il dépend d'une pluralité de sources primaires (les *forces collectives*), de « centres générateurs de droit », de « foyers autonomes du droit » correspondant à la grande diversité des expériences d'association et de composition de forces⁴. Expression des rapports entre forces, des conflits et des solidarités qui les caractérisent, le droit libertaire contribue plus particulièrement à dire et à produire, avec la *raison collective* (voir ce mot) et à un moment donné, l'équilibre des intérêts contraires, le balancement d'antinomies nécessaires (voir *équilibre des forces*). Sous ses formes diverses de *contrats*, de *conventions*, de règlements,

1. *L'Action directe*, op. cit., p. 23.

2. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, t. 3, 1908, pp. 352-354.

3. Georges Gurvitch, cité par Jean Bancal dans *Proudhon, pluralisme et autogestion*, Aubier-Montaigne, 1970, t. I, p. 130.

4. Sur ce point, cf. Antoine Garapon, « L'Idée de droit social ; Georges Gurvitch », dans *La Force du droit, panorama des débats contemporains*, *Esprit*, 1991. (Manifestement, Garapon ignore tout de l'inspiration massivement et explicitement proudhonienne de « l'originalité » des analyses de Gurvitch.)

de coutumes, de tribunaux d'honneur, d'arbitrage et de paroles données, il justifie, *a contrario* de toutes les sciences juridiques, que l'on parle à son propos de « droit sans règles¹ ». En ce sens, la conception et la pratique libertaire du droit s'inscrivent directement dans la pensée baroque de Leibniz, là où l'on ne s'interroge plus pour savoir « quel objet donnable correspond à tel principe lumineux, mais quel principe caché répond à tel objet donné, c'est-à-dire à tel ou tel *cas perplexé* », là où, « le cas étant donné », on invente le principe, là où le Droit se transforme en « Jurisprudence universelle »².

Droite (gauche) (voir *classification*). Vague distinction politique, issue de la disposition géographique des représentants du peuple dans les 500 m² des premières assemblées représentatives de la Révolution française. Inscrite dans les limites étroites de l'ordre social et économique existant, cette distinction sert surtout à assujettir les « citoyens » à cet ordre en leur donnant l'illusion qu'ils décident librement de ses orientations, généralement tous les cinq ans, au moment du dépouillement et du traitement informatique des bulletins de vote.

Dualisme (voir *monisme*).

1. *Ibid.*, p. 222.

2. Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minit, 1988, p. 91. Jean Bancal, pour caractériser la conception proudhonienne du droit, parle « d'actes de jurisprudence » (Pierre-Joseph Proudhon, *Pluralisme et autogestion*, t. 1, Aubier-Montaigne, 1970, p. 130). Pour une approche libertaire contemporaine du droit cf. également Ronald Creagh, « Au-delà du droit », dans *Réfractations*, n° 6, hiver 2000.

E

Économie (voir *statistique* et *libertariens*). La référence à l'économie joue un grand rôle dans le discours et la pensée libertaires, y compris, parfois, sous ses apparats les plus mathématisés : dans les écrits de Proudhon par exemple, mais aussi, et plus généralement, dans la façon polémique dont les mouvements ouvriers libertaires se sont toujours efforcés de s'opposer aux pièges de la politique, de l'État, de la morale et de la religion. Les adversaires du mouvement libertaire n'ont pas manqué, non sans raisons, de montrer en quoi cette importance accordée à l'économie ne s'accompagnait pas forcément d'une grande compétence sur le terrain de cette discipline académique, comme le montre la façon dont Marx a pu ironiser lourdement à propos de l'ouvrage de Proudhon, *Système des contradictions économiques*¹. En effet, dans sa volonté de recomposer la totalité de ce qui est, comme dans la radicalité de sa critique, l'anarchisme refuse de traiter l'économie comme un domaine et une science à part, séparés des autres aspects de la vie et par laquelle la critique émancipatrice devrait obligatoirement passer pour rendre crédibles ses propositions. Comme l'ensemble de ce petit lexique devrait permettre de le comprendre, l'anarchisme est étranger à toute idée de programme ou de propositions (voir *anarchie*, *extérieur/intérieur*, *entéléchie*, etc.) mais aussi de toute justification devant les tribunaux de l'ordre existant. La

1. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, 1847.

séparation et la survalorisation de l'économie, en particulier dans ses mises en forme mathématiques, non contentes d'être incapables de rendre compte de la réalité, constituent pour la pensée libertaire le signe le plus net d'un ordre oppressif et réducteur, fondé sur la domination, le travestissement et le refoulement de ce que nous pouvons et qui se paie d'une infinité de *souffrances*, de gaspillage et de perte de puissance, comme le montre, pour peu qu'on veuille bien le voir, l'expérience que chacun peut en faire pour lui-même et à travers ses relations avec les autres.

Efficacité (voir *fin-moyens*, *extérieur*, *moment donné* et *utilitarisme*). Notion utilitariste et politicienne qui définit la valeur d'un être ou d'une action en fonction d'un objectif ou d'un intérêt extérieur à cet être ou à cette action. On reproche souvent à l'anarchisme son manque d'efficacité, mais c'est par ignorance des raisons de cette faiblesse apparente ; au regard intéressé et myope des codes et des livres de compte d'un ordre que l'anarchisme prétend justement transformer de fond en comble. À l'efficacité ou à l'instrumentalisation mécanique et externe des êtres, l'anarchisme oppose la prise en compte de ce qui les constitue par eux-mêmes et pour eux-mêmes à un *moment* et dans une *situation* donnés (voir ces mots). Dans la pensée libertaire, la rencontre et l'association entre deux êtres ne peuvent jamais être définies de façon extérieure ; soit que l'un des deux intègre une dimension de l'autre dans ses propres plans et intérêts (l'esclave avec son maître, le salarié avec son entreprise, le peuple avec ses dirigeants, etc.) ; soit que l'association des deux prenne son sens dans les effets bénéfiques qu'ils apportent à un troisième (l'alliance de la petite bourgeoisie et de la classe ouvrière comme condition conjoncturelle de la montée en puissance du parti communiste au cours de la guerre civile espagnole par exemple).

À l'association tactique et stratégique, définie par des intérêts séparés ou extérieurs (les ennemis de mes ennemis sont mes amis) l'anarchisme oppose la rencontre *affinitaire* fondée sur un accord *intime* et *intérieur* (voir ces mots) ; un accord capable de modifier la nature des êtres associés et d'accroître leur puissance.

Égalité (voir également *autonomie*, *différences*, *base*, *hiérarchie*, *limites* et *équilibre des forces*). L'égalité libertaire est synonyme d'*autonomie*, de *liberté* et d'*équilibre*. Elle n'a rien de commun avec l'égalité abstraite et juridique de la *démocratie* et des droits de l'homme qui, derrière l'abstraction de l'idéal, justifie toutes les hiérarchies, toutes les dominations réelles, toutes les inégalités (comme le montrent les faux-semblants de l'école). Elle n'a rien à voir non plus avec l'égalité de caserne, bien réelle historiquement, du socialisme autoritaire, là où dominée par les dirigeants du parti et de la bureaucratie d'État l'immense majorité du peuple est soumise au *conformisme* et à l'obéissance. Contre ces fausses égalités, illusoire ou imposées de l'extérieur, l'anarchisme affirme au contraire les *différences* (voir ce mot), toutes les différences, la singularité absolue de chaque être dans ce qui le constitue à un *moment donné* (voir *indiscernables*). L'égalité anarchiste n'est pas une égalité de mesure, une égalité imposée de l'extérieur, mais au contraire une égalité fondée sur l'*anarchie* des êtres, sur leur *autonomie* absolue, sur la possibilité pour chacun d'entre eux d'*aller jusqu'au bout* (voir *équilibre des forces*) des aspirations, des désirs et des qualités dont il est capable à un *moment donné*, suivant le principe que « le plus petit devient l'égal du plus grand dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut ¹ ». C'est en ce sens que l'égalité libertaire est synonyme d'*autonomie* et de *liberté*. À charge, pour les forces libertaires, d'être capables de composer

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 55.

un monde fondé sur cette *autonomie* et sur cette *liberté*, sur le refus de toute soumission d'un être à un autre, sur la valeur indiscutée de toute révolte, quelle qu'elle soit, et sur la solidarité *immédiate* que cette révolte induit chez les êtres réellement épris, par ce qui les constitue à un moment donné, de ce type de *liberté* (voir ces mots).

Élan vital (voir vital/vitalisme).

Émancipation (affirmation) (voir *antispécisme*). Dans le projet libertaire l'émancipation est toujours pensée sous la forme d'une affirmation, affirmation de rapports radicalement autres, de modes d'êtres différents porteurs d'une vie plus intense et plus libre. Le désir et la volonté d'émancipation naissent souvent d'une situation et d'une condition antérieures et présentes d'*oppression* et de domination : une situation vécue négativement comme insupportable ou inacceptable, une condition (d'« esclave », de « salarié », de « femme au foyer », d'« homme de troupe », d'« enfant » soumis à l'autorité de ses parents, etc.) où se forgent les forces et les identités capables de prétendre à une autre vie. Ces forces potentiellement émancipatrices sont ainsi triplement placées sous le signe du négatif et de la dépendance vis-à-vis de la domination : 1) à travers l'*oppression* qu'elles subissent et qui les produit ; 2) à travers leurs luttes elles-mêmes qui risquent sans cesse de se limiter à un simple refus de l'*oppression* ; 3) à travers les *moyens* (voir ce mot) qu'elles se donnent pour cette lutte, le plus souvent façonnés et commandés par les exigences de la lutte et, finalement, par l'ennemi à combattre et à détruire. D'où cette conséquence historique facilement vérifiable : la victoire sans cesse répétée d'une *oppression* qui, même en cas de victoire apparente des opprimés, se reconduit immédiatement à travers les *moyens* et les

identités que ceux-ci se sont donnés pour l'emporter. D'où la question centrale du projet libertaire, une question à la fois théorique et pratique : comment transformer cette triple situation de dépendance vis-à-vis des dominants en forces affirmatives autonomes, maîtresses de ce qui les constitue ? Comment les êtres collectifs produits par la domination peuvent-ils se transformer en sujets d'émancipation ? Comment les moyens de lutte peuvent-ils être en même temps le but de cette lutte ? (voir *entéléchie* et la question âprement débattue des « syndicats révolutionnaires », simples moyens de lutte ou instruments de gestion de la société qu'ils prétendent faire naître ; la question de la militarisation des milices en Espagne ; le refus anarchiste si souvent mal compris, de la « discipline » révolutionnaire, de l'efficacité hiérarchique et, finalement, de l'État qui finit toujours par se présenter comme le moyen le plus sûr et le plus efficace d'émanciper ceux qu'il opprime). Le mouvement libertaire ne croit ni aux mystères et aux tours de magie de la dialectique, ni à la providence divine (même masquée sous les oripeaux scientistes du « matérialisme historique »). Pour lui, la qualité émancipatrice des luttes de libération n'est pas automatique. Elle exige d'être évaluée cas par cas, pratiquement, dans le moindre détail de ce qui les constitue, dans les moyens qu'elles se donnent, dans la volonté qui les anime, dans leur capacité à affirmer dès maintenant un monde autre, capable de s'opposer à toute *oppression* et à toute *domination*, présentes et futures. C'est, entre autres choses, parce qu'il fédère des forces différentes et contradictoires, agissant chacune sur leur propre plan de réalité, que le mouvement libertaire peut échapper aux pièges des rapports propres à chaque domination, produits par cette domination.

Énergie (voir *tension*). Terme emprunté à la physique

qui, dans le vocabulaire syndicaliste révolutionnaire et anarcho-syndicaliste, sert à définir la quantité de force dont peut disposer un *être collectif* (voir ce mot). Cette énergie, dont la quantité varie suivant les êtres, n'est pas donnée une fois pour toutes. Elle dépend de la nature de la *composition* de l'être considéré et de ses rapports avec les autres êtres. Tout appel à l'énergie du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarcho-syndicalisme est un appel à sans cesse recomposer autrement les forces constitutives des êtres collectifs (« individu », métiers, syndicats, groupes de syndicats), à les impliquer dans un nouvel *agencement* (voir ce mot) plus puissant, moins dépendant des autres (voir *autonomie*), capable, comme le montre Deleuze, de « dépasser ses limites en allant jusqu'au bout de ce qu'il peut¹ ».

Entéléchie (voir *projet, raison collective*). Vieille notion philosophique, reprise par Leibniz puis par Proudhon (voir *raison collective*), qui permet plus particulièrement de penser les rapports entre *force collective, liberté* et *raison* (voir ces mots)². Employée par Aristote puis par la scolastique, l'entéléchie désignait traditionnellement l'état d'achèvement (donc de perfection) d'un être. Dans cette conception, et à la façon des « causes finales », c'est le « but » du *mouvement* qui fait passer de la « puissance » à l'« acte ». À cette succession statique d'« états » dont l'entéléchie désigne le dernier, Leibniz substitue un modèle dynamique du mouvement. L'entéléchie désigne chez lui une « tendance », présente dès le début, et qui, par « dilatation », « déploiement », conduit tout être à ce dont il est porteur (à *ce qu'il peut*) dès le début de sa constitution. Ce qui exclue tout « finalisme ». Le « but » (ou « terme ») n'est pas ce vers quoi on tend, de façon

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit.

2. Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice*, Rivière, t. 3, p. 267.

extérieure, comme finalité externe, en *aval* de notre *action*, et en fonction des illusions de la conscience, de la logique ou de la raison, mais ce qui nous fait agir, en *amont*, comme *volonté* et comme *désir*, au plus profond et au plus obscur de nous-même, en fonction de l'*agencement* qui nous constitue à un *moment donné*¹.

Entité. Notion utilisée par Alfred North Whitehead, synonyme de *chose* et d'*être* (voir ces mots).

Entre-deux (voir *taoïsme*, *milieu des choses*).

Équilibre des forces (voir *lutte*, *autonomie*, *limites*, *dialectique*, *hiérarchie* et *tension*). Notion proudhonienne selon laquelle « la société doit être considérée, non comme une hiérarchie de fonctions et de facultés, mais comme un système d'équilibration entre forces libres² ». Dans la pensée libertaire toute force cherche à *aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut* ; c'est-à-dire au-delà des *limites* que lui impose un ordre *extérieur* et *dominateur* (voir ces mots). Mais toute force possède également ses propres limites, des limites intrinsèques à ce qui la constitue, qui tiennent d'une part au fait qu'elle est toujours une force *singulière*, *différente* de toutes les autres forces (voir ces mots), d'autre part et paradoxalement au fait que chaque force, en raison de ce qui la constitue, peut toujours plus que ce à quoi sa *singularité* ou son *individuation* (voir ces mots) l'autorise tout d'abord. À la suite de Proudhon et dans le vocabulaire de Leibniz (tel qu'il a pu le réutiliser), on pourrait dire que chaque force est une *monade* ou un

1. Sur la notion d'entéléchie chez Leibniz, cf. « De philosophiae emendatione et notione substantiae », *Opuscula philosophica selecta*, cité par Gilles Chatelet, dans *Les Enjeux du mobile*, Seuil, 1993, pp. 49-50 ; et Émile Boutroux, dans Leibniz, *La Monadologie*, Le Livre de Poche, p. 133, note 1, et pp. 254-255.

2. *De la capacité politique des classes ouvrières*, Rivière, pp. 124-126.

composé de monades, possédant en son fond tout ce qui existe. Cette possession fonde son autonomie, sa possibilité d'affirmation comme force libre, se suffisant à elle-même, mais seulement sous un certain *point de vue* et à travers une certaine qualité de *puissance* (voir ces mots) qui l'entravent et qu'il lui faut dépasser. Dans le vocabulaire de Gilbert Simondon, on pourrait dire qu'en tant qu'être singulier, en tant qu'individu, le drame et la chance de toute force existante résident dans le fait qu'elle peut toujours plus que ce qu'elle est. « L'individu n'est que lui-même, mais il existe comme supérieur à lui-même car il véhicule avec lui une réalité plus complète, que l'*individuation* n'a pas épuisée, qui est neuve encore et potentielle, animée par des potentiels [...] l'individu ne se sent pas seul en lui-même, ne se sent pas limité comme individu à une réalité qui ne serait que lui-même¹. » De cette double modalité d'existence des forces — singularité absolue, possession en leur fond de toutes les potentialités de ce qui est — découlent les trois questions qui fondent le projet libertaire : 1) l'importance des modalités de rencontre entre forces, des modalités d'*association* ou de *désassociation* (voir ces mots) qui, à un *moment donné*, lient ou séparent les êtres entre eux ; 2) l'autonomie de chaque force, et donc la possibilité pour chacune d'entre elles de rompre toute association, au nom de la totalité de ce qui est ; 3) la possibilité pour les *êtres collectifs* de s'efforcer sans cesse de créer un autre mode de composition des forces, plus à même d'exprimer toute la puissance du réel.

C'est à l'intérieur de cette conception des êtres qu'il est possible de penser la notion proudhonienne d'équilibre des forces². Toute force suscite immédiatement

1. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, p. 194.

2. C'est ici, peut-être, que Proudhon se sépare radicalement d'un autre Nietzsche possible, un Nietzsche qui, selon la formule inversée et élargie de Deleuze, ne rencontrerait plus Spinoza et Leibniz, n'aurait plus de possibilités d'association avec eux. Sur une interprétation (dis-

son contraire (voir également *esprit de contradiction*), comme résistance à l'impérialisme de sa singularité, comme affirmation des limites internes de son point de vue, comme autre de ce qu'elle affirme. Il faudrait ici multiplier les exemples. À l'affirmation de la solidarité nécessaire des forces dans une puissance plus grande répond aussitôt l'affirmation de l'autonomie de ces forces et de la possibilité pour elles de faire sécession ou de se révolter contre les liens qui les unissent à un moment donné et pour une action donnée (voir *hiérarchie*). À l'affirmation (trop « affirmée » justement), dans une situation donnée, des exigences particulières d'un *plan de réalité* (voir ce mot) économique, physique, militaire, amoureux, administratif, etc., répond aussitôt l'affirmation différente et donc immédiatement contraire (ou contrariante) des exigences plus ou moins circonstanciées ou immédiates d'un ou de plusieurs autres plans de réalité¹. Contrairement à l'hégélianisme dont on crédite parfois Proudhon (pour lui reprocher de ne pas l'avoir compris), ces contradictions ne relèvent en rien de la dialectique : cela d'abord en raison de l'anarchie de leur manifestation, mais aussi parce qu'elles sont totalement étrangères à la négation et à la synthèse qui fondent la dialectique hégélienne et marxiste.

La négation en premier lieu. Dans la conception libertaire des contradictions, la force contraire ou

cutable) de la force nietzschéenne en termes de simples relations, pensées en dehors de toute subjectivité, d'incessants déséquilibres et surtout de lutte tout aussi incessante pour la domination, cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Éditions Allia, 1998, et Pierre Montebello, *Nietzsche, la volonté de puissance*, PUF, 2001.

1. Il suffit d'avoir participé à une entreprise collective même de faible durée pour connaître pratiquement cette lutte incessante entre les exigences contradictoires que toute œuvre collective suscite, qu'il s'agit sans cesse d'évaluer, de sérier, de hiérarchiser, et que la sociologie s'efforce en vain de rapporter à un nombre limité de régimes de justifications ou de déterminations.

contrariante n'est en rien la négation de la force qui suscite ou polarise son existence, mais l'affirmation singulière de ce que cette force ignore ou mutile par sa singularité, à un moment et dans une situation donnés. La contradiction chez Proudhon (y compris dans sa pensée et ses écrits) est toujours un trop-plein anarchique de forces et d'affirmations qui, en cherchant à s'opposer termes à termes, à se polariser, se contente de « sérier » leur profusion, de tenter de découvrir et de construire un ordre dans l'anarchie du réel (voir *dialectique sérielle, anarchie positive et tension*). La soumission d'un être collectif à un autre, comme limitation de puissance, mais aussi la destruction d'un être par un autre, comme perte de puissance ou, parfois et plus positivement, comme condition d'émancipation et de recomposition des forces et des rapports qui les unissent (voir *révolte*), sont toujours l'horizon immédiat des relations entre forces contraires, l'effet le plus probable de leur rencontre. Mais cette perte de puissance qu'entraîne le plus souvent l'affrontement entre forces opposées, y compris dans les moments de lutte et de révolte, et même lorsqu'elles sont pensées, dans la conception révolutionnaire libertaire, de façon la plus brève possible (voir *grand soir, grève générale*), l'anarchisme proudhonien prétend justement l'abolir par sa conception de l'équilibre sérié des forces contraires, là où « les forces ne luttent un moment que pour se reconnaître, se contrôler, se confirmer et se classer¹ ».

D'où une seconde différence fondamentale entre la conception libertaire des contradictions et la dialectique hégélienne et marxiste. À l'intérieur des mouvements émancipateurs, l'opposition entre deux forces n'a pas à se résoudre, soit par la victoire de l'une sur l'autre, soit par la synthèse des deux (« synthèse » dont l'État, le Capital, l'Église et toutes les puissances abso-

1. *La Guerre et la paix*, Rivière, p. 134.

lues, dominatrices et surplombantes sont l'inévitable manifestation). Elles doivent « s'équilibrer », nous dit Proudhon, non se contredire mais s'élargir aux extrêmes : « J'avais cru jusqu'alors avec Hegel¹ que les deux termes de l'antinomie, thèse, antithèse, devaient se résoudre en un terme supérieur, SYNTHÈSE. Je me suis aperçu depuis que les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent ; qu'ils ne sont pas seulement indestructibles ; qu'ils sont la cause génératrice du mouvement, de la vie, du progrès ; que le problème consiste à trouver, non leur fusion, qui serait la mort, mais leur équilibre, équilibre sans cesse instable, variable selon le développement même des sociétés². »

Paradoxalement, en s'équilibrant un moment, deux forces ou deux séries de forces contraires ne se neutralisent pas. Elles peuvent au contraire, par la *tension* (voir ce mot) et donc l'instabilité de cet équilibre, libérer la puissance infinie dont elles sont porteuses et dont est porteuse leur rencontre contradictoire. Elles peuvent rendre possible le dépassement des limites de leur point de vue et du caractère déterminé de leur puissance singulière, permettre l'émergence d'autres forces, d'autres associations de forces qui doivent ensuite apprendre elles aussi à combiner et à équilibrer leurs rapports pour que d'autres forces puissent encore naître ; à l'infini. La composition d'un monde permettant à chaque force d'aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut, de déployer toute la puissance dont le réel est porteur, exige ainsi toute une pratique de *sélections* et d'*expérimentations* (voir *expérience*) des bonnes et des mauvaises contradictions, des bonnes et des mauvaises associations. À quels moments et pendant combien de temps, dans un agencement donné, des *êtres collectifs* doivent-ils accepter de se soumettre à l'équilibre, à la

1. Jusqu'au *Système des contradictions économiques*.

2. *Théorie de la propriété*, Lacroix, 1871, p. 52.

tension ou à la hiérarchisation (voir *hiérarchie*) des rapports qui les unissent, dans un contexte donné, pour obtenir des effets de puissance donnés ? À quels moments doivent-ils impérativement briser leur association, en créer d'autres, pour éviter que l'un d'entre eux n'impose durablement sa domination, que les hiérarchies circonstanciées ne se « pétrifient » (suivant la formule de Bakounine¹) ? Comment équilibrer les multiples appartenances pour que chaque qualité, chaque possibilité d'une force et de ses associations avec d'autres forces, puisse pleinement s'exprimer, aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut ? Quelles sont les petites oscillations, les rappels d'autonomie imperceptibles, qui, dans les interactions les plus minuscules, rendent possibles, sur un plan de réalité donné, à un moment donné, des complémentarités hiérarchisées, sans que celles-ci ne puissent se transformer en tyrannies ? Quels rapports d'ensemble les différents agencements collectifs doivent-ils entretenir pour qu'aucun d'entre eux ne puisse prétendre s'imposer aux autres, pour qu'aucune force, à l'intérieur de chacun d'entre eux, ne puisse, au nom des relations avec l'extérieur par exemple, prétendre soumettre les autres à son point de vue et à son désir ? Comment évaluer, à chaque instant, la qualité des rapports entre forces, des affinités ou des inimitiés qui les rapprochent et les séparent ? Quelles *raisons collectives* ou quelles *notions communes* sont nécessaires à cette évaluation, à la confiance entre forces différentes ou contraires, à la possibilité de percevoir et de penser « l'autre », de percevoir et de penser l'antinomie et la pluralité des êtres ? Autant de problèmes que la pratique libertaire prétend résoudre, et pour lesquels l'équilibre des forces constitue la pierre de touche, puisque, au-delà de ses propres effets (sur les plans de l'égalité, de l'autonomie, de la puissance et donc de la liberté), il constitue,

1. *Œuvres complètes*, t. 8, Champ libre, p. 8.

pour les forces libertaires et émancipatrices, le signe concret de leur capacité à franchir leurs propres limites, à sélectionner les bonnes contradictions et à exprimer ainsi tous les possibles dont ces forces sont porteuses ; des possibles que seule l'affirmation acceptée d'autres forces, contraires à elles, peut libérer.

Esclavage/liberté (voir *extérieur/intérieur, nature, droit et liberté*). Dans un passage de *L'Empire knouto-germanique*, Bakounine s'interroge ainsi : « Qu'est-ce que la liberté ? Qu'est-ce que l'esclavage ? La liberté de l'homme consisterait-elle dans la révolte contre toutes les lois ? *Non*, en tant que ces lois sont des lois naturelles, économiques et sociales, des lois non autoritairement imposées, mais inhérentes aux choses, aux rapports, aux situations dont elles expriment le développement naturel. *Oui*, en tant que ce sont des lois politiques et juridiques, imposées par des hommes à des hommes, soit par le droit de la force, violemment ; soit hypocritement, au nom d'une religion ou d'une doctrine métaphysique quelconque ; soit enfin en vertu de cette fiction, de ce mensonge démocratique qu'on appelle le suffrage universel. Contre les lois de la nature, pour l'homme, il n'est point de révolte possible ; par cette simple raison, qu'il n'est lui-même rien qu'un produit de cette nature et qu'il n'existe qu'en vertu de ces lois. [...] La nature l'enveloppe, le pénètre, constitue toute son existence : comment pourrait-il jamais sortir de la nature¹ ? [souligné par Bakounine] ».

On peut facilement ironiser sur l'illogisme de Bakounine. Comment distinguer entre des lois oppressives et des lois émancipatrices, là où *liberté* et *nécessité* coïncident (voir ces mots) ? Comment l'homme pourrait-il être entièrement traversé par une nature qui « l'enveloppe » et le « pénètre », qui « constitue toute

1. Michel Bakounine, *Œuvres complètes*, Champ libre, t. 8, p. 359.

son existence », à laquelle il se doit d'obéir, et produire en même temps des lois oppressives contre lesquelles il devrait se révolter, des lois non naturelles donc ? Comment la *nature* (voir ce mot) peut-elle être tout ce qui existe et, en même temps, subir la violence et la puissance d'une autre réalité qu'elle-même ? En d'autres termes, l'anarchisme peut-il vraiment se passer de la croyance en Dieu, d'une transcendance qui justifierait sans cesse sa volonté de s'en débarrasser, son balancement incessant entre le « oui » et le « non », cette fausse dialectique que Marx dénonçait avec tant d'ironie chez Proudhon ?

L'illogisme apparent de Bakounine est pourtant, par-delà les règles du langage, les « systèmes menteurs » et les « vanités de maîtres d'école » dénoncés par Cœudey¹, l'indice contradictoire le plus net du problème que pose l'anarchisme, et donc de la solution qu'il propose. C'est parce que l'anarchisme se réclame du *monisme* et d'un immanentisme radical (voir *monisme* et *immanence*) que l'être humain ne peut en aucun cas prétendre sortir d'une nature qui « l'enveloppe, le pénètre, constitue toute son existence ». Mais l'agencement de cette nature obéit à des modalités infinies de composition interne. Et c'est à l'intérieur de ces modalités de composition que l'être humain est conduit à distinguer entre deux types de lois, des lois oppressives et des lois émancipatrices (voir *bien/mal*)². Cette distinction ne porte pas sur la nature des lois en question, mais sur la relation qu'elles entretiennent avec les êtres et avec les rapports qui lient les êtres entre eux. Est dite émancipatrice, pour un être ou une *chose* donnée à un *moment donné*, toute loi qui est « inhérente » à

1. Ernest Cœudey, « Hourra !!! ou la révolution par les cosaques », dans *Pour la Révolution*, Champ libre, 1972, p. 325.

2. Pour une interprétation sensiblement différente des textes de Bakounine, voir Eduardo Colombo, « Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance », dans *Réfractons*, n° 2, été 1998.

cet être ou à cette chose, et dont elle « exprime le développement ». C'est pour cette raison que Bakounine peut expliquer que « chaque chose porte sa loi, c'est-à-dire le mode de son développement, de son existence et de son action partielle, en elle-même¹ [souligné par Bakounine] ». Est dite oppressive, pour un être ou une chose donnée à un moment donné, toute loi qui lui est extérieure, qui le soumet ou le plie à un ordre extérieur à lui. Comment composer un monde où la liberté des uns multiplie la liberté des autres, où la loi des uns devient la loi des autres à l'intérieur d'un être plus puissant, autorisant ses composantes à aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent, tel est le projet du mouvement anarchiste (voir *monade, égalité et plan d'immanence*).

Esprit de contradiction (voir *raison collective et équilibre des forces*). On reproche souvent au mouvement libertaire ses querelles incessantes, là où l'anarchie dont il se réclame montre si souvent, et de façon apparemment négative, ses effets désorganisateur (voir *arrêt*). Cette propension du mouvement libertaire au différent et à la querelle tient en grande partie à l'ambition de ses projets et à sa difficulté à mettre en œuvre les pratiques et les raisons qui lui correspondent (voir *fin/moyens*). L'esprit de contradiction participe à la fois de cette infirmité et de cette ambition. Le plus souvent immédiat, dans la vie de tous les jours comme dans les débats les plus politiques, l'esprit de contradiction n'est pas seulement l'affirmation plus ou moins *caractéristique* (voir ce mot) de l'autonomie des forces constitutives de toute association et de tout *être collectif*. Il est aussi la manifestation de la façon dont l'anarchisme conçoit l'élaboration d'un projet commun (voir *raison collective et notions communes*) et son lien avec

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, t. 3, 1908, pp. 352-354.

l'équilibre des forces. Dans la conception libertaire de l'action collective, tout *point de vue* est toujours l'expression d'une force, la face discursive d'une force qui, dans sa prétention et sa singularité, suscite aussitôt et nécessairement l'affirmation de points de vue et de forces contraires. C'est dans ce jeu d'opposition et de différent que le mouvement libertaire s'efforce, par tâtonnement et évaluation constante de la qualité des forces et des agencements de forces en présence, de construire un monde sans domination, capable de libérer toute la puissance dont le réel est porteur.

État. C'est Nietzsche qui donne les deux meilleures définitions anarchistes de l'État. On connaît généralement la première : « 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 *peuple* (voir ce mot). » Mais la seconde est sans doute encore plus précise : « L'État est un chien hypocrite ; avec fumée et beuglements il aime discourir — pour faire croire que sort sa voix du ventre des choses¹. »

Éternel Retour (voir *chaos, passé, moment donné et puissance du dehors*). Notion obscure et controversée de Nietzsche, mais importante pour saisir la nature du projet libertaire et plus particulièrement son rapport au temps et à l'histoire. On a souvent reproché au mouvement anarchiste son caractère intempestif, son refus des lois et des déterminations historiques, des étapes nécessaires. « Tout, tout de suite ! », telle pourrait être la devise du mouvement libertaire, aux yeux de ses plus aveugles détracteurs, comme au regard de ses moments d'affirmation les plus intenses : de la *grève générale* de la fin du XIX^e siècle à mai 68, en passant,

1. Ainsi parlait Zarathoustra, *Œuvres complètes*, t. VI, Gallimard, pp. 61 et 152, traduction de Maurice de Gandillac.

de façon plus tragique, par les événements de Munich, en 1918, les révolutions russes et espagnoles ou encore la proclamation du communisme libertaire dans un certain nombre de villages d'Andalousie au cours de l'hiver 1932. Il a pu arriver parfois que l'anarchisme donne l'impression de faire sienne l'idée de progrès, cette illusion née au XIX^e siècle et morte dans les désastres du siècle suivant. Mais dans ses pratiques comme dans l'imaginaire qui les accompagne, son rapport au temps a toujours différé radicalement de tous les « progressismes », qu'ils soient révolutionnaires ou bourgeois, matériels ou moraux. Comme le montre l'interprétation libertaire de Spinoza, l'anarchisme est étranger à la conception linéaire du temps. Le temps auquel il se réfère et qui le définit est un temps multiple et qualitatif, qui tient à la durée des êtres, « à la réalité des choses qui durent » dont parle Bernard Rousset, et aux rapports de *composition*, de *recomposition* et de *décomposition* qui augmentent, diminuent ou détruisent la puissance d'agir de ces choses existantes¹. Et c'est ici que l'interprétation libertaire de l'éternel retour de Nietzsche contribue à préciser l'originalité du rapport anarchiste à la durée et à l'ordre des choses.

Dans leur aveuglement sur Nietzsche, c'est sans doute Karl Löwith et avant lui Otto Weininger qui, négativement et malgré eux, mettent le mieux en évidence la signification libertaire de l'éternel retour². Qu'est-ce que Nietzsche apporte de plus à l'antique et

1. Cf. Bernard Rousset, « Le réalisme spinoziste de la durée », dans *L'Espace et le temps*, Vrin, 1991, pp. 176 et suivantes ; et Daniel Colson, « Lectures anarchistes de Spinoza », dans *Réfractions*, n° 2, été 1998.

2. Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Calmann-Lévy, 1991 (1934). Otto Weininger (1880-1908) ; Löwith se réfère principalement à deux ouvrages de Weininger, *Sexe et caractère*, L'Âge d'Homme, 1989 (1903 pour l'édition allemande) ; *Des fins ultimes*, L'Âge d'Homme, 1981 (1904).

mythique conception du temps cyclique ? se demande Löwith. Rien selon lui, si ce n'est une affirmation terrible dans le contexte de la modernité puisqu'elle revient à refuser le temps irréversible et inéluctable légué par le christianisme, à refuser le passé et l'avenir, le début et la fin, à refuser l'attente et l'espérance, le « sens » de l'histoire (au double « sens » du mot « sens »), et donc à refuser tout changement, tout progrès et toute nouveauté possibles. « L'éternel retour du même » comme répétition de l'identique et comme « forme la plus extrême du nihilisme »¹, telle est l'interprétation proposée par Löwith et Weininger, une interprétation dont le seul et lointain écho libertaire perceptible se réduirait au « *no futur* » punk des années soixante-dix et quatre-vingt. Tout revient, à la façon des astres et des univers qui meurent et qui renaissent, sans but ni achèvement. Face à un monde étranger et absurde qui le traverse de part en part (voir *puissance du dehors*), l'être humain, écrasé par la puissance aveugle d'une nature indifférente à sa propre existence, devrait, pour le Nietzsche de Löwith, se contenter d'accepter son destin, de dire oui à cette indifférence et à cette absurdité, et, pour cela, se défaire du mensonge des raisons et du sens qu'il a longtemps prétendu donner à sa vie, se défaire définitivement des crispations et des illusions de l'humanisme : les illusions d'une histoire proprement humaine capable par la religion, la morale, la science et la technique, de dominer le cosmos, d'en devenir le centre, de l'humaniser et de lui donner une signification.

Bien à tort, Löwith et Weininger reprochent ainsi trois choses à Nietzsche et à sa conception de l'éternel retour : 1) son *naturalisme* et son refus de distinguer l'homme et la nature, de reconnaître la dimension transcendante et symbolique d'un être humain créé et interpellé par Dieu appelé par lui à s'engager et à enga-

1. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 141.

ger le monde dans l'histoire de son salut ; 2) son fatalisme et son refus du *libre arbitre*, cette liberté qui oblige l'homme à être *responsable* de ses actes (voir ces mots), et à en rendre compte devant son créateur, devant les tribunaux ou la « loi morale » qu'il porte en lui ; 3) et enfin son refus obstiné de la mémoire, cette « mémoire par laquelle l'homme peut se remémorer son existence tout entière », « lui donn[er], comme l'explique Löwith, la continuité intérieure qui rend possible la responsabilité [voir *responsable*] et qui est en elle-même déjà une obligation morale »¹ ; cette mémoire sans laquelle il est impossible, toujours selon Löwith, d'être libre, sans lequel il est impossible de construire une histoire avec un passé dont on se souvient, un présent où l'on se souvient et un avenir que l'on prépare par ce souvenir². Mais ces reproches sont justement, d'un point de vue libertaire, à la fois l'honneur de Nietzsche et très précisément l'affirmation inverse de ce qu'ils prétendent établir : l'affirmation d'une autre liberté ; l'affirmation d'une autre conception du temps ; l'affirmation d'une culture, d'un sens et d'une nouvelle humanité libérés des pièges de l'humanisme moderne là où la liberté est synonyme d'esclavage, la culture d'oppression et la mémoire de culpabilité, de fardeau et de prison.

Il est exact qu'en se fondant sur la seule affirmation de la puissance des êtres, sur la positivité des forces et des désirs, à un *moment donné* et dans un *agencement* donné (voir ces mots), Nietzsche et l'anarchisme récusent ce que l'on entend généralement par mémoire. Au nom du « présent intempestif » dont parle Paul Ricœur, de « l'interruption que le présent vif opère à l'égard, sinon de l'influence du passé, du moins de la fascination que celui-ci exerce sur nous », Nietzsche et l'anarchisme rejettent effectivement de façon radicale

1. *Ibid.*, p. 195.

2. Sur tout cela, cf. le chapitre VII de Löwith, pp. 191 et suivantes.

une forme dominante d'humanisme qui depuis si longtemps « a transformé l'aptitude au souvenir [...] en un fardeau¹ » et l'éducation qui l'accompagne en « élevage pour la mort² ». Pour Nietzsche et la pensée libertaire, la mémoire, le « devoir de mémoire » et le type de durée qu'ils instaurent à l'intérieur du vieux paradoxe sceptique sur le temps, sont au fondement d'un marché de dupe où, au nom de sa capacité à se souvenir et à fonder dans cette mémoire son présent et son avenir, l'être humain est d'abord invité à reconnaître la radicale « déficience ontologique » du temps qui le fait vivre et à s'en remettre définitivement à la transcendence qui se nourrit de cette infirmité³. Le passé n'est plus, le futur n'est pas encore et le présent passe sans autre réalité que ce passage incessant, *fugitif* et *insaisissable* (voir ces mots), sans contenu, où, pour exister, l'être humain ne peut que se souvenir de ce qui n'est plus, pour répondre de ce qu'il fut si brièvement devant l'au-delà d'un tribunal divin ou moral seul juge de son avenir.

Pour Nietzsche et la pensée libertaire, la mémoire du passé, ce mémorial et cette tombe à perpétuité où l'humanisme voudrait enfermer l'être humain, ce deuil, cette absence et cette dette infinie auxquels il voudrait l'asservir, ne sont qu'une invention des puissances oppressives, acharnées à déprécier la vie et la force des êtres qu'elles dominent, à les priver de toute initiative possible, à les réduire à l'impuissance du regret et de la culpabilité. À l'inverse, avec l'éternel retour, seul

1. Paul Ricœur, *Temps et Récit* (trois tomes), t. III, *Le Temps raconté*, Seuil, 1985, p. 227, note 1 et pp. 339-340. Il est remarquable que ce soit un philosophe aux antipodes de Nietzsche et de la pensée libertaire qui ait le mieux saisi en quoi ces derniers présentaient une véritable alternative au « devoir » de mémoire.

2. Cf. Bernard Edelman, *Nietzsche, un continent perdu*, PUF, 1999.

3. Sur ce point et sur les apories du temps dans la tradition occidentale, cf., à propos des *Confessions* de saint Augustin, Paul Ricœur, *ibid* ; t. I, 1983, p. 20 et l'ensemble du premier chapitre.

compte l'instant présent, l'instant comme « synthèse du temps », à la fois présent et passé, présent et avenir¹. Et c'est bien sur ce point que la critique humaniste de l'éternel retour ne parvient plus à retenir sa colère, ni à masquer son véritable visage et les rouages grossiers de ses intérêts. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce que Löwith, Weininger et l'humanisme avec eux reprochent à Nietzsche, ce n'est pas d'abord de vouloir oublier le passé, de s'en désintéresser, de refuser de s'en souvenir, mais au contraire de vouloir qu'il revienne. Pour l'humanisme, le passé, on doit sans cesse s'en souvenir puisque c'est dans ce souvenir, cet attachement à ce qui n'est plus, à ce que l'on ne peut plus changer et dont on est éternellement responsable, que l'homme scelle définitivement sa servitude, sa dette infinie, ses remords perpétuels². Mais ce passé il ne doit surtout pas revenir, car alors il redevient réel, il cesse d'être passé, il peut être vécu une seconde, une troisième, un nombre infini de fois, donc refait, modifié, en libérant ainsi l'être humain de toute dette, de toute faute et de toute culpabilité, en le rendant contemporain et partie prenante d'une réalité qui ne cesse jamais d'être présente, dans une relation au monde où tout est toujours donné, sans autres restes que ce que les rapports d'émancipation ne parviennent pas encore à composer.

Et c'est alors que les accusations les plus graves de l'humanisme envers l'éternel retour — le fatalisme et le refus de la liberté, le naturalisme et le refus de l'humain, le refus du sens et du symbolique — retombent, si l'on peut dire, sur la tête de ceux qui les portent. C'est alors qu'elles apparaissent pour ce qu'elles sont : les dénégations indignées d'un ordre fondé justement

1. Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 54 et suivantes.

2. Un passé que fonde, dans les religions monothéistes, le mythe d'Adam et Ève et d'une faute primordiale, d'une dette insolvable que seul Dieu peut racheter.

sur l'absence de liberté, sur le *déterminisme* (voir ce mot), sur l'asservissement des êtres à un sens univoque et simpliste, donné une fois pour toutes ; un ordre qui perçoit très bien en quoi Nietzsche et l'éternel retour menacent radicalement ses hypocrisies et ses servitudes, rendent effectifs les idéaux qu'il proclame alors même qu'il les rend impossibles.

Il faut toujours écouter attentivement le discours humaniste, entendre ce qu'il dit vraiment, derrière ses principes et ses indignations. Selon lui, Nietzsche, avec sa conception de l'éternel retour, rabattrait l'humanité sur la nature, sur ses forces aveugles et ses instincts impérieux, cela au mépris de la spécificité humaine, de la culture et du sens. Selon ce discours, Nietzsche et l'éternel retour soumettraient l'humanité à l'éternelle répétition du même. Selon ce discours, ils priveraient l'être humain de toute liberté. Mais derrière ces paroles on peut en entendre d'autres qui disent exactement l'inverse.

La culture et le symbolique tout d'abord. L'humanisme se réclame et s'enorgueillit du sens, de la signification. Ce sens transcende l'ordre du monde, en donnant à l'humanité « cette solitude de l'homme dans l'ensemble du monde extra-humain¹ ». Mais il est également transcendant à l'être humain lui-même chez qui il opère, à la façon kantienne, sous la forme impérative d'une Loi, d'un impératif catégorique qui le distingue radicalement du monde mais dont il n'est pas le maître². C'est pourquoi, contrairement à ce qu'ils

1. Karl Löwith, *op. cit.*, p. 198.

2. « Et c'est pour cela aussi que [l'homme] a en lui une *loi*, c'est pourquoi il est lui-même loi et non arbitraire inconstant. [...] Voilà toute la grandeur terrible : son obéissance au devoir *n'a pas d'autre sens*. [...] il doit suivre l'exigence *catégorique*, inexorable, ne souffrant aucune négociation, qui est en lui. » Et s'il voudrait encore agir, s'inquiéter, rire, danser ou se révolter, qu'il sache une fois pour toutes que « l'homme [...] de Kant ne rit pas et ne danse pas, il ne hurle ni ne jubile », puisque le seul « oui » qu'il a à donner c'est un oui à sa solitude et à la Loi qui la fonde, « c'est là seulement qu'est la morale ».

affirment par ailleurs, ce que Weininger et Löwith reprochent à Nietzsche, avec tant de véhémence, ce n'est pas seulement de vouloir que le passé revienne mais surtout de vouloir, par ce retour, redéfinir indéfiniment le « sens » de ce passé, de prétendre que sa signification n'est jamais fixée une fois pour toutes. Ce que l'humanisme reproche à Nietzsche et à l'éternel retour ce n'est pas de priver l'humanité du pouvoir d'interprétation, de la soumettre au destin aveugle des forces et des instincts du monde, mais au contraire de la doter d'une capacité infinie à interpréter et réinterpréter la signification des événements et des faits. Ce dont l'humanisme accuse Nietzsche ce n'est pas de priver l'humanité de raison d'être, mais au contraire de lui en fournir une infinité et, surtout, de refuser de la soumettre à un sens venu d'ailleurs, un sens univoque et impératif voulu par Dieu, définitivement ; pire, d'inviter l'humanité à s'emparer de cette puissance d'interprétation si mal employée et de la multiplier à l'infini dans un devenir où tout est toujours à reprendre, à redire et à réévaluer de nouveau.

Défaut de signification d'un côté, là où Nietzsche est accusé de rabattre l'humain sur l'absurdité et les forces aveugles d'une nature indifférente, excès de l'autre, là où Nietzsche est accusé de doter l'être humain d'une puissance infinie de sens et d'affabulations, il ne faut pas être dupe des contradictions à étages, des arrière-pensées et de la mauvaise foi du discours humaniste. C'est en effet avec beaucoup d'hypocrisie que Weininger et Löwith peuvent accuser de « mensonge » et de « fausse histoire » la volonté de l'éternel retour nietzschéen d'interpréter à l'infini le passé, d'inventer sans cesse de nouvelles versions, de

(Otto Weininger, *Des fins ultimes*, *op. cit.*, p. 97, cité par Löwith, *op. cit.*, p. 199, souligné par O.W.)

dire tout et son contraire¹. Ils savent très bien comment pour Nietzsche on ne peut jamais séparer le réel et son interprétation. Mais ce réel et cette interprétation, il s'agit justement pour Löwith, Weininger et l'humanisme de sans cesse les disjoindre, de refuser, violemment et au prix de n'importe quelle explication, de concevoir qu'ils puissent n'être que les deux faces d'une seule et même réalité (voir *raison collective* et *notions communes*). Le passé revient, avec toute sa puissance de *vie* et de *détermination*, et c'est parce qu'il revient qu'il peut à la fois changer de sens et de réalité, telle est l'interprétation libertaire de l'éternel retour. Et c'est pourquoi le crime et le scandale de l'éternel retour (aux yeux des humanistes) ne résident ni dans un supposé renoncement à la signification ni dans un excès de sens, synonyme de mensonges et d'affabulation, mais au contraire dans le fait de pouvoir, en affirmant la puissance infinie des choses et des mots, des forces et des points de vue dont elles sont porteuses, rendre vraies ces multiples interprétations, de les rendre effectives, et d'attenter ainsi à l'ordre immuable du temps et des choses voulus par Dieu, la Science et la Morale, de refuser de se plier à cet ordre, de prétendre pouvoir sans cesse le recomposer autrement. En effet, si le sens univoque et impératif de l'humanisme est transcendant au monde, en se contentant de retrouver en lui, sous les traits grossiers de la science et du déterminisme, l'homologue de la Loi extérieure qui le fonde (voir ces mots), la multitude des significations du nietzschéisme et de l'anarchisme (voir *perspectivisme* et *point de vue*) est immanente au monde, elle en est l'expression directe, l'expression infinie de l'infinité de ses *possibles* (voir ce mot). En

1. « Tout mensonge est fausse histoire. [...] Le mensonge est [...] immoral, il est inversion du temps : parce que la volonté de changement s'applique au passé au lieu du futur » (Otto Weininger, *Des fins ultimes*, *op. cit.*, p. 103, cité par Löwith, *op. cit.*, p. 201).

d'autres termes, ce que l'humanisme reproche à Nietzsche, ce n'est pas d'accepter le retour immuable de l'ordre des choses, le si mal compris « éternel retour du même », mais au contraire, à travers cet éternel retour du même, cet éternel retour de ce qui est, de vouloir « modifier », « transformer », « changer » cet ordre des choses¹, changer ce qui fut et donc ce qui est pour ce qui revient, dans un mouvement incessant où, selon la formule de Deleuze, seul le retour serait l'être du devenir. Ce que l'humanisme reproche à Nietzsche ce n'est pas de nier la liberté humaine mais au contraire, au nom de la *nécessité* qu'elle exprime (voir ce mot), d'affirmer sa puissance infinie, puisqu'elle est capable de modifier le passé lui-même.

Éternité (voir *être intime* et *éternel retour*).

Éthique. Contrairement au marxisme et à son scientisme naïf et cynique, et comme le souligne Murray Bookchin², l'anarchisme est d'abord un projet éthique qui engage directement, dans sa moindre pratique, un jugement sur la valeur des relations et des situations. Cette dimension éthique du projet libertaire n'a cependant aucun rapport avec les prescriptions morales, religieuses ou non, ayant cours habituellement dans les sociétés que nous connaissons. L'anarchisme 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

1. « Ce qui est immoral, c'est de refuser d'accepter le passé, où se trouvent en fin de compte toutes les causes et toutes les culpabilités, pour ce qu'il était, à savoir parfait, et de vouloir modifier et transformer l'action passée » (Karl Löwith, *op. cit.*, p. 201).

2. *Au-delà de la démocratie*, ACL, 1979.

appareil de prêtres, de juges et autres comités d'*experts*. L'éthique libertaire se constitue à l'intérieur même des choses, des situations et des rapports vécus par les différents êtres collectifs (voir ces mots). Elle dépend entièrement de la qualité de ces situations et de ces rapports, de leur capacité à augmenter ou non la force et l'autonomie des êtres qui en sont la cause ou l'effet. C'est en ce sens que l'éthique libertaire peut se reconnaître dans toute une tradition philosophique beaucoup plus ancienne, de Spinoza à Nietzsche (pour ce qui relève du monde dit occidental).

Être (voir *être intime* et *un*).

Être intime (Éternité) (voir *sujet, intime*). Notion proposée par Bakounine pour définir la réalité et la dimension subjective et singulière des êtres. Pour Bakounine, « l'être intime » (que l'on peut rapprocher de « l'essence la plus intime de l'être » dont parle Nietzsche pour caractériser la *volonté de puissance*¹) n'est pas cette fausse intériorité, profonde et inaccessible, des métaphysiciens, d'où tout proviendrait. Pour Bakounine, « il existe réellement dans toutes les choses un côté ou, si vous voulez, une sorte d'être intime qui n'est point inaccessible, mais qui est insaisissable pour la science. Ce n'est pas du tout l'être intime dont parle M. Littré avec tous les métaphysiciens et qui constituerait selon eux l'en-soi des choses, et le pourquoi des phénomènes² ». Pour Bakounine et la pensée libertaire, « l'être intime » est bien un « monde intérieur » que les enfants, par exemple, se donnent au fur et à mesure que la « *volonté* naît en eux » et qu'ils acquièrent un

1. *Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes*, t. XIV, 14 (80).

2. Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, *Œuvres*, Stock, 1908, t. 3, p. 393.

« commencement [...] d'empire sur eux-mêmes »¹. Mais ce *monde intérieur* n'est qu'un *pli* du dehors et il « s'exprime » entièrement dans l'ensemble des rapports que les êtres entretiennent avec le monde extérieur, « ces rapports multiples, souvent insaisissables et qui passent pour la plupart du temps inobservés »². Pour Bakounine, l'être intime ne renvoie pas à une essence mystérieuse et fondatrice des choses et des êtres, « c'est au contraire le côté le moins essentiel, le moins intérieur, le plus extérieur, et à la fois le plus réel et le plus passager, le plus *fugitif* des choses et des êtres : c'est leur matérialité immédiate, leur réelle individualité, telle qu'elle se présente uniquement à nos sens, et qu'aucune réflexion de l'esprit ne saurait retenir, ni aucune parole ne saurait exprimer³ ». Et c'est très précisément en raison de cette superficialité et de cette extériorité apparentes — là où, comme le dit Deleuze à propos de Foucault, le « dedans » est « plus profond que tout monde intérieur » puisqu'il est aussi un « dehors [...] plus lointain que tout monde extérieur⁴ » — que l'être intime des êtres peut accéder à l'*éternité*, dans la mesure même où « il n'est point d'être intime qui ne soit complètement manifesté dans la somme totale de ses rapports extérieurs ou de ses actions sur le monde extérieur⁵ ». Et c'est en ce sens que Bakounine peut affirmer l'éternité de l'être intime de Nicolas Stankévitch, un ami de sa jeunesse⁶ :

« J'ai eu dans ma jeunesse un ami bien cher, Nicolas Stankévitch. C'était vraiment une nature géniale : une grande intelligence accompagnée d'un grand cœur. Et pourtant cet homme n'a rien fait ni rien écrit qui puisse

1. *Ibid.*, p. 387.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 393.

4. Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 103.

5. *Considérations*, p. 390.

6. Sur ce point, cf. Alain Thévenet, « La trace de Nicolas Stankévitch », dans *Réfractations*, n° 1, hiver 1997.

conserver son nom dans l'histoire. Voilà donc un *être intime* [souligné par Bakounine] qui se serait perdu sans manifestation et sans traces ? Pas du tout. Stankévitch, malgré que — ou peut-être précisément parce que — il a été l'être le moins prétentieux et le moins ambitieux du monde, fut le centre vivant d'un groupe de jeunes gens à Moscou, qui vécurent, pour ainsi dire, pendant plusieurs années, de son intelligence, de ses pensées, de son âme. Je fus de ce nombre, et je le considère en quelque sorte comme mon créateur. [...] Son être intime s'était complètement manifesté dans ses rapports avec ses amis d'abord, et ensuite avec tous ceux qui ont eu le bonheur de l'approcher¹. » De Bakounine à nous, l'être intime de Nicolas Stankévitch, ce pli ou ce sourire de l'être continue ainsi d'être présent dans le monde et d'agir sur lui.

Cette éternité des choses et des êtres — que ce soit le « geste désespéré, inconnu, de l'esclave révolté » ou le génie d'un « livre d'Horace »² —, Gilbert Simondon la rapporte, d'une façon très proche de Bakounine, au fait que tout individu est toujours plus que ce qu'il est, dans ce qui le constitue comme sujet (voir *apeiron*), mais aussi dans le tissu du « milieu [...] associé » à son individualité, ce pli ou cette configuration de l'être où s'est exprimé le monde intérieur de Nicolas Stankévitch, cette marque ou ce *symbole* (voir ce mot) de la « solution » singulière que cet individu a constitué à un moment donné pour le devenir de l'être dans sa totalité³. C'est en ce sens que l'on peut dire également, avec Simondon

1. *Considérations*, p. 389. Sur la jeunesse et la formation intellectuelle de Bakounine, cf. Benoît-P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Rivière, 1950.

2. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, p. 105.

3. « L'Individu [...] est l'expression d'une résolution. Il est [...] le symbole complémentaire d'un autre réel, le milieu associé » (Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Million, 1995, p. 62).

cette fois, que tout individu est éternel, « non en tant que substance, sujet ou substance corps, conscience ou matière active », mais « en tant qu'être transductif » (voir *transduction*) ayant laissé sa marque dans le « milieu » où il a surgi et dont l'anéantissement exigerait de « supposer que le milieu s'anéantit lui aussi »¹.

Êtres collectifs (voir *force collective, agencement et plans de réalité*).

Être univoque. Notion deleuzienne (voir *force plastique*).

Évaluation (voir *point de vue et généalogie*). La diversité des êtres et des points de vue qui fondent le projet libertaire est parfois perçue par des regards malveillants ou ignorants de la pensée anarchiste, comme un simple relativisme ou un libéralisme, là où tout est égal puisque tout se vaut (voir *égalité*). Parce qu'elle est fondée sur la différence et la singularité des êtres, là où « le plus petit devient l'égal du plus grand dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut² », l'*égalité* anarchiste (voir ce mot) et les modalités d'association qu'elle autorise supposent au contraire d'évaluer sans cesse la qualité émancipatrice ou oppressive des actes, des points de vue et des prises de position. À l'opposé de l'indifférence que l'on croit déduire du multiple, l'affirmation libertaire est fondée sur un *jugement* permanent des êtres et de la qualité de leurs associations, un jugement sans tribunal ni code civil ou pénal (voir *droit*), où chaque force évalue sans cesse, en fonction de ce qui la constitue à un *moment donné* et à travers une « jurisprudence universelle³ », la qualité des autres

1. *Individuation psychique et collective, op. cit.*, p. 102.

2. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 55.

3. Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 91.

forces, et donc les possibilités et les impossibilités d'association qu'elles présentent du point de vue de l'émancipation.

Événement (voir *arrêt*, *répétition* et *moment donné*). Tout ordre partiel (et donc dominateur) s'efforce de maîtriser l'espace et le temps, d'ordonner et de fixer la totalité de ce qui est et de prévoir tout ce qui peut advenir. Mais, parce qu'il est partiel et dominateur, il n'y parvient jamais et doit sans cesse laisser échapper du nouveau et de l'imprévu, du surprenant et du non-maîtrisé. Il est sans cesse traversé d'événements, minuscules (le verre qu'on laisse échapper, un regard échangé) ou de vaste ampleur (guerre, révolution), qui emportent avec eux l'ordre et les prévisions les plus immédiates comme les organisations et les programmes les plus durables. L'événement est l'autre face des ordres dominateurs¹. Il est leur ouverture involontaire et inévitable à la puissance de ce qui est et qu'ils prétendent dominer, aux possibles dont le réel est porteur et qu'ils s'efforcent vainement de maîtriser. L'événement, heureux ou malheureux, chaque fois singulier et indéfiniment répété dans sa singularité, est l'expérimentation constante, la plus directe, la plus immédiate et la plus positive, des limites inhérentes à toute domination et de la possibilité d'affirmer un autre ordre qui libérerait la puissance que cette domination entrave. En ce sens et d'une certaine façon, il est le double inversé de l'*arrêt* et de ce qu'il autorise (voir ce mot). À la faille et à la vacuité de l'arrêt des machines sociales et désirantes qui suspendent l'ordre existant et précèdent toutes les révoltes, l'événement oppose l'irruption apparemment chaotique d'un autre possible. Il est à la fois l'expression et le contenu de

1. Pour un développement libertaire de la notion d'événement, cf., sous la coordination d'Isabelle Stengers, *L'Effet Whitehead*, Vrin, 1994.

ce que la *révolte* rend possible, la manifestation de la puissance anarchique que cette révolte prétend à la fois libérer et ordonner (voir *anarchie positive et plus que soi-même*).

Expérience (voir *intuition* et *sens pratique*). Comme l'usage le plus courant du mot permet de le saisir, l'expérience a deux sens. Dans son sens savant, le plus récent, l'expérience désigne cette opération scientifique très particulière qui, à l'aide de ce filtre tout aussi particulier qu'est le laboratoire, vise, par sélection, réduction et purification, à fixer et établir un certain nombre de faits objectifs et déterminants, reproductibles à l'identique, soumis à un nombre limité de lois les plus générales possibles et qui, par la voix des savants, prétendent ensuite régenter et organiser notre vie¹. Dans son sens ordinaire, l'expérience est au contraire toujours subjective et singulière puisqu'elle désigne la façon dont un être collectif peut « éprouver, sentir en soi, vivre soi-même telle ou telle manière d'être² ». Parce qu'il se réclame d'un *subjectivisme* absolu (voir ce mot), l'anarchisme ne reconnaît que ce second sens et exige des utilisateurs du premier qu'ils explicitent à leurs propres yeux comme aux yeux des autres la qualité singulière des forces subjectives qui les font agir et que produisent les *agencements* scientifiques et techniques (voir *experts*).

Experts (savants). Les experts se veulent neutres et objectifs, extérieurs aux réalités dont ils parlent et dont ils prétendent dire ce qu'elles sont. Cette neutralité et

1. Nous renvoyons ici principalement à l'ensemble des travaux de Bruno Latour et, pour la logique et les conditions de l'invention de ce type d'expérience, à Steven Shapin et Simon Schaffer, *Léviathan et la pompe à l'air, Hobbes et Boyle entre science et politique*, Éditions La Découverte, 1993.

2. Émile Boutroux, cité par Henri Bergson dans *La Pensée et le mouvant, essais et conférences*, Alcan, 1934, p. 272.

cette objectivité dont ils se réclament les rangent sans ambiguïté du côté de la *domination* (voir ce mot), dans la mesure même où ils prétendent hypocritement masquer la nature du *désir* qui les anime¹ et soumettre la réalité à des forces extérieures à elle. Comme le dit Deleuze à propos du caractère hégélien et utilitariste des sciences humaines : « [...] dans ce rapport abstrait quel qu'il soit, on est toujours amené à remplacer les activités réelles (créer, parler, aimer, etc.), par le point de vue d'un tiers sur ces activités : on confond l'essence de l'activité avec le bénéfice d'un tiers, dont on prétend qu'il doit en tirer profit ou qu'il a le droit d'en recueillir les effets (Dieu, l'esprit objectif, l'humanité, la culture, ou même le prolétariat²). »

Explosion sociale (voir *chimie anarchiste, grand soir, grève générale et révolte*). Formule usée par le temps, directement issue, dans son invention, de la *propagande par le fait* et de l'ère des attentats anarchistes. Jean Maitron avait tort de s'étonner qu'une revue syndicaliste révolutionnaire aussi modérée que *La Révolution prolétarienne* puisse célébrer, de nombreuses années plus tard, l'importance décisive qu'auraient eue les attentats anarchistes dans la renaissance et le développement du mouvement ouvrier en France³. Dès 1907, Pierre Monatte faisait du syndicalisme révolutionnaire l'héritier direct de la propagande par le fait, « depuis que la dynamite anarchiste [a] tu sa voix grandiose⁴ ». Si l'*action directe* a pu succéder à la *propagande par le fait* dans la pensée et le discours du mouvement syndical, et si l'appel à la « grève générale et insurrectionnelle » est venu relayer la puissance

1. Voir Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1977.

2. Nietzsche et la philosophie, PUF, 1962, p. 84.

3. *Révolution prolétarienne*, novembre 1937 et octobre 1947.

4. Pierre Monatte, « Syndicalisme et anarchisme », dans *La Vie ouvrière*, n° 94, août 1913, p. 235.

explosive de la chimie, il ne s'agissait que d'une nouvelle métamorphose du projet libertaire dont les éléments changeaient de place et de sens mais sans cesser de composer un mélange (effectivement détonant) entre signes et réalité, force et idée, science et politique. Comme le mot l'indique, l'explosion sociale échappe au rapport dialectique de la lutte des classes. Révolte étendue à de larges fractions de la population, elle brise les rapports de classes et crée une situation entièrement nouvelle où, pendant quelque temps, comme on l'a dit parfois, « tout est possible » ; avant que le jeu des relations sociales ne reprenne ses droits et ne renoue les liens que l'explosion sociale avait un moment fait disparaître (voir *arrêt* et *événement*). C'est en ce sens que la façon de penser d'abord la révolution sociale, puis la grève générale, est directement liée à la *propagande par le fait* et à sa dimension *chimique* (voir ces mots). Avec la grève générale révolutionnaire (le *grand soir* de l'imaginaire populaire), réalité et sens politique et social de la chimie anarchiste ne font que s'inverser. La signification révolutionnaire de la bombe anarchiste se contente de devenir réalité dans l'intense mobilisation et concentration des forces ouvrières qui se préparent alors pour la grève générale. Sa réalité chimique et explosive se charge de son côté de donner le sens politique d'une stratégie et d'un projet pensés sous la forme de « l'explosion » sociale, « d'une révolution de partout et de nulle part », « éclatant soudain » comme la « foudre » (Pelloutier, Grif-fuelhes). Comme l'écrit encore Fernand Pelloutier, la « dynamite » de l'action collective vient remplacer la « dynamite individuelle » des attentats¹. La bombe anarchiste cessant de dire la révolution sociale, c'est la révolution sociale qui prend la parole pour tenir le dis-

1. « L'anarchisme et les syndicats ouvriers », dans Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971, p. 403.

cours physique et chimique de la nitroglycérine et du fulminate.

Expression (voir *symboles-signes*). L'expression s'oppose à la *représentation* (voir ce mot). Dans la pratique libertaire, signes, symboles, discours et théories sont l'expression *directe* (voir ce mot) des forces qui les produisent. Ils n'ont ni à jouer un rôle « d'intermédiaire » (voir *action directe*), ni à prétendre parler au nom d'autres forces dont ils se distingueraient. Ils peuvent parler pour eux-mêmes (en particulier dans l'art, la philosophie et la science), mais comme forces propres, *autonomes* (voir ce mot), sans jamais prétendre se substituer à qui ou quoi que ce soit d'autres qu'eux-mêmes (voir *antispécisme*).

Extérieur/intérieur (voir *plans de réalité, sélection et puissance du dehors*). L'anarchisme rejette tout lien d'extériorité (voir ce mot), que ce lien revête la forme de l'assujettissement ou la forme apparemment inverse de la négation et du rapport dialectique. L'émancipation libertaire obéit à une nécessité intérieure aux êtres, à la puissance intrinsèque qui les pousse à aller jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent, c'est-à-dire *au-delà de leurs limites* (voir ce mot), et donc aux modalités d'*association* très particulières qui libèrent cette puissance et que celle-ci rend possibles. La distinction entre intérieur et extérieur est loin cependant de recouvrir la différence entre domination et émancipation.

Si l'émancipation part de l'intérieur des êtres, sous la forme d'une *affirmation* de ce qu'ils peuvent, cet intérieur n'est, suivant la formule de Deleuze, qu'un « extérieur sélectionné¹ », il n'est qu'un *pli* du dehors qui entraîne avec lui, sous un certain point de vue, avec

1. « L'intérieur est seulement un extérieur sélectionné, l'extérieur, un intérieur projeté », *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 168.

une certaine qualité de force, la totalité de ce qui est, la puissance de l'être, la *puissance du dehors* (voir ce mot), c'est-à-dire une puissance sans dehors (voir *monade*). À l'extériorité des liens propre à la domination, une extériorité relative à l'ordre de cette domination, s'oppose ainsi une tout autre extériorité, une extériorité qu'il faudrait dire intérieure à elle-même puisqu'elle embrasse tout ce qui est : l'extériorité absolue de l'émancipation, l'extériorité de la puissance qu'elle porte en elle, l'extériorité destructrice de la *révolte*, du *refus* de la *rupture* et de l'*insurrection*, lorsque les forces émancipatrices affirment un autre monde possible qui embrasserait la totalité de ce qui est, une recomposition de la totalité de ce qui est (voir *arrêt*, *analogie*).

À l'inverse, 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, et de repousser ou de refouler hors d'elle la puissance de ce qui est. Mais à ces limites, effectivement extérieures, correspond un travail qui opère 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 donné (voir *plans de réalité*). C'est à cette condition, à cet assujettissement intérieur des êtres à une certaine qualité de forces et de désirs, un assujettissement qu'Étienne de La Boétie appelle servitude volontaire¹, que les ordres dominateurs doivent leur capacité à s'imposer comme ordre particulier, à couper de ce qu'elles peuvent les forces qu'ils asservissent.

1. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Mille et Une Nuits, 2000.

F

Fédéralisme (voir *association*). Le fédéralisme définit, dans le discours libertaire, la façon dont les différentes forces émancipatrices s'associent. Le fédéralisme associe toujours des forces différentes (si elles étaient les mêmes elles se confondraient et n'auraient donc plus besoin de s'associer) (voir *différences* et *indiscernables*). Cette différence n'est pas numérique et quantitative (du « même » réparti dans l'espace : un groupe plus un groupe plus un groupe ; une compagnie plus une compagnie plus une compagnie égale un bataillon, etc.), mais qualitative. Chaque force associée est singulière dans ce qui la constitue. Les modalités d'association, la nature des forces associées et la résultante de leur association définissent la qualité émancipatrice de cette association. La condition déterminante de son caractère libertaire réside dans l'*autonomie* et le droit absolu à la désassociation des forces constitutives d'une association, comme des forces constitutives de ces forces constitutives (qui sont elles-mêmes des associations), etc.

Fin/moyens (voir *entéléchie*). L'anarchisme refuse la distinction utilitariste et machiavélique entre fin et moyens (la fin « idéale » justifiant les moyens les plus répugnants ou les plus contraignants) et, surtout, le type de maîtrise du temps que cette distinction suppose (stratégie à long terme s'opérant à travers une série de manipulations et de manœuvres à court et à moyen

terme). Pour la pensée et la pratique libertaire, la fin est nécessairement contenue dans les moyens. L'objectif final est entièrement contenu dans le moment présent. Cette prise de position n'implique pas seulement, historiquement, le refus anarchiste de la prétendue « dictature du prolétariat », lorsque le Parti-État prétendait préparer, au prix du pire des asservissements, le bonheur futur du peuple. Cette prise de position concerne les pratiques militantes les plus immédiates (délégation révocable, mandat impératif, voir *démocratie directe*). Elle implique, à travers ces pratiques immédiates, le refus de ce qui fut longtemps la stratégie du marxisme.

Force (Force collective, être collectif) (voir *résultante, foyer, sujet, subjectivité et agencement*). Comme l'explique Émile Pouget : « La force est l'origine de tout *mouvement*, de toute action et, nécessairement, elle en est le couronnement. La *vie* est l'épanouissement de la force, et hors de la force, il n'y a que néant. Hors d'elle, rien ne se manifeste, rien ne se matérialise¹. » La notion de force occupe une place centrale dans la pensée libertaire. L'anarchisme s'oppose à trois illusions : 1) l'illusion selon laquelle l'être humain et l'humanité seraient (par essence) radicalement séparés de la nature, des choses et des êtres qui les entourent et qu'ils devraient s'appropriier et instrumentaliser ; 2) l'illusion selon laquelle cette humanité et cet être humain devraient être pensés à partir d'une juxtaposition ou d'une collection d'« individus » identiques, *a priori*, clos sur eux-mêmes, homogènes et dotés des mêmes attributs de raison (calculatrice) et de liberté (libre arbitre) ; 3) l'illusion selon laquelle l'action humaine dépendrait des « idées », d'une représentation purement idéale de la réalité. Pour l'anarchisme, l'être

1. Émile Pouget, *L'Action directe* (1910), Éditions CNT/AIT, s.d., p. 23.

humain et l'humanité ne sont pas distincts de la réalité qui les entoure et qui les traverse. Comme cette réalité dont ils font partie, l'être humain et l'humanité sont des composés de forces, physiques, organiques, psychiques, éthiques, qui commandent toutes les idées que nous pouvons avoir. L'individu lui-même est un composé de forces. Ce que Proudhon exprime en disant que « l'homme vivant est un groupe¹ ». Les « êtres » (avec leur subjectivité) n'existent pas en soi. Ils sont la résultante instable et changeante d'une infinité de combinaisons possibles des forces qui les composent et avec lesquelles ils sont associés. La qualité d'une volonté et la signification d'une proposition ou d'un énoncé n'existent pas en soi. Elles dépendent de l'*agencement* de forces qui les produisent. La pratique libertaire ne consiste pas à juger en soi des propositions, des volontés et des êtres mais à sans cesse les rapporter aux associations ou aux *agencements collectifs* (voir ce mot et *généalogie*) qui les produisent, là où les choses peuvent changer, là où il est possible d'expérimenter d'autres associations, d'autres agencements et d'autres êtres collectifs porteurs de volontés et de propositions plus fortes et plus libres.

Force plastique (voir *action directe, anarchie, apeiron* et *illimité dans la limite*). Dans *De la création de l'ordre*, Proudhon explique comment « le travail est la force plastique de la société² » ; une définition qu'il reprend de façon plus explicite dans *De la justice*, lorsqu'il explique que le « travail, un et identique dans son plan, est infini dans ses applications, comme la création elle-même³ ». On ferait preuve cependant d'une grande myopie en rapportant au seul *plan du travail* (voir ce mot) une puissance *indéterminée* et *plastique*

1. *Philosophie du progrès*, Rivière, p. 63.

2. Rivière, p. 421.

3. Rivière, t. 3, p. 89.

qui renvoie à toute « création » et que Proudhon place aussi bien, par exemple, à la source de la création artistique, de l'amour ou encore des activités guerrières (voir *guerre/guerrier*)¹. Présent dans toutes les réalités à partir desquelles se déploie l'activité humaine, la notion de force plastique permet de désigner cette « étrange unité » dont parle Deleuze, « qui ne se dit que du multiple »² ; une unité que Bakounine appelle parfois *unité composée* ou plus fréquemment *nature* (« La Nature, c'est la somme des transformations réelles des choses qui se produisent et se produiront incessamment en son sein³ »), mais aussi *vie*, *solidarité* ou *causalité universelle* ; une réalité une et incréée, sans début ni fin mais toujours en mouvement qui n'existe qu'à travers une infinité de réalités particulières l'exprimant chacune tout entière et dépendant toutes les unes des autres, à travers une infinité de rapports possibles⁴. C'est en ce sens, le plus *indéterminé* qui soit (voir *indétermination*), qu'Émile Pouget emploie la notion de force plastique, pour préciser ce qu'il entend par *action directe* ; un autre concept important de la pensée libertaire que l'on aurait tort de réduire à une simple technique ou encore à la seule action ouvrière. Parce que « la force est l'origine de tout mouvement, de toute action », « il n'y a [...] pas de forme spécifique à l'Action Directe ». Par l'action directe, avenir, présent et diversité des forces émancipatrices se trouvent réunis : « La supériorité tactique de l'Action Directe est justement son incomparable plasticité : les organisations que vivifie sa pratique

1. Voir *La Guerre et la paix*, Rivière, pp. 31-32. Sur les rapports entre activités artistiques, amour et travail comme manifestation d'une même « création », chez Proudhon, cf. James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regard, 1999.

2. *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 196.

3. *Œuvres*, Stock, 1908, t. 3, p. 217.

4. « Le monde, malgré l'infinie diversité des êtres qui le composent, est un. » *Ibid.*, p. 321.

n'ont garde de se confiner dans l'attente, en pose hiératique de la transformation sociale. Elles vivent l'heure qui passe avec toute la combativité possible, ne sacrifiant ni le présent à l'avenir, ni l'avenir au présent¹. » C'est également en ce sens que la force plastique du discours libertaire peut être rapprochée :

— d'une part de la *volonté de puissance* ou de l'*activité générique* de Nietzsche, cette activité à la place de laquelle « l'histoire nous présente des races, des peuples, des classes, des Églises » ; cette activité générique sur laquelle « se greffent des organisations sociales, des associations, des communautés de caractère réactif, parasites qui viennent la recouvrir et l'absorber² » ;

— d'autre part de la notion de *potentiel* dont se sert Simondon pour rendre compte des processus d'*individuation*, ou encore de l'*être univoque* de Deleuze, cette « puissance » irréductible aux formes sociales et aux individus qu'elle contribue à produire en agissant en eux « comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'*individuation* et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement³ ».

Foyer (focalisation) (voir *syndicat*, *action directe*, *moment donné* et *nœuds de forces*). Dans *De la justice*, Proudhon explique comment « tous les rapports des choses et de la société » viennent « se réfléchir et se combiner » dans le « foyer » des « âmes » et des « moi »⁴. De façons diverses, ce pouvoir de focalisation s'applique à tous les *êtres collectifs* ou types de *subjectivité* (voir ces mots). Chaque être focalise la

1. *L'Action directe*, op. cit., pp. 23 et 11.

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 158.

3. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 56.

4. T. 3, p. 162.

totalité de ce qui est, sous un certain *point de vue*, à travers une certaine qualification ou évaluation de ce qui est. C'est en ce sens que Proudhon peut expliquer que tout être collectif constitue une « société particulière », et Nietzsche écrire, d'une façon très proche de Leibniz, que « le moindre détail implique le tout¹ ». On peut ainsi comprendre pourquoi le mouvement libertaire n'a jamais craint d'être extrêmement minoritaire, voire, parfois, à tort ou à raison, de faire dépendre la transformation de ce qui est d'une action aussi solitaire et incomprise qu'un attentat (voir *terrorisme et propagande par le fait*). À une maîtrise d'ensemble, massive, sécrétant inévitablement des formes de conformisme et une adhésion en grande partie extérieure (comme ce fut sans doute en partie le cas en Espagne pour le mouvement libertaire lui-même), l'anarchisme oppose la puissance des *situations*, des agencements collectifs et des actions locales capables de concentrer l'énergie des possibles dont un milieu est porteur et de la propager ensuite, à partir de ce milieu, à la totalité de ce qui est (voir *minorités agissantes, noyau*). Le groupe *affinitaire* et, surtout, le *syndicat* (dans la conception syndicaliste révolutionnaire) ont, historiquement, constitué les principaux foyers de l'action libertaire. C'est en ce sens que le syndicat a pu être pensé par Pelloutier comme le « laboratoire des luttes économiques » ou, selon Griffuelhes, comme le creuset alchimique de la *révolution sociale* (voir ce mot), où, à la façon du « carrier » travaillant sa pierre, de « l'extracteur de minerai » cherchant ses métaux, le « prolétaire », grâce à ses « manipulations » et ses

1. Pour Proudhon, cf. Jean Bancal, *Proudhon, pluralisme et auto-gestion*, Aubier, 1970, t. 2, p. 41. Et pour Nietzsche, Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993, p. 186. Une position que l'on retrouve sans surprise chez Gabriel Tarde, lorsqu'il explique « que toute chose est une société, que tout phénomène est un fait social » (*Nomadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 58).

« préparations », « utilise les formes d'action que porte le mouvement [...], les extrait, les extériorise »¹. C'est en ce sens également, du côté de Simondon cette fois, qu'il est possible de dire que le syndicat libertaire, comme les chambres corporatives de la Première Internationale, les sociétés secrètes bakouniniennes, les groupes affinitaires, les préparations chimiques, les attentats ou le cerveau lui-même, est conçu sous la forme d'une « tension d'information », d'un « arrangement capable de moduler des énergies beaucoup plus considérables »². Dans un contexte « pré-révolutionnaire », « un état de sursaturation » « où un événement est tout près à se produire, où une structure est toute prête à jaillir », il devient alors capable « de traverser, d'animer et de structurer un domaine varié, des domaines de plus en plus variés et hétérogènes », « de se propager » (voir *propagande par le fait et transduction*) à travers eux et de faire émerger un monde entièrement nouveau³.

Front principal/fronts secondaires (voir *militant, organisation, plate-forme et platformisme* ainsi que *amis de nos amis*). Vieille distinction militaire et politique, prétendant, de l'extérieur, hiérarchiser les luttes et les raisons de lutter, soumettre les unes aux autres.

1. *Le Syndicalisme révolutionnaire, op. cit.*, p. 10.

2. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, 1989, pp. 53-54. Pour le cerveau, cf. Gabriel Tarde, pour qui le cerveau est un « nœud de forces » qui transmet des « impulsions » « venues de très loin et destinées à aller très loin » (Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1972, p. 172) ; ou la néomonadologie technicienne de Joseph Déjacque : « De même que, à la chaleur du calorique, la vapeur de l'eau se condense dans le cerveau de la locomotive et constitue ce qu'on pourrait appeler son âme, de même au foyer du corps humain, le bouillonnement de nos sensations, se condensant en vapeur sous notre crâne, constitue notre pensée et fait mouvoir, de toute la force d'électricité de notre intelligence, les rouages de notre mécanisme corporel » (*À bas les chefs !*, Éditions Champ libre, 1971, p. 193).

3. *L'Individuation psychique et collective*, 1989, pp. 53-54.

Cette distinction était principalement utilisée par les partis et les organisations révolutionnaires autoritaires, mais aussi, parfois (sans grand succès), par certaines organisations libertaires fascinées par l'apparente efficacité des précédentes. L'anarchisme, parce qu'il affirme l'indépendance et l'*autonomie* absolues des forces émancipatrices, récuse toute hiérarchisation des luttes et des forces révolutionnaires, affirme leur libre association et la libre détermination de leurs raisons de lutter.

Fugitif (passager) (voir *vie, devenir, mouvement, événement et moment donné*). Notion dont se sert Bakounine pour caractériser l'intimité des êtres (voir *être intime*), cette réalité vivante à partir de laquelle le mouvement libertaire prétend recomposer un autre monde. Pour l'anarchisme, comme pour Nietzsche, il n'existe pas de réalité en soi, immuable et essentielle, inaccessible et structurelle, dont dépendraient les phénomènes, les réalités existantes, réduites à de simples apparences. Il n'existe pas d'arrière-monde qui, à la façon de Dieu, ne sert qu'à justifier la permanence et le caractère contraignant de l'ordre actuel. Comme le montre Bakounine, la réalité des êtres s'identifie entièrement aux phénomènes et aux « apparences », dans la mesure même où l'*être intime* (voir ce mot), c'est justement « le côté le moins essentiel, le moins intérieur, le plus extérieur, et à la fois le plus réel et le plus passager, le plus fugitif des choses et des êtres : c'est leur matérialité *immédiate*, leur réelle individualité [voir *individuation*], telle qu'elle se présente à nos sens¹ ». Seuls les

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, p. 393. C'est en ce sens que la pensée libertaire peut être rapprochée des analyses de Whitehead pour qui la nature des êtres s'identifie à des « concrétions éphémères », à des « événements », des « monades fluides ». Sur ce point et sur les liens entre Whitehead et Simondon, cf. Anne Fagot-Largeault, « L'individuation en biologie », dans Collectif, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, 1994.

pièges du langage et de la *représentation* (voir ce mot) peuvent nous faire croire à la permanence d'une réalité qu'ils entravent et enchaînent. Ces pièges n'épargnent pas le mouvement libertaire lui-même, sans cesse conduit à transformer son histoire en images d'Épinal, sa réalité en institutions, ses expériences en formules dogmatiques dont il faudrait ensuite déduire la vie et la pratique (voir *hagiographie* et *théorie/pratique*).

Même les expériences syndicalistes révolutionnaires ou anarcho-syndicalistes, les plus capables pourtant de saisir la grande diversité et l'ouverture de leurs mises en œuvre, n'échappent pas toujours aux pièges de la représentation, aux mécanismes d'un ordre dominant s'efforçant sans cesse de réduire la complexité et la richesse de la vie en représentations simplistes et intangibles. Et c'est sans doute le grand mérite de Murray Bookchin de montrer à la fois l'originalité mais aussi la fragilité et le caractère fugace, momentanément et circonstanciel des mouvements ouvriers libertaires¹, leur caractère de *mouvement* justement (voir ce mot), de « moments » interstitiels et fugitifs, au sens des lignes de fuite de Deleuze ; des moments où tout semble possible, mais tout autant par différence (et indifférence) que par opposition à un ordre et une logique historique et économique qui, en eux-mêmes, ne garantissent en rien l'émancipation humaine, l'apparition d'un autre monde fondé sur la justice et la liberté (voir *arrêt*). Et c'est en ce sens, comme l'affirme Bookchin et comme l'analyse attentive des différentes expériences syndicalistes révolutionnaires permet de le montrer, que les mouvements ouvriers libertaires n'ont jamais correspondu à la conception marxiste et structurelle des classes sociales (voir *classe*). La force du mouvement ouvrier libertaire, comme sans doute de tout mouvement à caractère anarchiste, a toujours été transductive

1. Murray Bookchin, « Pour un municipalisme libertaire », dans Collectif, *Au-delà de la démocratie*, ACL, 1990.

(voir *transduction*), soit qu'elle repose sur des milieux professionnels ou des couches sociales que Bookchin appelle de façon heureuse « des couches sociales en transition » (issues du monde rural ou de l'émigration par exemple), soit, lorsqu'elle était liée à des milieux professionnels plus anciens et plus durables, que cette force libertaire bénéficie des écarts, des porte-à-faux, des pas de côté ou des déviations qui n'épargnent aucun milieu, même les plus stabilisés, les plus enclins à se définir entièrement dans l'ordre qui les constitue. Ce caractère transductif, circonstanciel, fugitif mais récurrent, sous des formes toujours nouvelles, des mouvements ouvriers libertaires, on le retrouve de façon éclatante, du double point de vue du temps et de l'espace, de l'histoire et de la géographie, dans la brève mais intense aventure américaine des *Industrial Workers of the World*¹ ; on le trouve dans la courte histoire, moins d'une dizaine d'années d'existence effective, des ouvriers horlogers de la fédération jurassienne décrite par Marianne Enckell² ; mais aussi, en France cette fois, à la fin du Second Empire, dans les quatre ou cinq années de luttes revendicatives et syndicales de la Première Internationale, dans la très originale mais tout aussi rapide histoire des Bourses du travail, vingt-cinq ans plus tard, de 1895 à 1901, ou, d'une autre façon encore dans les sept années révolutionnaires de la CGT, de 1901 à 1908, jusqu'aux événements de Villeneuve-Saint-Georges, avant que le syndicalisme révolutionnaire français ne renonce de façon de plus en plus explicite à ses espérances de transformation radicale. Il n'est pas jusqu'au mouvement ouvrier libertaire espagnol, qui, au-delà de sa

1. Sur les IWW voir Larry Portis, « Les IWW et l'internationalisme », dans Collectif, *De l'histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire*, Éditions CNT-RP et Nautilus, 2001.

2. Marianne Enckell, *La Fédération jurassienne (les origines de l'anarchisme en Suisse)*, Lausanne, La Cité, 1971.

longue durée apparente, exigerait lui aussi une analyse très fine des multiples moments de son existence, des changements et des bifurcations qui l'ont conduit, de luttes en luttes, de transformations en transformations, jusqu'à l'affrontement tragique de 1936. Il faudrait ainsi multiplier les exemples et les analyses concrètes. Le syndicalisme révolutionnaire et l'anarcho-syndicalisme, comme le mouvement anarchiste considéré dans son ensemble, n'ont jamais eu l'unité et la permanence essentialiste que leurs intitulés induisent aussitôt dans les représentations et dans l'imaginaire de ceux qui les emploient. Expériences le plus souvent très minoritaires, les mouvements libertaires n'ont jamais été que l'expression de moments et de formes d'existence qui, bien loin de s'inscrire dans l'histoire du capitalisme, fût-elle dialectique, dans l'histoire de la classe ouvrière, fût-elle magnifiée par l'historiographie, s'affirmaient au contraire contre cette histoire, dans ses failles, dans ce qui lui échappait, comme un autre possible, un autre présent, l'affirmation émancipatrice d'une autre composition de ce qui est, à partir du caractère passager et fugitif des choses et des êtres dont parlait Bakounine, là où la réalité vivante se donne à la vie, parce qu'elle est elle-même « fugitive et passagère », et qu'elle seule « peut saisir et saisit en effet toujours tout ce qui vit, c'est-à-dire tout ce qui passe ou ce qui fuit »¹.

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, p. 395.

G

Généalogie (voir *évaluation, point de vue et jugement*). Comme le montre Gilbert Simondon, les êtres collectifs sont toujours plus que ce qu'ils sont, car ils portent en eux-mêmes des forces qui tiennent à l'*apeiron* ou à la *charge de nature* qui les rend capables d'*aller au-delà de leurs limites* (voir ces mots). Tout point de vue, toute prise de position, tout acte, renvoie donc aux forces de cette altérité, intérieure à l'être qui en est le *sujet*, des forces qui déterminent la qualité de ce point de vue, de cette prise de position et de cet acte¹. C'est l'*évaluation* de cette qualité que désigne le mot généalogie. Évaluation et généalogie vont de paire et c'est dans ce sens que Deleuze peut expliquer comment « généalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs. Généalogie s'oppose au caractère absolu des valeurs comme à leur caractère relatif ou utilitaire² ».

1. Si, à la différence de Proudhon ou de Nietzsche, Simondon tend plutôt à renvoyer immédiatement toute forme d'individuation (force collective dans le vocabulaire de Proudhon) à l'*apeiron* et à l'indéterminé, il n'exclut pas, cependant, avec Proudhon et Nietzsche, d'une part, comme le montre Muriel Combes (*Simondon, individu et collectivité*, PUF, 1999, p. 47), le caractère « composé » de toute individuation, un composé d'une multiplicité d'autres individuations ; d'autre part que l'« indéterminé » lui-même ne le soit que « par rapport à l'être individué », qu'il renvoie lui-même à des « modalités » d'être, pour la connaissance desquelles Simondon ne fait que constater que les « concepts [lui] manquent », ces concepts que l'on trouve chez Proudhon ou Nietzsche. (Sur ce point, cf. *Individuation psychique et collective*, *op. cit.*, p. 204.)

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 2.

Générosité (voir *implication*). Affirmation d'une force collective capable d'*aller au-delà de ce qu'elle peut*. Dans la pensée libertaire, seule la générosité, c'est-à-dire la puissance d'une force non entravée par des limites extérieures ou intérieures (voir *équilibre des forces*), peut fonder un altruisme et une ouverture à l'autre qui ne soient pas fondés sur la culpabilité et une morale extérieure.

Geste (voir *outils/armes, force plastique et action*). Notion importante du langage courant qui, dans ses nombreuses acceptions, son lien au corps, son caractère essentiel de « mouvement » et la dimension éthique et esthétique qu'il possède très souvent (« beau » et « mauvais » geste, etc.) est un des rares mots qui, dans les effets habituellement réducteurs de la langue, permet de saisir les conditions de l'émergence des êtres. C'est le philosophe et mathématicien Gilles Chatelet qui, à la suite de Jean Cavaillès et à propos des objets de la physique et des mathématiques, a mis le plus en évidence la richesse de la notion de geste, ce « sourire de l'être », là où la pensée ne craint plus de « se situer résolument aux avant-postes de l'obscur, en ne considérant pas l'irrationnel comme diabolique et réfractaire à l'articulation, mais comme ce par quoi des dimensions neuves peuvent advenir »¹. Expression langagière de l'*action*, de sa puissance créatrice et de toutes les expériences émancipatrices (de la *propagande par le fait* à la *makhnovchtchina*), « le geste n'est pas substantiel : il gagne de l'amplitude en se *déterminant* [voir *détermination*]. [...] Le geste n'est pas un simple déplacement spatial : il décide, libère et propose une nouvelle modalité du « se mouvoir ». [...] Le geste est élastique, il peut se ramasser sur lui-même, sauter au-delà de lui-même [...]. Le geste enveloppe avant de

1. Gilles Chatelet, *Les Enjeux du mobile, mathématiques, physique, philosophie*, Seuil, 1993, p. 22.

saisir et esquisse son déploiement bien avant de dénoter ou d'exemplifier : ce sont les gestes déjà domestiqués qui font référence ; un geste réveille d'autres gestes [...] ¹ ».

Gouvernement (voir *autogestion, particulier et privé/public*). Vieille notion du XIX^e siècle, servant à désigner l'État (« pour être heureux vraiment, faut plus de gouvernement ! »), mais qui, par son étymologie maritime (tenir le gouvernail), permet de penser à la fois l'*autonomie* et la *dépendance* de l'ensemble des *êtres collectifs* sans exception ; comme l'expriment l'idée de « se gouverner soi-même » et donc la possibilité d'être gouverné par d'autres. C'est en ce sens que Gustave Courbet peut considérer que tout *particulier* (voir ce mot et *privé/public*), c'est-à-dire tout être existant à un *moment donné* est un gouvernement puisque, dans la pensée libertaire, chaque être collectif est doté, par ce qui le constitue et de façon égale (voir *égalité*), des prérogatives absolues d'autonomie et de libre décision, que les défenseurs de l'ordre actuel attachent à la seule souveraineté de l'État. Du point de vue libertaire et comme le dit Courbet, le Gouvernement, au sens traditionnel du terme, n'est donc lui-même qu'un simple « particulier » particulier (si l'on peut dire), prétendant, de façon exorbitante, soumettre à son autorité l'ensemble des autres particuliers dont ils tirent sa puissance². C'est en ce sens également que Whitehead peut dire de Descartes, en train de contempler de sa fenêtre des chapeaux et des manteaux portés par des spectres (*seconde méditation*), qu'il est alors « un particulier caractérisé seulement par des universaux », alors même que « chaque prétendu universel » est lui aussi « particulier en

1. *Ibid.*, pp. 32-33.

2. Voir Gustave Courbet, lettre à Bruyas, octobre 1853, citée dans James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regard, 1999, p. 152.

ce qu'il est seulement ce qu'il est, c'est-à-dire distinct de tout ce qui est autre que lui¹ » (voir *indiscernables*).

Grand soir (voir *grève générale* et *révolution*). C'est à travers le récit des militants ouvriers d'avant 1914, se précipitant à la fenêtre à la moindre rumeur de la rue, en croyant que la révolution venait d'éclater, qu'il est possible de saisir la force de l'idée de grand soir². Michael Löwy décrit bien la dimension messianique du mouvement ouvrier libertaire au tournant du siècle³. Pendant quelques décennies de larges fractions du mouvement ouvrier attendent des grèves et des affrontements avec l'État (révoltes, émeutes et transgressions diverses) une transformation radicale du monde existant, une recomposition complète de l'ordre des choses où la Justice et la Liberté affirmeraient leur puissance sur les décombres d'un monde jusqu'ici soumis à l'oppression, au mensonge et à la domination. Cette vision messianique d'une transformation radicale de ce qui est, un messianisme sans messie, totalement indépendante des références religieuses existant alors en Europe (juives et chrétiennes) ne doit être confondue ni avec l'idée de *révolution* qu'elle transforme tout aussi radicalement, ni même avec le mot d'ordre et le projet de *grève générale*, son expression syndicaliste révolutionnaire et anarcho-syndicaliste (voir ces mots). Mais c'est sans doute avec l'idée classique de révolution que la notion de grand soir marque la plus grande distance, de trois façons : 1) en refusant d'identifier la transformation sociale à un simple changement politique, un changement au sommet de l'État, sur le modèle de la Révolution française et de ses prolongements républi-

1. Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, essai de cosmologie*, Gallimard, 1995, pp. 112 et 111.

2. Souvenirs (inédits) de Laurent Moulin, secrétaire du syndicat des métaux du Chambon-Feugerolles (Loire).

3. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, 1988.

cains, blanquistes puis marxistes-léninistes ; 2) en refusant le partage du travail révolutionnaire entre d'une part le peuple chargé de mettre bas l'ancien ordre étatique et, de l'autre, une avant-garde politique éclairée et savante, chargée de reconstruire, sous la forme de la dictature, une nouvelle légitimité publique, un nouvel État ; 3) en refusant d'asservir le mouvement de transformation à une stratégie à plus ou moins long terme et à des articulations organisationnelles contraignantes et instrumentalisées (partis, syndicats et autres « organisations » de masse, spécialisées dans tel ou tel aspect de la vie, et étroitement soumises à la direction tactique et stratégique du parti). Le grand soir, comme l'ensemble des projets libertaires dont il fut l'expression à un *moment donné*, entretient un rapport particulier avec l'espace et le temps.

Le temps en premier lieu. Sous sa forme populaire, mais aussi mystique et religieuse¹, le *Grand Soir* exprime, sur le terrain du temps, le caractère radical et général des transformations dont la réalité est capable. En effet, contrairement à la *Révolution* et à ce que l'on pourrait croire, la radicalité temporelle du *Grand Soir* n'est pas liée à l'avenir, à des changements à venir n'existant présentement que comme promesse « utopique » dont la conquête du Pouvoir serait la garantie, qui confierait au Pouvoir le soin de lui donner une réalité à venir, un jour, plus tard... (le « communisme », la disparition de l'État, etc.). La radicalité temporelle du *Grand Soir* est toujours liée à une antériorité et à une puissance accumulées : une antériorité ou un *passé* (voir ce mot) qui se confond avec le présent (voir *répétition* et *éternel retour*) puisqu'il qualifie l'état actuel des choses, une puissance émancipatrice capable de rendre effective la transmutation dont le *Grand Soir* est la manifestation finale. Alors que la révolution est pensée sous la forme d'un point de départ, le point de

1. Sur ce point, *ibid.*

départ d'une transformation à venir, le *Grand Soir* est pensé comme un aboutissement, l'aboutissement d'une transformation déjà réalisée.

L'espace en second lieu. Parce qu'elle embrasse la totalité de ce qui est, du plus minuscule au plus vaste, et en l'absence de toute hiérarchie ou articulation utilitaire d'un aspect de la réalité par rapport à un autre, la transformation qu'exprime l'idée de grand soir est une transformation *immédiate* (voir ce mot) où chaque situation, chaque moment, est porteur de la totalité des transformations qu'appelle cette conception de la révolution (voir *foyer, minorités agissantes*). Chaque lutte, chaque décalage, chaque faille, chaque pas de côté dans la réalité est une *répétition* et l'*expression* (voir ces mots) de l'explosion finale. Comme l'explique Émile Pouget, « lutte quotidienne » et « œuvre préparatoire de l'avenir » ne sont ni « contradictoires » ni dépendantes d'un plan ou d'une stratégie pensés de l'extérieur. Chaque « heure qui passe », dès lors qu'elle est placée sous le signe de la *lutte* et de la *révolte* (voir ces mots), ne sacrifie en rien « le présent à l'avenir, l'avenir au présent »¹ (voir *fin/moyens*). « Quand viendra le matin du grand soir ! » Comme l'exprime cette formule pleine d'humour, le grand soir est à la fois un soir et un matin, un crépuscule et une aube, la transmutation immédiate de l'ordre existant, là où dans ses failles se devine un autre monde possible, présent dès maintenant dans le ventre des choses.

Grève générale (et insurrectionnelle) (voir *grand soir, non-violence, guerre et insurrection*). Formulation syndicaliste révolutionnaire et anarcho-syndicaliste de l'idée populaire de *grand soir* qui, en France principalement, et avant la guerre de 1914-1918, servit quelque temps de mot d'ordre à de larges fractions ouvrières. En rassemblant l'ensemble des producteurs,

1. Émile Pouget, *L'Action directe*, 1910, p. 11.

eux-mêmes fédérés à l'intérieur des métiers, des branches industrielles et des entreprises, le syndicalisme d'alors définit un *plan de réalité* (voir ce mot) particulier — le *travail* (voir ce mot) — qui traverse la totalité des réalités humaines. En cessant tous ensemble de travailler, les producteurs arrêtent la reproduction de la machine économique et sociale, et créent ainsi, par cet *arrêt* (voir ce mot), les conditions d'une transformation radicale de l'ordre existant, les conditions du *passage à l'acte* de toutes les forces émancipatrices. L'originalité du projet de grève générale réside sans doute dans sa capacité à reprendre à son compte la dimension insurrectionnelle et guerrière des mouvements de révolte du XIX^e siècle à l'intérieur d'une expression collective en grande partie *non violente* parce que traversant l'essentiel des activités humaines à un moment et dans un contexte donnés. En ce sens, l'idée et le projet de grève générale ne sont en rien limités à une période et une configuration humaine particulières, ouvrière par exemple. Ils constituent le premier acte de toute révolte collective et de toute émergence d'un autre possible.

Groupes (groupements) (voir *intime, être collectif et syndicat*).

Guerre (guerrier) (voir *outils/armes, insurrection, violence et travail*). Parce qu'il est né au XIX^e siècle et qu'il a développé l'essentiel de ses expériences avant le traumatisme collectif de la guerre de 1914-1918¹, l'anarchisme est intimement lié à une forme d'héroïsme dont les horreurs militaires et totalitaires du XX^e siècle ne devraient pas masquer l'importance. Si

1. Bien que la révolution espagnole lui soit postérieure, il est clair d'un point de vue historique qu'elle participe, dans un pays ayant été épargné par le premier conflit mondial, à l'ultime manifestation des mouvements ouvriers libertaires nés au XIX^e siècle.

la *réaction* pacifiste au premier conflit mondial a pu conduire aux aberrations du *pacifisme intégral* au cours du second, il n'est pas sûr qu'un certain nombre de déterminations de la *non-violence* qui tendent à prévaloir dans certains courants du mouvement libertaire ne soient pas également porteuses de forces et de volontés radicalement contraires à l'émancipation libertaire. La *révolte*, l'*insurrection* et donc une forme particulière de fierté, de violence et de rapport à la mort sont, sous des formes diverses, au centre de l'imaginaire et du projet anarchiste ; du drapeau noir des canuts lyonnais de 1831 (« plutôt mourir debout que de vivre à genoux ! »), à la cavalerie et aux rapides tatchankis de l'armée insurrectionnelle makhnoviste ou, dans un tout autre contexte et d'une tout autre façon, à Ascaso se faisant tuer sur les Ramblas de Barcelone en juillet 1936. On aurait tort d'interpréter sur le registre de la morbidité ou du nihilisme la façon dont, historiquement, le mouvement anarchiste a intégré la mort dans son projet, que ce soit dans le symbolisme explicite de son drapeau, le caractère souvent désespéré de ses combats ou, d'une autre façon encore, les attentats des années 1880-1890 (voir *chimie anarchiste*). Le mouvement libertaire n'ignore ni les horreurs de la guerre, ni, sur un autre registre, le caractère répugnant des institutions militaires qui les rendent possibles, et qu'il n'a jamais cessé de dénoncer et de combattre par les écrits et les actes, l'*insoumission* et le refus constant de toute forme de militarisation et d'institution militaire¹. Mais cette lutte et cette dénonciation, individuelles ou collectives, ne se confondent jamais avec un refus de la lutte justement, y compris dans sa dimension la plus explicitement et la plus cruellement guerrière, là où

1. Voir le beau texte espagnol, *Protestation devant les libertaires du présent et du futur sur les capitulations de 1937*, paru dans *Nosotros* en mars 1937 (traduction Champ libre, 1979) ou encore les modalités d'organisation et d'action de l'armée makhnoviste de 1918 à 1921.

il s'agit de « prendre les armes », de les reprendre à l'adversaire, aux institutions militaires, ou encore de transformer les *outils* en *armes* (voir ces mots), pour les faire servir à tout autre chose que leur fonction première, pour les inscrire dans une dynamique d'une tout autre nature, un mouvement radicalement nouveau et qui plonge pourtant dans l'origine et l'histoire de l'humanité. L'égoïsme et le souci de soi très particuliers que l'on impute fréquemment à l'anarchisme ne sont en rien incompatibles avec un déploiement de soi-même qui pousse à fréquemment *risquer sa vie*, à aller au-delà de ses *limites* (voir ce mot), dans la mesure où cette vie consiste justement à aller jusqu'au bout de ce qu'on peut, jusqu'à cette *puissance du dehors* que l'on porte en soi (voir également *plus que soi-même, implication*), là où, peut-être, vie et mort se confondent¹.

C'est sans doute Bakounine qui exprime le mieux et le plus fréquemment cette dimension guerrière et cruelle de la révolte et de l'insurrection libertaires, lorsqu'il en appelle au « peuple en armes », au « soulèvement en masse de tout le peuple », un soulèvement « organisé de bas en haut » pour une « guerre de destruction », une « guerre sauvage au couteau »². Mais on la retrouve aussi chez Louise Michel, révoltée par les mauvais traitements que les enfants font subir aux animaux, mais qui s'engage dans tous les combats de la Commune, la carabine à l'épaule, félicitée par le *Journal officiel de la Commune* le 10 avril pour avoir « tué plusieurs gendarmes et gardiens de la paix », et qui explique dans ses mémoires : « Oui, barbare que je suis, j'aime le canon, l'odeur de la poudre, la mitraille

1. Sur la « vie comme puissance du dehors » et sur son lien avec la mort, cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986, pp. 101 et suivantes.

2. « Lettre à un Français », *Œuvres complètes*, Champ libre, t. 7, p. 20.

dans l'air¹. » Il n'est pas jusqu'à Proudhon, ce chantre entêté du *travail*, qui ne soit conduit lui aussi à célébrer les vertus du combat et de la guerre, dans des termes que l'on aurait tort de trop vite lui reprocher :

« Salut à la guerre ! C'est par elle que l'homme, à peine sorti de la boue qui lui sert de matrice, se pose dans sa majesté et sa vaillance ; c'est sur le corps d'un ennemi abattu qu'il fait son premier rêve de gloire et d'immortalité. Ce sang versé à flots, ces carnages fratricides, font horreur à notre philanthropie. J'ai peur que cette mollesse n'annonce le refroidissement de notre vertu. [...] Les loups, les lions, pas plus que les moutons et les castors, ne se font entre eux la guerre : il y a longtemps qu'on a fait de cette remarque une satire contre notre espèce. Comment ne voit-on pas, au contraire, que là est le signe de notre grandeur ; que si, par impossible, la nature avait fait de l'homme un animal exclusivement industriel et sociable, et point guerrier, il serait tombé, dès les premiers jours, au niveau des bêtes dont l'association forme toute la destinée ; il aurait perdu, avec l'orgueil de son héroïsme, sa faculté révolutionnaire [...] »².

Cette perception positive de la guerre et du guerrier, on la retrouve dans les expressions les plus contemporaines de la pensée libertaire, dans les analyses des sociétés sans État de Pierre Clastres par exemple³, chez Deleuze et Guattari surtout, lorsque, après Nietzsche⁴, ils distinguent le « guerrier » du « militaire », la « machine de guerre nomade » (dont la *makhnovchtchina*

1. Citée par Xavière Gauthier dans *Louise Michel. Je vous écris de ma nuit, correspondance générale (1850-1904)*, Les Éditions de Paris, 1999, p. 9.

2. *La Guerre et la paix*, Rivière, pp. 31-32.

3. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, 1974 ; et *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, Éditions de l'Aube, 1999.

4. « Je vois force soldats, puissé-je voir force guerriers » (*Ainsi parlait Zarathoustra, Œuvres philosophiques complètes*, t. VI, Gallimard, p. 59).

est sans doute, dans l'histoire récente, une des meilleures illustrations) de « l'appareil d'État »¹. En effet, à côté de Varuna et de Mitra, les deux grandes divinités de la tradition indo-européenne, à côté du roi magicien et du prêtre juriste, du lien et du pacte, du despote et du législateur, du couple fondateur de l'État et de la domination, agit Indra le dieu guerrier et rebelle, le dieu de « la multiplicité pure et sans mesure, la meute, irruption de l'éphémère et puissance de la métamorphose » ; le dieu qui « dénoue le lien autant qu'il trahit le pacte », le dieu qui « fait valoir une *furor* contre la mesure, une célérité contre la gravité, un secret contre le public, une puissance contre la souveraineté ; une machine contre l'appareil », le dieu guerrier qui « témoigne d'une autre justice, parfois d'une cruauté incompréhensible, mais parfois aussi d'une pitié inconnue », le dieu qui « témoigne surtout d'autres rapports avec les femmes, avec les animaux, puisqu'il vit toute chose dans des rapports de devenir, au lieu d'opérer des répartitions binaires entre "états" : tout un devenir-animal du guerrier, tout un devenir-femme, qui outrepassa aussi bien les dualités de termes que les correspondances de rapports. À tout égard, la machine de guerre est d'une autre espèce, d'une autre nature, d'une autre origine que l'appareil d'État »². Et c'est très logiquement, à partir d'une critique du *travail* (voir ce mot), que Deleuze et Guattari peuvent souligner le caractère radical de « l'opposition des courants socialistes et anarchistes au XIX^e siècle » ; avec, d'un côté, la *volonté* de conquérir le pouvoir et de transformer l'appareil d'État, « c'est le point de vue d'une force de travail », et, de l'autre, la volonté de détruire l'appareil

1. C'est très précisément en ce sens que l'insurgé, le « révolté de toutes les heures », « l'amant passionné de soi-même » dont parle Fernand Pelloutier s'oppose au « militant », ce soldat obéissant et dévoué des causes humanitaires.

2. *Mille Plateaux*, *op. cit.*, pp. 435-436.

d'État, c'est « le point de vue d'une force de nomadisation ». Une opposition qui justifie les références de l'anarchisme aux « thèmes nomadiques venus d'Orient », sa volonté de faire du prolétaire « l'héritier du nomade dans le monde occidental »¹ (voir *nomade, puissance du dehors*).

1. *Ibid.*, p. 478-479, note 54.

H

Hagiographie (voir *théorie/pratique, notions communes et raison collective*). Histoire sainte (ou pieuse) trompeuse et oppressive qui n'épargne pas le mouvement libertaire, comme le montrent trop souvent ses mots d'ordre et les images auxquelles il fait appel lorsqu'il se réfère au passé. Toute pratique, toute expérimentation porte en elle-même une signification et une valeur, indissociables des *forces* et des *désirs* intérieurs qu'elle agence à un moment donné. C'est à cette rencontre avec les volontés internes et les forces propres à chaque être collectif qu'obéissent les processus d'association et de création d'êtres plus puissants et donc plus libres (voir *liberté*). Mais pour que cette association revête un caractère émancipateur, il lui faut échapper à toute relation ou représentation externe (voir *action directe*), symptôme certain d'un rapport d'oppression, de domination et de perte de puissance. Ce refus de la *représentation* (voir ce mot), parce qu'il s'exerce toujours dans le moment présent, là où les forces sont agissantes, s'oppose également à toute reconstruction extérieure du passé, à partir de ce qu'il donne à voir comme réalité passée et donc morte. Seule l'actualité et la répétition intérieures des significations et des volontés du passé, leur reprise comme *autre* toujours actuel, peuvent prendre force et sens dans un mouvement et un projet émancipateurs. L'altérité des êtres ou des agencements perçus comme passés n'est donc pas plus grande que celle des êtres ou des

agencements présents. L'association avec ces êtres et ces agencements passés, si elle est spécifique, comme toute association, n'introduit aucune différence de nature, qui tiendrait à la fausse inéluctabilité que les rapports de domination attachent généralement à l'idée de passé (voir *éternel retour*). C'est en ce sens que Bakounine peut affirmer l'éternité de l'être intime de son ami Nicolas Stankévitch (voir *être intime-éternité*), et Jean Tardieu faire revenir l'acte du forgeron rivant les barres d'un balcon : « Mais lui demeure auprès et si, d'une clé, je heurte les fers qu'il frappait, j'entends encore, dans leur son resté pur, jaillir du fond des siècles criminels le cri de son effort et de son triomphe¹. » C'est en ce sens que Gilbert Simondon peut considérer comme éternel ou éternellement présent le « geste désespéré, inconnu, de l'esclave révolté² », non comme simple image, passée à la postérité sous forme d'un tableau ou d'un récit édifiant par exemple, mais « en tant qu'être transductif » (voir *transduction*), en tant qu'expérience ayant laissé sa marque dans le « milieu » où elle a surgi et pris sens, et dont l'anéantissement exigerait de « supposer que le milieu s'anéantit lui aussi³ ».

Hétéronomie (voir *autonomie, nomos et nomade*).

Hiérarchie (voir *leader, égalité, différences, limites et équilibre des forces*). Concept important et ambivalent de la pensée anarchiste qui exige de distinguer entre d'une part une hiérarchie extérieure (voir *contrainte*) oppressive, dominatrice, et violemment combattue par le mouvement libertaire, et, d'autre part, une hiérarchie intérieure (voir *nécessité*) inhérente à la

1. Jean Tardieu, *La Part de l'ombre*, Gallimard, 1997.

2. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, p. 105.

3. *Ibid.*, p. 102.

façon dont le mouvement libertaire conçoit son développement et sa réalité. L'anarchisme s'oppose à la hiérarchie extérieure, cette organisation verticale et pyramidale de la réalité où, de façon externe donc, les êtres collectifs sont soumis les uns aux autres, par un statut et une position définis de façon abstraite et générale, dans une vaste échelle de commandement garante des rapports de domination. Mais il s'oppose également (et avec la même détermination) à une fausse égalité, tout aussi extérieure (que Proudhon qualifie de « communisme ») où, pour les mêmes raisons de statut et de position, tous les êtres, à la façon d'esclaves ou d'atomes, sont égaux, mais au seul regard intéressé et extérieur de la loi, de l'État, de Dieu, du parti, du programme et de ceux qui parlent en leur nom.

Paradoxe apparent de la pensée libertaire. À la hiérarchie extérieure et oppressive, l'anarchisme n'oppose pas l'égalité formelle du marché, de la loi ou du communisme de caserne, mais une autre hiérarchie, une hiérarchie interne à la composition des êtres, une hiérarchie qui opère de deux façons : 1) à travers l'évaluation constante (et délicate) de la qualité des forces collectives et de ce que peuvent leurs modalités d'association tout d'abord, non plus de façon binaire, en termes de *bien* et de *mal*, de noir ou de blanc, mais en fonction d'une variation incessante de leur *puissance* respective dans une *situation* donnée (voir ces mots) ; 2) à travers la différenciation des êtres, un second point qu'il convient de développer.

L'anarchisme affirme la *singularité* des êtres et donc leur *différence*. En ce sens, dans une situation ou sur un *plan de réalité* donné (voir ce mot) les forces collectives ne sont jamais égales, et toute force ou toute association, pour une tâche ou une action toujours et tout aussi singulière, induit nécessairement une hiérarchie positive, intérieure à cette force, à cette tâche ou à cette action, à travers la constitution d'un nouvel être collec-

tif où, plus que d'autres, certaines composantes investissent un savoir-faire, des qualités, un goût, une énergie et une puissance tenant à la fois à ce qu'elles peuvent au moment considéré et à la nature conjoncturelle ou plus durable de cette tâche, de cette action ou de cette association. C'est ce que montre la moindre expérience d'action collective (faire le ménage, compter, se battre, parler, tenir une réunion, chanter, etc.). Comme l'explique Bakounine, « au moment de l'action [...], les rôles se divisent naturellement, d'après les aptitudes de chacun, appréciées et jugées par la collectivité tout entière¹ ». Cette hiérarchisation, à l'intérieur d'un être collectif quel qu'il soit, des forces qui le composent à un moment donné, ce « mode d'association composé » dont parle Proudhon, là où « d'un homme à l'autre, dans la société, d'une faculté à une autre faculté dans le même homme, les proportions sont infinies »², n'est pas une *limite* (voir ce mot) de cet être ou un mal nécessaire (d'un point de vue utilitariste, extérieur à lui). Libertaire, elle est inhérente à cet être, constitutive de ce qu'il peut et génératrice, pour les forces qui le produisent en s'associant, de l'intense plaisir que la guitare basse éprouve (souvent) à soutenir un saxophone solo particulièrement éloquent ou du calme que l'on éprouve à participer à une réunion présidée par quelqu'un de compétent et d'efficace.

Cette hiérarchisation interne des forces constitutives d'un être à un moment donné ne va jamais de soi cependant ; et ce n'est pas parce qu'une tâche, une action ou une forme d'association se proclame libertaire dans ses buts et son fonctionnement, qu'elle échappe à deux risques distincts : d'une part de reconduire en son sein les hiérarchies extérieures de l'ordre qu'elle prétend subvertir ; d'autre part à la volonté de domination inhérente à toute force et donc au risque

1. *Empire knouto-germanique, Œuvres complètes*, t. 8, p. 7.

2. *Qu'est-ce que la propriété ?* Rivière, pp. 308 et 309.

de voir une de ses forces constitutives tenter de soumettre les autres à sa propre volonté, à son propre point de vue, à son propre désir. Les divisions instituées (entre hommes et femmes par exemple, manuels et intellectuels, jeunes et vieux, etc.) et les habitudes de soumission à des autorités extérieures continuent d'agir à l'intérieur des actions les plus anodines et, apparemment, les plus libérées (voir *discipline*, *autodiscipline* et *responsabilité*) ; et il n'est pas rare de voir telle ou telle force collective (individu, organe ou institution, secrétaire, secrétariat ou commission), d'une grande modestie (voir *serviteurs du peuple*), révéler des prédispositions jusqu'ici insoupçonnées, prétendre élargir ses prérogatives à des domaines de plus en plus larges, essayer de les reconduire durablement par la violence, le droit ou toutes sortes de raisons supérieures, et se transformer ainsi en puissance despotique. Aussi, l'évaluation constante de la nature de la hiérarchisation des forces, de leur qualité émancipatrice ou oppressive dans une situation donnée, un agencement donné, exige, d'une part beaucoup de finesse, d'attention à tous les détails, aux rapports les plus minuscules (voir *antiautoritaire*), et surtout une grande susceptibilité (de *guerrier* — voir ce mot), un sens aigu de la *révolte*, de l'insolence et de l'ironie pour être capable de *refuser* (voir ces mots) toute ossification et extériorisation des hiérarchies (Bakounine parle de « pétrification ») nécessaires à un moment donné, pour une tâche donnée et dans un contexte donné.

Plus généralement, au regard de l'expérience du mouvement anarchiste, la qualité libertaire des rapports entre forces, leur capacité, en associant leurs différences, à libérer toute la puissance et donc toute la liberté dont le réel est porteur, peuvent être rapportées à trois grandes conditions :

1) Le *droit* libertaire tout d'abord (voir *droit* et *démocratie directe*). Les forces collectives associées

dans une action ou un agencement donné se forment ou mettent en œuvre des règles de fonctionnement, formelles ou coutumières, chargées de maîtriser les effets de l'ordre existant dans le déroulement de cette action comme dans le fonctionnement éphémère ou durable de cet agencement : rotation des tâches, révocabilité des délégués, réunions de bilans circonstanciés, modalités d'adhésion, utilisation d'outils *statistiques*, modalités de décision, etc. Relevant d'une forme de *droit* que l'on peut qualifier de libertaire, ces règles communes constituent, avec la *raison collective*, une dimension importante du projet anarchiste et du mode de composition sociale dont il est l'expression, mais à une condition : qu'elles soient toujours rapportées et étroitement soumises à la réalité changeante des rapports dont elles ne sont que l'expression et la codification provisoires. Expression volontaire et formalisée mais immédiate et révocable d'une association, au plus près de ses équilibres internes et des volontés qui l'animent, ces règles explicites, visant à interdire la reproduction implicite d'une hiérarchisation extérieure et dominatrice, risquent toujours de se transformer elles-mêmes, comme la hiérarchie à laquelle elle s'oppose, soit en relais formels de l'ordre extérieur, soit en instrument d'une puissance à volonté hégémonique. En doublant la logique interne des êtres collectifs d'un corps de prescriptions et de procédures écrites ou orales, les règles que se donnent les associations libertaires risquent sans cesse de se transformer en institutions *analogues* (voir ce mot) aux mises en forme contraignantes par lesquelles l'ordre extérieur impose ses rapports de domination. C'est pourquoi elles exigent aussitôt d'être elles-mêmes *balancées* par deux autres conditions.

2) L'*autonomie* des forces en premier lieu (voir ce mot). Aussi intégrée que puisse être une force collective — dans une puissance plus grande, associant

d'autres puissances —, cette force doit pouvoir toujours conserver la possibilité, d'une part d'évaluer sans cesse la qualité de la relation qui l'unit à d'autres forces, les effets que cette relation produit sur sa propre puissance, d'autre part de rompre cette relation dès qu'elle l'estime nécessaire (un batteur changeant de groupe musical, un syndicat passant dans l'autonomie, etc.). Et c'est à l'évidence de cette possibilité, à l'intérieur de l'être collectif considéré comme à l'intérieur de chacune de ses composantes, que l'on peut évaluer le caractère libertaire de telle ou telle association. À charge donc, pour une force collective libertaire, d'être capable d'une part bien sûr de reconnaître, sur le terrain de la coutume et du droit, à chacune de ses composantes, le droit de faire sécession ou de contester, à l'intérieur de cette association, tel ou tel rapport, telle ou telle situation, mais surtout d'être construite et équilibrée de telle façon (voir *équilibre des forces*) que cette autonomie aille de soi, parce que résultante de cette construction et de cet équilibre et de telle façon que toute contestation ou toute dissidence soit immédiatement comprise (sinon soutenue) par toutes les autres forces jusqu'ici associées.

3) La multiplication des rapports d'association sur des *plans de réalité* tout aussi divers, en second lieu. La singularité, la différence et donc l'anarchie des êtres collectifs agissent dans tous les êtres sans exception, quelles que soient leur taille et leur force, des plus petits (à l'infini) aux plus grands (à l'infini). Le développement d'un mouvement émancipateur commun et la volonté de le faire coïncider avec la totalité de ce qui est n'impliquent en rien l'homogénéité ou la conformité des rapports et des différentes forces qui le composent, au départ de son action comme à son terme, dans l'hypothèse où il parviendrait à embrasser la totalité de ce qui est (voir *plan d'immanence*). Ils impliquent au contraire, au début comme à la fin, une

multitude de pratiques et de formes d'association exigeant chacune, à un *moment donné*, des qualités et donc une hiérarchisation des forces tout aussi spécifiques. Aimer, penser, lutter, planifier, sentir, voir, créer, etc., toutes ces pratiques ne donnent qu'une très faible idée de ce qu'autorise la puissance de ce qui est, de la diversité des possibles qu'ouvre cette puissance. À chacune des pratiques possibles correspondent des compositions et des hiérarchisations de forces tout aussi diverses, sélectionnant des qualités et des compétences tout aussi différentes ou variées. Chaque force ou être collectif trouve ainsi la possibilité d'aller jusqu'au bout de ce qu'il peut, c'est-à-dire au-delà des *limites* (voir ce mot) que lui impose l'ordre de la domination, en expérimentant ce qu'autorise pour son propre développement chaque association, chaque plan de réalité, en sélectionnant ainsi les forces et les qualités qui lui paraissent les plus propices à une affirmation plus forte de la puissance dont il est capable. Une façon libertaire de concevoir la hiérarchie, un foisonnement de hiérarchies, emboîtées et changeantes, des forces les plus grandes aux forces les plus petites, que l'on pourrait qualifier d'anarchique et que Deleuze définit ainsi : « Il y a une hiérarchie qui mesure les êtres d'après leurs limites, et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe. Mais il y a aussi une hiérarchie qui considère les choses et les êtres du point de vue de la puissance : il ne s'agit pas de degrés de puissance absolument considérés, mais seulement de savoir si un être "saute" éventuellement, c'est-à-dire dépasse ses limites, en allant jusqu'au bout de ce qu'il peut, quel qu'en soit le degré¹ » (voir *limites* et *équilibre des forces*).

Histoire (voir *hagiographie* et *éternel retour*).

1. *Différence et répétition*, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 55.

Homologie (voir *analogie*).

Horizontalité (voir *base*).

Humanisme (voir *puissance du dehors*).

I

Idéal (utopie) (voir *idée*). L'idéal sert souvent à caractériser l'anarchisme. On remarquera qu'il s'agit bien alors d'*anarchisme* et non de l'*anarchie* dont l'indiscutable et triviale réalité ne fait de doute pour personne. La méprise est double cependant. Si la pensée libertaire est toujours du côté de l'anarchie et de la vulgarité apparente et inquiétante de son désordre, mais aussi, en conséquence, de la *surabondance* et de la *prodigalité indéfinies* de la nature dont parlent Bergson et William James (voir *apeiron*)¹, l'idéal, qu'il se dise anarchiste ou non, peut bien se draper et s'émouvoir de conceptions élevées, d'histoires saintes (voir *hagiographie*), d'épures de ce qui doit être, de grandes idées de justice, de vérité, de beauté et de pureté à venir, il ne manque jamais de se doter d'un corps présent extrêmement concret et ordinaire, un corps simplifié et répétitif de prêtres, de théoriciens, de codes, d'images toutes faites, de lieux communs, d'obligations et de contraintes, dont le degré de turpitudes, de mesquineries et de vulgarité (bien réelle cette fois) est à la mesure de la grandeur des idéaux auxquels il prétend. Tout révolté un peu conséquent dans ses *intuitions* ne peut que se détourner avec la plus grande *répugnance* (voir ce mot) de tout idéal et de tout idéalisme.

Idée (voir *propagande par le fait et raison collective*).

1. Henri Bergson, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », dans *La Pensée et le mouvant*, Alcan, 1934, p. 268.

L'Idée anarchiste (qui s'écrit toujours avec une majuscule) n'est ni un *idéal*, ni une *utopie*, ni une abstraction ; ni un programme, ni un catalogue de prescriptions ou d'interdictions (voir *anti-quelque chose*). C'est une force commune à tous les êtres (voir *action directe*, *force plastique*) qui exprime l'ensemble des *possibles* (voir ce mot) dont tous ces êtres sont porteurs. C'est une force vivante (voir *vie*) qui, dans certaines circonstances, nous fait sortir de nous-même, autorisant la définition qu'en donne Paul Brousse dans sa période anarchiste : « L'Idée sera jetée, non sur le papier, non sur un journal, non sur un tableau, elle ne sera pas sculptée en marbre, ni taillée en pierre, ni coulée en bronze : elle marchera en chair et en os, vivante, devant le peuple¹. » C'est une force sensible qui, parfois, à la façon de l'amour, nous étreint au plus profond de nous-même. Comme l'écrit Joseph Déjacque : « L'Idée est une amante qui dans ses fougueux embrassements vous mord jusqu'à vous faire crier, et ne vous laisse un moment, pantelant et épuisé, que pour vous préparer à de nouvelles et plus ardentes caresses. Pour lui faire la cour, il faut, si l'on n'est pas fort en science, être brave en *intuition* [voir ce mot]². »

Identité (voir *force collective*, *résultante*, *différences*, *rétroaction*, *classification* et *indiscernables*). Forme subjective et objective des êtres collectifs, très souvent illusoire, qui cherche à fixer durablement leur existence (en particulier à travers la famille, la religion et l'État), le plus souvent pour reproduire un ordre hiérarchique et dominateur. Comment inventer des identités et des formes de subjectivité émancipatrices ? Telle est la question à laquelle l'anarchisme prétend répondre, de deux façons : 1) en dénonçant la pauvreté, le sim-

1. *Bulletin de la Fédération jurassienne*, 5 août 1877.

2. Joseph Déjacque, « Qu'est-ce qu'une utopie ? » (1859), dans *À bas les chefs !*, Champ libre, 1971, p. 134.

plisme et la violence réductrice que les identités existantes font subir à la réalité de notre vie, en la limitant à quelques intitulés *homologues* ou étroitement complémentaires (sexe, patrie, ethnie, parti, individu, âge, religion, origine sociale, etc.) ; 2) en affirmant la diversité infinie et le caractère sans cesse changeant des identités possibles et la possibilité tout aussi infinie d'expérimenter sans cesse de nouveaux modes de *composition* de ces identités.

Idéomanie (voir *point de vue*). Point de vue coupé de ses conditions de production, fétichisé et autonomisé, qui prétend s'appliquer en soi, de façon absolue, partout et en toute circonstance. Les idéomaniaques sont la plaie du mouvement libertaire.

Idiosyncrasie (voir *tempérament*).

Illimité dans la limite (voir *apeiron, plus que soi-même, force plastique, anarchie et possibles*). Notion essentielle du *taoïsme* chinois (voir ce mot), que l'on retrouve dans la pensée libertaire occidentale, et plus particulièrement encore chez Gilbert Simondon, où elle sert à caractériser la puissance de l'être et sa capacité à produire une infinité d'*êtres collectifs* possibles. C'est en raison de cet « illimité dans la limite » que l'on peut comprendre la façon dont Gilles Deleuze définit l'*égalité* : la capacité des êtres collectifs à *aller jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent*, c'est-à-dire « au-delà de leurs limites », les limites extérieures que leur impose un ordre oppressif, mais aussi et surtout (en s'associant et en se confrontant avec d'autres) leurs limites intérieures (voir *équilibre des forces*) ; dans la mesure où tout être collectif est toujours plus que ce qu'il est, plus que son individualité présente (voir *plus que soi-même et individuation*).

Imaginaire (voir *idéal, possibles et monade*). L'imagi-

naire est souvent associé à ce qui n'existe pas : une rêverie sans consistance qui nous détournerait des dures et contraignantes réalités. Parce qu'elle refuse de séparer ou d'opposer réalités et idées, mais aussi d'autonomiser les représentations, qu'elles soient du domaine des signes ou de celui des images, la pensée libertaire considère que l'imaginaire sous toutes ses formes (rêves, rêveries, fantasmes) constitue au contraire une manifestation importante de ce qui est et des *possibles* (voir ce mot) dont le réel est porteur. Expression des implications des consciences « individuelles » et collectives (voir *monade* et *subjectivité*), l'imaginaire tient intimement aux corps des êtres qui le produisent (voir *geste* et *cerveau*). C'est pourquoi l'imaginaire n'est jamais une projection dans l'avenir de ce qui n'existe pas encore mais au contraire l'expression actuelle des *possibles* infinis dont le réel est dès maintenant porteur. Et c'est également en ce sens que Paul Hazard peut faire dire à Leibniz : « Celui qui aura vu attentivement plus de portraits de plantes et d'animaux, plus de figures de machines, plus de descriptions ou de représentations de maisons ou de forteresses, qui aura lu plus de romans ingénieux, entendu plus de narrations curieuses, celui-là aura plus de connaissances qu'un autre, quand il n'y aurait pas un mot de vérité dans ce qu'on lui a dépeint et raconté¹ » ; ou que Whitehead peut écrire que « tout élément de l'univers, si absurde qu'il soit en tant que pensée abstraite, ou si improbable qu'il soit en tant qu'entité réelle, possède [...] sa propre échelle de pertinence dans la constitution de toute entité actuelle² ».

Immanence (voir *transcendance* mais aussi *dehors/dedans*). L'anarchisme est un immanentisme absolu.

1. Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Fayard, Le Livre de Poche, 1994, p. 205.

2. Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, essai de cosmologie*, Gallimard, 1995, p. 253.

Pour la pensée libertaire tout se passe à l'intérieur des choses, des êtres et de leurs rencontres. Rien ne vient de l'extérieur (Dieu, État, Lois, Idées, Constitutions), tout est à l'intérieur, un intérieur illimité dans ses possibilités et que Bakounine appelle *Nature* (voir ce mot).

Immédiat. Notion importante du vocabulaire libertaire. L'immédiateté implique à la fois l'espace et le temps. L'action libertaire agit instantanément et sans *médiation*. Elle refuse à la fois d'être asservie à des objectifs plus ou moins lointains (voir *fin/moyens*) et à la fois de confier et de soumettre sa diffusion et les rapports d'association qu'elle implique à une médiation ou une représentation qui, à ses yeux, ne peut que la couper de ce qu'elle peut (voir *action directe*).

Implication (altruisme) (voir *autre* et *dehors/dedans*). L'anarchisme rejette avec dégoût la morale altruiste, hypocrite et extérieure qui prétend obliger les êtres à s'oublier eux-mêmes pour se préoccuper des autres ; et qui confie à un garant et une tutelle forcément extérieurs (Loi, État, Église, surmoi, etc.) le soin d'imposer un programme aussi contraignant. Le véritable souci des autres passe d'abord par le « souci de soi », comme « règle coextensive à la vie¹ ». En d'autres termes, l'intérêt pour les autres, on ne le trouve pas au-dehors, en se niant soi-même, mais au contraire au fond de ce qui nous constitue, et cela par implication, parce que tout être est impliqué dans les autres, en bon ou en mauvais, et parce que tout être implique tous les autres en lui-même (voir *monade*). D'un point de vue libertaire, seule la générosité est fondatrice d'un véritable altruisme. Or la générosité part toujours de l'intérieur des êtres, d'une force irraisonnée et spontanée (voir *action*, *action directe*), le si bien dit « premier

1. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard, 2001.

mouvement », produit par leur implication dans ce qui est. C'est en ce sens que l'anarchisme est proche de la pensée de Leibniz, de la conception d'un monde fondé sur la *spontanéité* des êtres, un monde où tout se tient de l'intérieur, un monde impliqué constitutif de l'espace et du temps : l'espace puisque chaque être porte tous les autres possibles en lui-même ; le temps, puisque chaque instant est également porteur de tous les autres, et que, d'un point de vue libertaire, le futur est forcément impliqué dans le présent (voir *fin/moyens*).

Implicite (voir *pli*).

Impuissance (voir *manque* et *aliénation*). Comme le mot et son sens le plus courant l'indiquent très bien, l'impuissance est le propre de tout être collectif, dès lors qu'il est coupé de ce qu'il peut.

Impulsion (voir *force, puissance, corps, spontanéité et entéléchie*).

Inconscient (voir *sujet*).

Indéfini (voir *définition, indéterminé, illimité dans la limite et apeiron*).

Indétermination (voir *arrêt, sujet, anarchie, apeiron et illimité dans la limite*). Parce qu'il s'efforce sans cesse de transformer le plus en moins, de couper les forces de ce qu'elles peuvent, l'ordre existant, dans sa négation de tout ce qui n'est pas lui, conçoit l'indétermination sous la forme du manque ou de la non-existence, du vague et de l'incertain : incertitude adolescente ou immature face aux rôles, aux professions, aux fonctions et aux attributions proposés par la société ; vacuité des paresseux et des rêveurs, lorsque, privés d'utilité, les êtres, sans rien

faire, attendent un possible ou des événements auxquels la machine sociale dénie toute valeur et toute réalité (voir *arrêt*). Dans son acception libertaire, l'indétermination revêt une autre signification. Si elle s'oppose nettement au *déterminisme*, elle n'est pas le contraire de la *détermination* (voir ces mots). En effet, alors que la détermination exprime la puissance des êtres collectifs, l'indétermination en constitue la source ou la condition ; mais il s'agit alors de l'indétermination au sens premier du terme, d'une puissance non encore « déterminée » par l'ordre extérieur, non encore soumise au joug et aux limites d'un ordre donné, une indétermination au sens de *possible* et d'*apeiron* (voir ces mots), de « réalité du possible » dans l'acception que des philosophes comme Gilbert Simondon et Gabriel Tarde peuvent donner à ces mots, cette puissance de l'être que chaque *force collective*, chaque *sujet*, porte en soi-même, qui les autorise à aller *au-delà de leurs limites* et à composer un monde entièrement nouveau ou différent¹.

Indignation (voir *révolte* et *répugnance*). Perception intime, violente et globale de l'injustice, du non-respect de l'autonomie des êtres, de leur soumission inacceptable à des désirs et des fins qui ne sont pas les leurs, qui leur sont imposés par d'autres. Intuitive, éthique et sans mesure, l'indignation n'a rien de personnel ou d'« intéressé » (au sens *utilitariste* du terme). Toujours singulière ou circonstancielle dans ses conditions d'apparition et son origine, elle ne naît pas d'abord ou seulement du sentiment d'être opprimé ou instrumentalisé, des effets de cette oppression ou de cette instrumentalisation, mais du scandale que constitue, en soi, l'absence de justice ; pour soi-même comme pour les autres, soi-même étant aussi un autre, dans une perception qui embrasse la totalité de l'être,

1. Sur la différence entre l'indétermination libertaire et le sens que d'autres auteurs, comme Claude Lefort, donnent à ce mot, voir *arrêt*.

puisque toute diminution de puissance est, potentiellement, une diminution de ma propre puissance. À travers l'indignation, comme à travers le sentiment d'*angoisse* (voir *puissance du dehors*), chaque force collective accède d'un seul coup (voir *intuition*), à la fois à la totalité de ce qui est, cette totalité qu'il porte en lui-même et qui le rend sensible à tous les êtres, à tous les rapports qui peuvent les unir, à la fois à la signification essentielle de la totalité mutilée et mutilante qui rejette, opprime et coupe les forces de ce qu'elles peuvent, et à la fois à la possibilité absolue et générale d'un autre monde possible, radicalement différent. Affirmative, l'indignation est à l'origine de la *révolte*, elle en est son moteur initial, dans le court instant de sa positivité (voir *arrêt*), avant que la révolte ne produise, tout aussi brièvement, les effets positifs de sa propre *affirmation*. L'indignation est en effet toujours fugitive ou interstitielle. Durable et cultivée pour elle-même, sans prise avec la totalité qui l'anime tout d'abord, elle se transforme inévitablement soit en pose vide, soit en *ressentiment* circonstancié (voir ce mot), s'inventant inévitablement un ennemi ou un bouc émissaire (voir *responsable*).

Indiscernables (voir *singulier, monade, égalité, fédéralisme, différences, entéléchie* et *identité*). Principe de la philosophie de Leibniz selon lequel deux êtres réels diffèrent toujours par des caractères internes à ce qui les constitue, et non par leurs positions dans le temps et dans l'espace (voir *localisme*). Avec Leibniz, la pensée libertaire refuse d'une part de fonder l'identité des êtres sur une simple différence numérique (les atomes de la matière, les individus d'une foule ou d'une masse, les « cellules » ou « sections » d'une organisation politique) ou une différence organique (le corps avec sa tête, ses membres et ses différents organes ; la montre avec ses différentes roues et autres engre-

nages), d'autre part de considérer que l'identité humaine, de nature complètement différente, serait d'ordre « personnel » (voir *personne*), liée à la conscience que l'être humain aurait de lui-même (voir *moi*). Comme le souligne Pierre Guenancia, toute la réflexion de Leibniz sur l'identité « est commandée par le souci de restituer la différence qui donne à chaque chose de l'univers sa *raison d'être* [voir ce mot] — c'est-à-dire d'être elle-même plutôt qu'une autre¹ ». De ce point de vue « l'identité de la personne humaine est un cas particulier, de degré plus élevé dans l'échelonnement des êtres selon la complexité de l'identité des substances individuelles, c'est une sorte d'amplification de l'unité de chaque *chose* [voir ce mot], chacune d'elles formant une *species infima*, chaque individu étant une espèce à lui seul² ». Une position que l'on retrouve chez Proudhon lorsqu'il explique que « l'homme vivant est un groupe comme la plante et le cristal, mais à un plus haut degré que ces derniers, d'autant plus vivant, plus sentant et mieux pensant que ses organes, groupes secondaires, sont dans un accord plus parfait entre eux, et forment une combinaison plus vaste³ ». En ce sens, l'identité d'une chose ne dépend pas « de la permanence des limites qui la séparent et la distinguent de toutes les autres, sa substance individuelle n'étant perçue que de l'extérieur, comme celle d'une chose simplement sise en un lieu, locataire de la place qu'elle occupe » ; là où « identifier revient à localiser une chose, savoir où elle se trouve, pouvoir la repérer »⁴ (voir *localisme*). L'identité est « inhérente aux choses⁵ ». Une position que Bakounine explicite

1. Pierre Guenancia, « L'identité personnelle entre Locke et Leibniz », dans Renée Bouveresse (sous la direction de), *Perspectives sur Leibniz*, Vrin, 1999, p. 154.

2. *Ibid.*

3. Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, Rivière, p. 64.

4. Pierre Guenancia, *op. cit.*, p. 153.

5. *Ibid.*

ainsi : « Chaque chose porte *sa* loi, c'est-à-dire le mode de son développement, de son existence et de son action partielle, en elle-même [souligné par Bakounine] ¹. »

Individu (voir *force collective, individuation, multitude* et *sujet*). Dans les représentations extérieures au mouvement libertaire, on identifie souvent l'anarchisme à l'individualisme. Le socialisme (et sa variante autoritaire et communiste) serait du côté du collectif, l'anarchisme du côté de l'individu. Cette opposition pratique mais simpliste est démentie par l'ensemble des expériences libertaires (révolution espagnole, makhnovchtchina, anarcho-syndicalisme, etc.), comme par la théorie anarchiste elle-même. L'anarchisme refuse la fausse distinction entre individu et collectif. Pour cette conception de la réalité et de ses possibilités de transformation, tout individu (et contrairement à l'étymologie de ce mot) est un collectif ; tout collectif, aussi éphémère soit-il, est lui-même un individu. Il existe donc une infinité d'individus ou de *subjectivités* possibles (voir ce mot).

Individuation (voir *sujet*). Avec Gabriel Tarde, l'anarchisme refuse de substantialiser les êtres, de considérer les *individus* « comme des souches premières, des données absolument premières ». Il exige au contraire de les traiter comme des « émergences² » ou, dans le vocabulaire de Proudhon cette fois, comme des *résultantes* (voir ce mot et *anarchie*). Mais c'est Gilbert Simondon qui fournit la théorie la plus développée d'une conception de l'être comme *devenir* où les individus sont toujours plus que ce qu'ils sont (voir *généalogie* et *illimité dans la limite*), parce que résultantes

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 352-354.

2. Voir Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 154.

d'un processus incessant d'*individuation*. Toute production d'individus donnés (individuation) s'opère à partir d'un fond illimité qui affleure avec toute sa puissance dans chacun d'entre eux, sans relais ou phases intermédiaires. L'histoire de l'évolution peut s'inscrire rétrospectivement dans des étapes repérables, l'*individuation collective* ou *sociale* n'est pas pour autant, par exemple, le produit de l'*individuation psychique* qui serait le produit de l'*individuation biologique*, elle-même le produit de l'*individuation physique*. Toutes ces *individuations* peuvent bien s'enchâsser les unes dans les autres, c'est chaque fois en remobilisant la totalité de la puissance de ce qui est, par retour à l'origine de l'être, par « recommencement » dit Simondon¹, qu'une nouvelle *individuation* peut naître, une *individuation* radicalement nouvelle qui n'est ni la conséquence des précédentes, ni leur destruction (par substitution) mais qui opère par un retour originaire à la puissance et aux tensions dont le réel est porteur et que chaque *individuation* précédente n'a pu ni épuiser ni résoudre (voir *éternel retour*).

Insaisissable (voir *vie*).

Insoumission (voir *guerre/guerrier* et *insurrection*). Notion importante du vocabulaire anarchiste servant d'une part à exprimer, de l'intérieur, et non parfois sans naïveté ou grandiloquence, l'attitude et le caractère libertaire des forces émancipatrices ; d'autre part, et de façon beaucoup plus limitée, à désigner les pratiques constantes de refus des institutions militaires et des horreurs de la guerre produites par les États ou toute autre institution de pouvoir.

Instinct (voir *spontanéité, puissance, vital* et *entéléchie*). Notion fréquemment employée dans le vocabu-

1. Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1987, p. 192.

laire anarchiste du XIX^e siècle, mais au sens premier de *force* et de *désir*, d'impulsion et d'excitation. Contrairement à sa signification courante, l'instinct, dans la pensée libertaire, n'est en aucun cas lié au *déterminisme* de l'hérédité. Même s'il est plutôt rapporté aux êtres vivants (mais pas uniquement), l'instinct sert à dire les manifestations de la *spontanéité* ou de la *liberté* (voir ces mots), c'est-à-dire de la *puissance* qui, à un *moment donné* et sous des formes et à des degrés divers, caractérise tout être collectif quel qu'il soit.

Insurrection (voir *guerre* et *grève générale et insurrectionnelle*). Aspect militaire ou (de façon plus exacte) dimension guerrière des expériences et de l'imaginaire des révoltes libertaires, du XIX^e siècle aux expériences collectives (chronologiquement atypiques) de la révolution espagnole de 1936, en passant par l'important mouvement dit makhnoviste. Parfois stigmatisée, pour ses connotations virilistes (voir *virilité*), et en raison de l'hégémonie croissante et discutable de certains courants se réclamant de la *non-violence* (voir ce mot), l'insurrection constitue pourtant, sinon un concept essentiel de la pensée libertaire, tout au moins l'expression la plus directe et la plus juste de la *révolte*, mais aussi du caractère polymorphe du projet et des mouvements à dimension libertaire. Aveuglante et spectaculaire dans les grands mouvements de révolte collective, l'insurrection et sa dimension guerrière ou agressive agissent dans la totalité des rapports constitutifs de ce qui est, des plus larges aux plus minuscules, des soulèvements populaires à la révolte parfois imperceptible qu'exige toute relation immédiate de travail, de relation amoureuse, de la vie individuelle la plus intime.

Intérieur (interne) (voir *extérieur/intérieur, plans de réalité* et *puissance du dehors*). L'anarchisme récuse

tout lien d'extériorité, synonyme à ses yeux de *contrainte* et de *domination*. Pour lui, tout se passe à l'intérieur des êtres, dans leur capacité à inclure l'extérieur dans ce qui les constitue, pour composer ainsi des êtres plus puissants et plus libres.

Intime (intimité, cercle intime) (voir *affinité, minorités agissantes, noyau, subjectivité, syndicat* et, sur un autre registre, *science, vie, fugitif, être intime*). Notion philosophique dont se sert Bakounine pour définir (entre autres choses) la nature des « cercles » secrets qu'il s'est efforcé de constituer tout au long de ses activités révolutionnaires. On a souvent reproché à Bakounine son goût enfantin et maniaque du secret et des sociétés secrètes, mais c'est faute d'avoir saisi la véritable nature du mouvement et du projet libertaires et la façon dont les « cercles intimes » bakouniniens en sont la meilleure expression. L'intimité bakouninienne revêt trois significations « intimement » liées si l'on peut dire.

— Il s'agit tout d'abord d'une réalité affective, fondée sur l'*affinité élective* (voir ce mot), entre une poignée d'« amis », d'« alliés » ou de « compagnons », une entente où les « idées » *communes* ne sont que l'expression d'une proximité de tempéraments, de sensibilités et de rapports au monde. Cette intimité, plus ou moins grande, définit une série de « cercles » non concentriques et plus ou moins larges suivant l'intensité des rapports qui les constituent. Un syndicat de métallurgistes du début du siècle, c'est un cercle intime plus ou moins vaste et plus ou moins intense, qui tente sans cesse d'attirer à lui de nouveaux adhérents, qui se démultiplie en cercles constitutifs (sections de métiers, sections d'entreprise) et dont la vie interne comme la puissance d'expansion au-dehors dépend en grande partie de l'intensité de cercles plus intérieurs (que Monatte tentera de penser

à travers la notion de *noyau*) largement informels, cachés ou implicites, fondés soit sur l'appartenance à un projet et une croyance propres (l'adhésion et l'appartenance à un groupe, anarchiste, blanquiste, allemaniste par exemple) ou tout simplement à une affinité fondée sur la même appartenance familiale ou régionale, une histoire commune (même quartier, même école primaire, même chapardage de pommes) etc.¹

— L'intimité bakouninienne est donc coextensive à l'existence d'individualités particulières et variables ou, plutôt, dans le vocabulaire de Bakounine comme dans celui de Proudhon, de *forces collectives* dont elle définit la plus ou moins grande réalité d'existence. Cette force collective variable dans sa puissance peut correspondre à l'« individu » au sens habituel de ce terme, mais, le plus souvent, elle désigne des ensembles plus ou moins vastes d'êtres humains et non humains (un maçon et sa truelle, les artilleurs juifs de l'armée makhnoviste avec leurs canons), des ensembles « intimes » propres à telle ou telle origine ou culture (les groupes anarchistes arméniens, juifs, tatars, ukrainiens ou géorgiens de l'Odessa d'avant 1914 par exemple²) ne correspondant en rien aux limites corporelles et biologiques de l'« individu » proprement dit.

— L'intimité bakouninienne revêt enfin une troisième signification plus strictement philosophique et que Lalande n'a pas tort de qualifier de « dange-

1. Sur cette intimité, voir, pour le rôle du Limousin dans la formation des syndicats lyonnais du bâtiment, Jean-Luc De Ochandiano, *Formes syndicales et luttes sociales dans l'industrie du bâtiment. Une identité ouvrière assiégée*, Lyon (1926-1939), mémoire de maîtrise, Lyon II, 1996.

2. Cf. Michaël Confino, « Idéologie et sémantique : le vocabulaire politique des anarchistes russes » dans *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXX (3-4), juil.-déc. 1989, pp. 255-284.

reuse¹ ». L'intime désigne l'intérieur, le privé et le secret, par opposition à l'extérieur, à l'explicite et au public. Pour Bakounine, comme plus tard pour le syndicalisme révolutionnaire et l'anarcho-syndicalisme, la puissance et l'extension d'une recomposition du monde où nous vivons ne passent ni par la communication, ni par la transparence ou le dépli des êtres, là où les signes, les experts, les psychologues et les institutions oppressives lancent leurs filets et déploient toute leur puissance d'assujettissement et de domination. Elle passe par la concentration et le repli sur soi, sur la constitution d'une multitude de forces intérieures à proprement parler explosives (voir *énergie*), seules capables de dynamiter et de recomposer le vieux monde.

Intuition. C'est à juste titre que certains ont pu rapprocher le syndicalisme révolutionnaire de Bergson et en particulier du rôle qu'il donne au concept d'intuition. L'intuition libertaire prend sa source à l'intérieur des *êtres collectifs* (voir ce mot), au plus profond de ce qui les constitue (voir *intime, monade, intérieur, Idée*). C'est l'intuition qui commande les relations entre les êtres et la possibilité pour eux de s'associer et de constituer un être plus puissant. L'intuition commande nos relations les plus immédiates et les plus sensibles, mais aussi la capacité de penser les raisons de s'associer ou de ne pas s'associer avec tel ou tel (voir *analogie, affinité, répulsion et répugnance*). L'intuition n'est pas seulement un don inhérent à chaque être collectif (comme résultante du mode de composition propre à cet être). Elle suppose également l'accumulation d'une longue expérience des relations entre forces collectives, un art des bonnes et des mauvaises rencontres.

Irrationnel (voir *action directe, raison d'être, notions*

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1985, « intime ».

communes et *raison collective*). Notion polémique de l'ordre actuel qui sert à désigner tout ce qui échappe à son emprise. Pour la pensée libertaire tout est rationnel puisque chaque être, chaque événement, chaque situation a sa *raison d'être*, obéit à sa propre loi. C'est pourquoi Bakounine peut affirmer que « chaque chose [voir ce mot] porte sa loi, c'est-à-dire le mode de son développement [...] en elle-même¹ » ; et Proudhon écrire que « toute espèce d'erreur, d'aberration du jugement ou de l'équité, n'a lieu qu'en vertu des mêmes lois de la raison à laquelle elle se dérober² ». À l'erreur, la pensée libertaire n'oppose pas la vérité. À cette fausse distinction elle substitue l'évaluation constante de la qualité des êtres et de la force que leur donnent leurs associations. Au *mal* elle n'oppose pas le *bien* (voir ces mots). À ces deux simplificateurs ou ordonnateurs du monde, elle substitue le jeu incessant des *puissances* (voir ce mot) et leur capacité à promouvoir (ou non) l'existence d'un monde émancipé, à aller (ou non) jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent.

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 352-354.

2. Cité par Pierre Haubtmann, *Proudhon*, Beauchesne, 1982, p. 243.

J

Joie/tristesse (voir *bon/mauvais*).

Jugement (voir *évaluation, sens pratique, répugnance et droit*). Dans la pensée libertaire la notion de jugement a deux sens. Extérieur et transcendant, parce que faisant appel à un tiers (État, Juge, Directeur spirituel, Expert, etc.), il est un des grands moyens dont l'ordre actuel dispose pour perpétuer sa domination. Intérieur et immanent aux êtres collectifs, mobilisant la totalité de ce qu'ils sont et de ce qu'ils peuvent, il définit très précisément leur capacité à sans cesse apprécier la qualité émancipatrice de leurs relations internes comme des rapports qu'ils développent avec d'autres et, ainsi, des mondes où ils peuvent déployer leur puissance.

Justice (voir *égalité, autonomie, indignation et équilibre des forces*). Perception immanente de l'autonomie radicale des êtres collectifs, du *respect* qu'exige cette autonomie et de l'équilibre qu'il suppose. De par son autonomie, et la possession en lui-même de tout ce qui est (voir *sujet*), chaque être est l'égal des autres et possède ainsi, par l'*affirmation* de ce qui le constitue et la libre *association* avec d'autres, la possibilité d'*aller jusqu'au bout de qu'il peut*.

Justification (voir *reddition de comptes et utilitarisme*). La justification est l'inverse de la justice. La justice est à la fois respectueuse et intime, impersonnelle et intérieure aux choses, aux êtres et aux situa-

tions. La justification est, au contraire, intrusive, indiscreète, despotique pour ceux qu'elle prend dans ses filets, et en même temps totalement extérieure aux êtres qu'elle convoque, épingle et implique si efficacement dans ses procès et ses aveux, à qui elle donne une subjectivité à la fois impérative, efficace et pourtant entièrement mensongère, entièrement prise dans les pièges du langage et des interactions sociales. La justification, que ce soit dans son sens courant ou religieux, présuppose toujours l'existence d'une instance extérieure et supérieure (Dieu, le Parti, les Tribunaux ou les Autres) devant laquelle nous devons nous justifier, rendre compte de nos actes, de nos pensées et de notre être, les mesurer à l'aune d'une extériorité impérative à qui nous demandons de nous reconnaître, de définir ce que nous sommes (voir *maître/esclave*). L'anarchisme refuse toute justification, pour soi comme pour les autres. L'évaluation de la qualité (en termes d'*émancipation* ou d'accroissement de *puissance*) d'un être collectif et de la qualité de son association avec d'autres êtres collectifs est toujours intérieure à cet être et à ses associations, immanente à ce qu'ils sont à un *moment donné*. Elle passe alors par la *raison collective* et les *notions communes* (voir ces mots).

L

Laboratoire (voir *expérience, experts et science*).

Leader (voir *chef et hiérarchie*). Terme anglais qui permet de distinguer la prééminence qu'un être collectif peut toujours acquérir dans une situation donnée, à l'intérieur de cette action, par opposition aux *chefs* (voir ce mot) définis par les seuls statuts ou violences extérieurs qu'ils imposent à d'autres forces collectives.

Libéralisme (voir *libertariens et utilitarisme*).

Libertariens (voir *individu et individuation*). Les libertariens ne doivent pas être confondus avec les *anarchistes de droite* (voir ce mot). Si l'anarchisme de droite renvoie à une simple attitude individuelle, rarement capable de s'inscrire dans un mouvement collectif de *ressentiment*¹, les libertariens constituent d'emblée un agencement collectif de pratiques et d'opinions qui n'a aucun rapport avec le ressentiment ou l'esprit d'imprécation très particulier des anarchistes de droite. C'est Gilles Chatelet qui donne la meilleure définition des libertariens. « Courant d'idée qui présente souvent avec subtilité et même ludisme la soumission au marché comme l'incarnation des idées libertaires parvenues à maturité. Le marché apparaît donc comme la victoire d'une espèce de ruse anarchiste de l'Histoire, accomplissant une synthèse paci-

1. Voir le cas de Céline pendant la dernière guerre.

fique de tous les rapports sociaux (économiques, politiques, culturels, etc.) censés être uniquement appréhendés à partir de l'individu particulier¹. » Au regard de la pensée libertaire, l'imposture libertarienne se démasque à travers deux postulats essentiels à sa conception du monde :

— L'identification de l'individu à un être sans qualités singulières, équivalent à tous les autres individus (voir *égalité*), radicalement coupé de toute force ou de tout possible extérieur à ce qu'exige le système qui le produit et dont il est entièrement dépendant, réduit à la pauvreté mécanique et *extérieure* (voir ce mot) des « particules libres » que présupposent et imposent les agrégats du marché, des statistiques, et de la logique électorale des démocraties.

— L'exigence d'une main invisible, nouveau Dieu moderne, et d'un État minimum mais féroce et tout-puissant, souverain absolu, veillant au strict respect d'un jeu impitoyable où, nouveaux Robinsons, les « individus », aussi « féroces » qu'ils puissent être dans la lutte pour le profit et la réussite, mais « chair à contrat », « chair à canon » et *multitude* des supermarchés, des stades et des rassemblements politiques ou religieux, « ne sont que des grains de sable, des unités de convoitise, des boules de billard pathétiques se faisant la guerre, que chaque effort pour se différencier enlise encore plus dans une grande équivalence² ».

Liberté (voir *nécessité, puissance, libre arbitre, esclavage/liberté et désir*). La liberté dont se réclame l'anarchisme n'a rien à voir avec le *libre arbitre* abstrait et illusoire que prônent tous les discours moraux et autoritaires. Elle n'a rien à voir non plus avec le vide

1. Gilles Chatelet, *Vivre et penser comme des porcs, de l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Exils, 1998, p. 135.

2. *Ibid.*, pp. 42-43.

du « pour-soi », la « rupture néantisante », cette obligation de liberté que lui impose la philosophie de Sartre¹. Dans la pensée libertaire, liberté et *puissance* vont de pair². La liberté tient à la puissance de ce qui est. Toute puissance est une liberté, toute liberté est une puissance, une puissance qui n'est pas coupée de ce qu'elle peut. C'est en ce sens que la liberté anarchiste est synonyme de *nécessité* (voir ce mot). Comme l'écrit Proudhon à propos de cette force collective singulière possible qu'est le *peuple* (voir ce mot) : « Ce que la philosophie, après d'immenses travaux, a découvert [à partir] de ses longues spéculations, à savoir l'identité et l'homogénéité des termes contraires, la liberté et la nécessité par exemple, et qu'elle a exprimé par cet adage *summa libertas, summa necessitas*, se trouve réalisé dans le peuple. Dans le peuple, l'expérience *intime* (voir ce mot), l'identité de ces deux aspects de la vie, la liberté et la nécessité [constituent une donnée] positive, essentielle, organique, comme la volonté de l'homme, comme l'attraction de la matière³. »

Libre arbitre (voir *liberté*). Illusion intéressée de l'ordre actuel qui, en rabattant les pouvoirs abstraits d'une liberté abstraite sur la fiction individuelle, coupe l'ensemble des forces collectives de ce qu'elles peuvent. En étant contrainte (par la morale, l'éducation, le droit et le langage) de nier en elle-même les

1. C'est sans doute ici que la pensée libertaire se distingue également de façon radicale de la pensée de Cornélius Castoriadis et de sa conception toute sartrienne d'une émancipation abstraite, pensée de façon dualiste (à travers les distinctions entre instituant et institué, autonomie et hétéronomie), à la manière d'une création *ex nihilo*. Pour une vue d'ensemble des conceptions de Castoriadis, voir Gérard David, *Cornélius Castoriadis, le projet d'autonomie*, Éditions Michalon, 2000.

2. « Le mot *libertas* vient de *libet, libido*, c'est-à-dire instinct passionnel (fringale), entraînement, *spontanéité* [voir ce mot] », Pierre-Joseph Proudhon, *Économie*, bibliothèque municipale de Besançon, 2863 [73].

3. *Ibid.*, 2866 [9/2].

forces et les désirs composites et changeants qui la constituent (voir *subjectivité*), de nier le *plus que soi-même* qui l'autorise à se recomposer et à recomposer un monde radicalement différent (voir *individuation, choix, sujet et équilibre des forces*), l'individualité humaine se trouve à la fois expulsée d'elle-même, de ce qu'elle peut, et radicalement assujettie à un ordre qui prétend la façonner à partir de ses seuls présupposés¹, la soumettre entièrement à ses injonctions et ses exigences. Par le libre arbitre, l'être humain est rendu *responsable* de ses actes (devant Dieu, la loi, la société), et donc *coupable* de l'ensemble des forces et désirs qui le constituent réellement comme *sujet* (voir ce mot) et qu'il est sans cesse contraint de refouler, de vivre comme des réalités extérieures à lui, des réalités dangereuses et diaboliques qu'il se doit de rejeter et de refuser alors même qu'elles constituent le seul chemin de son émancipation. Du péché originel au néant de la conscience sartrienne, en passant par le *Cogito* de Descartes, l'impératif catégorique de Kant et le droit de passer des contrats et des marchés, le libre arbitre est une des principales sources du despotisme. C'est Bakounine qui formule le plus nettement une position partagée par la plupart des théoriciens anarchistes : « Il n'y a point de libre arbitre [...] Le libre arbitre est une impossibilité, un non-sens, une invention de la théologie et de la métaphysique, qui nous amène droit au despotisme divin, et du despotisme céleste à toutes les autorités et à toutes les tyrannies de la terre [...] »² ; « Le matérialisme nie le libre arbitre, et il aboutit à la constitution de la liberté ; l'idéalisme, au nom de la dignité humaine, proclame le libre arbitre et, sur les ruines de toute liberté, il fonde le despotisme³. »

1. Mais aussi, par *sélection* (voir ce mot) de ce qui, dans l'être humain, peut correspondre à cet ordre, lui donner corps, puissance et consentement.

2. *Œuvres complètes*, Champ libre, 1982, t. 8, pp. 439 et 440.

3. *Ibid.*, p. 116.

Lien social (voir *action directe*). Comme le mot l'indique, le lien social est une entrave et une chaîne qui contraignent les forces collectives à se soumettre à un ordre extérieur à ce qui les constitue. L'association libertaire s'oppose à tout lien, au nom d'une rencontre et d'une *composition directes* (voir ces mots) entre les êtres.

Lieu/site (voir *localisme*).

Limites (voir *puissance, intérieur, égalité et équilibre des forces*). Dans une formule étrange, Deleuze explique comment l'*égalité* (voir ce mot) ne réside pas dans la conformité des êtres mais dans le fait que chacun d'entre eux peut aller « jusqu'au bout de ce qu'il peut », c'est-à-dire, ajoute aussitôt Deleuze, au-delà de ses « limites »¹. Comment, au regard du sens commun, façonné par des siècles de domination, ce que « peut » un être pourrait-il dépasser ses « limites », limites musculaires, intellectuelles, amoureuses et autres « seuils » si justement dits « d'incompétence », par un ordre castrateur et mutilant ? Ici réside sans doute la profonde originalité de la pensée libertaire et, par contraste, la tout aussi profonde myopie du monde où nous vivons. Dans la pensée libertaire il y a deux définitions possibles des êtres collectifs : d'une part une définition extérieure en termes de places occupées et de limites (voir *différences* et *localisme*), de causes et d'effets, de dépendance vis-à-vis d'un tout ; d'autre part une définition intérieure en termes de force, de puissance et de désir.

Pour la pensée libertaire les limites sont effectivement des « limites » qui fixent, cadrent et définissent de l'extérieur (mais aussi de l'intérieur, voir *équilibre des forces*) une puissance interne infinie, irréductible à ces limites et à l'ordre qui les fonde ; une puissance

1. *Différence et répétition*, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 55.

intérieure qui tient à l'*apeiron* dont parlait Anaximandre (l'indéterminé) (voir *action directe*), ou, dans la philosophie contemporaine, à ce que Gilbert Simondon appelle le « préindividuel », ce plus que soi-même dont chaque individualité est porteuse et qui autorise sans cesse l'émergence d'individualités nouvelles plus étendues et plus puissantes (voir *sujet*). Tout être collectif peut non seulement sortir de ses « limites » actuelles (assassiner quelqu'un ou donner sa vie pour lui, par exemple), mais c'est justement en allant au-delà de celles-ci, en se composant avec d'autres forces, d'autres circonstances, en donnant naissance à des êtres nouveaux, qu'il a la possibilité de réaliser toutes ses potentialités, d'« aller jusqu'au bout de ce qu'il peut ».

Localisme (voir *monade* et *indiscernables*). Terme péjoratif, à l'extérieur et à l'intérieur du mouvement libertaire, qui stigmatise les tendances fréquentes des anarchistes à se disperser dans une profusion de luttes et de groupes clos sur eux-mêmes et souvent minuscules, à agir là où ils sont et en fonction de ce qu'ils sont à un *moment donné*, dans les étroites limites de leur environnement immédiat, de leurs préoccupations particulières ; quand il ne s'agit pas pour eux de limiter leurs possibilités d'action et leurs perceptions des choses à leur seule individualité. Cette critique discutable (voir *individu*), le plus souvent impuissante à enrayer l'atomisation récurrente du mouvement libertaire, manifeste justement une profonde ignorance, et de la réalité de ce mouvement, et de la logique émancipatrice qui l'anime, dont le « localisme » est une des principales manifestations. En effet, le « lieu » ne doit pas être confondu avec le « site » auquel l'ordre dominant cherche à le réduire, là où chaque chose a sa place (maison, cellule communiste, poste de travail, ville, sexe, carte « d'identité », etc.) à l'intérieur de *limites*

définies par le tout (voir ce mot), en exigeant du même coup une pyramide d'instances coordinatrices de plus en plus générales, chargées de faire la synthèse et d'harmoniser les instances inférieures et plus petites, inférieures parce que plus petites (commune, département, région, État, ONU ; cellules, sections, fédérations, comité central ; etc.). Comme le montre Jean-Clet Martin¹, le « local » est « un *point de vue* [voir ce mot] pris sur le tout ». Ce que Leibniz expliquait à partir de l'exemple de la ville : « Chaque complexe urbain se présente à la façon d'un ensemble. Il désigne un ensemble *fini* d'éléments, d'immeubles, répertoriés, dénombrables. En revanche, ce qui forcément excédera la numération des éléments, c'est le chiffre *infini* des perspectives possibles que cette ville pourrait nous offrir selon le point de vue à partir duquel on la considère » (souligné par nous). « Il y a donc une expansivité du *local* qui ne recouvre pas l'extension du *global*, une expansion des perspectives dont l'immensité n'est pas en rapport avec l'étendue du site » (souligné par l'auteur). « Il y a naissance d'un espace qui ne se réduit plus à l'extériorité et qui, au lieu de nous condamner à voir les choses du dehors, les éclaire du dedans » (voir *intérieur, monade*). Il devient enfin possible de construire « une nouvelle intersubjectivité² ». Bien loin d'être un obstacle au développement du mouvement libertaire, le localisme est sa condition, la condition d'un véritable *fédéralisme* (voir ce mot) fondé sur la multiplicité des points de vue.

Lois naturelles (voir *autonomie* et *naturalisme*).

Lois scientifiques (causes) (voir *droit, science, matière* et *déterminisme*). Si la *science*, suivant la for-

1. *L'Image virtuelle, essai sur la construction du monde*, Kimé, 1996, pp. 16 et suivantes.

2. *Ibid.*

mule de Bakounine, « n'a à faire qu'avec des ombres¹ », ses propres instruments théoriques et logiques sont tout aussi fantomatiques. C'est plus particulièrement vrai des « lois » et des « causes » dont se réclament les sciences de la nature. Comme le soutient Bakounine, pour la pensée libertaire les « lois naturelles qui gouvernent le monde » ne sont que la transposition, sur le terrain de la science, des représentations juridiques et politiques, elles-mêmes issues de la théologie². Dans leur prétention à la généralité, les « lois » et les « causes » n'ont pas d'existence réelle. « Elles ne sont rien en dehors des choses réelles, [...] *elles ne sont rien que ces choses.* » Même « considérées dans leur ensemble » « les choses n'obéissent pas à ces lois, parce qu'en dehors d'elles il n'y a personne, ni rien qui puisse les leur dicter et les leur imposer ». « Chaque chose porte *sa loi*, c'est-à-dire le mode de son développement, de son existence et de son action partielle, en elle-même [souligné par Bakounine]³ » (voir *monade, entéléchie et esclavage/ liberté*).

Lutte des classes (voir *maître/esclave, dialectique et classe*).

1. Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, p. 395.

2. *Ibid.*, pp. 341-342.

3. *Ibid.*, pp. 352-354.

M

Maître/esclave (voir *dialectique*). L'anarchisme refuse le piège de la dialectique du maître et de l'esclave (voir *émancipation*). Avec Nietzsche, et au sens que ce dernier donne à ces mots, l'anarchisme est toujours et sans hésitation du côté des maîtres et non des esclaves. Le point de vue émancipateur n'est pas un point de vue d'esclave mais un point de vue de maître, lorsque le dominé, en se libérant radicalement, par la *révolte*, des liens qui l'assujettissent à une force extérieure *affirme* une *puissance* nouvelle, devient son propre maître (voir ces mots) et brise les limites de la domination. C'est ici et de ce point de vue que l'on peut comprendre pourquoi le mouvement ouvrier libertaire a toujours été, historiquement, aussi radicalement étranger au marxisme (une variante de l'hégélianisme) et de sa conception de la lutte des classes, dans la mesure où il obéit au mouvement de différenciation des forts et des maîtres dont parle Nietzsche¹. En effet, dans la conception anarcho-syndicaliste ou syndicaliste révolutionnaire, et contrairement à ce que l'on affirme souvent, la classe ouvrière, considérée du point de vue de son émancipation, n'est pas d'abord ou principalement définie par la lutte des classes, ou par la lutte qui l'oppose à l'État et à la bourgeoisie. Sa puissance

1. Cf. Daniel Colson, « Nietzsche and the libertarian movement », in John Moore (editor), University of Luton, *I Am not a Man I Am Dynamite : Nietzsche and Anarchisme*, Brooklyn, Autonomedia, à paraître.

révolutionnaire dépend essentiellement de sa capacité à se constituer en puissance autonome, indépendante, disposant de tous les services et de toutes les institutions nécessaires à son indépendance. Pour l'anarcho-syndicalisme et le syndicalisme révolutionnaire, la classe ouvrière doit d'abord faire *sécession* de façon radicale, ne plus rien avoir en commun avec le reste de la société. Dans le discours propre à cette dimension libertaire du mouvement ouvrier, ce mouvement de différenciation porte le nom tout à fait limpide, d'un point de vue nietzschéen, de séparatisme ouvrier. Le mouvement ouvrier doit se « séparer » du reste de la société. Ce que Proudhon explique ainsi dans son livre posthume, *De la capacité politique des classes ouvrières*¹ : « La séparation que je recommande est la condition même de la vie. Se distinguer, se définir, c'est être ; de même que se confondre et s'absorber, c'est se perdre. Faire scission, une scission légitime, est le seul moyen que nous ayons d'affirmer notre droit [...]. Que la classe ouvrière, si elle se prend au sérieux, si elle poursuit autre chose qu'une fantaisie, se le tienne pour dit : il faut avant tout qu'elle sorte de tutelle, et [...] qu'elle agisse désormais et exclusivement par elle-même et pour elle-même. »

Dans cette manière de voir, la lutte des classes n'est pas absente, mais elle n'a plus rien de dialectique, dans un rapport où « la société mourante » dont parle Jean Grave et que le mouvement ouvrier refuse² risque sans cesse d'entraîner celui qui la combat dans une étreinte mortelle et anesthésiante, en l'obligeant à accepter des règles communes de combat, à adopter des formes de lutte appartenant à l'ordre que ce mouvement prétend tout d'abord nier et détruire. Pour le mouvement ouvrier libertaire, la grève, expression privilégiée de la

1. Rivière, p. 237.

2. Jean Grave, *La Société mourante et l'anarchie*, Tresse et Stock, 1893.

lutte des classes, consiste en deux choses. 1) Elle est un acte fondateur sans cesse répété, un « conflit » toujours singulier et circonstanciel qui brise les liens et les entraves antérieurs (voir *action directe*), une rupture qui, à travers la multiplication des conflits partiels et son mouvement même, contribue de façon décisive à transformer l'être même de l'ouvrier¹. 2) Elle est la façon dont les ouvriers « s'éduquent », « s'aguerrissent » et se préparent à des « mouvements » de plus en plus « généraux », jusqu'à l'explosion finale de la grève générale². Dans cette multitude de luttes partielles, les associations ouvrières peuvent bien se donner des objectifs immédiats, passer des accords ; ces objectifs sont toujours secondaires et ces accords toujours provisoires. Pour ce qui les constitue comme forces révolutionnaires, elles ne visent à aucun compromis raisonnable parce que défini par le cadre où il est passé, à aucune « satisfaction » qui viendrait de l'ordre économique et social dont elles l'obtiennent, qui dépendrait de ce qu'il peut lui-même. Même et surtout lorsqu'ils signent des conventions, les ouvriers ne sont pas en situation de demande. Ils se contentent d'obtenir une partie de leur « droit », provisoirement, en attendant de l'obtenir tout entier, librement, sans autres « répondants » qu'eux-mêmes. Si les ouvriers ne demandent rien, c'est parce qu'ils n'éprouvent aucune envie pour le vieux monde qu'ils veulent abolir, qu'ils méprisent et qu'ils ignorent. Leur révolte est une pure affirmation des forces et du mouvement qui les constituent, et c'est seulement de façon dérivée qu'ils sont contraints de combattre les forces réactives et réactionnaires qui s'opposent à cette affirmation. Ils ne demandent rien à personne, mais tout à eux-mêmes, à

1. Victor Griffuelhes, *Le Syndicalisme révolutionnaire* (1909), Éditions CNT-AIT, s.d., p. 11.

2. Georges Yvetot, *A.B.C. syndicaliste* (1908), Éditions CNT-AIT, s.d., p. 11.

leur capacité à exprimer et à développer la puissance dont ils sont porteurs. Leur rapport avec le monde extérieur est à la fois un rapport de *sélection*, de prétention (au sens premier et physique du terme) et de recombinaison de ce qui est :

— une sélection, dans l'ordre existant, des moyens nécessaires à l'affirmation de cette puissance nouvelle ;

— la prétention d'occuper un jour la totalité de l'espace social, à travers une transformation radicale de l'ordre bourgeois comme valeurs, morale, système économique et politique ;

— une recombinaison de la totalité de ce qui est.

Ce projet, Victor Griffuelhes le formule ainsi : « La classe ouvrière ne devant rien attendre de ses dirigeants et de ses maîtres, niant leur droit de gouverner, poursuivant la fin de leur règne et de leur domination, s'organise, se groupe, se donne des associations, fixe les conditions de leur développement et, par elles, étudie, réfléchit, travaille à préparer et à établir la somme des garanties et des droits à conquérir, puis arrête les moyens d'assurer cette conquête en les empruntant au milieu social, en utilisant les modes d'activité que ce milieu social porte en lui, en rejetant tout ce qui tend à faire du travailleur un asservi et un gouverné, en restant toujours le maître de ses actes et de ses actions et l'arbitre de ses destinées¹. »

Mandat impératif (voir *démocratie directe*).

Manque (voir *désir, appétit, puissance et maître/esclave*). Dans l'assujettissement des êtres à un ordre oppressif, et mutilé dans sa puissance, l'identification du désir au manque, à l'absence et à la privation, aura joué, du christianisme à la psychanalyse, un rôle essentiel. À une conception fondée sur le négatif, où le désir,

1. *Op. cit.*, pp. 19-20.

forcément placé sous le signe du *ressentiment* (voir ce mot), n'existe que par l'absence de son objet, par castration, là où toute force est coupée de ce qu'elle peut (voir *virilité*), la pensée libertaire substitue une identification du désir à la *puissance*, à la *plénitude*, à la *surabondance* et à la *générosité* (voir ce mot). Il est vrai que dans les deux cas le désir est privé d'objet ; d'un côté parce que le désir s'est *aliéné* dans un objet disparu ou impossible, dont il est irrémédiablement séparé, de l'autre parce que le désir n'a pas besoin d'objets extérieurs pour exister, parce qu'il tire tout de son propre fond (voir *monade*). Mais ces deux formes d'absence sont cependant aux antipodes l'une de l'autre. Alors que, dans la théorie du désir comme manque, la rencontre avec l'autre est devenue impossible, la conception libertaire du désir et de sa puissance rend sans cesse effective, sur un certain *plan de réalité*, une rencontre avec la totalité des autres forces collectives, puisque ces forces sont également des êtres subjectifs et que, potentiellement, chacun les porte en lui-même (voir *appétit*), sous un certain point de vue. Toute rencontre et toute différence, pour peu qu'elles évitent les pièges (dialectique ou non) que les chocs et les affrontements extérieurs ne manquent jamais de provoquer, sont alors l'occasion (voir *événement*) de révéler à chacun la puissance infinie qu'il porte en lui, l'occasion de dépasser ses propres limites et d'aller jusqu'au bout de ce qu'il peut (voir *équilibre des forces* et *contradictions*).

Manuels/intellectuels (voir *mort, milieu des choses et théorie/pratique*). Parce qu'il s'est longtemps développé à l'intérieur du mouvement ouvrier, l'anarchisme est fortement marqué par une tradition anti-intellectuelle. On peut ainsi souligner le paradoxe d'un mouvement violemment critique envers toute théorie et dont pourtant les militants ont souvent fait preuve

d'une soif immense de connaissances, comme le montrent l'éclectisme et le caractère encyclopédique de la plus petite des bibliothèques ouvrières qui ont survécu aux aléas de l'histoire.

Férés de culture, de sciences et de savoirs, mais parce que avec Proudhon ils estiment que « l'idée naît de l'action et non l'action de la réflexion¹ », les militants anarcho-syndicalistes et syndicalistes révolutionnaires rejettent les mises en forme théoriques et les sciences (sociologie, psychologie, physique, biologie, etc.) qui prétendent, de l'extérieur, non seulement dire ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent, mais définir les cadres et les limites de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas. Dans la pensée libertaire le savoir émancipateur n'est jamais extérieur à ce dont il parle et à l'être collectif qui le produit. C'est seulement de l'intérieur des êtres et des rapports qu'ils établissent entre eux et qui les rendent possibles que peut naître une science qui ne soit pas liée à la domination. Parce qu'elle porte en elle-même la totalité de ce qui est, toute *force* ou toute *situation* est à même de dire le sens de cette totalité, mais sous un certain *point de vue*, à partir de ce qui la constitue comme force et comme situation à un moment donné. Et c'est ici que réside le paradoxe de la position libertaire : posséder en son fond la totalité du sens des choses, être en droit de refuser toute détermination ou toute définition extérieure, mais sans pouvoir exprimer cette totalité du sens ou seulement à travers un point de vue limité, à travers une *tension* intérieure, grâce au décalage interne d'une force singulière possédant en elle-même une puissance et un sens qui, pour se déployer ou être explicités, dépendent d'une infinité d'autres forces et de leur capacité, en s'associant, de donner naissance à d'autres êtres plus puissants et donc plus clairvoyants (voir *raison collective*).

1. *De la justice*, t. 3, p. 71.

Ce décalage ou, dans le vocabulaire de Simondon, ce « déphasage » interne à toute forme d'*individuation* est constitutif de leur existence comme *sujet* (voir ce mot). Il est au cœur du projet libertaire, de l'aspiration des êtres à un autre possible, comme des modalités d'*association* et de *désassociation* capables de faire advenir cet autre possible. Mais il est également au cœur des relations entre pratique et théorie, entre manuels et intellectuels. Si chaque force, chaque situation, chaque activité porte en elle-même, mais sous un certain point de vue, la totalité du sens et de la puissance de ce qui est, cette totalité n'exige pas seulement, pour s'exprimer, d'attendre les effets à venir de la recomposition émancipatrice des êtres collectifs. Dès maintenant, chaque force, chaque situation, chaque activité, a la possibilité, à partir de cette tension interne entre ce qu'elle peut et la singularité limitée de son existence présente, de faire appel à la grande diversité des expériences et des points de vue du passé (*a contrario* voir *hagiographie*). Elle a la possibilité de trouver, à travers ce qu'il est convenu d'appeler la *culture*, à travers les mots, les textes, les gestes, les notes de musique, les touches de peinture, les chiffres, etc., un répondant extérieur à la totalité vécue à un moment donné (voir *tradition*). Dans ce rapport entre les ressources symboliques des expériences passées et les expériences vécues présentement, dans la capacité des secondes à mobiliser, à partir de leur propre fond et de la tension qui le caractérise, la puissance et le sens des premières il n'est plus question de liens d'extériorité, ni de prétentions des unes à dire la vérité des autres, mais seulement, si l'on peut dire, de rendre possible la rencontre directe de modalités différentes d'exprimer la totalité de ce qui est. Ce rapport interne et direct, pour le meilleur comme pour le pire, entre expériences présentes et expériences passées, situations présentes et situations passées, telles qu'elles sont

perceptibles à travers les mots et autres codes de la culture, l'anarchisme le pense, avec Proudhon et Simondon, à travers le concept d'*analogie* (voir ce mot).

Masse (masses) (voir *conformisme*, *troupeaux* et *multitude*). « La masse », « les masses », « l'ouvrier masse », les « masses populaires », les « larges masses », « ligne de masse », « soumission aux masses », « ré-éducation des masses », « initiative des masses », « assoupissement des masses », « manifestations de masse », « enthousiasme débordant des masses pour le socialisme » (Mao¹), les « masses » comme « matière première » de la politique (*sic*)², etc. De Marx à l'extrême gauche italienne, en passant par Lénine et Mao Tsé-Toung, la notion de « masse », dont le seul intitulé devrait suffire à faire frémir d'indignation le plus obtus des conformistes, constitue l'exacte expression du communisme autoritaire, la manifestation aveugle de la bêtise pontifiante et effrayante de ses prétentions.

Du fascisme et du nazisme au communisme, la masse, les masses sont une tragique invention du XX^e siècle. Le *peuple* du XIX^e, ce peuple, ambigu dans ses potentialités révolutionnaires³, mais que les syndicalistes révolutionnaires et les anarcho-syndicalistes avaient cru pouvoir transformer (à partir du travail et de la condition ouvrière) en forces émancipatrices complexes et différenciées, se métamorphose alors durablement en masses anonymes et indifférenciées, d'abord dans la boue des tranchées du premier conflit

1. Citations du président Mao, Pékin, 1966, chapitre « Ligne de masse ».

2. Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, Galilée, 1996, pp. 245 et 307. Antonio Négri, *L'Anomalie sauvage*, PUF, 1982, p. 153.

3. Sur la perception aiguë de cette ambiguïté des potentialités révolutionnaires du peuple dans la pensée libertaire du XIX^e siècle, cf. Alain Pessin, « Proudhon et les contradictions du peuple » dans *Peuple, mythe et histoire*, Presses universitaires du Mirail, 1997.

mondial, là où des millions d'hommes apprennent à la fois à perdre toute singularité, toute différence, et à ôter toute valeur à la vie, puis dans les foules vociférantes et cruelles des révolutions de droite et de gauche, à Moscou, Rome ou Berlin, dans les armées du *travail* et de la *guerre*, dans les ballets sans failles des grandes cérémonies dites « de masse », à la gloire de la race, de la classe et des dirigeants qui les incarnent ; avant de revenir sagement à l'obéissante et honnête consommation de masse dans les stades, les lotissements et les supermarchés.

Matière (voir *Dieu, État et analogie*). Parce qu'il se réclame d'un *monisme* radical, l'anarchisme refuse toute existence séparée et transcendante de « l'esprit », de la « raison » ou de la « pensée ». Mais, avec Bakounine et dans une démarche très proche des analyses de Whitehead, il refuse tout autant de transformer, de façon symétrique ou *analogue*, la « matière » en nouvelle divinité : « Pour nous, la matière n'est pas du tout ce *substratum* inerte produit par l'humaine abstraction », « ce n'est pas cette matière uniforme, informe et abstraite dont nous parlent la philosophie positive et la métaphysique matérialiste », « c'est l'ensemble réel de tout ce qui est, de toutes les choses existantes, y compris les sensations, l'esprit et la volonté des animaux et des hommes. Le mot générique pour la matière ainsi conçue serait l'Être, l'Être réel qui est le *devenir* en même temps : c'est-à-dire le mouvement toujours et éternellement résultant de la somme infinie de tous les mouvements partiels jusqu'aux infiniment petits, l'ensemble total des actions et des réactions mutuelles et des transformations incessantes de toutes les choses qui se produisent et qui disparaissent tour à tour [souligné par Bakounine] »¹.

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 345 et 347. Pour

Médiation (voir *milieu des choses*, *taoïsme* et *action directe*). L'anarchisme part toujours du *milieu des choses*, là où tout redevient possible, là où les êtres peuvent entrer dans une relation réellement émancipatrice, de l'intérieur de ce qui les constitue, par *affinité* et dans des rapports d'*analogie*. Le milieu des choses est très précisément l'inverse de la médiation, là où un tiers ou tout autre instrument de communication prétend servir d'intermédiaire séparer les forces ou profiter de leur séparation pour imposer sa propre existence, pour fixer les êtres qu'il prétend unir, les enfermer dans le rôle défini qui est le leur, rapporter et réduire à son seul rôle d'intermédiaire la puissance infinie de l'altérité que ces êtres portent en eux-mêmes, une puissance qu'il mutile et dont il profite. L'anarchisme refuse toute forme de médiation, que celle-ci revête la forme du commerçant (entre producteur et consommateur), du prêtre (entre les hommes et Dieu), du représentant syndical (entre les ouvriers et les patrons), mais aussi de l'ami qui vous veut du bien, de l'organisation qui a ses exigences, de la fonction qui impose ses devoirs, de l'absurdité de la loi et des commandements qui prétendent donner sens à la vie, etc.

Milieu (milieu libertaire). Expression généralement péjorative ou dépréciative, dans la bouche et sous la plume des *organisations*, et qui sert à désigner tous les individus ou forces à caractère libertaire refusant les pièges et les limites de ces organisations. Le « milieu », parfois comparé à une « vase » nutritive ou indigeste, une ressource plus ou moins consommable, serait ainsi comparable à l'image du bocal ou du milieu aquatique où les poissons révolutionnaires trouveraient

une critique contemporaine du concept de matière permanente et continue et de ses effets catastrophiques sur « les divers systèmes de réalisme pluralistes », voir Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, essai de cosmologie*, Gallimard, 1995, pp. 154 et suivantes.

les ressources nécessaires à leur mission historique (trouver des électeurs, recruter des manifestants, taxer des ressources, etc.), un « bocal » que les institutions contre-révolutionnaires auraient pour principale tâche d'assécher ou de se disputer. Dans la pensée et le projet libertaires, le milieu (voir *milieu des choses*) constitue au contraire le seul espace, la seule réalité où peut naître une recomposition émancipatrice de ce qui est, en s'auto-organisant, en développant à partir d'elle-même la totalité des forces et des préoccupations nécessaires à cette émancipation.

Milieu des choses (voir *manuels/intellectuels*, mais aussi *action directe, théorie/pratique, sens commun et taoïsme*). L'anarchisme fait souvent preuve d'un violent rejet des intellectuels et de la théorie. Cette attitude, critiquable par bien des points, liée au caractère longtemps ouvrier du mouvement libertaire, constitue également la face négative d'une proposition théorique importante : le refus de toute transcendance, de tout savoir extérieur et surplombant prétendant, à partir de la « hauteur » de sa propre perspective, connaître et définir la raison d'être et le sens de chacun et de chaque chose. D'un point de vue libertaire, la science, dans ses prétentions à la vérité et à l'objectivité, et telle qu'elle a pu se développer depuis trois siècles, est l'analogue (voir *analogie*) du capital, de l'État et de la religion. Pour l'anarchisme, tout savoir comme toute signification ne peut naître que du milieu des choses, des relations *immédiates* (voir ce mot) et des rapports immédiatement perçus par les forces qui les vivent ou les subissent. Cette perception des relations immédiatement vécues exige un savoir propre qui tient, à la fois, d'une part à la pratique et à l'expérimentation, d'autre part à une science et à une démarche théorique spécifique aussi ancienne que la science surplombante et dominatrice, une science et une démarche théorique qu'avec G. Deleuze et F. Guattari on peut qualifier de « mineures » ou de « nomades ».

Militant (voir *guerre/guerrier*). Terme malheureux (à côté de beaucoup d'autres, voir *organisation*), emprunté au langage militaire pour définir une catégorie particulière d'êtres collectifs consacrant l'essentiel de leur raison d'être à l'émancipation de tous. La connotation militaire de ce mot n'a rien de fortuit. Elle exprime directement le caractère très souvent autoritaire des groupes et organisations se réclamant du militantisme. L'anarcho-syndicalisme préférerait parler de *minorité agissante* (voir ce mot), une tentative intéressante pour essayer de penser la façon dont un mouvement émancipateur peut se développer.

Minorités agissantes (voir *noyau, milieu des choses, action directe et intime*). Notion du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarcho-syndicalisme. Ne pas confondre avec la notion autoritaire d'avant-garde propre aux partis marxistes (dans leur version léniniste ou trotskiste), prétendant, de l'extérieur et grâce à la *théorie*, voir plus loin, plus large, plus haut et plus profond que la grande masse des exploités et, à ce titre, avoir le droit de les diriger sur les chemins de leur émancipation (voir *aliénation*). Les minorités agissantes du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarcho-syndicalisme se pensent et se perçoivent comme l'expression particulière d'un *possible* (voir ce terme) à l'intérieur d'un milieu favorable et potentiellement révolutionnaire, mais divers dans ses formes d'expression, d'organisations et de luttes, et pouvant sans cesse se composer autrement, en fonction d'autres *possibles* (corporatistes, réformistes, nationalistes, réactionnaires, etc.). En se situant d'abord sur le terrain de l'*action* (voir ce terme), les minorités agissantes ne se présentent ni comme modèle extérieur ni comme dépositaires d'un savoir théorique qui les autoriserait à faire la leçon aux autres ou à les diriger. En sélectionnant, à l'intérieur de ce qu'elles vivent, des formes et des raisons de lutte per-

çues par elles comme plus radicales ou plus révolutionnaires, les minorités agissantes prétendent agir par contagion ou par imitation, entraîner les autres en manifestant à l'intérieur de leurs propres pratiques un rapport au monde et aux autres potentiellement présent dans une infinité d'autres situations et susceptible d'être répétées à une puissance supérieure. En ce sens, et sur le modèle de la cristallisation proposé par Simondon, les minorités agissantes, au sens libertaire de cette notion, ne peuvent apparaître que dans un contexte « pré-révolutionnaire », « un état de sursaturation » « où un événement est tout prêt à se produire », un *événement* capable « de traverser, d'animer et de structurer un domaine varié, des domaines de plus en plus variés et hétérogènes », « de se propager » à travers eux ¹.

Mise à mort (voir *violence, guerre/guerrier, responsable* et *ami/ennemi*). Expression étrange dont l'idée ou la réalisation est toujours, pour la pensée libertaire, le symptôme d'un ordre oppresseur. L'action anarchiste n'écarte pas la mort de son *projet*, la mort pour soi et pour les autres, suivant les circonstances, la nature des relations existant entre les êtres. Mais la mort anarchiste est toujours, justement, une mort en situation, à un moment et dans des rapports de *violence* donnés, lorsque l'affirmation de la vie et la constitution d'une vie plus puissante exigent de se révolter et de recomposer autrement ces relations. La mort, toujours négative, accompagne alors la vie comme condition de son affirmation. Elle est entraînée dans cette affirmation et asservie à ses exigences, même, parfois, lorsqu'il s'agit de meurtres ou d'assassinats ². En aucun cas

1. Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, pp. 53, 54, 63.

2. Sur ce point voir Spinoza, lettre à Blyenberg (XXIII), citée dans Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 51.

la mort ne peut se transformer en réalité autonome, privilégiée ou fondatrice, capable de réorganiser autour d'elle les relations entre les êtres¹. C'est en ce sens que l'anarchisme est étranger à toute idée de *mise à mort*, lorsque la mort devient un acte « arrêté », un acte politique en soi, capable de produire son propre rituel (dans le cadre des tribunaux par exemple, même les plus improvisés ou soi-disant les plus « révolutionnaires »).

Moi (voir *corps* et *personne*). Illusion subjective qui masque la grande diversité des forces et des possibles qui nous constituent, et qui nous empêche de faire naître d'autres formes de *subjectivités* plus *puissantes* et donc plus *libres* (voir ces mots).

Moment donné (voir *situation*, *événement* et *foyer*). Émile Pouget explique comment, grâce à « l'incomparable plasticité » de « l'action directe », « les organisations que vivifie sa pratique » peuvent « viv[re] l'heure qui passe avec toute la combativité possible, ne sacrifiant ni le présent à l'avenir, ni l'avenir au présent »². Le moment donné libertaire ne doit pas être confondu avec la notion militaro-mécanicienne de « conjoncture » ou de « moment actuel » du léninisme. À une vision mécanique et extérieure de l'action des forces (donnez-moi un levier, le parti, et un point d'appui, la conjoncture, et je soulèverai le monde, pensait Lénine), là où un agent extérieur peut manipuler et utiliser leur résultante à son profit, la pensée et la pratique libertaire opposent la dimension « à chaud » et intérieure de la réalité, « l'incroyable *plasticité* » dont parlent Pouget

1. Dans une logique politique qu'un auteur comme Carl Schmitt a pu théoriser et dont le fascisme et le marxisme-léninisme sont sans doute la meilleure expression. Sur cette logique voir Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, 1988, et *ami/ennemi*.

2. *L'Action directe* (1910), Éditions CNT-AIT, s.d., p. 11.

et Proudhon¹ (voir *force plastique*), l'*activité générique* et l'*être univoque* de Nietzsche et de Deleuze, l'« esprit homogène » de Gustav Landauer². Dans l'incessant changement des situations et des agencements de forces, le moment donné *focalise* et répète, dans ce qui le constitue, des *possibles* chaque fois différents qui ne sont ni le symbole ni l'exemple d'autre chose, qui tiennent à l'être même du moment ou de la *situation*, comme *expression* et comme *point de vue singulier* de la totalité de ce qui est, et que l'action des forces libertaires s'efforce de mettre à jour, de développer et de suivre. C'est alors que le *moment donné* peut s'identifier à « l'opportunité historique » dont parle Hélène Chatelain à propos de la makhnovchtchina, l'insurrection anarchiste ukrainienne de 1917, ce « moment où l'espace historique » vient « coïncider avec l'espace géographique, libre et ouvert » des plaines qui entourent Gouliaï-Polié³.

Monade (voir *possibles*, *localisme* et *indiscernables*). Dans *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, Proudhon explique, à propos de la liberté, comment il serait temps, dans un contexte nouveau, de revenir à la monadologie de Leibniz, une monadologie enfin libérée de l'hypothèque de Dieu : « La monadologie n'a guère été pour Leibniz qu'une hypothèse : il s'agit d'en faire une vérité⁴. » Contre les prétentions illusoire et dominatrices du tout à déterminer les parties (voir *limites*), Leibniz affirme la seule existence d'une infi-

1. *De la création de l'ordre*, Rivière, p. 421.

2. « Un haut niveau de civilisation est atteint là où des figures sociales variées, exclusives et coexistant indépendamment les unes à côté des autres, sont toutes ensemble pénétrées d'un esprit homogène [...] », cité par Martin Buber dans *Utopie et socialisme*, Aubier-Montaigne, 1977, p. 94.

3. Hélène Chatelain, Radio Libertaire, automne 1993.

4. Rivière, t. 3, p. 400. Une tentative que Gabriel Tarde renouvelle trente-cinq ans plus tard, en 1893, avec son texte *Nomadologie et sociologie* (Les empêcheurs de penser en rond, 1999).

nité d'êtres individuels singuliers, irréductibles à toute *détermination extérieure* (voir ces mots) : les monades. Sous un certain *point de vue*, propre à chacune d'entre elles, chaque monade inclue et exprime la totalité de ce qui est ; et c'est en ce sens que Proudhon peut déclarer que « l'homme est travailleur, c'est-à-dire créateur et poète », puisqu'il « produit de son fond, il vit de sa substance »¹. Les monades n'ont ni portes ni fenêtres, nous dit Leibniz², car leur relation est une relation *intérieure* (voir ce mot et *affinité, intime*) qui tient à la qualité du monde qu'elles « entr'expriment³ » ; un monde qui, avec la disparition du postulat divin, devient multiple et oblige ainsi, comme le dit Tarde, à concevoir une « monadologie renouvelée », à penser des monades qui ne seraient plus « extérieures les unes aux autres », des monades capables de « s'ouvrir » aux autres, de l'intérieur donc, de « s'entre-pénétrer réciproquement⁴ », de devenir elles-mêmes une « cause interne de diversité⁵ » et de sélectionner ainsi, parmi l'infinité des mondes possibles, celui qui convient à leur plein épanouissement (voir *possibles*)⁶. Et c'est dans cette acception nouvelle que la monade leibnizienne, débarrassée de l'hypothèse de Dieu, permet

1. *Systèmes des contradictions économiques*, Rivière, t. 2, p. 400.

2. Leibniz, *La Monadologie*, Le Livre de Poche, 1991, p. 126 : « les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir ». Ce qui autorise, bien à tort, certains à faire de la monadologie la justification de l'individualisme moderne, de cet « égoïsme » individualiste que l'on reproche si souvent à la démarche libertaire, ce « repli sur soi et le fait de ne se soucier que de soi-même, par la culture de son indépendance et la soumission à la Loi de sa [propre] nature » (Alain Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989, p. 140) [voir *individu, implication et autonomie*].

3. Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 110.

4. Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 56.

5. Maurizio Lazzarato, postface, *ibid.*, p. 116.

6. Sur cette néomonadologie ou ce néobaroque, à partir de Whitehead cette fois, cf. Gilles Deleuze, *Le Pli, op. cit.*, p. 111.

de comprendre le cri que lance Archinov aux prolétaires du monde entier, au lendemain de l'écrasement de la makhnovchtchina : « Prolétaires du monde entier, descendez dans vos propres profondeurs, cherchez-y la vérité et créez-la : vous ne la trouverez nulle autre part¹. » C'est en ce sens également qu'elle permet de comprendre comment Louise Michel, à la façon du misogyne Proudhon (voir *multiple*) et à travers un même mouvement de pensée, peut saisir le rapport *intime* entre d'une part « l'émancipation intégrale des femmes », ces femmes qui « d'un bout à l'autre de la terre [...] sont de tout, chaque groupe, chaque femme même », et d'autre part l'activité artistique « qui sera un jour, bientôt peut-être, le souffle de l'humanité ! » ; et cela à l'intérieur d'une émancipation d'ensemble où « tout ce qui surgit s'unit, se complète comme les notes d'un accord » ; puisque « tout se peut dans le mouvement des êtres et des groupes enveloppés, emportés ensemble [...], ne se connaissant même pas », mais qui « s'harmonisent, s'amalgament, comme des nébuleuses qui forment les mondes »².

Monde intérieur (voir *être intime*).

Mondes (pluralité des mondes) (voir *plan d'immanence*).

Monisme (pluralisme) (voir *nature*). L'anarchisme est un monisme radical. Il n'admet pas la distinction et la hiérarchie entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière, l'homme et la nature (*dualisme*). Comme le souligne Proudhon, le composé humain ne diffère en rien de

1. *Le Mouvement makhnoviste*, Béliaste, 1969, p. 388.

2. Lettre adressée à la Fédération féministe des Arts et Métiers, 22/03/02, dans Xavière Gauthier, *Louise Michel. Je vous écris de ma nuit, correspondance générale — 1850-1904*, Les Éditions de Paris, Max Chaleil, 1999, p. 689.

tout autre composé, de tout ce qui compose la nature, si ce n'est en degré de puissance : « L'homme vivant est un groupe, comme la plante et le cristal, mais à un plus haut degré que ces derniers ; d'autant plus vivant, plus sentant et mieux pensant que ses organes, groupes secondaires [...] forment une combinaison plus vaste¹. » Et avec le Spinoza de Deleuze, l'anarchisme peut affirmer : « une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons »². Mais, en partie avec Whitehead cette fois, l'anarchisme refuse, d'une part de privilégier une réalité première, qu'on l'appelle *nature*, *substance*, *Dieu* ou *matière* (voir ces mots), d'autre part d'opposer « univers moniste » et « univers pluraliste³ ». Pour la pensée libertaire, monisme et pluralisme coïncident.

Mort (voir *guerre/guerrier*, *mise à mort* et *être intime*).

Mouvance (voir *milieu*, *mouvement* et *devenir*).

Mouvement (devenir) (voir *vie* et *fugitif*). Dans le vocabulaire courant de l'anarchisme, le mot mouvement sert d'alternative aux notions biologisantes et trompeuses d'*organisation* (voir ce mot). Face aux « organisations » (libertaires ou non), le mouvement oppose une réalité commune, à la fois ouverte dans ses limites, diverse dans ses composantes et, surtout, entièrement prise dans le devenir des forces et des êtres. C'est avec cette dernière utilisation que la notion de mouvement joue un rôle théorique essentiel dans la pensée libertaire. L'*anarchie* (voir ce mot) ne se

1. *Philosophie du progrès*, Rivière, p. 64.

2. *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, p. 164.

3. Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, essai de cosmologie*, Gallimard, 1995, p. 156.

réclame pas seulement de la multiplicité mais aussi du *devenir*, du changement incessant, du refus de toute mise en ordre qui ne peut être que celle des cimetières ou de la violence des dominants (« que pas une tête ne bouge ! », « chaque chose à sa place ! »). C'est en ce sens que l'idée de mouvement est étroitement liée à celle d'*action* (voir ce mot), dans une conception philosophique d'ensemble que Bakounine explicite ainsi : « dans la *nature*, tout est *mouvement* et *action* [voir ce mot] : être ne signifie pas autre chose que faire. Tout ce que nous appelons *propriétés* des choses : propriétés mécaniques, physiques, chimiques, organiques, animales, humaines, ne sont rien que des différents modes d'actions [...] d'où il résulte que chaque chose n'est réelle qu'en tant qu'elle [...] agit. [...] C'est une vérité universelle qui n'admet aucune exception et qui s'applique également aux choses inorganiques en apparence les plus inertes, aux corps les plus simples, aussi bien qu'aux organisations les plus compliquées : à la pierre, au corps chimique simple, aussi bien qu'à l'homme de génie et à toutes les choses intellectuelles et sociales¹ » [souligné par nous] (voir *vie, fugitif*). Le repos des cimetières, des prises d'armes ou des cartons d'entomologistes (voir *classification*) ne constitue qu'une fiction oppressive et dominatrice car, « à proprement parler, il n'y a dans la nature pas un seul point qui soit jamais en repos, chacun se trouvant à chaque moment, dans l'infinitésimale partie de chaque seconde, agité par une action et une réaction incessantes. Ce que nous appelons l'immobilité, le repos, ne sont que des apparences grossières, des notions tout à fait relatives² ». Une conception que l'on retrouve chez Gabriel Tarde, lorsqu'il montre comment « le repos n'est qu'un cas du mouvement », un mouvement

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 384-385.

2. *Ibid.*, p. 384.

« indéfiniment » ralenti¹. Une conception que l'on retrouve également dans le projet du syndicalisme révolutionnaire et sous la plume de Victor Griffuelhes lorsqu'il explique comment « le syndicalisme est le mouvement de la classe ouvrière qui veut parvenir à la pleine possession de ses droits sur l'usine et sur l'atelier² ». En effet, contrairement au marxisme, le projet ouvrier libertaire s'est toujours refusé d'essentialiser ou de substantialiser (fût-ce dialectiquement) l'identité ouvrière et d'asservir aux lois du matérialisme historique ce dont elle a été capable, fugitivement, à un *moment donné* et dans des *situations* données (voir ces mots). Cette conception, trop souvent ignorée par ceux qui se réclament, après coup, du syndicalisme révolutionnaire ou de l'anarcho-syndicalisme (voir *hagiographie*), Griffuelhes l'explicite de façon particulièrement éclairante lorsqu'il s'interroge sur l'attitude que les syndicalistes révolutionnaires doivent adopter face aux « travailleurs imbus d'idées religieuses ou confiant dans la valeur réformatrice des dirigeants³ ». À une réponse marxiste évidente et que popularisera l'hymne célèbre du Komintern, « Tu es un ouvrier, oui ? Viens avec nous, n'aie pas peur ! », à une réponse pour laquelle il suffit, face à l'étiquette chrétienne ou réformiste, de faire prévaloir une autre étiquette, l'étiquette ouvrière, antérieure ou plus déterminante parce que censée relever des profondeurs de la structure sociale et économique, Griffuelhes oppose une tout autre conception de la lutte ouvrière. Si le syndicalisme révolutionnaire n'a pas à repousser les ouvriers chrétiens et réformistes, ce n'est pas d'abord parce qu'ils sont « ouvriers », mais au

1. Cité par Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 159.

2. Victor Griffuelhes, *Le Syndicalisme révolutionnaire* (1909), Éditions Espoir, s.d., p. 2.

3. *Ibid.*, p. 3.

contraire ou de façon différente ou paradoxale parce qu'il convient, nous dit Griffuelhes, de toujours soigneusement distinguer entre « mouvement, action d'une part, classe ouvrière d'autre part¹ ». Aux yeux du syndicalisme révolutionnaire et contrairement à ce que l'on croit parfois, l'appartenance à la classe ouvrière ne garantit rien puisque, justement, des ouvriers peuvent être « chrétiens », ou « socialistes » (voir *classe*). La différenciation émancipatrice n'opère pas du côté des *identités* (voir ce mot), de leur prévalence ou de leur rang, du côté des choses en soi et des choses pour soi, là où l'identité ouvrière et ses soi-disant vertus émancipatrices seraient obtenues à coups de propagande, de clichés, d'émotions, de contraintes et de conformisme. Elle opère du côté de « l'action » et du « mouvement », seuls capables d'agir sur les choses et les étiquettes, de brouiller leurs repères et leurs limites, d'entraîner « ouvriers », « chrétiens », « socialistes », « anarchistes », mais aussi « maçons », « fondeurs » et « pâtisseries », ou encore « grecs », « allemands » et « espagnols », dans un processus qui se donne des objectifs autrement ambitieux, puisqu'il prétend transformer l'atelier, l'usine et la société tout entière, et mettre ainsi un terme à la condition ouvrière (voir *nomade, nomos*). Et comme s'il fallait marteler cette idée essentielle — non seulement la supériorité du mouvement et de l'action propres au syndicalisme sur l'identité ouvrière et ses représentations, mais leur différence de nature —, Griffuelhes revient aussitôt à la charge : « Le syndicalisme, répétons-le, est le mouvement, l'action de la classe ouvrière ; il n'est pas la classe ouvrière elle-même². »

Multiple (voir *identité, subjectivité et plans de réalité*).

1. « S'il les repoussait, il serait la confusion de facteurs différents : mouvement, action d'une part, classe ouvrière d'autre part », *ibid.*

2. *Ibid.*

On ne sait jamais ce dont un être est capable, dans la durée comme dans la multitude des possibles dont il est porteur à un *moment donné* (en *bon* et en *mauvais*), et que les *événements*, les *situations*, les *rencontres* et les *associations* se chargent d'explicitier ou non. Cette imprévisibilité ne porte pas seulement sur l'avenir de cet être, ni même sur son présent, là où tout peut sans cesse arriver comme on dit et comme le montre la moindre expérience amoureuse ou amicale¹. Elle porte également sur son passé qui, de multiples façons, et même lorsque cet être a disparu, dispose toujours d'un avenir à travers les traces ou les empreintes qu'il a laissées dans le devenir des choses (voir *être intime*, *éternité* et *éternel retour*). C'est pourquoi il ne faut jamais juger un être de l'extérieur (voir *hagiographie*), dans l'illusion du définitif, à partir de l'identité que lui donnent les enregistrements et les *classements* grossiers d'un ordre donné, ou à partir d'un point de vue circonstanciel qui, par étroitesse de vue ou *idéomanie*, négligerait de s'ouvrir à l'infinité des possibles et des significations qu'il porte en lui-même, s'empêcherait d'aller au-delà de ses limites (voir *équilibre des forces* mais aussi *responsable*). C'est en ce sens que le misogynne Proudhon peut, en même temps, permettre de penser et de percevoir, un siècle et demi plus tard, non seulement la nature et la valeur des mouvements émancipateurs, mais, à l'intérieur de ces mouvements, l'affirmation et le sens des courants féministes les plus radicaux ; de la même façon que son anti-syndicalisme et sa condamnation radicale des grèves ne l'ont pas empêché (pour de multiples raisons, bonnes et mauvaises) d'inspirer la pensée et l'action des courants syndicalistes révolutionnaires et anarcho-syndicalistes les plus affirmés (voir *théorie/pratique*).

1. Voir Nathalie Sarraute, *Pour un oui pour un non*, Gallimard, 1982.

Multiplicité (voir *un*). S'oppose à l'un, entendu au sens courant de principe premier et fondateur. C'est ici que résident la spécificité et la grande originalité du mouvement anarchiste : non seulement penser l'un à partir du multiple, le commun à partir du différent, mais référer cette façon de penser à ce qui est, dire qu'elle correspond non seulement à toute une dimension de la réalité, mais également à ses conditions maximales de possibilité et de développement ; et prétendre en conséquence donner naissance à un mouvement général d'émancipation fondé sur cette multiplicité, fondé sur la singularité et l'*autonomie* absolues des forces qui le composent. Après Proudhon et à la suite d'Antonin Artaud, c'est sans doute Deleuze qui fournit la meilleure définition du projet anarchiste : « L'*anarchie* et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple¹. »

Multitude (voir *masse*). Le mot multitude peut être employé dans deux acceptions radicalement différentes. Dans la pensée libertaire, multitude (sans article) renvoie à *anarchie*, au multiple et au différent, à la composition potentiellement illimitée des êtres à partir d'une prolifération de forces et de subjectivités singulières. Dans la pensée dominante, du libéralisme au communisme marxiste, la « multitude » (avec un article) est pensée sous la forme d'un grand nombre d'individus semblables, capables de s'agglomérer ou de se cumuler dans une *masse* tout aussi indifférenciée ; dans cette puissance très particulière du même et de la quantité, sans laquelle il n'est ni de manifestations ou de révolutions réussies, ni de succès électoraux, ni de marchés porteurs. Certains courants révolutionnaires d'inspiration marxiste continuent de se réclamer de la multitude, au second sens du terme.

1. *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 196.

Ils se réfèrent pour cela, bien à tort, à la pensée de Spinoza et, plus précisément, à ses écrits politiques. Mais comme le montrent les observateurs les moins enclins à dénigrer le marxisme, la notion de multitude, totalement absente de l'*Éthique*, revêt chez ce philosophe, dans ses écrits politiques, une signification le plus souvent négative¹. Et s'il fallait à toute force l'inscrire à l'intérieur des concepts majeurs de Spinoza, ce serait, à la façon de Deleuze, non pour penser une révolution à venir, en *aval*, là où prétendument libérés de leur *charge de nature* originaire les êtres humains devraient s'agglomérer en multitude, dans le vide et l'arbitraire d'une « constitution politique » (A. Negri) dont la matérialité se réduirait aux seules passions humaines, mais au contraire pour penser une émancipation en *amont*, dans la profusion des forces qui ne cessent jamais de nous constituer ou dont nous sommes porteurs (voir *éternel retour*) et dont Deleuze rend compte ainsi :

« Les corps (et les âmes) sont des forces. En tant que telles, ils ne se définissent pas seulement par leurs rencontres et leurs chocs au hasard (état de crise). Ils se définissent par des rapports entre une infinité de parties qui composent chaque corps, et qui le caractérisent déjà comme une "multitude". Il y a donc des processus de composition et de décomposition des corps, suivant que leurs rapports caractéristiques conviennent ou disconviennent. Deux ou plusieurs corps formeront un tout, c'est-à-dire un troisième corps, s'ils composent leurs rapports respectifs dans des circonstances concrètes. Et c'est le plus haut exercice de l'imagination, le point où elle inspire l'entendement, de faire que les corps (et les âmes) se rencontrent suivant des rapports composables². »

1. Voir Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, Galilée, 1996, pp. 67 et suivantes.

2. Préface au livre d'Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage*, PUF, 1982, p. 11. Pour une critique des analyses de Negri, cf. Daniel Colson, « Lectures anarchistes de Spinoza », dans *Réfractations*, n° 2, été 1998.

N

Naturalisme (voir *vital/vitalisme*, mais aussi *Nature, puissance du dehors*).

Nature (voir *anarchie* et *plan d'immanence*, mais aussi *force plastique, apeiron, activité générique, causalité universelle, chaos, unité composée*, etc.). Notion traditionnelle et courante désignant, dans le vocabulaire libertaire, la totalité de ce qui est et que Bakounine définit ainsi : « [...] 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 des 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 infi-

nité d'actions et de réactions particulières que toutes les choses réellement existantes exercent incessamment les unes sur les autres¹ ».

Nécessité (liberté). La nécessité s'oppose à la contrainte. La contrainte est toujours *extérieure* (voir ce mot) et synonyme d'oppression et de domination. La nécessité est toujours *intérieure* (voir ce mot) et c'est en ce sens qu'elle est synonyme de liberté. Comme le dit Spinoza : « On dit qu'une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et quand c'est par soi seule qu'elle est déterminée à agir ; mais on dit nécessaire ou plutôt contrainte la chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une loi particulière et déterminée². » Une position que Bakounine reprend à son compte lorsqu'il explique : « En obéissant aux lois de la nature [...] l'homme n'est point esclave, puisqu'il n'obéit qu'à des lois qui sont inhérentes à sa propre nature, aux conditions mêmes par lesquelles il existe et qui constituent tout son être : en leur obéissant il obéit à lui-même³. »

Négation (voir *analogie, contradictions et indétermination*).

Néoconfucianisme (voir *libéralisme et taoïsme*). Dans les efforts actuels du capitalisme libéral pour soumettre à son ordre la totalité de ce qui est, la *sélection* (voir ce mot) dans l'ensemble des cultures existantes des éléments et des mécanismes favorables à ce monde (rationalistes, utilitaristes, humanistes, conventionnalistes, universalistes, etc.) devient un enjeu majeur ; comme on peut l'observer à propos de la pensée arabe,

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 216 et suivantes.

2. Spinoza, *Éthique*, Def. VII, livre I.

3. *Œuvres complètes*, Champ libre, VIII, p. 201.

dans l'œuvre du philosophe marocain Mohammed Abed Al-jabri par exemple, dans sa critique du goût pour la gnose de l'Orient arabe et dans son inquiétude de voir l'irrationalisme (voir *irrationnel*) des philosophes européens, si souvent dénoncés comme « orientaux » (Spinoza, Nietzsche), donner sens aux traditions mystiques de la civilisation arabe¹. C'est également le cas à propos de l'histoire et de la culture chinoises soumises à une relecture que l'on pourrait qualifier de néoconfucéenne et qui, en prétendant parfois s'ouvrir à l'étrangeté de l'autre, se contente le plus souvent de retrouver les lieux communs des courants les plus oppressifs de la philosophie d'Occident. François Jullien est sans doute, en France, le représentant le plus significatif de cette relecture². À la servitude des conventions confucéennes revisitées par l'humanisme occidental et aux tautologies morales revendiquées d'un Mencius et d'un Rousseau pour qui tout se résume à dire que « l'homme est humain », la pensée libertaire et son propre travail de sélection opposent la « liberté du spontané » du taoïsme, le « larguez les amarres » dont parle Jacques Gernet³, une opposition que l'on retrouve plus particulière dans la façon dont taoïsme et confucianisme peuvent, par exemple, différer dans leur interprétation du *Yi-king*, ce document fondateur de la pensée chinoise.

1. Mohammed Abed Al-jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Éditions La Découverte, 1994.

2. Parmi les nombreux ouvrages de cet auteur voir principalement, au plus près et au plus loin de ce qui est dit ici, François Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Seuil, 1989. *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Grasset, 1993 et, avec Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine), entretiens d'Extrême-Occident*, Seuil, 2000. Sur l'importance de ce néoconfucianisme dans une philosophie chinoise contemporaine marquée par l'Occident, voir Joël Thoraval, « La Chine dans la philosophie. Pensée orientale, pensée occidentale. L'Humanité et ses figures », dans *Esprit*, mai 1994.

3. Jacques Gernet, *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, 1994.

Parce qu'elle repose sur une dualité hiérarchique (le Ciel au-dessus de la Terre), dans un rapport d'homologie où l'homme peut à la fois prétendre « enclore » la réalité dans les présupposés réducteurs de sa pensée et, à juste titre, identifier les prétentions de son action au rôle « incitateur¹ » du Ciel qu'il a lui-même construit sur le modèle impérial des rapports humains, l'interprétation néoconfucéenne du *yin* et du *yang* est immédiatement porteuse d'une intention de maîtrise et de domination², de la volonté de soumettre l'ordre des choses à l'étroit cachot de la conscience et des conventions sociales, morales et économiques qui lui correspondent. Parce qu'elle est *moniste* (voir ce mot) et indifférente à la hiérarchie³, dans un rapport au monde où tous les êtres (les « dix mille vivants » du *Tao-tō-king*) participent du tout et de son mouvement, la conception taoïste conduit à une attitude et une conception dont on peut facilement relever la dimension libertaire : dans sa façon de rejeter comme vaine la maîtrise du jeu distinctif des valeurs et des positions sociales ; dans sa façon de revenir sans cesse à l'« indifférencié » (voir *illimité dans la limite* et *apeiron*), à l'unicité de l'être, au « Mystère [...] ancêtre premier du Spontané, la souche des multiples diversités⁴ », à la « source obscure », « à cette autre source d'où s'émane l'origine du Ciel et de la Terre »⁵ ; dans sa façon de retrouver une juste appréhension de la « spontanéité » des *choses* en inscrivant les activités humaines dans les flux de ce qui existe et de ce qui les fait exister. Contre une fausse

1. François Jullien, *Procès et création*, op. cit., p. 184.

2. *Ibid.*, en particulier le chapitre 13, intitulé « De l'analyse du devenir à sa maîtrise ».

3. Sur cette indifférence, particulièrement perceptible dans l'alchimie taoïste, voir Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Cerf, 1991, pp. 224 et suivantes.

4. Ge Hong, *Baopu Zi*, cité par Isabelle Robinet, op. cit., p. 88.

5. Lao-tseu, *Tao-tō-king*, Cerf, 1984 (traduction de Bernard Botturi), chapitre 6.

maîtrise néoconfucéenne, payée d'une infinité de servitudes — aux rites, aux conventions sociales, aux hiérarchies, à la morale —, le taoïsme peut ainsi opposer une seule « obéissance », l'obéissance des êtres « aux ordres [intérieurs] de leur propre nature¹ », comme expression singulière du tout et à l'intérieur d'une conception très proche du début de l'*Éthique* de Spinoza : « On dit qu'une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et quand c'est par soi seule qu'elle est déterminée² » ; mais aussi de la pensée de Bakounine, lorsqu'il explique que « chaque chose porte sa loi, c'est-à-dire le mode de son développement, de son existence et de son action partielle, en elle-même [souligné par Bakounine]³ ».

Nœuds de forces (voir *foyer-focalisation*). Notion utilisée par Gabriel Tarde. Pour ce dernier et dans une perspective très proche de la pensée de Proudhon, « tous les êtres de la nature se comportent comme s'ils étaient des nœuds de forces, qui cherchent à entrer en combinaison avec d'autres êtres, pour constituer de nouveaux nœuds de forces plus complexes ; ces derniers se combin[ent] à d'autres, et ainsi de suite. [...] Tous les êtres [sont] des forces, des *appétits* [Tarde dit aussi : des désirs], qui cherch[ent] à se rejoindre⁴ ».

Nomade (voir *guerre/guerrier* et *nomos*).

Nomos (voir *guerre/guerrier* et *autonomie*). Mot grec qui, dans sa carrière ultérieure, renvoie à la fois à la Loi, à la Propriété et à la division des territoires. Trois raisons de refuser une notion qui, à travers le couple

1. Joseph Needham, *La Science chinoise et l'Occident*, Seuil, 1973, p. 33.

2. *Éthique*, livre I, définition 7.

3. *Ibid.*, pp. 352-354.

4. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, pp. 172-173.

autonomie/hétéronomie, vient infecter la pensée libertaire elle-même, en lui suggérant que l'autonomie pourrait consister à refuser une loi extérieure pour se donner ses propres lois, alors que toute loi vient forcément du dehors (voir *autonomie*). Capturé par les États, les législateurs, les administrateurs et les gardiens de la propriété, le mot *nomos* a pourtant une tout autre origine, une origine nomade, opposée à toute loi, à toute propriété dès lors que celle-ci est conçue sous la forme d'un partage d'espaces et de biens (voir *localisme*). À l'origine, *nomos* et son dérivé *nomas* désignent des espaces de pâturage sans clôtures ni limites et ceux qui parcourent ces pâturages à la façon des troupeaux. Comme le soulignent Deleuze et Guattari : « Le trajet nomade a beau suivre des pistes ou des chemins coutumiers, il n'a pas la fonction du chemin sédentaire qui est de *distribuer aux hommes un espace fermé*, en assignant à chacun sa part, et en réglant la communication des parts. Le trajet nomade fait le contraire, il *distribue les hommes (ou les bêtes) dans un espace ouvert*, indéfini, non communiquant. Le *nomos* a fini par désigner la loi, mais d'abord parce qu'il était distribution, mode de distribution. Or c'est une distribution très spéciale, sans partage, dans un espace sans frontières ni clôture. [...] c'est en ce sens qu'il s'oppose à la loi, ou à la *polis*, comme un arrière-pays, un flanc de montagne ou l'étendue vague autour d'une cité [souligné par Deleuze et Guattari]¹. » C'est en ce sens également que le *nomos*, à l'origine, avant qu'il ne devienne loi, peut être rapproché de la distinction qu'opère Ibn Khaldoun entre l'*Hadara* comme lieu de la cité et la *Badiya* comme *nomos*, le dehors de la cité², ou encore du *bilad as-siba* des Berbères, le « pays rebelle », le « coude rebelle » ou « coude de l'anarchie », « cet espace réfractaire à l'autorité de

1. *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 471-472.

2. Ibn Khaldoun, *La Muqaddima (extraits)*, Hachette, 1965.

l'État [...] qui ne connaît ni Dieu ni maître » dont parle Hélène Claudot-Hawad en introduction au recueil de poèmes du Touareg libertaire Hawad¹.

Non-mixité (voir *anarchie*). « Mai 68 a supprimé la séparation entre les écoles de filles et les écoles de garçons, les mouvements féministes veulent les rétablir ! » C'est un peu dans ces termes qu'un grand nombre d'anarchistes ont longtemps perçu l'exigence des féministes de se réunir entre elles, de se constituer en groupes autonomes. Au nom d'un universalisme abstrait, d'un anarchisme transformé en idéologie idéaliste et en structures aveugles sur la réalité de leur fonctionnement, ce refus de la non-mixité traduit une méconnaissance totale du projet libertaire. L'exigence de non-mixité du mouvement des femmes n'est que l'expression singulière d'une exigence multiple et fondatrice du projet anarchiste : l'autonomie des êtres collectifs ; la nécessité de constituer une infinité de forces collectives radicalement autonomes ; à charge pour celles-ci, à travers l'expérimentation des différentes modalités d'association et de désassociation, d'éprouver concrètement leur caractère effectivement émancipateur. L'autonomie des forces, d'une pluralité de forces enchevêtrées, multipliant les appartenances et les modalités des rapports qui les associent et les opposent, constitue la condition première, nécessaire et permanente d'une recomposition libertaire de ce qui est, d'un monde capable de libérer toute la puissance dont la réalité est porteuse.

Non-violence (voir *violence, guerre et insurrection*). Concept tactique important du mouvement libertaire dans sa lutte contre les institutions et les forces dominatrices, pour contribuer à les détruire de l'intérieur (voir *subversion*) et pour empêcher que *révoltes* et

1. *Le Coude grinçant de l'anarchie*, Paris Méditerranée, 1998.

insurrections ne reprennent à leur compte la violence oppressive des rapports dominateurs et extérieurs qu'elles prétendent combattre, qu'elles ne se transforment à leur tour en source d'oppression, de domination et de rapports inacceptables d'un point de vue libertaire. Mais lorsqu'elle est transformée en concept central du projet libertaire (voir *idéomanie*), capable d'ordonner autour de ses exigences et de son imaginaire propres l'ensemble de ce projet, la non-violence risque toujours de lui faire perdre les qualités émancipatrices du mouvement qui l'anime, de le couper de ce qu'il peut, de l'obliger à cautionner et à intérioriser des formes de domination et de violence *symboliques* (voir ce mot) qui n'ont jamais été aussi efficaces que dans le cadre actuel du libéralisme économique et politique.

Notions communes (voir *raison collective* et *théorie/pratique*). Concept employé par Spinoza et dont Gilles Deleuze a montré l'importance pour une lecture libertaire de ce philosophe. On connaît ce qui, historiquement, a toujours séparé l'anarchisme du marxisme. À la différence d'un projet révolutionnaire qui confie au politique le soin de réaliser l'émancipation humaine, de donner le sens des nombreuses interactions et événements concrets de la réalité qu'il se propose de transformer, de les traduire sur le registre des *classements*, des *identités* et des injonctions politiques (gauche/droite ; prolétariat/ bourgeoisie ; apparence/réalité, amis/ennemis ; etc.), l'anarchisme a toujours affirmé deux attitudes constantes :

1) Refuser la prétention du politique à *représenter* (donc à enclore, à définir et à dénaturer) toutes les autres réalités dans ses formes partisans, symboliques et étatiques.

2) Rabattre — et donc élargir à l'infini — les forces d'émancipation sur la totalité des réalités vécues, des choses et des situations les plus immédiates, les plus

quotidiennes ; ces réalités dites sociales et professionnelles, individuelles et interindividuelles, amoureuses, économiques, artistiques, etc., qui engagent la totalité des rapports que les êtres humains peuvent nouer entre eux et avec les choses, dans la façon de manger, de travailler, d'aimer, de se comporter avec les animaux, de vivre la moindre modalité des relations constitutives de ce qui est.

C'est ce projet et ces pratiques émancipatrices que la lecture de Spinoza par Deleuze contribue à penser, qu'elle vient redoubler et intensifier par la pensée, en justifiant ainsi qu'on la qualifie de libertaire. L'originalité de cette lecture pourrait se résumer ainsi : montrer comment la connaissance sensible, par affects et par signes, cette connaissance confuse et erronée, dominée par les préjugés et l'imagination, qui nous plongent si souvent dans la colère, l'amour, la haine, le ressentiment et finalement dans l'esclavage, peut également constituer le point de départ d'une connaissance adéquate du monde et un moyen, le seul en fait, de notre émancipation. À une interprétation idéaliste ou politique de Spinoza qui confie aux simples pouvoirs de la raison ou à une imagination « politique » épurée de ses origines « naturelles » le soin de libérer les êtres humains, la lecture libertaire de Spinoza oppose un mouvement inverse d'émancipation, un mouvement qui ferait retour à la puissance de la Nature dont l'homme est issu et qui ne cesse jamais d'agir en lui, pour son bonheur comme pour son malheur, son oppression et son émancipation¹.

Pour le Spinoza de Deleuze, il s'agit toujours d'agir au niveau de l'existence même, dans l'obscur

1. Pour une approche plus précise de ces questions, cf. Daniel Colson, « L'imagination spinoziste et l'idée d'émancipation », dans *Les Incendiaires de l'imaginaire*, textes réunis par Alain Pessin et Mimmo Pucciarelli, ACL, 2000 ; et « Lectures anarchistes de Spinoza », dans *Réfractations*, n° 2, été 1998.

complexion du réel, « au plus profond du mélange obscur des corps », nous dit Deleuze, là où se « poursuit le combat entre les servitudes et les libérations »¹. Pour Deleuze, il est vrai que les signes et les affects de l'existence sont des idées inadéquates et des passions qui enchaînent les êtres humains à la domination et aux illusions du premier genre de connaissance, et qui, surtout, s'opposent aux concepts du second genre, ces « idées adéquates d'où découlent de véritables actions »². Mais, « sombres précurseurs », ces signes et ces affects sont pourtant doublement la condition de l'émancipation humaine : 1) ce sont eux qui assurent la production des concepts, par « sélection des affects passionnels, et des idées dont ils dépendent », à travers l'expérience de la *joie* et de la *tristesse*, de l'augmentation et de la diminution de la puissance d'agir³ ; 2) ce sont eux qui, les concepts une fois produits, assurent durablement leur puissance émancipatrice, en leur donnant corps, en les empêchant — au prix d'« un combat affectif inexpiable », « au risque d'en mourir » — de tomber aux mains du Despote et du Prêtre, ces « terribles “juges” de la vie »⁴. « Lutte passionnelle » « où les signes affrontent les signes », où « les affects s'entrechoquent aux affects », cette sélection et cette construction du monde où nous voulons vivre, au plus intime de l'expérience vécue, ne cessent jamais d'être « la condition même » de la libération humaine⁵.

1. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 182.

2. *Ibid.*, p. 178. L'interprétation traditionnelle de Spinoza distingue trois genres de connaissances : la connaissance du premier genre, connaissance sensible, confuse et erronée ; la connaissance du second genre, connaissance rationnelle qui permet de reconstruire la logique des choses et des événements ; enfin la connaissance du troisième genre, une connaissance intuitive qui permet d'accéder à l'essence des choses et de leurs rapports.

3. *Ibid.*, p. 179.

4. *Ibid.*, pp. 179-180.

5. *Ibid.*, pp. 180, 182 et 179.

Comment passer de la confusion et de la tension des situations et des rapports vécus à ce que Proudhon appelle une *raison collective* (voir ce mot), une raison qui ne cesserait jamais d'être liée aux forces qui la produisent, qui ne s'autonomiserait pas en instance extérieure et dominatrice, une raison comme expression et point de vue d'un agencement de forces collectives émancipatrices ? Par les notions communes, répond le Spinoza de Deleuze. Des notions, communes à au moins deux corps (*êtres collectifs* dans le vocabulaire de Proudhon), qui ont le pouvoir de sélectionner les « idées » convenant aux forces et aux êtres qui se rencontrent et s'associent, pour, de proche en proche et par implication croissante, passer d'une notion simplement « commune » à deux êtres, à des notions de plus en plus générales et universelles, jusqu'à recomposer ainsi la totalité de ce qui est, à constituer « un monde de plus en plus large et intense¹ ».

C'est sans doute ici, du point de vue des notions communes, que le Spinoza de Deleuze est le plus proche du mouvement libertaire. Il est proche de sa critique de la science, lorsque, avec Bakounine et à propos de la *matière* (voir ce mot), il considère qu'« une nature commune, un caractère commun n'existe pas en lui-même, par lui-même, en dehors des choses ou des corps distincts et réels auxquels il se trouve attaché² ». Il est proche de la façon dont le mouvement libertaire conçoit l'association, le fédéralisme et ce qu'il appelle les relations *affinitaires* (voir ce mot). Il est proche de son goût pour l'expérimentation, fût-elle des plus bizarres ou des plus hasardeuses. Il est proche de sa volonté de fonder son existence sur la libre *association/dissociation* des forces qui le compo-

1. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981.

2. Michel Bakounine, *Considérations sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, p. 351.

sent à un *moment donné*, à partir des réalités et des relations les plus ténues, des mille façons de vivre et d'exercer un métier, de manger et de s'habiller, d'aimer et d'apprendre, de naître et de vieillir, de discuter et de modifier sans cesse les moindres rapports, de refuser de les identifier à aucune représentation fixe et définitive, de les apprécier sans cesse à la seule mesure de ce que chaque être éprouve à un moment donné, en fonction de ce qui le constitue comme composition interne et comme composition avec les autres êtres, donc comme « idée » et comme projet commun¹.

Comment naissent et opèrent les notions communes ? Ou, d'une autre façon, comment, chez le Spinoza de Deleuze, l'existence et l'expérience peuvent-elles permettre à l'être humain de se libérer de l'erreur et de la tristesse, des dominations qui, en lui et hors de lui, l'enchaînent à son propre malheur, l'empêchent de penser par lui-même et de déployer sa puissance d'agir dans un monde tout autre ? Par l'association et l'expérimentation, nous dit Deleuze : « Les notions communes sont un Art, l'art de l'Éthique elle-même : organiser les bonnes rencontres, composer les rapports vécus, former les puissances, expérimenter². » Cet art de l'Éthique ne cesse jamais d'opérer à l'intérieur de l'expérience la plus immédiate, de tous les jours, de la place où le sort nous a jeté, des rencontres hasardeuses, heureuses et malheureuses que la vie nous impose tout d'abord (famille, sexe, milieu social, couleur de peau, culture, pays et nationalité), là où « les signes renvoient aux signes comme les effets aux effets, suivant un *enchaînement associatif* qui dépend d'un ordre comme simple rencontre au hasard des

1. « L'intérieur est seulement un extérieur sélectionné, l'extérieur, un intérieur projeté », *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 168. Pour une approche des conceptions libertaires de l'association, du fédéralisme et des groupes affinitaires, cf. Claude Parisse, *Les Anarchistes et l'organisation*, ACL, 1989.

2. *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 161.

corps physiques¹ » (souligné par Deleuze). Comme l'*Éthique* s'efforce de le montrer, ces rapports et ces rencontres hasardeuses, au gré des circonstances, nous pouvons cesser de les subir, et cela à partir des affects et des passions heureuses. Il nous suffit pour cela, par expérience, de « sélectionner » les êtres et les associations qui nous conviennent, qui augmentent notre joie et notre puissance d'agir. « C'est dans la rencontre au hasard entre corps que nous pouvons sélectionner l'idée de certains corps qui conviennent avec le nôtre, et qui nous donnent de la joie, c'est-à-dire augmentent notre puissance. [...] Il y a donc une *sélection* des affects passionnels, et des idées dont ils dépendent, qui doit dégager les joies, signes vectoriels d'augmentation de puissance, et repousser les tristesses, signes de diminution : cette sélection des affects, c'est la condition même pour sortir du premier genre de connaissance, et atteindre au concept en acquérant une puissance suffisante² » (souligné par Deleuze).

Association et sélection. À partir de ce double processus, les forces associées peuvent alors former des « notions communes », et composer sans cesse de nouveaux rapports toujours plus étendus et plus intenses, entraînant en eux toujours plus d'êtres possibles, jusqu'à une recomposition totale de ce qui est. Le monde où opère l'émancipation humaine cesse alors d'être un plan d'organisation ou de développement, fût-il de l'infini³. Il cesse d'être un plan d'utilisations ou de captures⁴. Plan de composition et d'association où l'on n'en a jamais fini d'expérimenter les effets des rencontres entre forces distinctes et toujours nouvelles, entre associations possibles, il se transforme en *plan d'immanence* (voir ce mot) « toujours variable », « qui

1. *Critique et clinique*, op. cit., p. 178.

2. *Ibid.*, p. 179.

3. *Spinoza, philosophie pratique*, op. cit., p. 172.

4. *Ibid.*, p. 169.

ne cesse pas d'être remanié, composé, recomposé, par les individus et les collectivités »¹.

Noyau. Notion utilisée par Monatte et le groupe de la revue *La Vie ouvrière* pour définir les petits groupes militants capables, de l'intérieur et grâce à leur « ardeur » et leur goût des livres, de dynamiser les syndicats. Le « noyau » syndicaliste révolutionnaire s'inscrit (sur un registre plus modéré et dans un contexte de reflux) en continuité avec les *minorités agissantes* du syndicalisme révolutionnaire en pleine extension et, de façon plus originaire, avec les cercles *intimes* bakouniniens (voir ces mots).

1. *Ibid.*, pp. 170 et 171.

O

Objectif. L'objectif est doublement refusé par l'anarchisme : dans sa dimension spatiale, lorsqu'on parle de fait « objectif » ; dans sa dimension temporelle, lorsqu'on parle d'objectif à atteindre. Dans les deux cas il s'agit de revenir à la vieille distinction entre « objets » et « sujets », où, sous couvert de distinguer deux classes hiérarchisées d'êtres (les objets et les sujets), on tend sans cesse à soumettre tout ce qui est à la seule qualité d'objets, impitoyablement soumis à un ordre transcendant et extérieur où le seul sujet toléré s'identifie à Dieu et à l'État. Pour l'anarchisme il n'existe que des sujets ou plutôt des *subjectivités* (voir ce mot) aussi variables dans ce qui les constitue (en taille, en qualité et en nature des êtres associés) que l'infinité des êtres collectifs dont le réel est porteur.

Objets (voir *outils/armes*). Dans la pensée libertaire, et parce que celle-ci refuse tout *dualisme*, toute différenciation fondée sur l'opposition entre culture et nature, humain et non-humain, les objets sont une composante du monde où nous vivons, au même titre que tous les autres *êtres collectifs*, sans autre différence que leur degré de *puissance* et de *liberté* (ou d'autonomie)¹. En d'autres termes, comme le disait

1. « [...] la spontanéité, au plus bas degré dans les êtres inorganisés, plus élevée dans les plantes et les animaux, atteint, sous le nom de liberté, sa plénitude chez l'homme [...] ». *De la justice*, t. 3, Rivière, p. 403.

très bien la vieille notion ethnologique de « fétiche » et comme le montrent certains courants de la sociologie contemporaine¹, les objets ne sont pas des instruments neutres et passifs, produits une fois pour toutes par une force extérieure et d'une autre nature, dotés de leurs seules qualités physiques (poids, densité, forme, etc.) ; des instruments qui obéiraient docilement aux intentions, aux buts et aux injonctions des maîtres qui les ont conçus. Les objets possèdent au contraire une force et une qualité propres qui tiennent à la nature du type d'activité ou d'agencement collectif auquel ils appartiennent comme à la nature de la situation où ils prennent et à qui ils donnent sens et effet ; une force propre qui agit sur tous les êtres collectifs, y compris humains, avec lesquels ces objets sont associés à un moment donné. Un anarchiste à qui on donne un kalachnikov, un bureau, une robe ou un tournevis, devient chaque fois un autre homme (ou une autre femme) aux effets souvent imprévisibles ou surprenants qui ne tiennent pas seulement ou d'abord aux significations sociales et symboliques des objets possédés, mais à la force de leur agencement et à la façon dont cette force peut prendre sens à l'intérieur de l'activité humaine.

Oppression. Perception *intime* et *subjective* d'un ordre général où des *forces collectives* sont soumises à la domination d'autres forces collectives, formées, mutilées ou niées par elles. Subjectif, le sentiment d'oppression est d'abord négatif, parce que défini et produit

1. Voir, par exemple, Bruno Latour, « Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité », dans *Sociologie du travail*, avril 1994. Et sur l'extension historique et spatiale de l'autonomie et de la subjectivité des objets à des agencements techniques aussi vastes et durables qu'une entreprise métallurgique du XIX^e siècle, voir Daniel Colson, *La Compagnie des fonderies, forges et aciéries de Saint-Étienne (1865-1914). Autonomie et subjectivité techniques*, publications de l'université de Saint-Étienne, 1998.

en grande partie par l'ordre oppresseur (voir *contradictions*). Il risque sans cesse de se fixer définitivement à l'intérieur de cet ordre sous forme de *ressentiment*. C'est seulement à travers la *révolte* des forces qui se sentent opprimées, que celles-ci peuvent échapper à l'ordre qui les mutile et les soumet à sa propre volonté, faire émerger d'autres forces extérieures à cet ordre, le détruire et prétendre composer à leur tour un monde nouveau (voir *analogie*).

Ordre (système) (voir *plan de consistance*). Organisation partielle et dominatrice prétendant, par sélection, répression et refoulement, soumettre la totalité de ce qui est à sa raison d'être particulière. Si l'anarchisme est ennemi de l'ordre quel qu'il soit — des « ordres » que l'on reçoit comme des ordres ou autres raisons supérieures qui les justifient —, c'est au nom d'une émancipation de la totalité de ce qui est, d'une puissance de l'être qui ne serait plus coupée de ce qu'elle peut. Et c'est en ce sens, suivant la formule de Bakouline, que l'anarchie peut être identifiée à « l'ordre de la vie ».

Organisation (voir *mouvement*). Terme malheureux, emprunté à la biologie pour désigner les groupements *militants* (voir ce mot) et le lien qui les unit. Rudimentaire, cette notion tend à isoler les éléments, à les hiérarchiser (les mains, la tête, le bas, le haut, etc.) et à les soumettre à un tout qui leur assignerait leur fonction et leur valeur. *Forces collectives* (voir ce mot) les groupements libertaires (syndicats, groupes proprement dits ou tout autre type d'association) obéissent à une autre logique que l'organisation ; une logique fondée sur *l'affinité*, *l'intimité* et *l'autonomie* (voir ces mots), sans hiérarchie ni dépendance *extérieure*.

Outils/armes (voir *objet*, *geste*, *travail* et *guerre*). Tout objet possède une puissance propre qui, en deçà

de sa simple signification et utilisation présente, tient : d'une part à sa double nature d'agencement collectif, de forme et de contenu, de sens et de force (voir *raison collective*) ; d'autre part à sa genèse et à son histoire, à la puissance qui l'a produit et qu'il continue de porter en lui.

C'est à cette puissance originaire du sens et du possible, source des « dix mille vivants » du *taoïsme*, à cette puissance de l'*illimité*, en-deçà des signes et des mots, là où les objets trouvent la force dont ils sont porteurs et dont ils sont une manifestation, que les mouvements libertaires ont toujours prétendu revenir pour tout recommencer, de deux façons :

— par la lutte et la pratique en premier lieu ; à travers la *propagande par le fait* et l'*action directe* par exemple (voir ces mots) ; par un retour aux actes, à l'extrême concentration d'une action prétendant, en un instant et en un point, quel qu'il soit, retrouver tout le sens et toute la puissance de ce qui est et de ce que peut l'être humain ; cela à travers un mouvement sans cesse répété où, par ce retour à la puissance originaire, il s'agit, à la fois, de récuser l'autonomisation oppressive des signes et des différents « absolutismes » qu'ils ont permis, et, à la fois, de recréer un monde nouveau, de redéployer autrement la puissance que les êtres portent en eux ; cela, le plus souvent, par un violent mouvement de rupture et de destruction dont la dimension humaine reste incompréhensible si l'on ne perçoit pas en quoi ce retour à la force originaire emporte sans cesse avec lui la totalité du sens et des possibles qu'elle a autrefois contribué à faire naître et qu'elle ne cesse jamais de produire (voir *éternel retour*) ;

— par la théorie en second lieu, lorsque la pensée libertaire, de Proudhon à Deleuze, s'efforce, de façon généalogique et analogique (Simondon), de saisir le sens et la puissance originaires du rapport entre objets et signes, contenu et forme, signification et force.

Cette mise au jour de l'origine, là où signes et forces se confondent, Proudhon la cherche tout d'abord dans le *travail* et les *outils* grâce auxquels l'homme primitif a pu enfin sortir de l'« état de nature », disposer du code objectif et extérieur capable de l'« initier », de le « conduire pas à pas », de l'« arrêter » sur chaque « terme » des « rapports » que ses « actes » exprimaient tout d'abord si mal, de façon « intuitive », sous forme d'« images » « irréflechies » ¹. Pour Proudhon, « la vision interne à laquelle obéit l'homme primitif dans les actes de sa *spontanéité* », ce « rêve » qui l'habite, trouve dans les « engins » et les « instruments » de l'industrie le répondant objectif de son « intuition », la « série » capable de « parler à l'esprit » ². En ce sens, pour Proudhon, « tous les instruments du travail sont des instruments analytiques ³ ».

« Instrument de coercition, d'arrêt, d'appui, de barrage, de clôture ;

Instrument de préhension ;

Instrument de percussion ;

Instruction (*sic*) de ponction ⁴ ;

Instrument de division ou section ;

Instrument de locomotion ;

Instrument de direction, etc. ⁵ »

Aussi « grossiers » et « primitifs » qu'ils puissent être à l'origine, ces « instruments » de l'industrie humaine ne sont pas seulement pour Proudhon les ancêtres dépassés et rudimentaires de l'abstraction

1. Voir *De la justice*, Rivière, t. 3, pp. 78, 72 et 74. « Ce sont les premiers engins de l'industrie, que nous pouvons appeler indifféremment Éléments du savoir et Éléments du travail. » *Ibid.*, p. 73.

2. *Ibid.*, pp. 74 et 78.

3. *Ibid.*, p. 85.

4. Nous conservons ici la version de l'édition Rivière, certainement erronée, mais qui, sous forme de lapsus typographique, traduit bien la pensée de Proudhon, l'outil étant effectivement pour lui l'« instructeur » de l'intelligence humaine, l'« initiateur du dehors » (*ibid.*, p. 78).

5. *Ibid.*, p. 75.

apparente des signes linguistiques ou mathématiques ¹. Comme les « actes » qu'ils redoublent, en objectivant le rapport qu'ils contiennent, ils sont toujours à l'œuvre dans le déploiement des potentialités de l'homme et dans sa capacité à appréhender avec exactitude les lois de ce qui existe. Ce rôle sous-jacent et essentiel, Proudhon propose de le remettre à jour théoriquement, et, dans un mouvement comparable au retour à l'*action* de l'anarchisme à venir, de justifier ainsi la lutte et la volonté d'émancipation du travail et des travailleurs. Il prétend « renverser » de « fond en comble » « la philosophie spiritualiste », donner naissance à une « forme nouvelle de philosophie » où le « travailleur, serf dégradé de la civilisation », redeviendrait « l'auteur et le souverain de la pensée, l'arbitre de la philosophie et de la théologie » ². Expression signifiante des rapports pratiques que l'homme entretient avec la nature, et, à travers eux, du rapport d'« équilibre » et de « déséquilibre » au principe de toute chose, les « instruments du travail », comme les « lettres » de la littérature, les « chiffres » des mathématiques ou les « gammes » de la musique, formeraient eux aussi un « alphabet » alternatif et révolutionnaire, un « alphabet industriel » dont Proudhon, avec son intrépidité habituelle, propose aussitôt une formulation possible, sous la forme d'un « alphabet du travailleur » ³.

1. Sur l'« invention » des « signes de la parole et du calcul », des « mathématiques pures » et des « catégories de l'entendement » à partir de la « décomposition » du produit de l'industrie humaine, *ibid.*, p. 77. Sur la dimension symbolique des outils, concomitante à celle du langage, cf. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole, I. Technique et langage*, Albin Michel, 1964 et *L'Homme et la matière*, Albin Michel, 1971.

2. *Ibid.*, pp. 73 et 75.

3. « ALPHABET DU TRAVAILLEUR A. BARRE OU LEVIER (pieu, tige, colonne, pal, piquet) ; B. CROC, BARRE RECOURBÉE (crochet, agrafe, clef, sergent, valet, ancre, tenon, harpon) ; C. PINCE (tenaille, étau, combinaison de deux crocs) ; D. LIEN (consistant originellement en une tige flexible, roulée autour de l'objet ; — fil, corde, chaîne) ; E. MARTEAU (masse, maillet, pilon, fléau, meule) ; F. POINTE (lance, pique, javelot, flèche, dard, aiguille, etc.) ; G. COIN » (etc.). *Ibid.*, pp. 75-76.

Aux luttes et aux pratiques ouvrières et libertaires de son temps, Proudhon prétend ainsi fournir une théorie et une généalogie des signes, internes à la sphère du travail, capables de justifier l'affirmation du Travail face au Capital, et, de proche en proche, par *analogie*, face à toutes les puissances absolues (État, Église, etc.), l'affirmation d'un monde entièrement émancipé. Mais cette théorie et cette généalogie industrielles des signes ne sont-elles pas trop étroites au regard de l'émancipation libertaire ? Dans quelle mesure le rapport au monde et la symbolique si particulière qu'impliquent le travail et ses engins, outils et autres produits, peuvent-ils vraiment rendre compte des pratiques et des aspirations qui s'imposent alors dans la lutte ouvrière ? En quoi la généalogie des signes issus du travail, comme « véhicules et instruments du savoir », « dans les archives de l'esprit humain » nous dit Proudhon¹, permet-elle de rendre compte du retour aux faits et aux actes de la *propagande par le fait* et de l'*action directe* par exemple, d'exprimer un retour à une puissance originaire dans laquelle le projet libertaire prétend trouver sa force et sa nouveauté ? (voir *force plastique*). Pire, la puissance « analytique » des signes et du travail ne participe-t-elle pas étroitement, à côté du langage qu'elle voudrait évincer, de la servitude qu'elle prétend dénoncer et contre laquelle se dressent les révoltes ouvrières ? D'autres productions objectivées de l'activité humaine, d'autres objets, expression des rapports qui la constituent, d'autres *plans de réalité* (voir ce mot) ne peuvent-ils pas, mieux que les outils et le travail, prétendre exprimer la puissance émancipatrice des êtres humains ? Ce sont ces questions auxquelles Proudhon puis Deleuze et Guat-

1. « Je dis maintenant qu'il y a dans les archives de l'esprit humain quelque chose d'antérieur à tous les signes qui, depuis un temps immémorial, sert de véhicules et d'instruments au savoir » (*De la justice*, Rivière, t. 3, p. 73).

tari s'efforcent de répondre, en confrontant plus particulièrement le travail et la guerre, les outils et les armes comme expression de deux plans de réalité historiquement importants de l'activité humaine.

Du point de vue de la sémiotique proudhonienne¹, armes et outils ont un point commun : s'objectiver dans des « instruments » extérieurs, des « objets » fixes et isolables cristallisant en eux des significations et que l'on peut ranger dans des listes, des nomenclatures et sur les étagères des magasins. Mais, comme le perçoit Proudhon et comme le montrent Deleuze et Guattari, cette objectivation et l'intelligence symbolique qu'elle autorise s'inscrivent dans des mouvements et des rapports au monde radicalement différents. Cela de quatre façons :

1) « Le travail est une cause motrice qui se heurte à des résistances » et qui « opère sur l'extérieur », cet extérieur « instrumentalisé » et objectivé qui, en termes proudhoniens, vient ensuite « guider » et « initier » l'intelligence humaine. « Introceptif » et « introjectif », l'outil se détermine par rapport à une matière externe que l'homme, par son travail, cherche à amener à lui, à s'approprier². « Passive » et « inerte » dans ses diverses consistances, cette matière « résiste » et c'est cette « résistance-consistance », chaque fois particulière, « séparée », « divisée », « jointe », « liée », « engrenée », « taillée », « forgée », « arc-boutée », qui détermine la signification, la forme et la propre résistance des outils employés³. L'arme s'inscrit dans un tout autre mouvement. Dans l'activité guerrière, il ne s'agit plus d'amener à soi des matières extérieures pour se les approprier, de vaincre et de sélectionner des résistances, de diviser, délier, disjoindre, pour ensuite joindre, lier, unir autrement, en se dotant d'outils cor-

1. Proudhon parle de « séméiologie » (*De la justice*, t. 2, p. 362).

2. *Mille Plateaux*, pp. 494-495.

3. *De la justice*, t. 3, pp. 77 et 79.

respondant à ce but et à ce rapport. Dans la guerre, comme dans la chasse, telles du moins que ces deux activités ont pu longtemps être pratiquées, l'extériorité n'est pas une matière inerte et passive. L'« autre », homme ou animal, sur ce plan de réalité où il prend sens, c'est un autre soi-même, un composé semblable, doté de mouvements, de volontés et de désirs, un autre « mobile », « actif » que l'on peut dompter ou apprivoiser (lorsqu'on ne le tue pas), à la façon d'Hercule avec le taureau crétois ou la biche du Ménale que Proudhon décrit dans *La Guerre et la paix*¹. « Projective » dans la riposte comme dans la parade, célibataire dans son mouvement, l'arme ne dépend d'aucun répondant matériel extérieur, d'aucune matière qui puisse prétendre fixer et définir le sens de son action. Son répondant est purement interne ou de même nature, du côté de l'impulsion qui la commande et qu'elle manifeste ou du côté de la riposte et de la menace qui se manifestent à elle dans des mouvements et des expressions du même type².

2) Parce qu'il opère sur l'extérieur, sur des résistances qu'il prend pour objet de manipulations, le travail est « une cause motrice qui [...] se consume ou se dépense dans son effet, et qui doit être renouvelée d'un instant à l'autre³ ». Comme l'écrit Proudhon, de même qu'une « machine à vapeur a besoin qu'on l'alimente, qu'on l'entretienne et qu'on la répare, jusqu'au moment où, par l'usure naturelle, elle ne comporte plus

1. *La Guerre et la paix*, p. 16.

2. Sur l'importance des différences qui séparent les agencements de travail des agencements guerriers, et sur la difficulté de passer de l'un à l'autre, du second au premier en l'occurrence, cf., à propos de la possibilité de créer des coquilles Saint-Jacques d'élevage et donc de transformer les marins pêcheurs de « chasseurs cueilleurs » en « éleveurs-cultivateurs », Michel Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction : la domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », dans *L'Année sociologique*, vol. 36, 1986.

3. *Mille Plateaux*, p. 494.

ni service ni réparation, et doit être jetée à la ferraille ; ainsi la force de l'homme chaque jour dépensée exige une réparation quotidienne, jusqu'au jour où le travailleur, hors de service, entre à l'hôpital ou dans la fosse¹ ». Et c'est en ce sens que le travail, « répugnant et pénible », peut être considéré comme un « principe de servitude et d'abrutissement »². À cette usure du travail où l'activité motrice doit sans cesse à la fois affronter des contraintes extérieures et être alimentée par des ressources tout aussi extérieures, s'oppose l'« action libre » de la guerre qui est aussi « une cause motrice, mais qui n'a pas de résistance à vaincre, n'opère que sur le corps mobile en lui-même, ne se consume pas dans son effet et se continue entre deux instants »³. Aux contraintes et à l'usure du travail s'opposent le « jeu » du combat, « la force surhumaine », le « courage » et « l'adresse » d'Hercule décrits par Proudhon : « C'était un jeu pour lui d'arrêter un char traîné par deux chevaux et lancé au galop ; de saisir un taureau par les cornes et de le renverser en lui tordant le cou. Ses mains étaient des tenailles ; ses cuisses, longues et fortes, infatigables. Il pouvait faire quarante-cinq lieues en dix-huit heures, et fournir sept jours de suite la même carrière⁴. »

3) Troisième différence entre la guerre et le travail, les armes et les outils : le type de subjectivité, d'intelligence, de « désir » et d'« émotion » défini par l'un et par l'autre⁵. Comme le montre Proudhon, l'« intelligence » que le travail contribue à rendre possible renvoie à une subjectivité de « disciple »⁶. Elle est « réflexive » et « analytique », capable de « s'arrêter », « pas à pas », « sur chaque terme de l'intuition que le

1. *De la justice*, t. 3, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 81.

3. *Mille Plateaux*, p. 494.

4. *La Guerre et la paix*, p. 16.

5. *Mille Plateaux*, pp. 497-498.

6. *De la justice*, t. 3, p. 73.

travail et ses instruments décomposent en séquences et en signes visibles »¹. Le « désir » ou l'« émotion » propre à cette subjectivité laborieuse, Deleuze et Guattari les qualifient de « sentiment ». « Le sentiment implique une évaluation de la matière et de ses résistances, un sens de la forme et de ses développements, toute une gravité. » « Le sentiment est une émotion toujours déplacée, retardée, résistante². » Là encore la guerre met en œuvre un tout autre désir, une tout autre subjectivité. Renouant, par-delà le travail et son rôle dans l'émergence de la conscience, avec l'impulsion première des « actes » et des « faits », elle fait « appel » à la « spontanéité » de l'homme, à l'« immédiateté » d'une « puissance créatrice », extérieure ou antérieure à tout esprit d'« analyse », de déconstruction, de réflexion³. Cette « spontanéité » propre à l'activité guerrière, Proudhon la qualifie de « divine ». « La guerre est un fait divin » : « J'appelle divin tout ce qui dans la nature procède immédiatement de la puissance créatrice, dans l'homme de la spontanéité de l'esprit ou de la conscience. J'appelle divin, en d'autres termes, tout ce qui, se produisant en dehors de la série, ou servant de terme initial à la série, n'admet de la part du philosophe ni question, ni doute. Le divin s'impose de vive force : il ne répond point aux interrogations qu'on lui adresse, et ne souffre pas de démonstrations⁴. » Cette « spontanéité de l'esprit ou de la conscience » propre au guerrier, Deleuze et Guattari l'appellent « affect » : « L'affect est la décharge rapide de l'émotion, la riposte [...] Les affects sont des projectiles autant que les armes, tandis que les sentiments sont introspectifs comme les outils⁵. »

1. *Ibid.*, p. 78.

2. *Mille Plateaux*, pp. 497-498.

3. *De la justice*, t. 3, p. 72.

4. *La Guerre et la paix*, p. 29.

5. *Mille Plateaux*, pp. 497-498.

4) Quatrième et dernière différence entre la guerre et le travail, les armes et les outils. Au plus près de l'être humain, de sa puissance et de sa capacité à agir, la guerre et ses armes ne sont pas démunies de pouvoirs de symbolisation proprement dite. Et c'est pour cela qu'elles offrent aux êtres humains, historiquement, une autre possibilité d'accéder à la conscience. À la sémiologie du travail, objectivée dans les outils qui unissent l'homme à la matière, où le signe autonomisé « cesse de s'inscrire sur le corps, et s'écrit sur une matière objective immobile¹ », la guerre oppose une autre sémiotique expressive et mobile, inscrite sur le corps de l'homme primitif ou sur ses armes, au plus près de lui, comme stricte manifestation de sa puissance. Sans doute, « bijoux », « orfèvrerie », « joailleries », « ornements » des corps et des armes ne forment-ils pas une écriture. Ils ont pourtant « une puissance d'abstraction qui ne lui cède en rien »². « Ces fibules, ces plaques d'or et d'argent, ces bijoux [...] constituent des traits d'expression de pure vitesse, sur des objets eux-mêmes mobiles et mouvants. [...] Elles appartiennent au harnais du cheval, au fourreau de l'épée, au vêtement du guerrier, à la poignée de l'arme ; elles décorent même ce qui ne servira qu'une fois, la pointe d'une flèche³. » Et c'est ainsi, sous la plume de Proudhon cette fois, que « le guerrier marche la tête haute, son casque surmonté d'une aigrette, sa cuirasse étincelante [...] Tout son désir est d'être de loin reconnu, et de se mesurer contre un adversaire aimé des dieux, [...] et digne de lui, entre deux armées, sous le regard du soleil⁴ ».

Ouvrier (*ouvriérisme*) (voir *travail*).

1. *Ibid.*, p. 499.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *La Guerre et la paix*, p. 58.

P

Pacifisme intégral (voir *guerre*). Exemple d'*idéomanie* (voir ce mot) particulièrement répugnante (voir *répugnant*) où, en *réaction* aux horreurs de la Première Guerre mondiale, un certain nombre de libertaires respirèrent à leur compte le mot d'ordre des pacifistes de la CGT face au nazisme en 1938 : « Plutôt la servitude que la guerre ! » ; une servitude qui conduisit effectivement plusieurs d'entre eux à devenir les serviteurs zélés de l'État français et du nazisme.

Particulier (voir *gouvernement universel, base et privé/public*). Notion libertaire du XIX^e siècle employée au sens le plus proche de son utilisation courante. En effet, contrairement à ce que son étymologie et donc sa signification savante tendent à indiquer, le « particulier » ne renvoie ni à la partie d'un tout (voir *localisme*) ni à la notion de particule ou d'atome, mais à la singularité absolue des *êtres collectifs* existant à un *moment donné*. Dans cette acception, toute *chose* ou tout être est particulier et donc « un » particulier, au sens où l'on parle d'un « drôle de particulier » ou d'un « drôle de numéro », lorsque les numéros prennent eux-mêmes la tangente.

Passage à l'acte (voir *action directe, propagande par le fait, chimie anarchiste et symboles/signes*). Le psychiatre Gaëtan Gatian de Clérambault opposait « deux grands délires, d'idées et d'actions¹ », avec d'un côté

1. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 150.

« un régime idéal de signifiante, paranoïaque-interprétatif », le délire du président Schreber, qui a l'air fou, qui se croit engrossé par Dieu, mais qui continue de gérer sagement sa fortune et, de l'autre côté, « un régime subjectif, postsignifiant, passionnel », le délire des sœurs Christine et Léa Papin par exemple, qui ont l'air d'être des servantes tout à fait convenables et qui, brusquement, assassinent sauvagement leurs maîtresses, ou celui, rural, des ouvriers agricoles qui passent tout à coup à l'acte, comme on dit, et qui tuent leurs patrons ou qui incendient des meules de foin et des granges¹. Deleuze et Guattari n'ont pas tort de montrer comment, le plus souvent saisis sur un registre individuel, donnant prise à la psychiatrie (voir *sujet*), ces deux délires peuvent également renvoyer à des situations collectives ou de classes, avec, d'un côté, une classe bourgeoise ou dominante, « une classe aux idées rayonnantes, irradiante (forcément) », maîtresse des signes ou inscrite dans leur ordre et profitant de leurs bénéfices, et de l'autre une classe dominée, soumise à la seule violence des effets de cet ordre dans le réel, et réduite, dans son impuissance, « aux actions locales, partielles, sporadiques, linéaires »². Avec Michel de Certeau cette fois et contre Deleuze et Guattari, on peut cependant refuser de rapporter ces actions locales et sporadiques — là où les actions se substituent aux idées, les actes aux signes — à une simple « ligne de fuite », à un simple accident « passionnel », « autoritaire » et violent, à l'intérieur de l'ordre symbolique dominant³. Au-delà de leur folie et de leur violence, « linéaires » et asociales, au-delà ou en deçà de leurs formes les plus extrêmes, les passages à l'acte

1. Sur le passage à l'acte des incendiaires ruraux, cf. Régina Schultc, « Les incendiaires », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 51, mars 1984.

2. *Mille Plateaux*, p. 152.

3. Sur ce point, *ibid.*, pp. 152 et suivantes.

peuvent également être rapportés à tout un spectre de « tactiques », des plus imperceptibles aux plus violentes, collectives ou individuelles, mais toujours maîtrisées, multiformes et sans cesse répétées. Si la métaphysique elle-même, avec Nietzsche et Kierkegaard, peut se « mettre en mouvement », « passer à l'acte, et aux actes immédiats ¹ », les passages à l'acte peuvent également, au-delà de leur folie et de leur violence « linéaires » et asociales, au-delà ou en deçà de leurs formes les plus extrêmes —, être rapportés à un « art du faible », du « coup par coup », à un autre rapport au temps et à l'espace, à l'art de « saisir au vol les possibilités qu'offre un instant », à l'art d'utiliser « les failles que les conjonctures particulières ouvrent dans la surveillance du pouvoir propriétaire » (voir *arrêt*). Ils peuvent être rapportés à l'impuissance de l'ordre symbolique dominant à maîtriser la totalité de ce qui est ². C'est pourquoi, avec la *propagande par le fait* et l'*action directe* du syndicalisme libertaire et de l'anarcho-syndicalisme, les passages à l'acte ont pu prendre sens, y compris dans leurs dimensions les plus extrêmes, à l'intérieur d'un projet révolutionnaire d'ensemble visant à substituer à l'ordre dominant et aux pièges de l'ordre symbolique si particulier qu'il met en œuvre une autre relation entre les signes et les forces, les mots et les choses, les significations et les affects ; un projet où, comme l'écrit Émile Pouget, « l'action directe, manifestation de la force et de la volonté ouvrière, se matérialise suivant les circonstances et le milieu, par des actes qui peuvent être très anodins, comme aussi ils peuvent être très violents », puisqu'il n'y a pas « de forme spécifique à l'Action directe » ³.

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 16.

2. Voir Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, arts de faire*, UGE, 1980, pp. 86 et suivantes. Sur ce point voir également Daniel Colson, « Anarcho-syndicalisme et pouvoir », dans *Anarcho-syndicalisme et luttes ouvrières*, ACL, 1985, pp. 19 et suivantes.

3. *L'Action directe*, Éditions CNT-AIT (1910), s.d., p. 23.

Passé (voir *tradition*). « Du passé faisons table rase ! » Par cette formule, l'hymne de l'Internationale, généralement plus heureux dans ses autres couplets, voulait rendre compte de la force ouvrière de la fin du XIX^e siècle et de son sentiment de pouvoir faire triompher par sa seule *volonté* (voir ce mot), de façon imminente, un autre monde. Mais il entretenait surtout l'illusion révolutionnaire et *volontariste* (voir ce mot) des futurs régimes communistes et autres (« dictatures du prolétariat »), lorsque la totalité de ce qui est se trouve réduite à l'état de page blanche où le parti et ses dirigeants, armés de la Science et de tous les pouvoirs de l'État, prétendent écrire eux-mêmes l'avenir radieux du peuple. La conception libertaire du temps est d'une tout autre nature. Le mouvement libertaire met en œuvre un temps multiple et qualitatif qui tient à la durée propre à chaque être collectif et aux rapports de composition, de recomposition et de décomposition qui augmentent, diminuent ou détruisent leur puissance d'agir (voir *éternel retour*). S'il fallait à tout prix convertir la durée libertaire sur le registre linéaire et marxiste du matérialisme historique, il faudrait parler d'aval et d'amont. L'anarchisme ne se réclame pas moins que le marxisme d'une transformation radicale de ce qui est, mais, pour lui, cette transformation à venir n'est pas en aval, dans le vide, l'arbitraire et l'utopie du pouvoir et du volontarisme. Elle est en amont (un amont toujours contemporain), dans l'infini des *possibles* (voir ce mot) dont le réel est porteur, là où se déploie l'expérimentation humaine, sur un « *plan d'immanence ou de consistance* (voir ce mot), toujours variable, et qui ne cesse pas d'être remanié, composé, recomposé, par les individus et les collectivités¹ ».

Patriarcat (voir *classe [de sexe]*).

1. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 171.

Personne (personnalisme) (voir *corps* et *indiscernables*). Dans son usage le plus courant, la personne (et le respect apparent auquel elle est supposée avoir droit) prétend embrasser la totalité de l'être humain, avec son corps et son âme, le corps comme siège de l'âme (le « corps » des pauvres, que l'on soigne, que l'on vêt, que l'on nourrit, le « corps » dont le droit et la religion garantissent l'intégrité et le caractère sacré). Un sociologue comme Pierre Bourdieu montre bien comment la personne repose sur une double illusion : l'illusion scolastique et savante du « sujet percevant, conscient de lui-même » qui pose le monde devant lui comme objet, « comme spectacle ou représentation » ; mais aussi l'illusion naïve et immédiate d'une réalité humaine fondée sur « l'évidence du corps isolé », l'évidence de « l'individu biologique » que l'on peut « situer » en un lieu, à une place dans l'espace physique comme dans l'espace social (voir *localisme*)¹. C'est à cette dernière illusion de l'individu biologique, la plus triviale, que l'on doit le partage des tâches entre la science et la morale, avec d'un côté la science qui se charge de le mesurer, de le peser, de le compter, de l'analyser, de le soigner, de le traiter comme une chose, et, de l'autre, la morale qui, à partir de l'évidence de l'individu biologique, reconduit la croyance « personnaliste » dans « l'unicité de la personne ». À cette double illusion, Bourdieu oppose le *sens pratique* (voir ce mot) comme voie d'accès à la « relation d'immanence » qui constitue les êtres (le fait que leur dedans n'est qu'un *pli* singulier du dehors, dirait Deleuze), ce que Bourdieu résume en disant que tout individu est « habité par le monde qu'il habite, préoccupé par le monde où il intervient activement, dans

1. Sur tout cela, cf. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, p. 158 et suivantes.

une relation immédiate d'engagement, de tension et d'attention, qui construit le monde et lui donne sens »¹.

Au regard de la pensée libertaire, et parce que avec Proudhon celle-ci considère que « l'homme vivant est un groupe, comme la plante et le cristal, mais à un plus haut degré que ces derniers² », la personne n'est effectivement que la *résultante* d'un long travail de domestication et de sélection physiques et spirituelles qui, à l'inverse de ce qu'elle prétend, tend à nier la puissance et la réalité du corps, ce que peut l'être humain. Par l'éducation, cet « élevage pour la mort » dont parle Edelman³, l'être humain acquiert une *conscience* de lui-même très particulière, dictée par l'ensemble des règles, des identités et des prescriptions morales et comportementales que la société exige de lui, et qu'il impose à son tour à son corps, en le dressant à la docilité, à la permanence et à l'unité qu'exige l'ordre social. Alors que le *corps humain* (voir ce mot), et plus particulièrement son cerveau, mobilise les « forces les plus immédiates comme les plus lointaines par leur origine⁴ », alors qu'ils « sont des mécanismes, qui transmettent des impulsions psychiques venues de très loin et destinées à aller très loin⁵ », et qu'ils cherchent à se faire comprendre par un grand nombre de symptômes et de signes, la conscience inculquée par l'ordre existant est aveugle à ces signes ou plutôt les traduit dans un « code [...] qui inverse, falsifie, filtre ce qui s'exprime à travers le corps⁶ ». « Saisi » par la

1. *Ibid.*, p. 170. Une façon d'être habité par le monde que l'on habite qui passe par le corps et qui autorise Merleau-Ponty à affirmer : « j'habite mon corps et par lui j'habite les choses » (Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, Seuil, 1995, p. 107).

2. Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, Rivière, p. 64.

3. Bernard Edelman, *Nietzsche, un continent perdu*, PUF, 1999.

4. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, p. 50.

5. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 172.

6. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. 52.

conscience, le corps « se désolidarise des impulsions qui le traversent [...]. Son activité "cérébrale" sélectionne les forces qui, désormais, ne le conservent ou plutôt ne l'assimilent qu'à cette activité. Le corps adopte des réflexes qui ne le maintiennent que pour cette activité cérébrale, comme celle-ci adopte le corps en tant que désormais son produit »¹. « Instrument de la conscience », le « corps n'est plus synonyme de lui-même ». Coupé de ce qu'il peut, il devient enfin « l'homonyme de la "personne"² », son siège sacré : une « personne » transcendante et mystérieuse, identique à elle-même quels que soient son âge, ses désirs, les situations qu'à partir de sa permanence elle ne fait que traverser (même si c'est parfois pour y perdre un bras, une jambe ou ses illusions) ; une « personne » garantie par son numéro de sécurité sociale et par la carte d'identité qui l'accompagne toute sa vie ; une « personne » disposant de toutes les considérations nécessaires à sa qualité de personne, pour peu qu'elle parvienne à étroitement circonscrire dans le cercle étroit de la loi et de la morale l'anarchie des forces et des possibles dont son corps est porteur.

Perspectivisme (perspective). Définit la théorie de la connaissance fondée sur le *point de vue* comme *résultante* d'une *force collective* donnée. Philosophiquement, le perspectivisme libertaire peut être rapporté à deux traditions philosophiques : Nietzsche du côté de la *force* ; Leibniz (explicitement chez Proudhon) du côté de l'*autonomie* des êtres.

Perversion (voir *sexualité*).

Peuple (voir *masse* et *multitude*). Notion plus ou moins mythique, ayant servi tout au long du XIX^e siècle (et

1. *Ibid.*, p. 53.

2. *Ibid.*

plus tard) à définir le sujet de l'action révolutionnaire, mais aussi, par opposition aux grandes institutions et aux classes privilégiées, à devenir la promesse et le garant d'une vie collective plus juste et plus vraie. Comme les autres courants socialistes, l'anarchisme s'est longtemps référé au « peuple », mais sans jamais être dupe de la dimension mythique de cette notion. C'est sans doute Proudhon qui est le plus explicite sur ce point. Pour Proudhon, le « peuple », dans le contexte du XIX^e siècle, c'est d'abord une « réalité », une réalité complexe et diverse comme toute réalité ; diversité des fonctions, des sexes, des âges, des métiers, des positions, des histoires, diversité des *points de vue* (voir ce mot) ; bref, tout ce qui est nécessaire (et il en faut beaucoup) dans le présent et le passé pour qu'une société existe réellement. Et c'est pour cela que le peuple est une *force* et une *puissance* (voir ces mots), en raison de la richesse et du nombre de ses composantes, et de leur rôle alors irremplaçable et prédominant dans la reproduction de la société. Mais cette puissance réelle, comme toute puissance, est ambiguë. De par sa richesse et sa complexité, la diversité des rapports et des éléments qui la composent, des contradictions qui la traversent et la constituent, la puissance du peuple peut produire des effets tout aussi divers, se transformer en force émancipatrice aussi bien qu'accepter passivement l'injustice et la domination ou faire l'objet de bien d'autres métamorphoses encore (fascisme, nazisme, stalinisme, xénophobie et nationalismes de toute sorte). Pour Proudhon, contrairement à Marx par exemple, rien n'est vraiment écrit dans l'histoire, ni ce que sera l'avenir, ni la nature et la qualité des forces qui contribueront à produire cet avenir.

À cette incertitude, qui tient au caractère composé de la réalité, il faut joindre une autre ambiguïté du peuple (du point de vue émancipateur) qui tient cette

fois à sa taille comme force collective et au nombre des forces qui le composent. Parce qu'elle est la *résultante* (voir ce mot) d'une surabondance de forces immédiates et enchevêtrées, la puissance du peuple dépasse infiniment la conscience que chacun des éléments, individus et groupes qui la composent peut avoir du rôle qu'il joue dans cette puissance. Celle-ci tend alors à leur échapper et à devenir inexplicable dans son origine. D'où deux conséquences dramatiques du point de vue de l'émancipation :

— De réalité matérielle, la puissance du peuple se transforme en représentation où « tout devient fiction, symbole, mystère, idole¹ ». Coupée des conditions matérielles et immédiates qui la rendent possible, la puissance du peuple se transforme en puissance mystérieuse et transcendante, venue d'ailleurs, que l'imagination du peuple attribue à la fois à Dieu et donc à ses représentants sur terre, et à la fois à l'État et à tous les chefs et tyrans qui prétendent incarner cette puissance collective, qui prétendent en être la source.

— Incapable de percevoir que sa puissance provient de sa multiplicité et de ses différences internes, le peuple croit au contraire que cette puissance exige impérativement l'unité et l'uniformité que lui confère sa qualité de *résultante*, la « république une et indivise » de l'État républicain, le conformisme collectif qui conduit le peuple à refuser, avec une extrême violence, toute séparation et tout pluralisme, toute différence. Le peuple se transforme alors en « Peuple », en *masse*, en plèbe, en *multitude* et en nation, une puissance aveugle et bornée, oppressive et totalitaire, agissant comme un seul homme, au service de tous les despotes et despotismes possibles, chefs, États, tyrans, Églises et religions.

Pitié (voir *implication* et *souffrance*).

1. *Du principe fédératif*, Rivière, p. 343.

Plan d'immanence (plan de consistance, plan de composition) (voir *nature*, *composition* et *indéterminé*). La multitude des *plans de réalité* qui nous font vivre, où nous agissons, et qu'il s'agit sans cesse d'inventer, définit les espaces où peuvent naître des forces émancipatrices qui, d'une part, tendent à transformer les *situations* où elles se déploient, qui, d'autre part, en s'associant à d'autres forces émancipatrices, agissant sur d'autres plans de réalité, tendent à constituer des êtres ou des agencements de forces plus étendus, plus puissants et plus libres.

Cette possibilité d'association ou de composition des forces collectives émancipatrices opère à l'intérieur d'une totalité que la pensée libertaire appelle généralement *Nature* (voir ce mot). Comme l'écrit Bakounine : « La Nature c'est la somme des transformations réelles qui se produisent et se reproduisent incessamment en son sein [...] 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 autres¹. »

Cette « nature » du vocabulaire libertaire, on peut également, à la suite de la lecture de Spinoza par Deleuze, l'appeler *plan d'immanence* ou *plan de consistance*, ou encore *plan de composition* : « une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons. Ce n'est plus l'affirmation d'une substance unique, c'est l'étalement d'un *plan commun d'immanence* où sont tous les corps, toutes les âmes, tous les individus (souligné par Deleuze)² » ; « [...] la Nature, le plan d'immanence ou de

1. Michel Bakounine, *Œuvres complètes*, Champ libre, t. 8, p. 192.

2. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 164.

consistance, toujours variable, et qui ne cesse d'être remanié, composé, recomposé, par les individus et les collectivités¹ ».

À l'intérieur de cette Nature ou sur ce plan commun d'immanence, il existe une infinité de *mondes* possibles : le monde de la tique par exemple, décrit par Deleuze, « un monde avec trois affects seulement, parmi tout ce qui se passe dans la forêt immense² », un affect de lumière (grimper en haut d'une branche), un affect olfactif (se laisser tomber sur le mammifère qui passe sous la branche), un affect calorifique (chercher la région sans poil et plus chaude). Beaucoup de ces mondes, de la tique aux grandes civilisations anciennes, peuvent coexister au sein de la Nature³, sans trop d'interférences, indifférents à ce qui n'est pas eux. Mais parce qu'ils opèrent tous par sélection (positive et négative) de ce qui leur convient au sein de la nature, par décomposition et recombinaison des rapports qui ne leur conviennent pas en rapports qui leur conviennent, ces mondes sont tous, plus ou moins et de multiples façons, potentiellement ou effectivement, volontairement ou involontairement, et selon le nombre et la nature des affects dont ils sont capables, en situation de prédation et de concurrence. Ils sont en lutte pour affirmer leur propre réalité au détriment des mondes qui leur sont étrangers, qu'ils s'efforcent de décomposer ou de s'approprier, de soumettre à leurs propres rapports pour éviter d'être eux-mêmes décomposés et recomposés sous le rapport d'autres mondes existants ou possibles. C'est pourquoi l'existence et la coexistence des êtres collectifs comme modalités composées d'un monde propre, pris ou non, de façon

1. *Ibid.*, p. 171.

2. *Ibid.*, p. 167.

3. Par séparations spatiales, par différences d'échelles et pour un grand nombre d'autres raisons de s'ignorer même lorsqu'il y a parfois rencontre.

plus ou moins limitée ou mutilée, dans des êtres et des mondes plus vastes, sont placées sous le signe de la lutte, de la révolte et de la domination : lutte pour affirmer sa propre existence et ses propres raisons d'être ; révolte pour échapper aux effets mutilants ou mortels d'un être plus puissant ; domination pour soumettre à son propre monde, à sa propre raison d'être, d'autres êtres, d'autres mondes. Il existe une infinité de mondes et chacun peut ainsi, du point de vue de l'émancipation, être évalué en fonction de sa capacité à inclure ou non le plus grand nombre de rapports possible, à libérer le maximum des *possibles* (voir ce mot) dont la Nature est porteuse, à ne pas la réduire à la lutte stérile et limitative de tous contre tous, à ne pas épuiser sa propre puissance dans la domination, la mutilation et la destruction des autres êtres collectifs¹. C'est en ce sens également que la lutte libertaire émancipatrice peut être placée sous le signe d'une *destruction* nécessaire des ordres existants dès lors que ceux-ci sont eux-mêmes fondés sur la destruction ou sur le refoulement et le rejet de ce qui n'est pas eux, sur la domination ou l'utilisation des autres. Il s'agit alors d'une lutte subversive (voir *subversion*), à l'intérieur des ordres partiels et hégémoniques, une lutte de toutes les forces dominées, mutilées, pour s'émanciper des dominations qui les coupent de ce qu'elles peuvent, pour affirmer une recomposition générale et émancipatrice de la Nature comme totalité de ce qui est. Pour la lutte libertaire, et c'est ce qui justifie son nom, il ne s'agit plus alors seulement de sélectionner un monde particulier, fût-il décrété le meilleur, et qui s'imposerait aux autres, mais d'entreprendre, à partir de l'*affirmation* des forces dominées, dans un mouvement toujours à reprendre, la construction d'un monde émancipé qui coïnciderait

1. Comme le montre le rapport au monde défini par le *travail* (voir ce mot).

avec le plan d'immanence lui-même, avec la nature tout entière¹.

Plans de réalité (plans de composition, mondes) (voir *commun, extérieur/intérieur* et *plan d'immanence*). Les *êtres collectifs* (voir ce mot) sont divers et changeants. Cette multiplicité et ce devenir incessant de ce qui nous constitue, nous et les autres, dépendent en partie de la diversité des mondes où se déploie notre existence. Nous ne sommes pas les mêmes, sur les différents lieux de travail, dans nos amours, au volant d'une voiture, dans le cadre familial, dans un service d'ordre ou une milice armée, etc. Ces situations, régulières ou exceptionnelles, renvoient à autant de plans de réalité distincts, existants ou potentiels, durables ou fugitifs, étendus ou ponctuels, qui, chaque fois, sélectionnent et révèlent les *possibles* (voir ce mot) dont nous et les autres sommes porteurs, ce dont nous sommes capables, en *bon* et en *mauvais* (voir ces mots). Ces plans de réalité ou d'existence tiennent à la fois, 1) à l'*affirmation* subjective des êtres qu'ils constituent et qui les font exister, 2) à l'*ordre* ou aux *ordres* plus généraux, dominants et extérieurs qui (à travers l'État, la Loi, le Capital, etc.) les rendent compatibles et les astreignent à leurs propres exigences, 3) mais aussi à une profusion de forces et de possibles étrangers et extérieurs à ces *ordres*, que ceux-ci capturent ou qu'ils repoussent, mais qui leur échappent le plus souvent et qui laissent deviner, même dans

1. « Il ne s'agit plus des utilisations ou des captures, mais des sociabilités et communautés. [...] Il ne s'agit plus d'un rapport de point à contrepoint, ou de sélection d'un monde, mais d'une symphonie de la Nature, d'une constitution d'un monde de plus en plus large et intense » (Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, pp. 169-170). Ce « monde émancipé » on en trouve une formulation énigmatique, dès 1846, dans *Le Chant des ouvriers* de Pierre Dupont : « Aimons-nous, et quand nous pouvons nous unir pour boire à la ronde, que le canon se taise ou gronde, buvons, buvons, buvons, à l'*indépendance du monde* ! »

leurs expressions les plus fugitives, d'autres *ordres* possibles ou plutôt l'absence de tout ordre particulier, là où l'agencement général des forces exprimerait la totalité de ce qui est, sa plus grande puissance (voir *arrêt et plan d'immanence*).

Dans le cadre d'un monde mutilé et entravé où l'*ordre* et sa reproduction exigent impérativement, d'une part de restreindre la puissance des êtres qu'ils reprennent à leur compte, de l'asservir à leur propre logique, d'autre part de repousser en dehors d'eux ou de refouler en eux un reste infini qui vient sans cesse les menacer et rappeler les possibles qu'ils excluent, la relation et l'harmonisation entre les différents plans de réalité qui font notre vie (sexuelle, de travail, d'automobiliste, de militant, de philatéliste, etc.) n'opèrent pas seulement de façon externe, par uniformisation et imposition de procédures, de représentations ou de codes et de modèles communs d'action contraignants, ou à travers les exigences objectives du droit, du marché et de la morale par exemple ; procédures et exigences que garantiraient l'État, le Capital et toutes les formes possibles d'Églises et d'institutions religieuses. Cette harmonisation et cette cohérence des différents plans de réalité, — aussi hétérogènes qu'ils puissent être par ailleurs, aussi ouverts qu'ils soient sur ce reste infini que l'ordre dominant ne parvient ni à enclore, ni à repousser, ni à séparer de ce qu'il peut — obéissent également à des qualités communes à toutes les forces que ces différents plans de réalité mobilisent à un moment donné, des qualités *internes* à ces forces (voir *extérieur/intérieur*), à ce qui les fait exister comme désir et comme impératif, des qualités longuement sélectionnées par l'ordre dominant et sans cesse entretenues, des qualités fondatrices qui assurent un rapport d'*analogie* (voir ce mot) entre les forces, qui les lient étroitement entre elles et font de chacune d'entre elles la « répondante » de toutes les autres.

L'action libertaire ne consiste donc pas d'abord en un combat extérieur contre toutes les formes de domination (voir *révolte*), ni, surtout, dans la formation tout aussi extérieure d'un vaste « front du refus » de toutes les forces dominées, quel que soit le plan de réalité où elles se déploient, sur la base commune de cette seule domination et de cette seule lutte, le plus souvent selon le principe absurde que les ennemis de nos ennemis sont forcément nos amis. À partir d'une multitude de révoltes minuscules ou générales, intérieures à tout ce qui est, à travers « une lutte passionnelle, un combat affectif inexpiable, au risque d'en mourir¹ », l'action libertaire prétend d'abord sélectionner et libérer des forces nouvelles, à l'intérieur des situations et des êtres, comme dans les failles de l'ordre existant. Elle prétend créer un plan d'existence commun et émancipateur, capable de traverser la totalité des mondes et des réalités présentes, et un jour, peut-être, de recomposer la totalité de ce qui est et de coïncider ainsi avec ce que Deleuze appelle *plan d'immanence* (voir ce mot).

Plate-forme, platformisme (voir *synthèse*).

Plénitude (voir *générosité, puissance et monade*).

Pli (voir *action directe, puissance du dehors, sujet, intime et être intime*). Notion empruntée par Deleuze à la pensée baroque pour penser les différentes formes de subjectivité².

Pluralisme (pluralisme libertaire) (voir *monisme*).

1. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 180 ; voir *notions communes*.

2. Voir, de cet auteur, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988 ; et *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986, en particulier le chapitre « Les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation) ».

Synonyme de *multiplicité*, mais sur le plan du mouvement libertaire considéré comme un ensemble de forces fédérées que Proudhon définit comme un « faisceau d'*autonomies* ».

Pluralité (voir *anarchie, multiplicité et un*).

Plus que soi-même (voir *sujet, monade, apeiron, équilibre des forces, anarchie, puissance du dehors et événement*). « Je est un autre », disait Rimbaud¹. L'autre, nous le portons en nous-même, non à la façon d'un double, d'un frère, d'un ange gardien ou d'une âme, mais comme anarchie, comme totalité indéterminée de l'être, comme *réserve d'être*, disait Gilbert Simondon, comme *illimité dans la limite*, dit le même et avant lui l'immense tradition taoïste (voir ce mot) ; un illimité dans la limite qui autorise les êtres humains à s'ouvrir à tous les possibles dont le réel est porteur, à découvrir, en s'associant aux autres, la puissance qu'ils portent en eux et à permettre ainsi l'expression émancipée de la totalité de ce qui est. On ne peut rien comprendre à l'originalité de la pensée anarchiste si l'on ne saisit pas le sens du paradoxe libertaire qui veut que l'être humain pleinement émancipé soit, comme l'affirme Proudhon, à la fois la partie et le tout, à la fois « ce qu'il y a de plus grand dans la nature » et « le résumé de la nature, toute la nature »². C'est entre l'*apeiron* ou l'*anarchie*, comme puissance indéterminée portée par tous les êtres (physiques, biologiques, psychiques, sociaux) et l'*anarchie positive*, comme expression ordonnée et déterminée de la puissance de l'être, qu'opèrent l'émancipation et la capacité des êtres humains à exprimer la totalité de ce qui est, à la fois par la révolte contre toutes les dominations, et à

1. *Lettre à Paul Demeny*, 15 mai 1871, Arthur Rimbaud, *Poésies*, Le Livre de Poche, 1984, p. 201.

2. Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice*, Rivière, t. 3, p. 175.

la fois par l'expérimentation d'associations nouvelles. C'est en ce sens que Gilbert Simondon peut écrire que si « le domaine de l'individualité psychologique [...] existe comme une surimpression par rapport aux domaines physiques et biologiques, il ne s'insère pas à proprement parler entre eux, mais *les réunit et les comprend partiellement tout en étant situé en eux*¹ » (souligné par nous). C'est en ce sens que Proudhon peut dire que « l'homme, multiple, complexe, collectif, évolutif, est partie intégrante du monde qu'il tend à absorber² » ; et cela parce que « en tout être organisé [...] la force résultante est la liberté de l'être, en sorte que plus cet être, cristal, plante ou animal, se rapprochera du type humain, plus la liberté en lui sera grande³ », et parce que multiple, complexe, collectif et évolutif, l'être humain a lui-même la possibilité d'accroître sans cesse, à travers la richesse de ses associations et de ses créations, la puissance et donc la liberté dont il est porteur, d'exprimer pleinement la puissance et la liberté de l'être⁴.

Point de vue. Contrairement à sa signification courante, le point de vue n'est pas une opinion (vague ou précise, large ou restrictive, voir *synthèse* et *plateforme*) qui se formulerait à partir du langage et du sens qu'il peut revêtir. Comme l'origine du mot l'indique elle-même (il faut toujours revenir à l'origine), le point de vue est toujours rapporté à une position dans le monde et dans la réalité, d'où il est émis (le « point » d'où on part, d'où on a une « vue »). Même lorsqu'elle se veut la plus idéale ou la plus abstraite, toute idée est

1. *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, p. 152.

2. *Op. cit.*, p. 409.

3. *Ibid.*, p. 433.

4. « Chez l'homme même, le libre arbitre se montre d'autant plus énergique que les éléments qui l'engendrent par leur collectivité sont eux-mêmes plus développés en puissance : philosophie, science, industrie, économie, droit. » *Ibid.*

d'abord le produit d'un agencement matériel de forces, occupant une position particulière, à un *moment donné*, dans l'ensemble des forces matérielles constituant la réalité. Sa qualité et son ampleur dépendent étroitement de l'agencement qui la produit. Tout « point de vue » est partiel et partial ; d'où la nécessité de multiplier les « points de vue » et d'expérimenter sans cesse la façon dont ils s'associent, non dans leur résultante idéologique, là où ne jouent plus que la logique, la mauvaise foi et les arguties, mais « à la base » comme on dit par ailleurs, c'est-à-dire au niveau des agencements collectifs de forces qui produisent ces points de vue et, au-delà encore, au niveau des forces constitutives de ces agencements, forces elles-mêmes constituées d'autres forces, etc. C'est dans sa capacité à décomposer à l'infini l'ordre et la réalité que l'*anarchie* trouve les raisons et la force de prétendre reconstruire un ordre et une réalité entièrement différents (voir *généalogie* et *évaluation*).

Possession (propriété) (voir *corps*). On a souvent reproché à Proudhon, auteur, dans sa jeunesse, du célèbre « La propriété c'est le vol ! », d'être devenu au soir de sa vie un défenseur de cette même propriété, une protection nécessaire à ses yeux face aux prétentions de l'État, mais également (sous la forme de la « petite propriété ») la preuve, au regard ossifié du marxisme dogmatique, du caractère petit-bourgeois d'un des principaux théoriciens de l'anarchisme. Ce reproche, qui n'est pas complètement infondé (sous certains points de vue), masque et ignore cependant une démarche beaucoup plus radicale. Dans la *Solution du problème social*, écrit en 1848, Proudhon s'écrie : « entre la propriété et la communauté je construirai un monde »¹. C'est ce monde que la notion de possession permet de deviner. Possession et propriété ne sont pas

1. Éditions Lacroix, 1868, p. 131.

les degrés hiérarchisés d'un droit homogène de partage et de jouissance de ce qui est. Chacun de ces termes est le point de départ de deux modalités de construction du monde. Et chacun, en s'imposant, modifie la signification de l'autre. Prise comme point de départ, la propriété (et sa variante juridique affaiblie qu'est la possession) tend à découper la réalité en entités fixes et extérieures les unes aux autres, *pars extra partes*, qui tirent leur identité de cette faculté propriétaire à occuper la même place pendant un temps déterminé, place d'où toute autre chose est exclue. Prise comme point de vue originaire, la possession tend à l'inverse à définir un régime de « propriété » entièrement nouveau, qui « n'a pas encore existé », nous dit Proudhon¹, et qui affecte la façon même de considérer ce qui est. C'est en ce sens que la pensée libertaire peut rejoindre la redécouverte actuelle d'un auteur comme Gabriel Tarde. À une conception du monde fondée sur l'« être », la pensée libertaire oppose une conception fondée sur l'« avoir ». Au « je suis » de Descartes qui sépare les êtres humains de la réalité qui leur est extérieure (une réalité qui peut être niée) s'oppose l'avoir, où « je suis » ce que je possède, au sens où ce que je possède définit ce que je suis. Le monde cesse d'être constitué en êtres clos sur eux-mêmes s'appropriant les autres de façon extérieure, à la façon du « sujet » cartésien, « maître et possesseur de la nature », un « sujet » qui posséderait des « objets » divers (y compris ses semblables), ou bien rien. À l'inverse, la réalité, telle qu'elle est conçue par la pensée libertaire, renvoie à une infinité de *forces collectives* (voir ce mot), ou, dans le vocabulaire de Tarde, d'« impulsions » qui cherchent à se manifester, de « vouloirs » qui veulent s'exprimer, aller jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent (voir *volonté*). La possession peut alors se transformer en « propriétés », mais des propriétés sans « proprié-

1. *La Propriété*, Lacroix, 1871, p. 231.

taires », des propriétés au sens physique du mot, lorsqu'on parle de « propriétés d'un corps », de ce que peut un corps à partir des forces qu'il compose et de sa façon de les composer ; dans un mouvement d'ensemble où, comme le disent Jean-Clet Martin et Jean Milet, les représentations rudimentaires de l'ordre existant, « cloisonnée[s] par les dures catégories de l'être se trouve[nt] [...] détrônée[s] au profit du singulier, de l'individuel, de la multiplicité des individus qui peuplent chaque individualité », cèdent le pas à un monde de « nœuds de forces » ou de « désirs latents » capables de composer une infinité de mondes *possibles* (voir ce mot)¹.

Possibles (voir *chaos* et *puissance du dehors*). « Au milieu de la nuit il demandait le soleil, il voulait le soleil, il réclamait le soleil. Au milieu, au plein milieu de la nuit [...] »². » Sans l'idée de possibles, la *volonté* libertaire (voir ce mot) d'une transformation radicale du monde actuel est impensable. Mais le possible libertaire n'est en rien une utopie, une simple « idée », un néant qu'il conviendrait de faire exister, on ne sait par quel miracle de violence et de saut dans l'inconnu. Pour la pensée libertaire, le possible est un déjà là aussi réel que l'ordre qui lui interdit d'exprimer ce qu'il peut. À la suite de Proudhon, le possible libertaire peut être rapporté à Leibniz, à ses théories des *monades* (voir ce mot) et du si souvent moqué « meilleur des mondes possibles ». Pour Leibniz il existe une infinité de mondes possibles parmi lesquels Dieu aurait choisi le « meilleur », le monde dans lequel nous vivons, un monde forcément harmonieux donc (puisqu'il est le

1. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970 ; et préface de Jean-Clet Martin à *L'Opposition universelle, essai d'une théorie des contraires*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

2. Jean Tardieu, « Complainte de l'homme exigeant » dans *Monsieur monsieur*, Le Livre de Poche.

meilleur) où toute chose aurait sa raison d'être au regard des autres choses. Voltaire n'a eu aucun mal à ironiser sur le caractère naïf (et donc odieux) de cette conception, au regard cette fois de l'absurdité et de l'injustice de ce soi-disant « meilleur des mondes possibles ». Mais en déiste cynique et intéressé, Voltaire n'a pas perçu en quoi la théorie de Leibniz prenait un tout autre sens dès lors que l'hypothèque de Dieu était levée. Avec la mort de Dieu la pluralité des mondes possibles cesse d'être soumise à une volonté transcendante qui, dès maintenant, imposerait, de l'*extérieur* (voir ce mot), le « meilleur » d'entre eux ¹. Si le monde existant est le « meilleur » c'est, dit de trois façons : 1) parce qu'il existe ; 2) parce qu'il n'y a pas, ailleurs, d'autres mondes (pas plus dans la volonté divine que dans l'avenir radieux du socialisme) ; 3) parce que ce monde existant, aussi odieux que puisse être son ordre actuel, contient la totalité des mondes possibles. Tous ces mondes possibles coexistent, le plus souvent sous la forme du chaos, de la *violence*, et donc de la *tristesse*, de la mort et de l'*oppression* (voir ces mots) dénoncées par Voltaire. Et c'est à l'intérieur de ce chaos, à l'*intérieur* de cette surabondance des mondes possibles (donc de façon strictement immanente, « sans Dieu, ni César, ni Tribun ! »), par expérimentation, que le mouvement libertaire prétend faire émerger le « meilleur » d'entre eux, celui qui exprimerait en plénitude la totalité de ce qui est, la puissance de l'être.

Potentiel (voir *force plastique* et *possibles*). Notion dont se sert Simondon pour caractériser la puissance

1. Sur la relecture de Leibniz qu'autorise la mort de Dieu, là où la monade cesse de présupposer « la substance et l'identité de l'être [Dieu] pour fonder son activité », mais au contraire permet « d'expliquer la diversité et la métamorphose de l'être » à partir de sa propre multiplicité, de sa propre hétérogénéité, cf. Maurizio Lazzarato, postface à Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 106.

de l'être, à l'origine de tous les êtres collectifs possibles, un être jamais en repos, « métastable », toujours en devenir et en transformation.

Pouvoir (voir *antiautoritaire*).

Pratiques (voir *action et théorie/pratique*).

Préindividuel. Notion utilisée par Simondon, synonyme d'*anarchie*, d'*apeiron*, de *réserve d'être*, d'*indéterminé*, d'*illimité dans la limite* (voir ces mots).

Prise de têtes (voir *point de vue, extérieur/intérieur et monade*). Expression familière qui désigne ces affrontements inutiles (souvent en fin de repas) où il s'agit d'avoir raison, pour des questions d'honneur, pour ne pas perdre la face, pour avoir le dernier mot, lorsque plus personne n'écoute plus personne mais s'efforce seulement de marquer des points, au nom d'arguments dont chacun serait bien en peine de se rappeler la nature deux heures plus tard. Ces affrontements opposent généralement quelques individus, deux le plus souvent, souvent des hommes (mais les femmes peuvent également faire preuve de la susceptibilité virile qui alimente généralement ce type d'altercations) devant un auditoire de plus en plus silencieux et dont ils (ou elles) finissent par ignorer l'existence. Ce conflit au « sommet » (qu'exprime bien l'image de la « tête » en « prise » avec une autre « tête »), dérisoire et inutile, ne doit pas être confondu avec les discussions, forcément animées, parfois véhémentes, qu'imposent et qu'exigent les différences de *points de vue* (voir ce mot). Dans ce dernier cas, la discussion et la confrontation mobilisent des convictions ou des croyances (au sens que Gabriel Tarde peut donner à cette notion) qui tiennent à l'être même des protagonistes, tel qu'il a pu se composer jusqu'ici, au plus

intime de ce qui les constitue, et non plus seulement à la surface vaniteuse des prises de têtes (ou de « becs »). Dans cette rencontre, la tête est prise, mais par des enjeux qui viennent du fond des choses, de soi et des autres. Paradoxalement, c'est justement dans ces situations souvent intenses, parfois dramatiques, où chacun joue le plus profond de lui-même et non plus seulement une image superficielle et publique de soi, qu'une véritable (et rare) rencontre peut enfin s'établir entre les êtres et produire leur transformation.

Privé/public (voir *gouvernement et particulier*). Avec Élisée Reclus, l'anarchisme refuse radicalement la distinction entre privé et public¹. Pour la pensée libertaire tout est privé au sens premier de « particulier » (*privatus*), de « propre », d'« individuel ». Le public est un privé qui s'ignore et qui ne tire sa spécificité « publique » que de la *violence*, de la *contrainte* et de la *domination* (voir ces mots) qu'il impose à d'autres forces, d'autres êtres collectifs, que ceux-ci soient conduits à se dire « publics » ou « privés ». C'est le peintre et prodhonnien Gustave Courbet qui, en 1853, exprime le mieux ce refus de la distinction entre privé et public, lorsqu'il rapporte sa conversation avec le directeur des beaux-arts de l'époque qui prétendait lui commander un tableau au nom du « gouvernement » : « Je répondis immédiatement que je ne comprenais absolument rien à tout ce qu'il venait de me dire, d'abord parce qu'il m'affirmait qu'il était un Gouvernement et que je me sentais nullement compris dans ce Gouvernement, que moi aussi j'étais un Gouvernement et que je défiais le sien de faire quoi que ce soit pour le mien que je puisse accepter. Je continuai en lui disant que je considérais son Gouvernement comme un simple particulier [...]

Ce à quoi il me répondit :

1. Sur ce point, cf. John P. Clark, *La Pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste*, ACL, 1996, p. 130.

— M. Courbet, vous êtes bien fier¹ ! »

Prodigalité (voir *surabondance, générosité, guerre/guerrier, puissance et affirmation*). Au fils prodigue de l'Évangile, soumis à la loi de son père et qui voit sa prodigalité se transformer en perte et en faute exigeant impérativement, à la fin de l'histoire, le pardon et le retour aux étroites limites de l'économie familiale, l'anarchisme oppose une *prodigalité* positive et infinie parce que puisant aux sources de l'être et seule capable de libérer sa puissance.

Pro-féministes (voir *pro-quelque chose*).

Projet (voir *action, fin/moyens, raison collective et entéléchie*). Le projet libertaire ne se distingue pas du *mouvement* libertaire, par exemple sous la forme d'un but ou d'un idéal plus ou moins inaccessible. Projet et mouvement sont indissociables dans la mesure où, comme pour toute réalité, dès lors qu'on la scrute de façon attentive, tout mouvement, toute réalité existant à un moment donné (c'est-à-dire dans tous les cas) porte en elle-même son projet, sa raison d'être, ce vers quoi elle tend comme ce qui la fait agir, puisque le projet est à la fois la fin et le commencement de l'action, son passé et son avenir, son moteur et son but, sa logique interne (voir *entéléchie*). La perception libertaire des forces ou des mouvements luttant pour l'émancipation exige toujours d'aller en deçà des buts explicites que se donnent ces forces ou ces mouvements, de scruter ce qui les fait réellement agir, la nature du *désir* (ou de la *volonté*) qui les constitue comme *agencement* collectif à un moment donné (voir *amont/aval*).

1. Lettre à Alfred Bruyas, octobre 1853, dans James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regard, 1999, p. 152.

Propagande par le fait (voir *pratiques, action directe, chimie anarchiste, terrorisme, passage à l'acte et transduction*). Notion inventée à la fin des années 1870 par les cercles militants issus du bakouninisme (Reclus, Malatesta, Cafiero, Brousse, Kropotkine, etc.) qui prétend — de l'insurrection aux vertus explosives de la chimie, en passant par toutes les formes de révolte ou toute autre action immédiate et transformatrice aussi minuscule et anodine qu'elle puisse paraître — substituer les « actes » aux « paroles », « l'action » aux « discours »¹. Associée aux attentats individuels des années 1890, la « propagande par le fait » a généralement mauvaise réputation, alors qu'il s'agit d'un des principaux concepts du mouvement anarchiste. Avec cette notion, l'anarchisme naissant rompt radicalement avec toute conception politique idéaliste ou idéologique. L'action militante cesse de s'identifier à la « propagande » au sens habituel du terme, lorsqu'il s'agit d'abord d'agir sur « l'opinion », de convaincre les autres par des idées et des raisonnements (pour qu'ils votent en votre faveur ou qu'ils adhèrent à l'organisation dépositaire de ce message). Avec la notion de propagande par le fait, l'anarchisme refuse de séparer et de hiérarchiser l'idée comme préalable logique et savant, hors du temps, et sa diffusion militante comme conséquence. De *propaganda*, ce qui doit être propagé sous la forme d'un message discursif, l'idée anarchiste passe directement à *propagere*, propager par des actes, faire croître, par imitation et par effet direct de ces actes, une puissance révolutionnaire et transformatrice dont l'anarchisme n'est plus, si l'on peut dire, que l'écho, l'amplificateur ou le détonateur. Dans cette démarche, l'Idée anarchiste cesse de s'identifier à un programme ou une utopie. Elle cesse de dire la vérité des choses et donc de prétendre, de l'extérieur,

1. Sur la propagande par le fait, cf. Daniel Colson, « La science anarchiste », *Réfractations*, n° 1, hiver 1997.

agir sur elles ou les tirer vers elle. Ce sont les « choses » (les « faits »), les « situations », les « événements » qui sont chargés, par leur mouvement même, par la sélection et la *composition* particulière de ce qui les constitue, de dire l'Idée, de révéler aux yeux et au cœur de tous, dès maintenant et de façon immédiate et concrète, en quoi un autre monde est possible (voir *action*). Sous le nom d'*action directe* (voir ce mot) la propagande par le fait est au centre du projet et de la démarche syndicaliste révolutionnaire puis anarcho-syndicaliste.

Propriété (voir *possession*).

Pro-quelque chose (voir *anti-quelque chose* et *serviteurs du peuple*). Dans les années soixante-dix, il existait un courant politique d'extrême gauche — les « pro-Chinois » — qui se déclarait « au service du peuple ». Actuellement, d'autres militants, des hommes, se déclarent « pro-féministes » et prétendent sinon « servir » les femmes, tout au moins se placer sous leur direction (voir *reddition de comptes*). « Noirs », « femmes », « animaux », « peuples », « sans-papiers », « environnement », « tiers-monde », « nature », « handicapés » et autres « causes » à servir. La monstruosité d'une telle liste devrait suffire à disqualifier des pratiques militantes, que seul, peut-être, un masochisme nettement assumé pourrait justifier. L'anarchisme refuse violemment et avec *répugnance* (voir ce mot) cette propension hypocrite à se mettre à la place des autres, au service des autres, dans un rapport où soumission et domination, *culpabilité* et *ressentiment* (voir ces mots), viennent s'opposer à tout véritable désir d'émancipation. Pour la pensée libertaire chaque être collectif est à lui-même, et selon la formule de Cœudey, sa propre cause¹ et c'est seulement à partir

1. Ernest Cœudey, « Hourra !!! ou la révolution par les cosaques », dans *Pour la Révolution*, Champ libre, 1972, p. 257 : « Quand chacun

de lui-même et de son propre fond (voir *monade*) qu'il trouve les raisons de s'associer à d'autres êtres, luttant eux-mêmes pour leur propre émancipation. C'est en ce sens et en ce sens seulement que, d'un point de vue libertaire, toute force a besoin d'autres forces pour exprimer ce qu'elle peut. Ici résident la réciprocité et l'égalité anarchistes (voir ce mot) : l'autonomie absolue des êtres, l'égalité tout aussi absolue que seule cette autonomie garantit, et l'expérience comme seul critère du caractère émancipateur (ou non) des multiples associations et désassociations que cette autonomie et cette égalité autorisent.

Puissance (*puissance collective*) (voir *force collective*, *liberté*, *entéléchie*, *virilité* et *force plastique*). Comme l'affirme la pensée libertaire, de Déjacque à Malatesta en passant par Stirner, Proudhon et Bakounine, puissance et liberté sont les deux faces d'une même réalité. Toute puissance est une liberté, toute liberté est une puissance. La puissance d'un être réside dans la possibilité pour lui d'aller jusqu'au bout de ce qu'il peut, c'est-à-dire d'aller au-delà de ses *limites* actuelles (voir ce mot), de composer avec d'autres une puissance et donc une liberté plus grandes. Pour bien saisir la signification de la notion de puissance dans la pensée libertaire il est nécessaire d'écarter deux emplois de ce mot : l'un savant, l'autre courant ou ordinaire.

L'emploi savant en premier lieu. Dans la pensée libertaire tout être ou *agencement* collectif possède une puissance spécifique et effective : une puissance « physique » qui tient à l'étendue et à la masse variables de cet être à l'intérieur du « mouvement universel » de tout ce qui existe¹ ; mais aussi une puissance subjek-

combattra pour sa propre cause, personne n'aura plus besoin d'être représenté. »

1. Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, Rivière, pp. 48-50.

tive, sous la forme d'une intériorité spécifique, une *spontanéité*, dit Proudhon, qui tient à la qualité et à la complexité des relations internes à chacun de ces agencements, à la plus ou moins grande harmonie des fonctions associées à leur être ; une puissance subjective qui s'exprime dans leur « activité » et dans la « fin » dont celle-ci est porteuse¹. C'est ici que la pensée libertaire s'oppose à toute une conception traditionnelle et philosophique de la puissance. Pour Proudhon, comme pour Spinoza, Leibniz et, plus tard, Nietzsche, toute puissance est une « puissance active » dotée d'une « volonté spécifique » et donc d'une « finalité » tout aussi particulière². « Objectif » d'une force qui tend à aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut, cette « fin » « activement poursuivie » et propre à chaque être collectif n'est pas d'abord un but « extérieur » existant en soi, une cause finale (voir *entéléchie*). Pour Proudhon, la fin n'est pas une cause mais un effet (voir *résultante*), une création de l'agencement qui la produit. Et la « volonté » qui la poursuit n'est, en un sens très proche de Nietzsche, qu'une « volonté » de « puissance », la volonté de telle ou telle puissance comme double résultante ou effet d'un agencement donné, dotée d'une qualité particulière. La fin n'est extérieure, ni à l'activité qui la crée en la poursuivant, ni à la puissance qui rend cette activité possible, ni à l'être collectif qui définit et produit cette puissance. Elle est immanente au processus qui semble la poursuivre et être né pour elle³. C'est en ce sens que tout être, humain ou non humain, collectif par définition, possède, à des « degrés » divers, une « puissance propre » ; une conception que Proudhon formule ainsi :

1. Sur ce point voir Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969, p. 313.

2. *Ibid.*, pp. 156 et 161-162. En opposition à la tradition scolastique, le concept de « puissance active » est un concept leibnizien (voir *Nouveaux Essais*, II, chap. XXI, 2).

3. *Ibid.*

« [...] la puissance existe en chaque être [...] elle est propre à cet être, inhérente à sa nature, [...] elle fait partie de son substratum ou sujet, lequel est individuel, existant par lui-même et indépendant de tout autre ¹ ».

La puissance libertaire se distingue également de façon radicale d'une autre signification, courante ou ordinaire de ce mot. En effet, devenue concrète ou effective, la puissance est parfois identifiée, à tort, au *pouvoir* et à la *domination*, une façon de voir qui est souvent celle des êtres qui subissent les contraintes d'une puissance extérieure plus forte que la leur, avant qu'ils ne se *révoltent* ou lorsqu'ils s'abandonnent durablement au *ressentiment* (voir ces mots), mais que l'on retrouve également chez les dominants, en particulier les prêtres, les *experts* et les *serviteurs du peuple* (voir ces mots), soucieux de masquer les fondements de leur propre domination, d'interdire toute révolte et toute affirmation d'une puissance étrangère à la leur. Pour la pensée libertaire, la domination n'est qu'une forme très particulière et négative de puissance (le *pouvoir*), mutilante et mutilée, qui coupe les autres forces de ce qu'elles peuvent pour les soumettre de façon partielle et extérieure aux limites de leur propre développement, de leur propre *point de vue*. La puissance dominatrice est doublement infirme et limitée, d'une part dans ce qu'elle interdit aux autres forces, d'autre part dans ce qu'elle s'empêche de produire elle-même par cette interdiction. À l'inverse, la puissance émancipatrice d'un être est celle qui, parvenant à briser le joug des contraintes qui s'imposent à elle, est à même, en s'associant librement à d'autres forces libres, de dépasser ses propres limites et de permettre le développement d'une puissance et donc d'une liberté toujours plus étendues (voir *hiérarchie* et *équilibre des forces*).

Il faut donc bien voir que dans la pensée libertaire la plus ou moins grande puissance d'un être (et donc

1. *De la justice*, t. 3, p. 403.

sa liberté) ne dépend pas de l'étendue ou des limites de ses *possessions* (voir ce mot), au sens restreint et juridique que l'ordre actuel donne à cette notion, une possession mesurable par un tiers ou sur une échelle extérieure (en termes de superficie, de nombre d'habitants ou d'adhérents, de nombre de chars d'assaut ou de produit intérieur brut par exemple). Elle ne dépend pas non plus de l'intensité de la *violence* (voir ces mots) qu'elle est capable d'imposer aux êtres qui la composent et qu'elle associe ou assujettit à son existence. Elle dépend entièrement du caractère plus ou moins *intérieur* ou *extérieur* des rapports qui la constituent à un *moment donné*. C'est en ce sens (voir *hiérarchie*) que le plus petit peut non seulement être l'égal du plus grand, mais disposer d'une puissance infiniment plus grande que ce dernier ; dès lors qu'il libère la totalité des forces qui le constituent, en leur permettant ainsi d'*aller au-delà* ou *jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent* (voir ce mot). Parce qu'elle est extérieure aux êtres qu'elle soumet, et donc qu'elle les asservit à des *raisons d'être* (voir ce mot) qui ne sont pas les leurs, la puissance dominatrice non seulement mutile ce qu'ils peuvent, non seulement limite sa propre *puissance* dans ce qu'elle s'empêche de produire par cette mutilation, mais transforme cette puissance en force purement *négative*, en déperdition ou en neutralisation de puissance : dans l'affrontement externe qui l'oppose aux autres puissances comparables (États, Églises, Partis, Individu, etc.) comme dans les contraintes tout aussi externes qu'elle impose à ses propres forces constitutives. C'est également en ce sens, pratique et immédiat, que la pensée libertaire peut être rapprochée de Leibniz et de Nietzsche. Elle peut être rapprochée de la *répugnance* leibnizienne (voir ce mot) aux chocs et à la violence, à la transformation polémique des positions positives des uns en positions négatives combattues par les autres, au frac-

tionnement des forces et à leur mise en opposition (voir *ami/ennemi, mise à mort et prise de têtes*)¹. Mais elle peut également être rapprochée de la conception nietzschéenne de la *volonté de puissance* comme double ouverture sur l'autre et sur le nouveau, aux limites comme au cœur des êtres qu'elle constitue à un *moment donné*².

Puissance du dehors (voir *anarchie* et *force plastique*). Parmi les philosophes contemporains, c'est sans doute Gilbert Simondon, en particulier avec les notions d'*apeiron*, de *préindividuel* ou d'*indéterminé* (voir ces mots), qui s'efforce le plus nettement mais aussi de la façon la plus positive de sortir du cercle à la fois enchanté et vicieux de l'ordre existant, de la prison de l'humanisme, en refusant l'opposition entre culture et nature, entre humain et non-humain. C'est ainsi qu'on a pu, non sans raisons, lui reprocher, avec plus ou moins de virulence, son refus de l'« anthropologie³ » ; s'inquiéter de voir ses analyses déboucher sur « l'*anarchie* absolue des *singularités* et des *ruptures* que la pensée [...] ne peut plus lier sérieusement », promouvoir un « sens éclaté en *monades* et en instants », « un univers éclaté, merveilleux et terrible, sans principe et sans foi, ou à l'infinité de principes et de fois », « un

1. Sur cette dimension de la philosophie de Leibniz, cf. Christiane Frémont, *L'Être et la relation, lettres de Leibniz à Des Bosses*, Vrin, 1999, pp. 20 et suivantes. Une position que l'on retrouve chez Deleuze : « Chaque fois qu'on me fait une objection, j'ai envie de dire : d'accord, d'accord, passons à autre chose. Les objections n'ont jamais rien apporté » (Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Champs/Flammarion, 1996, p. 7).

2. Sur ce point cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Éditions Allia, 1998, pp. 105 et suivantes.

3. Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1987, voir pp. 205-206 et 181 et suivantes. Sur la virulence de l'accueil des thèses de Simondon dans les milieux de la philosophie française, cf. *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 27 février 1960, plus particulièrement les échanges avec Paul Ricœur et Jean Hyppolite.

univers de l'infinitude des possibles — où rien n'est impossible »¹. Pour Simondon, comme pour la pensée libertaire et contre l'humanisme dominant, il s'agit bien en effet d'affirmer une spécificité de l'existence humaine qui réside justement dans sa capacité à s'ouvrir à l'autre, à ce qui n'est pas elle et donc ce qui n'est pas humain, à s'ouvrir sur le dehors qu'elle porte en elle, sur la puissance polymorphe de la nature ou de l'être, et à pouvoir ainsi créer sans cesse de nouvelles formes d'*individuations* ou de *subjectivités* (voir ces mots). C'est pourquoi Simondon refuse l'anthropologie classique, là où, à l'inverse, il s'agit d'enfermer l'humanité dans les « limites immuables » d'une forteresse ou d'une « île », pour reprendre la formule de Kant², et de fonder la spécificité de l'être humain sur la lutte contre la *nature* qui l'entoure et qu'il porte en lui-même, contre le non-humain (ou le sauvage), et sur sa maîtrise. Pour Simondon « la Nature n'est pas le contraire de l'homme³ », puisque la spécificité de l'être humain réside justement dans la possibilité de faire retour à elle, à l'être dans sa totalité, de remobiliser la totalité des forces du dehors, les forces (« terribles », dirait Gilbert Hottois⁴) de l'être comme

1. Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck Université, 1993, pp. 116 et 110.

2. « Nous avons maintenant parcouru le pays de l'entendement pur, en examinant soigneusement chaque partie ; nous l'avons aussi mesuré et nous y avons fixé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île que la nature enferme dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité (mot séduisant) entouré d'un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes et l'engagent dans des aventures auxquelles il ne sait jamais se refuser [...] » *Critique de la raison pure*, Paris, 1944, p. 216, cité par Jean-Clet Martin, dans *Variations*, Payot, 1993.

3. *Op. cit.*, p. 196.

4. Qui résume ainsi la dimension anarchique de la pensée de Simondon : « Toute l'histoire de la vie jusqu'à l'homme inclusivement et son accomplissement anthropologique universel ne sont qu'une individuation de l'être, une ontogenèse, complexe et fragmentée en elle-même,

réserve d'être, comme illimité dans la limite (voir ces mots).

Le projet philosophique de Simondon fait ainsi directement écho à la tâche que s'assignait Nietzsche quelque soixante-dix ans plus tôt : « Ma tâche : la déshumanisation de la nature et ensuite la naturalisation de l'homme, une fois acquis le pur concept de *nature*¹ » ; cette nature que l'on croit extérieure à nous alors que nous la portons en nous-mêmes². Simondon fait écho à la volonté de Nietzsche de libérer l'homme de sa propre prison, dans laquelle il prétend également enfermer le monde, sans le moindre « reste³ », en le capturant lui aussi dans les rets et la grossièreté de ses codes. Comme Simondon, Nietzsche prétend inventer d'autres perspectives, non plus les perspectives d'une « espèce d'homme bien déterminée » et « plus précisément : un instinct bien déterminé, l'*instinct grégaire* » (souligné par Nietzsche), à partir duquel l'homme « tente de parvenir à la domination »⁴, mais « les perspectives [...] d'un être plus grand⁵ » ; les perspectives d'un être retrouvant en lui la puissance de l'*indéterminé*, la puissance du chaos : « Je vous le dis : il faut encore avoir du chaos en soi pour pouvoir engendrer une étoile dansante. Je vous le dis : vous avez encore

n'ayant d'autre avenir que le revenir à l'être comme à un centre qui rayonne et que l'on rejoint en s'éteignant. » *Op. cit.*, p. 111.

1. *Fragments posthumes*, 1881, 11 (211), cités par Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, 1998, p. 254.

2. *Ibid.*, 11 (238) : « Hommes et philosophes ont situé, imaginairement, l'homme *au-dedans de la nature* — déshumanisons la nature ! Plus tard ils *imagineront* davantage au dedans d'eux-mêmes ; au lieu de philosophies et d'œuvres d'art il y aura des hommes idéaux, lesquels tous les cinq ans formeront un nouvel idéal de leur propre fond » (souligné par Nietzsche).

3. « Le monde existant dans son ensemble est aussi un produit de nos évaluations — qui est plus est de celles qui sont restées égales à elles-mêmes » (*Fragments posthumes*, 1884, 25 (434), cités *ibid.*, p. 255).

4. *Ibid.*, 1886-1887, 7 (16), cité p. 256.

5. *Ibid.*, 1882-1883, 4 (172).

du chaos en vous. Malheur ! Viens le temps où l'homme n'engendrera plus d'étoile¹. »

« Levez-vous tous, les grands chasseurs d'étoiles », s'écriait Louise Michel, mais pour ajouter aussitôt que « la mer des révolutions nous emportera dans sa crue »². Qu'on la nomme *chaos*, *indéterminé*, *apeiron*, *anarchie*, ou d'un tout autre nom³, la puissance du dehors est certes au centre de la pensée et du désir libertaires, de sa volonté de faire naître un autre monde, d'engendrer de nouvelles étoiles, mais elle est également un pari ou un défi qui n'est pas sans susciter beaucoup de doutes et d'angoisse. En effet, contrairement aux images d'Épinal que l'on dresse trop souvent de lui — le bon sauvage, l'homme « naturellement » bon, corrompu par les artifices de la société, l'optimisme rousseauiste, la volonté de s'abandonner naïvement ou béatement aux désirs et autres impératifs de la Nature —, l'anarchisme n'est pas un *naturalisme* (voir *vital/vitalisme*) ; et il n'est pas indifférent que son appel aux forces du « dehors » soit si souvent référé au désespoir et à l'anéantissement, aux « horizons lointains et terribles » dont parle Cœuderoy⁴, au chaos et à la mort que symbolise de façon explicite la couleur de son drapeau (voir *guerre/guerrier*). Le « dehors » auquel l'anarchisme fait appel est effectivement porteur à ses yeux d'une infinité d'autres possibles, d'agencements collectifs libérateurs et de subjectivités émancipatrices, mais tout autant de forces et d'identités oppressives et mortifères, et, plus encore, comme Guy

1. Ainsi parlait Zarathoustra, « prologues », § 5 et, au plus près de Simondon, *Fragments posthumes*, 1882-1884, 5 (1), n° 128 : « Conservez soigneusement en vous une part de chaos : il faut bien que tous ceux qui viendront aient quelque matériau à partir duquel se former. »

2. Citée par Xavière Gauthier dans *Louise Michel. Je vous écris de ma nuit, correspondance générale (1850-1904)*, Les Éditions de Paris, 1999, p. 11.

3. Selon la formule de Bakounine (voir *nature*).

4. Voir plus loin.

Hottois craint de le percevoir chez Simondon, de forces aveugles et destructrices, « merveilleuses et terribles », « sans principe et sans foi », indifférentes aux effets de leur puissance¹. En aucun cas, et comme l'ensemble de ce lexique permet de le comprendre, l'anarchisme ne fait appel à une puissance originaire « naturelle » bénéfique, un élan vital, un sens de l'histoire (fût-il dialectique), une puissance créatrice ou déterminante (fût-elle rapportée, avec Marx, aux forces productives), qui, au contraire, pour la pensée libertaire, s'identifie forcément, sous toutes ces formes, au vieux mythe trompeur de la providence divine, aux illusions oppressives d'un principe premier et divin (voir *anarchie* et *résultante*). Avant de correspondre, peut-être, un jour, à l'*anarchie positive* que les mouvements libertaires prétendent *possible* (voir ce mot), à l'expression et à l'agencement émancipés de la totalité des forces dont le réel est porteur (voir *plan d'immanence*), le « dehors » auquel l'anarchisme fait appel relève d'abord du *chaos*, de l'*indéterminé*, de l'anarchie au sens premier ou originaire du terme, d'une puissance anarchique effectivement terrifiante ; comme chacun peut parfois l'éprouver et comme le souligne Gilbert Simondon dans un très beau texte sur l'*angoisse*, cette expérience où chacun découvre au fond de lui ce *plus que soi-même* dont il est porteur (voir ce mot) :

« Le sujet se dilate douloureusement en perdant son intériorité ; il est ici et ailleurs, détaché d'ici par un ailleurs universel ; il assume tout l'espace et tout le temps, devient coextensif à l'être, se spatialise, se temporalise, devient monde incoordonné. Cet immense gonflement de l'être, cette dilatation sans limites qui

1. Sur la célébration supposée de cette indifférence dans ce qu'il est convenu d'appeler le « nietzschéisme français », cf., au nom de Simondon cette fois et d'un sens moral tout à fait traditionnel, la critique formulée par Nicolas Dodier dans *Les Hommes et les Machines. La conscience collective dans les sociétés technicisées*, Métailié, 1995, pp. 33 et suivantes.

enlève tout refuge et toute intériorité traduisent la fusion à l'intérieur de l'être, entre la charge de nature associée à l'être individuel et son individualité : les structures et les fonctions de l'être individué se mélangent les unes aux autres et se dilatent, parce qu'elles reçoivent de la *charge de nature* [voir ce mot] ce pouvoir d'être sans limites : l'individué est envahi par le *préindividuel* ; toutes les structures sont attaquées, les fonctions animées d'une force nouvelle qui les rend incohérentes. Si l'épreuve d'angoisse pouvait être supportée et vécue assez, elle conduirait à une nouvelle *individuation* [voir ce mot] à l'intérieur de l'être même, à une véritable métamorphose ; l'angoisse comporte déjà le pressentiment de cette nouvelle naissance de l'être individué à partir du *chaos* qui s'étend ; l'être angoissé sent qu'il pourra peut-être se reconcentrer en lui-même dans un au-delà ontologique supposant un changement de toutes les dimensions ; mais pour que cette nouvelle naissance soit possible, il faut que la dissolution des anciennes structures et la réduction en potentiel des anciennes fonctions soient complètes, ce qui est une acceptation de l'*anéantissement* de l'être individué [souligné par nous] [...] Le présent se creuse en perdant son actualité ; la plongée dans le passé et dans l'avenir dissipe la trame du présent et lui enlève sa densité de chose vécue. L'être individuel se fuit, se déserte. Et pourtant dans cette désertion il y a sous-jacence d'une sorte d'instinct d'aller se recomposer ailleurs et autrement, en réincorporant le monde, *afin que tout puisse être vécu. L'être angoissé se fond en univers pour trouver une subjectivité autre*¹ » (souligné par nous).

1. Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, pp. 112-113. Un texte qu'il faudrait rapprocher de Déjacque, solitaire dans sa mansarde et qui, après avoir écrit sur « l'utopie », « ce cyclope à l'œil de feu qui remorque à toute chaleur d'enfer le cortège satanique de l'humanité », se jette sur son lit : « Vais-je donc perdre la vie ou la raison ? [...] Il me semblait que ma tête allait éclater, et qu'on me tordait le sein avec des tenailles. J'étranglais : des muscles de fer me

Ce risque et cette angoisse du dehors dont la pensée et l'action anarchiste sont porteuses, on les retrouve, et même si c'est d'une tout autre façon, dans le livre que Gilles Deleuze a écrit sur Foucault, là où la notion de *puissance du dehors* occupe la place d'un concept majeur¹. Dans le dernier chapitre, Deleuze, citant un texte célèbre de Foucault, s'interroge tout d'abord, et, apparemment, à l'inverse de Simondon, sur l'impuissance des êtres humains à sortir de la prison de leur humanité, à briser les murs enchantés et trompeurs de leur cachot ; comme s'ils se heurtaient à une sorte d'impossibilité : « [N]ous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas ; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire². » Sans doute Foucault, comme le souligne Deleuze, pouvait-il au moins se dire à lui-même « que le pouvoir ne prend pas pour objectif la vie, sans révéler, sans susciter une vie qui résiste au pouvoir » ; ou encore « que la force du dehors ne cesse de bouleverser et de renverser les diagrammes ». « Mais que se passe-t-il, inversement [et comme le montre si souvent la moindre des expériences à volonté émancipatrice], si les rapports transversaux de résistance ne cessent de se re-stratifier, de rencontrer ou même de fabriquer des nœuds de pouvoir ? » « Si le pouvoir est constitutif de vérité », à travers ses catégories et ses mises en ordre, ses définitions et le langage lui-même, « comment concevoir un "pouvoir de la vérité" qui ne serait plus vérité de pouvoir,

serraient la gorge [...] Je suffoquais dans les sanglots. Le sang me battait les deux tempes et soulevait dans mon cerveau des vagues torrentielles, flots brûlants que les artères ne cessaient d'y précipiter par toutes leurs écluses » (Joseph Déjacque, « L'humanisphère, utopie anarchique » (1857), dans *À bas les chefs !*, Champ libre, 1971, pp. 133-134).

1. Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986.

2. Michel Foucault, « La vie des hommes infâmes » dans *Les Cahiers du Chemin*, n° 29, 1977, p. 16, cité *ibid.*, p. 101.

une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus des lignes intégrales de pouvoir¹ ? » Comment « franchir la ligne » ? Telle est la première question que pose l'anarchisme.

Mais cette première question se double aussitôt d'une seconde, et son impuissance ou son désespoir d'une angoisse inverse et plus intense encore, celle que Simondon exprimait avec tant de force. La violence de l'arrachement aux limites familières et rassurantes des rôles et des fonctions qui nous constituent présentement (comme mère de famille, comme informaticien, comme propriétaire et comme citoyen garantis par le droit, les préfectures et l'ordre social) n'est-elle pas pire que la prison dont nous voudrions sortir, dont nous pressentons pourtant tout ce qu'elle nous empêche de vivre ? « [...] s'il faut atteindre à la vie comme puissance du dehors, qu'est-ce qui nous dit que ce dehors n'est pas un vide terrifiant, et cette vie qui semble résister, la simple distribution dans le vide de morts "partielles, progressives et lentes"² ? » Comment franchir la ligne sans mourir ? Comment sortir de l'humain trop humain qui nous entrave et nous opprime sans se perdre définitivement ? Comment donner corps à une puissance du dehors qui ne soit pas une puissance de mort mais au contraire une puissance de vie ? Telles sont les questions auxquelles, chacun à sa façon, Simondon, Nietzsche, Foucault, et Deleuze à travers lui, se sont efforcés de répondre. Tel est le défi que la pensée et le mouvement libertaires, dans leurs moments les plus intenses — des événements insurrectionnels de 1848 aux journées de mai 1968, de la Commune de Paris à la Commune de Shanghai, des tragiques passages à l'acte des insurrections allemande et hongroise aux horizons meurtriers des révolutions russe et espagnole, en Ukraine, à Munich, à Cronstadt,

1. Foucault, *ibid.*

2. *Ibid.*, p. 102.

à Budapest et à Barcelone —, n'ont jamais cessé de se lancer à eux-mêmes.

On connaît, de Déjacque à Bakounine, et pour ne s'en tenir qu'aux premières références à l'*anarchie*, les nombreux textes qui — dès le lendemain des événements de 1848 — font appel à la puissance du dehors ; en particulier la brochure que Cœuderoy publie en 1852, une brochure intitulée *Hourra !!! ou la révolution par les cosaques*¹ :

« Oh ! Grande est l'Humanité, éternel l'Avenir, immenses les Mondes bercés dans l'Espace infini !... Et bien petits nous sommes, Civilisés éphémères qui prétendons imposer des lois à l'Univers et des bornes au Temps !... Mais qui donc êtes-vous, illustres monarques et profonds législateurs d'Occident, qui vous croyez les premières et dernières des créatures vivant sous le soleil ? Misère et pitié ! Mais n'entendez-vous pas gronder l'abîme de feu qui vomit les révolutions parmi les hommes, l'abîme toujours ouvert, toujours affamé, toujours vengeur ? Il engloutira vous et vos systèmes menteurs, et vos vanités de maîtres d'école. Car tout système est faux, et tout systématique, oppresseur ! Nous ne souffrirons plus de Gouvernements, de Mendicités, de Maîtrises. Qui que vous soyez : Césars, Jésuites, Communistes, Traditionnaires ou Phalanstériens, n'aspirez plus à nous conduire. L'homme est enfin sorti de l'école de l'Esclavage ! [...] La Révolution m'emporte vers des horizons lointains et terribles : elle centuple la virtualité de mon être ; elle passe sur ma tête comme un souffle d'ouragan. [...] Ce monde est mon cachot²... »

1. Ernest Cœuderoy, « Hourra !!! ou la révolution par les cosaques », dans *Pour la Révolution*, Champ libre, 1972. Un texte sans doute rédigé et diffusé de façon abrégée au lendemain même des événements tragiques de juin 1848 (sur ce point cf. Max Nettlau, dans son introduction à Ernest Cœuderoy, *Œuvres*, t. 1, Stock, 1910, p. XXII).

2. *Pour la Révolution*, op. cit., pp. 325, 332 et 333.

« Révolutionnaires anarchistes, disons-le hautement : nous n'avons d'espoir que dans le déluge humain ; nous n'avons d'avenir que dans le *chaos* ; nous n'avons de ressource que dans une guerre générale qui, mêlant toutes les races et brisant tous les rapports établis, retirera des mains des classes dominantes les instruments d'oppression avec lesquels elles violent les libertés acquises au prix du sang¹. »

« [...] quand chacun combattra pour sa propre cause, personne n'aura plus besoin d'être représenté ; au milieu de la confusion des langues, les avocats, les journalistes, les dictateurs de l'opinion perdront leurs discours. [...] De même pour le langage [...]. Les rapports plus intimes entre les nations amèneront l'échange des idiomes divers. On conversera dans des termes imparfaits, inachevés ; on fera subir à la prononciation, à l'orthographe, à la grammaire d'innombrables altérations. Ainsi les langues actuelles seront envahies dans le sanctuaire de leurs règles absolues ; ainsi la confusion des peuples amènera la confusion des langues, l'anarchie dans la parole comme dans la pensée² » [souligné par nous].

Sans doute, au sombre appel de Cœuderoy, écrit au lendemain de l'écrasement de l'insurrection de juin 1848, peut-on opposer l'ivresse euphorique des souvenirs de Bakounine sur les semaines révolutionnaires qui ont précédé le massacre des ouvriers parisiens ; mais dans une même perception de l'abolition de l'espace et du temps, de l'ordre existant, une perception non plus imaginaire et prospective mais positive et réelle.

« Et au milieu de cette joie sans bornes, de cette ivresse, tous étaient [...] doux, humains, compatissants, honnêtes, modestes, polis, aimables et spirituels [...] ce fut un mois de griserie pour l'âme. Non seulement j'étais grisé mais tous l'étaient : les uns de leur peur folle, les

1. *Ibid.*, p. 257.

2. *Ibid.*, pp. 257 et 305-306.

autres de folle extase, d'espoirs insensés [...] j'aspirais par tous mes sens et par tous mes pores l'ivresse de l'atmosphère révolutionnaire. C'était une fête sans commencement et sans fin ; je voyais tout le monde et je ne voyais personne, car chaque individu se perdait dans la même foule innombrable et errante ; je parlais à tout le monde sans me rappeler ni mes paroles ni celles des autres, car l'attention était absorbée à chaque pas par des événements et des objets nouveaux, par des nouvelles inattendues. [...] Il semblait que l'univers entier fût renversé ; l'incroyable était devenu habituel, l'impossible possible, et le possible et l'habituel insensés¹. »

Mais c'est surtout Proudhon qui, à propos des mêmes événements et en raison de sa propension personnelle pour l'ordre, son goût pour la grammaire et son refus de toute confusion dans la parole comme dans la pensée, met justement le plus nettement en évidence le défi du projet et de la pensée anarchistes. Comme le montre Pierre Ansart, si Proudhon s'est très tôt référé à l'*anarchie*², cette référence est longtemps restée chez lui vague et imprécise : une simple volonté de dénoncer moralement et logiquement un ordre ou un « système » existant auquel Proudhon attache l'essentiel de sa réflexion ; l'affirmation d'un autre ordre à venir, antinomique avec le premier parce que fondé sur la liberté, la subjectivité et la « *spontanéité d'action* », mais que Proudhon prétend tout d'abord, à la manière de Marx, faire naître et déduire de l'ordre existant, de ses *contradictions* (voir ce mot, et *arrêt*) et de leur capacité, en se résolvant à produire une société entièrement nouvelle, d'une autre nature³. Une impasse ; comme le montre Pierre Ansart. En effet, par

1. *Confession*, cité dans Madeleine Grawitz, *Michel Bakounine*, Plon, 1990, p. 135.

2. Dès son premier mémoire de 1840, *Qu'est-ce que la propriété ?*

3. Cf. principalement, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846). Sur la façon dont Proudhon revient sur cette première démarche, voir *équilibre des forces*.

quel miracle ou au nom de quelle providence la *spontanéité*, la liberté, la subjectivité et l'anarchie devraient-elles naître, fût-ce dialectiquement, d'un « mouvement nécessaire, échappant à la volonté et à l'action des hommes » ? « Comment une société pleinement active et libérée de ses entraves » pourrait-elle naître « d'un processus objectif et contraignant » ?¹

C'est du *dehors* que surgiront pour Proudhon, comme pour bien d'autres, l'exigence et la possibilité de développer ses intuitions initiales, du *dehors* du système et de ses seules contradictions, le dehors des événements révolutionnaires de 1848 qui le conduisent à prendre toute la mesure de l'hétérogénéité qui oppose système et anarchie, à renoncer à penser la seconde comme conséquence nécessaire du premier, dans un rapport où le système est tout, puisque, pour paraphraser Marx, il est à la fois le problème et sa solution. violemment dénoncé par le Proudhon de 1848², sous son triple visage de l'État, du Capital et de l'Église, l'ordre existant cesse alors de définir le cadre ou les limites à l'intérieur desquelles se jouerait l'avenir d'une transformation radicale de la société. Il cesse d'exprimer et de constituer le tout de la réalité sociale. Dans l'étroitesse de ses limites et le caractère fini de ses déterminations, il n'en est plus qu'une dimension particulière et éminemment contestable dans ses prétentions, une « société artificielle » qui, bien loin « d'épuiser la vie réelle de la société » (et *a fortiori* de la produire), se contente de se « superposer » à elle, en l'exploitant et en la soumettant à ses exigences³. Dans le feu des événements de 1848, la réalité se révèle être infiniment plus riche et vivante que les mises en forme sociales dont elle est l'objet. Sous la plume du Proudhon anarchiste, ces mises en forme, économiques, politiques et religieuses, ne sont plus que

1. Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1968, pp. 148-149.

2. Cf. *Mélanges-Articles de journaux, 1848-1852*, Lacroix, 1870.

3. Sur ce point, Pierre Ansart, *op. cit.*, p. 159.

des artifices extérieurs, et la nécessité impérieuse dont elles pouvaient se prévaloir, y compris aux yeux de ses détracteurs les plus convaincus, s'efface devant une nécessité supérieure, l'évidence de la société réelle que les événements viennent brusquement de mettre au jour. Dans l'antinomie initiale du système et de l'anarchie qu'il s'était d'abord efforcé de résoudre du côté du système, Proudhon bascule, non sans angoisse comme on va le voir, du côté de l'anarchie¹. Et, sous le choc des événements et des faits, ce ne sont pas seulement les conséquences bénéfiques supposées des contradictions du système qu'il récuse, mais l'idée même qu'il puisse y avoir une dialectique entre anarchie et système². Après 1848, l'anarchie à venir ne cesse pas seulement d'être la conséquence possible du système et de ses contradictions, elle cesse d'être la définition forcément à peine esquissée d'une réalité à venir, qui ne tendrait présentement qu'à occuper une place négative, en creux, dans le vide des contradictions de l'ordre social. En s'identifiant à la « société réelle » que Proudhon oppose aux artifices de l'État, du Capital et de l'Église, la *spontanéité* et l'anarchie deviennent la condition originaire de toute vie possible. D'idée vague et incertaine, projetée en aval du devenir humain, l'anarchie se transforme en une réalité surabondante dans sa diversité et sa puissance, qu'il convient de penser en amont de ce devenir, comme source travestie et entravée de l'ordre existant comme de tout ordre possible, comme fond illimité à partir duquel

1. Comme s'en désole Pierre Hauptmann (*Proudhon 1849-1855*, Desclée de Brouwer, 1988, p. 196) : « On mesure le chemin parcouru depuis les *Contradictions économiques*. Maintenant, la "vérité" ne se trouve plus, comme en 1846, dans la "conciliation" de deux tendances opposées, l'une propriétaire, et l'autre anarchique et athée, mais dans l'exclusion de la première et dans l'essor de la seconde. » Sur les difficultés que soulève cette rupture pour une interprétation d'ensemble des écrits de Proudhon, cf. Pierre Ansart, *op. cit.*, p. 311.

2. Sur ce point, cf. Pierre Ansart, « Proudhon, des pouvoirs et des libertés » dans *P.-J. Proudhon, Pouvoirs et Libertés*, Besançon, 1989, pp. 13 et 14.

toute institution prend forme. De conséquence l'anarchie et la spontanéité sociale se transforment en condition.

Comme on peut s'en douter, pour ceux qui connaissent l'homme d'ordre et de raison qu'est Proudhon, cette réévaluation du projet anarchiste, dans le feu des événements de 1848, ne va pas de soi ; comme le montre l'article qu'il publie dans *Le Peuple* un an plus tard où, avec sa franchise et sa minutie habituelles, il revient longuement sur les événements de 1848 et sur ses sentiments d'alors :

« [...] républicain de collège, d'atelier, de cabinet, je frissonnais de terreur de ce que je voyais approcher la République [...] je fuyais devant le monstre démocratique et social, dont je ne pouvais expliquer l'énigme ; et une terreur inexprimable glaçait mon âme, m'ôtait jusqu'à la pensée. [...] Cette révolution qui allait éclater dans l'ordre public était la date de départ d'une révolution sociale dont personne n'avait le mot. Contrairement à toute expérience, contrairement à l'ordre invariablement suivi jusqu'alors du développement historique, le fait allait être posé avant l'idée [voir *propagande par le fait*] [...]. Tout me semblait donc effrayant, inouï, paradoxal, dans cette contemplation d'un avenir qui à chaque minute s'élevait dans mon esprit à la hauteur d'une réalité. Dans cette anxiété dévorante, je me révoltais contre la marche des événements, j'osais condamner la destinée. [...] Mon âme était à l'agonie [...]. Le 21 février au soir, j'exhortais encore mes amis à ne pas combattre. Le 22, je respirais en apprenant la reculade de l'opposition ; je me crus au terme de mon martyre. La journée du 23 revint dissiper mes illusions. Mais cette fois le sort était jeté, *jacta est alea*, comme dit M. de Lamartine. La fusillade des Capucines changea mes dispositions en un instant. Je n'étais plus le même homme¹. »

1. *Le Peuple*, 19/2/1849, reproduit dans Bernard Voyenne, *Pierre-Joseph Proudhon, mémoires sur ma vie*, Maspero, 1983, pp. 75 et suivantes.

Comment penser des événements qui, en donnant raison à Cœuderoy et à Bakounine, semblent tout d'abord non seulement excéder les mots mais toute pensée ? Comment percer l'énigme d'une réalité aussi bouleversante pour celui qui l'éprouve ? Comment effectivement devenir un autre homme, ce plus qu'humain que Nietzsche affirmera quarante ans plus tard, capable de libérer les puissances et les volontés qu'il porte en lui, lorsque « l'ivresse », ce « haut sentiment de puissance » prescrit par les situations vécues, « cet état explosif », affine nos organes et nos sens, modifie « les sensations de temps et d'espace », nous permet de « percevoir des choses infimes et fugitives »¹ ? Comment, avec Tarde et Simondon cette fois, penser et « accueillir », comme une « manifestation de vie », « toute explosion », « toutes les dissidences, toutes les rébellions, toutes les insurrections, d'où qu'elles viennent et où qu'elles se produisent »² ? Comment penser ces « état[s]-pré-révolutionnaire[s] » ces « état[s] de sursaturation [...] où un événement est tout prêt à se produire, où une structure est toute prête à jaillir »³ ? Ou encore, avec Cœuderoy, comment penser « l'immensité des mondes », « l'espace infini » et les « horizons lointains et terribles » des Révolutions ? Comment penser l'irruption et la combinaison de « forces » issues d'un « univers » sans « lois » et d'un « temps sans bornes » ? Bref (si l'on peut dire), et comme Proudhon le formulait déjà dans les *Contradictions économiques*, comment penser cette « anarchie » et ces « puissances » de la « nature » dont l'homme est porteur ? Comment « pénétrer l'inaccessible [...],

1. Cf. Didier Franck, *op. cit.*, p. 191, qui se réfère lui-même à *Fragments posthumes*, 1888, 14 (117) et 14 (170). (Voir, dans *vie*, la conception qu'en a Bakounine.)

2. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 153.

3. Gilbert Simondon, *op. cit.*, p. 63.

mettre, en un mot, sous le regard de l'homme mortel, l'infini »¹ ?

Telles sont les questions auxquelles l'anarchisme n'a jamais cessé d'essayer de répondre : théoriquement, et non sans difficultés, en particulier à travers ce que Proudhon appellera l'*anarchie positive* ; pratiquement surtout, pendant une cinquantaine d'années et à une grande échelle, à travers les différentes expériences d'émancipation ouvrière qu'il est convenu de regrouper sous les termes de syndicalisme révolutionnaire et d'anarcho-syndicalisme, là où de nouvelles formes de subjectivité (voir *subjectivité*) se sont efforcées d'exprimer la puissance du réel.

1. *Contradictions économiques*, Rivière, t. 2, pp. 253 et 249.

R

Raison collective (raison publique) (voir surtout *notions communes* et *théorie/pratique*, mais aussi *représentation, expression, symboles-signes* et *entéléchie*). Concept proudhonien. Pour l'anarchisme, la raison n'existe pas en soi, dans le ciel des idées ou des impératifs logiques. Liée au langage et aux signes, la raison est toujours l'expression du rapport entre les êtres ou les forces collectives. À proprement parler il n'existe qu'une raison, la raison des choses ou des êtres, et des rapports qui les lient. C'est en ce sens que Proudhon peut écrire, à la suite de ses lectures de Leibniz, et même si c'est pour écarter une pensée trop « hardie » (et sans doute trop évolutionniste à ses yeux), que « l'intelligence est partout, latente ou consciente [...] : l'esprit dort dans la pierre, rêve dans l'animal, raisonne dans l'homme. Pourquoi ne raisonnerait-il pas aussi dans l'humanité¹ ? ». C'est également en ce sens que Gilbert Simondon peut mener sa critique du langage, de l'humain trop humain, lorsqu'il explique que « ce n'est pas le langage qui crée la signification », que la « signification » est antérieure au langage, que « s'il n'y avait pas de signification pour soutenir le langage, il n'y aurait pas de langage »².

Avec Deleuze et Guattari (et à la suite de Spinoza), on pourrait dire que toute réalité a deux faces distinctes et pourtant indissociables : une face d'énonciation, le

1. *De la justice*, Rivière, t. 3, p. 267.

2. *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, p. 200.

monde de l'expression, du langage et des signes ; une face « machinique », de contenu, de corps, de réalité et de forces¹. Et c'est pour cela que la raison collective est l'autre face distincte et indissociable de la force collective². « Le fait et l'idée sont réellement inséparables », écrit Proudhon³ (voir *action*). Même quand elle se prétend « pure » la raison est toujours l'expression d'un agencement de forces, un agencement que cette pureté même désigne infailliblement comme un appareil de domination et d'oppression. Dans ce cas la raison est toujours une « raison d'État », qu'elle renvoie à l'État proprement dit, à l'Église, au Capital ou encore aux illusions de ce petit État qu'est le « moi », les illusions de la raison et du *libre arbitre* individuels, fondements et relais de la domination, partout où « l'absolu », et quelle que soit son échelle, prétend se substituer aux rapports constitutifs de la réalité. Comme l'explique Proudhon, l'anarchisme se propose de « purger » les idées de tout absolu, de « faire apparaître la raison des choses », de « déterminer, au moyen de l'observation historique et de l'étude des transactions sociales, les rapports ou la raison des actes humains, sans y mêler rien de l'absolu humain, à plus forte raison de l'absolu surhumain, quelque nom qu'ils prennent l'un et l'autre, ange, archange, domination, principauté, trône, communauté, Église, concile, parlement, cathèdre, personnalité, propriété, etc., jusque et y compris le chef de cette incommensurable hiérarchie, Absolu des absolus, qui est Dieu »⁴. La raison est tou-

1. *Mille Plateaux*, pp. 175 et suivantes.

2. « L'organe de la raison collective est le même que de la force collective : c'est le groupe travailleur, instructeur ; la compagnie industrielle, savante, artiste ; les académies, les écoles, municipalités ; c'est l'assemblée nationale, le club, le jury ; toute réunion d'hommes, en un mot, formée pour la discussion des idées et la recherche du droit » (Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice*, t. 3, p. 270).

3. *Ibid.*, t. 2, p. 298.

4. *Ibid.*, t. 3, p. 248.

jours « collective », parce que expression et point de vue d'un *agencement* de forces. Mais parce que tout agencement cherche à aller jusqu'au bout de ce qu'il peut, à partir des limites de son propre point de vue, de sa composition particulière de forces, sa raison d'être tend à se transformer en absolu et en illusion, à vouloir soumettre les autres forces, extérieures et constitutives de son être, à son désir et à son point de vue (voir *totalité/totalitarisme*). Seule la rencontre et le heurt avec d'autres forces, la reconnaissance de leur altérité, et la découverte de la puissance que cette rencontre induit lorsqu'elle se transforme en association, peuvent conduire une force collective à prendre conscience du caractère collectif et relatif de sa raison d'être, comme du caractère collectif de toute raison. C'est alors que la raison, comme le *droit* (voir ce mot), peut se transformer en expression d'un agencement de forces toujours plus puissantes et plus libres, révéler à elle-même son caractère de *résultante* (voir ce mot), devenir une véritable « raison publique », lorsque, fondée sur « la plus grande contradiction » (voir *équilibre des forces*), elle se donne « pour organe, la plus grande multiplicité possible »¹.

Raison d'être (voir *raison collective*).

Rapport de forces (voir *équilibre des forces*).

Rationnel (voir *irrationnel*).

Réaction (voir *action*). Notion politique qui, traditionnellement, dans le discours politique des sociétés occidentales, désigne les forces politiques attachées au passé, dont l'action se limite à « réagir » face à des forces nouvelles, à se définir négativement par rapport à ces forces. Dans la pensée libertaire, la notion de

1. *Ibid.*, p. 270.

« réaction » se transforme en critère d'évaluation de la qualité émancipatrice des *forces collectives* (voir ce mot) qui prétendent lutter pour un autre monde. Aux forces actives, ne se déterminant que par rapport à elles-mêmes et aux types d'association dont elles sont porteuses, s'opposent les forces réactives, n'existant que par rapport à d'autres forces, subissant d'abord leurs effets, avant de ré-agir à ces effets, le plus souvent sous la forme du *ressentiment* ou de la *culpabilité* (voir ces mots). Le piège de l'oppression et de la domination réside dans le fait que celles-ci tendent toujours à transformer les forces dominées et opprimées en forces réactives, en forces réactionnaires (au sens premier de ce mot). L'originalité du projet libertaire réside à l'inverse dans sa capacité à transformer les forces dominées en forces actives, ne comptant que sur elles-mêmes, capables d'échapper aux pièges de la négation, de fonder leur existence sur les ressources illimitées qui échappent à l'ordre dont elles se libèrent (voir *analogie*).

Reddition de comptes (voir *utilitarisme*, *culpabilité* et *domination*). Notion d'origine chrétienne (voir *confession publique*, *direction de conscience*) et marxiste-léniniste (voir *autocritique*), reprise par certains courants d'origine nord-américaine dont on comprend mal pourquoi ils se réclament de l'anarchisme. Dans la pensée et les pratiques de ces courants, les situations d'oppression ne sont pas le point de départ de forces émancipatrices *autonomes* capables, par la *révolte* (voir ces mots), de briser les cadres de la domination et, en s'associant, de recomposer autrement la réalité. Reprenant à leur compte les divisions et les classifications de l'ordre existant, les partisans de la reddition de comptes font leur sa hiérarchie dominatrice mais en l'inversant et en tirant parti, par cette inversion, de tout ce que cet ordre peut contenir comme potentialité de

culpabilité et de *ressentiment* (voir ces mots). Dans les séries hiérarchisées et interminables des dominations et des discriminations, d'autant plus durables et prégnantes que l'ordre actuel les inscrit très souvent dans le corps (sexe, couleur de peau, forme du nez ou du crâne, etc.), tout dominé est toujours le dominant d'un plus dominé que lui : un homme vis-à-vis d'une femme, un Blanc vis-à-vis d'un Noir, un habitant de grande ville vis-à-vis d'un villageois, un diplômé vis-à-vis d'un non-diplômé, une femme en bonne santé vis-à-vis d'une handicapée, un cycliste vis-à-vis d'un piéton, etc. En continuité avec la volonté chrétienne de célébrer sans cesse les plus pauvres et les plus faibles, mais en les rendant eux-mêmes coupables de ce qu'ils reprochent aux autres, pour mieux les empêcher de se révolter et de donner naissance à des forces émancipatrices, les partisans de la reddition de comptes exigent de chaque force révoltée qu'elle se soumette aussitôt à plus dominé qu'elle-même, qu'elle lui « rende des comptes », qu'elle agisse et se pense « sous sa tutelle ». Affirmation et émancipation se transforment alors en négation et en soumission. Coupées de ce qu'elles peuvent puisqu'il leur faut se soumettre à d'autres forces, les puissances émancipatrices ne perdent pas seulement toute capacité subversive vis-à-vis d'un ordre qui, une seconde fois, leur impose ainsi ses hiérarchies et ses classifications. Rongées par la culpabilité, elles perdent également toute capacité de définir elles-mêmes, de l'intérieur de ce qui les constitue, les modalités d'associations, même hiérarchisées (voir *hiérarchie*), qu'elles sont sommées de développer entre elles. Comment en effet établir avec précision la longue chaîne des soumissions mutuelles et, en fin de « comptes », le dominé ultime, l'agneau pascal, pur de tout péché, à qui tout le monde devrait rendre des comptes¹ ? Sans doute, les hommes hétérosexuels

1. Dieu lui-même dans les représentations chrétiennes et, au plus près de notre vie, les prêtres prétendant, malgré leurs fautes et leur

blancs devront-ils soumettre leurs pensées, leurs actes et leurs mouvements les plus intimes (voir *confession publique*) aux féministes hétérosexuelles blanches qui pourront de leur côté en faire autant avec les féministes lesbiennes blanches, elles-mêmes placées sous la « tutelle » des lesbiennes noires, dépendantes pour leur part des lesbiennes noires de petite taille, censées à leur tour rendre des comptes aux lesbiennes noires de petite taille mais également obèses, puis frappées de strabisme, d'analphabétisme ou de tout autre trait corporel (ou social) discriminant et stigmatisant. Mais comment définir précisément qui, du strabisme ou de l'obésité, est le plus stigmatisant, la source la plus grande d'oppression et de domination ? Comment, dans cette chaîne des dominations, situer les lesbiennes « jaunes » ? Comment, à la façon des hiérarchies brésiliennes, classer les différents types de « métisses » ? Devant quel tribunal faudra-t-il plaider la prééminence dans le malheur des uns et des autres ? Quelle science ou quelle instance révolutionnaire sera capable de définir des coefficients de domination, de mesurer l'intensité de la souffrance et de l'oppression, de classer et de hiérarchiser les statuts et les situations d'opprimés et d'opresseurs¹ ? Si un homme noir peut, sans aucun doute, dans l'ordre inversé et le plus visible des dominations, exiger des comptes à un homme blanc, doit-il lui-même accepter la tutelle d'une femme hétérosexuelle blanche ? La couleur de peau est-elle plus discriminante (du point de vue de la plus ou moins grande oppression) que le sexe, ou l'espèce ? En effet, les animaux (par la voix intéressée de leurs avocats et autres *représentants*) ne sont-ils pas en droit d'exiger d'être

indignité, parler en son nom et nous rappeler sans cesse notre statut de pécheur et de coupables.

1. Sur la façon dont les défenseurs des animaux résolvent ce problème, sur le terrain des « intérêts » et des quantités de bonheur et de souffrance, voir *antispécisme et utilitarisme*.

eux-mêmes considérés comme les ultimes victimes d'un monde dominé depuis si longtemps par l'espèce humaine ? Faut-il reprendre les classifications naturelles (dans une démarche de type éthologique) et, parmi les animaux, distinguer entre les innombrables classes de prédateurs et de proies, établir avec précision les modalités des différentes chaînes alimentaires (voir *antispécisme*) ? À la jouissance, aussi vieille que le christianisme, d'expier et de culpabiliser, puis de faire payer et de battre sa coulepe sur la poitrine des autres, les tenants de la « reddition de comptes » peuvent ainsi joindre le plaisir tout aussi intense de la casuistique, du marchandage (voir *utilitarisme*) et de la chicane (au sens juridique du terme), de la lutte féroce et sans fin pour la reconnaissance de ses « droits » de victimes et d'opprimés, une lutte aveugle et *répugnante* parce que entièrement fondée sur l'ordre qu'elle prétend combattre, sur les bénéfices et autres dommages et intérêts retirés des effets d'inégalité, de distinction, d'humiliation, de frustration, de culpabilité et de ressentiment que cet ordre ne cesse jamais de produire, pour mieux se perpétuer.

Refus (voir *révolte, rupture, insurrection et anti-quelque chose*).

Relativisme (voir *évaluation*).

Rencontres (voir *association, événement et situation*).

Répétition (voir *éternel retour*). On a pu reprocher au syndicalisme révolutionnaire et à l'anarcho-syndicalisme de concevoir les grèves comme une sorte de « gymnastique » révolutionnaire¹ ou encore de « répé-

1. « La grève partielle est un entraînement, une gymnastique salubre qui aguerrit le prolétariat en vue d'une lutte suprême qui sera la grève générale révolutionnaire » (Georges Yvetot, *A.B.C. syndicaliste*, Éd. CNT-AIT, s.d., [1908], p. 40).

tition », au sens théâtral du terme, en attendant et pour préparer le *grand soir*, la *grève générale et insurrectionnelle* (voir ces mots). Ce reproche manifeste une incompréhension profonde de la façon dont le mouvement libertaire pense, et le temps et le caractère continu des mouvements émancipateurs. La répétition libertaire des luttes et des *révoltes*, cette irruption sans cesse recommencée d'un autre possible dans la trame de l'ordre existant (voir *arrêt* et *événement*), n'a rien à voir avec la vision mécanicienne et déterministe d'un Trotski ou d'un Lénine transformant, rétrospectivement, la révolution russe de 1905 en « répétition générale » de 1917, un exercice pendant lequel le Parti et ses mécaniciens en chef auraient pris le temps de fourbir leurs outils, leurs recettes et leurs mots d'ordre. Dans la pensée libertaire, le caractère répétitif des révoltes ou des insurrections, aussi minuscules et imperceptibles qu'elles puissent être, échappe radicalement, d'une part à cette conception orientée du temps où ce serait le passé qui répéterait et préparerait l'avenir, d'autre part à toute instrumentalisation et classification de surface des faits et des événements¹. Comme le veut le sens commun du mot ou la façon de jouer des enfants, la répétition libertaire répète toujours le passé et ses possibles. Elle est toujours liée à une antériorité et à une puissance accumulée (voir *grand soir*). Chaque conflit, chaque moment de révolte, répète tous les autres sous un nouveau point de vue, à travers de nouvelles circonstances et avec une nouvelle intensité. Chaque fois singuliers, ces conflits et ces révoltes affirment de nouveau, à travers leur discontinuité apparente, par retour, par variation et par sélection, la

1. Sur ce point, voir Daniel Colson, « Reconnaissance collective et montée en singularité. L'accord d'entreprise de la Compagnie des Acieries et Forges de la Loire (CAFL), 1956-1959 », dans Étienne Savoie, *Les noms que l'on se donne. Processus identitaire, expérience commune, inscription publique*, L'Harmattan, 2001.

puissance intérieure de ce qui est, sans reste, sans qu'aucune force extérieure puisse tirer parti de ce qui les constitue. Comme le montre Deleuze (avec Nietzsche et à propos de la nature), la répétition, au sens libertaire du mot, est « une volonté se voulant elle-même à travers tous les changements, une puissance contre la loi, un intérieur de la terre qui s'oppose aux lois de surface¹ ». C'est en ce sens, toujours avec Deleuze, que la répétition émancipatrice s'oppose à la *représentation* (voir ce mot), « comme le mouvement s'oppose au concept et à la représentation qui le rapporte au concept ». « Dans le théâtre de la répétition, on éprouve des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans *intermédiaire*, et qui l'unissent *directement* à la nature et à l'histoire, un langage qui parle avant les mots, des *gestes* qui s'élaborent avant les corps organisés² » (voir *action directe*).

Représentation (démocratie représentative) (voir *symboles, signes et dialectique*). « Quand chacun combatta pour sa propre cause, personne n'aura plus besoin d'être représenté³. » En opposant la *démocratie* directe à la *démocratie* « représentative », en refusant tout « représentant » (député ou bureaucrate syndical) prétendant parler au nom des autres, agir à leur place ou (pire) dans leur intérêt, l'anarchisme exprime, sur le terrain politique et des institutions, une critique beaucoup plus radicale de la représentation, et, à travers cette critique, une intuition centrale de son projet révolutionnaire. Dans le vocabulaire libertaire le mot représentation doit être pris dans toute son extension, politique, religieuse, scientifique et *symbolique* (voir

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. Ernest Cœudey, « Hourra!!! ou la révolution par les cosaques », dans *Pour la Révolution*, Champ libre, 1972, p. 257.

ce mot) : chaque fois que des hommes, des signes ou des institutions prétendent se substituer aux *choses* ou dire ce qu'elles sont. En effet, pour l'anarchisme il ne s'agit pas seulement de refuser la représentation politique, mais toute forme de représentation, perçue comme forcément extérieure et manipulatrice, distincte des forces réelles qu'elle s'approprie et qu'elle coupe de ce qu'elles peuvent. C'est en ce sens que la critique libertaire de la représentation peut être rapprochée de la pensée de Nietzsche, de sa critique de la science, de l'État (« l'État est un chien hypocrite [...] il aime discourir — pour faire croire que sort sa voix [...] du ventre des choses ») et de l'Église (« une espèce d'État et c'est la plus mensongère »)¹. Science, Église, État, il s'agit toujours d'asservir le réel aux mensonges des signes et de la représentation, le « mouvement » (voir ce mot) à la « substance », les *forces actives* aux *forces réactives* (voir ces mots).

Répugnance (voir *affinité* et *analogie*). « Et la Mère, fermant le livre du devoir, s'en allait satisfaite et très fière, sans voir, dans les yeux bleus et sous le front plein d'éminences, l'âme de son enfant livrée aux répugnances.² » Contrairement à ce que pourrait laisser croire sa dimension physique et immédiate, la répugnance engage également la nature même des êtres à un *moment donné*. Chaque agencement, propre à une force collective et à ses associations avec d'autres, définit la qualité du *désir* qui en résulte. Et c'est à partir de cette qualité et de cette *résultante* que jouent les goûts et les dégoûts, indicateurs précieux de la nature des mondes dans lesquels les êtres prennent force et signification. En ce sens, la répugnance est la face répulsive (voir *répulsion*) de l'*affinité*. Dans sa violence et son intensité sub-

1. Zarathoustra, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. IV, pp. 61 et 152.

2. Arthur Rimbaud, « Les poètes de sept ans », dans *Poésies*, Le Livre de Poche, 1984.

jective, le caractère intuitif et apparemment irraisonné de ses manifestations, elle indique toujours avec exactitude un jugement sur le monde où l'on veut vivre et sur la qualité et la nature des associations qui lui correspondent et le rendent possible.

Répulsion (voir *répugnance*, *affinité* et *association*). À l'opposition frontale et brutale où les êtres en conflits sont étroitement et durablement liés dans des rapports mutilants, destructeurs de puissance (voir *puissance* et *dialectique*), la démarche libertaire substitue la répulsion, le rejet hors de soi, hors de ses *désirs* et de ses *appétits*, des forces qui ne nous conviennent pas, parce que appartenant à un autre monde, un monde étranger (parce que mutilé et mutilant) à celui que nous nous efforçons de construire¹.

Réserve d'être (voir *indétermination* et *puissance du dehors*).

Respect (voir *égalité* et *autonomie*). Reconnaissance mutuelle de l'*autonomie* et donc de l'*égalité* des êtres. Au cœur des modalités d'association et de désassociation, le respect implique une grande attention aux autres, à ce qui les constitue et à ce que cette constitution autorise comme rapports nouveaux. Source de *révolte* et de la *violence* très particulière qui s'attache à elle, le respect exclut toute tentative de domination et toute violence intrusive ou destructrice. En ce sens il est au centre des relations libertaires.

Responsabilité (voir *culpabilité* et *éternel retour*). Parapluie ou prothèse intérieure visant à stabiliser les êtres humains et à les soumettre à un ordre extérieur à

1. Sur l'importance de la notion de répulsion en astrophysique (gravité répulsive), voir le compte rendu des treizièmes Rencontres internationales de Blois dans *Le Monde* du 29 juin 2001.

ce qui les constitue comme êtres vivants. Si l'œil de Caïn était dans la tombe, la responsabilité est l'œil que Dieu et l'État implantent en chacun de nous pour garantir la pérennité de l'ordre qui fonde leur puissance.

Responsable (voir *pouvoir*). « Au poteau ! », le vieux cri de guerre et de *ressentiment* des boutiquiers et des rentiers en faillite ou des anciens combattants de la première moitié du xx^e siècle pourrait servir de mot d'ordre à toutes les extrêmes droites de ce siècle : trouver des « responsables » à ses propres maux, les « gros ! » ; les « métèques ! », les « juifs ! », les « francs-maçons ! », les « boches ! », les « pourris ! », les « autres ! » ; les traîner devant les tribunaux ou, mieux, se faire « justice » soi-même, les égorger de ses mains et calmer quelque temps dans leur sang l'impuissance et la fureur de ne rien comprendre à ce que l'on éprouve, aux raisons du malheur de n'être que ce que l'on est, de ne pas être plus beau, plus riche, d'être en mauvaise santé, de vieillir et de devoir mourir. Comme l'écrivait Bernanos, qui par ses engagements passés en savait quelque chose : « La colère des imbéciles remplit le monde¹ ! » En effet, le « poteau », les « pelotons d'exécution » et les assassinats au coin d'un bois, pour la bonne cause, au nom de la salubrité publique, ne sont pas une spécificité d'extrême droite, ni même des guerres identitaires toujours recommencées, chaque fois que c'est possible, lorsque les imbéciles se jettent les uns contre les autres, sur « l'autre », fût-il le voisin de la veille ou un inconnu de passage. Poteaux et assassinats politiques s'appliquent tout aussi bien, en termes apparemment plus scientifiques et plus froids, à une bonne partie de la gauche révolutionnaire du siècle écoulé, en Russie, en Chine et partout dans

1. De Georges Bernanos, lire *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon.

le monde où « bourgeois », « fils de bourgeois », « épouses de bourgeois », « petits bourgeois », « kou-laks », « ennemis du peuple », « opportunistes de gauche en apparence mais de droite en réalité », « contre-révolutionnaires » et autres « vipères lubriques » ont dû payer de leur vie, en masse, anonymement, leur supposée responsabilité « objective » et « collective » dans les désastres économiques, les famines et les catastrophes que le socialisme réel, comme le capitalisme, n'a jamais manqué de produire.

Parce qu'elle refuse toute morale, toute assignation à un code extérieur ou transcendant, prétendant dire qui l'on est et ce que l'on doit faire, l'éthique libertaire récuse la responsabilité ; avec son cortège de culpabilité, de procès, de juges, de procureurs, de profs, de curés, de psychologues, d'éducateurs et autres donneurs de « leçons¹ ». Les libertaires peuvent s'engager dans des actions communes durables, exigeant beaucoup d'efforts et de maîtrise de soi. Ce qui les lie tient toujours à la nature et à la qualité de l'action entreprise, aux raisons que les uns et les autres trouvent à la poursuivre et à en accepter les *contraintes* qui se transforment alors en *nécessité*. C'est en ce sens que l'on peut parler de *confiance* (voir ces mots). Mais la perpétuation de ces liens et de l'engagement qu'ils supposent ne repose jamais sur une morale extérieure, un code de bonne conduite qui prétendrait fixer le cadre (juridique ou autre) d'une action commune, indépendamment de la nature et des modalités de cette action. C'est pourquoi, dans le fonctionnement libertaire, toute force associée peut, à tout moment, rompre son association, reprendre son indépendance ou se révolter dès lors qu'on lui conteste ce droit ou qu'on invoque des impératifs supérieurs, transcendant à l'action entreprise ; de même que toute autre force peut évidemment choisir

1. La « leçon » est toujours un savoir (asséné) et une « correction », au sens à la fois distingué et trivialement violent de ce mot.

de ne jamais s'associer à celles dont l'extrême susceptibilité, trop souvent éprouvée, s'oppose à une action commune un peu durable.

Parce qu'il récuse, dans ce qui le constitue, la logique de la responsabilité, le mouvement libertaire la récuse tout autant chez ceux qu'il est conduit à combattre. La violence libertaire (voir *révolte*, *insurrection*, *guerre/guerrier*) est toujours liée aux circonstances et aux positions des uns et des autres à un moment, dans une situation ou dans un contexte donnés. L'ennemi combattu ou tué (parfois) l'est toujours pour sa position du moment et certainement pas parce qu'on le rend responsable d'un choix politique ou social supposé intangible ou d'essence (voir *mouvement*). Il est vrai que les luttes libertaires, en Espagne ou ailleurs, se sont souvent accompagnées, après ou parallèlement aux mouvements de *révolte* et d'*insurrection* (voir ces mots), d'exécutions et de « règlements de comptes » (curés, patrons, gros propriétaires), explicables par la violence d'une domination subie depuis trop longtemps. En elles-mêmes, et quelle que soit leur justification, ces « exécutions » après coup ou non, sans autre rapport direct avec la situation immédiate qu'une relation renversée de bourreau à victime, sont radicalement contraires à la dynamique et à la logique d'une émancipation libertaire. Elles se contentent de montrer, une fois de plus, que la position de dominés n'est en rien la garantie de l'émancipation, que la *révolte* et l'*insurrection* peuvent toujours se transformer en *vengeance*, en *ressentiment* et en « règlements de comptes », être elles-mêmes corrompues ou contaminées par les rapports de domination qui les ont fait naître, qu'elles s'efforcent de détruire et qu'elles se contentent alors de reproduire sous une autre forme (voir *affirmation* et *émancipation*)¹.

1. Sur cette éthique libertaire et sur les débats qu'elle peut entraîner, même dans les pires conditions d'une guerre civile, voir, à propos de

Ressentiment. Réaction durable d'un dominé qui ne parvient pas à transformer le rapport de domination qu'il subit en *révolte* et en force *émancipatrice* et *affirmative* (voir ces termes). Le ressentiment, qui n'épargne pas le mouvement anarchiste lui-même¹, est toujours placé sous le signe du négatif, de l'aigreur, de la plainte et de la dénonciation. L'homme et la femme de ressentiment prétendent toujours lutter contre l'oppression qu'ils subissent, lutter contre ceux qui les dominent et les exploitent, mettre fin à cette domination et à cette exploitation. Mais cette domination et cette exploitation, ils ne peuvent plus s'en passer. Elles deviennent leur raison de vivre. Ils ont besoin d'elles, de les retrouver partout et toujours pour pouvoir continuer de ressentir indéfiniment l'injustice dont ils sont l'objet, cette injustice qui les autorise tout aussi indéfiniment à sans cesse dénoncer les autres.

Résultante (voir *force collective, association/désassociation, individuation et un*). Bergson explique, à propos de William James, comment « on peut être spiritualiste, matérialiste, panthéiste, comme on peut être indifférent à la philosophie et satisfait du sens commun : toujours on se représente un ou plusieurs principes simples, par lesquels s'expliquerait l'ensemble des choses matérielles et morales² ». Le concept de résultante a été forgé par Proudhon, à la suite de Leibniz³, pour penser le pri-

Simone Weil et de Louis Mercier-Vega, les très beaux textes publiés par ACL dans *Présence de Louis Mercier*, octobre 1999.

1. Comme le note très justement John Clark à la suite de Nietzsche (voir John P. Clark, *La Pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste*, ACL, 1996, p. 48).

2. Henri Bergson, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », dans *La Pensée et le mouvant, essais et conférences*, Alcan, 1934, p. 268.

3. Sur la notion de résultante (et ses rapports avec la notion de *vinculum substantiale*) dans la théorie de Leibniz, cf. Yvon Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, 1993, pp. 245 et suivantes ; et, plus largement, Christiane Frémont, *L'Être et la relation, lettres de Leibniz à Des Bosses*, Vrin, 1999 (1984).

mat de la *force collective*, mais aussi le refus anarchiste de tout principe originaire et donc la priorité du multiple sur l'un. Toute force collective (être collectif, individu) est une résultante, la résultante des multiples forces qui, en s'associant et en se composant, lui donnent vie. Dans la réalité qui nous constitue il n'existe aucun principe, aucun commencement, aucun être premier, seulement des résultantes. Capital, État, Idée, théorie, nation, classe, sexe sont des résultantes. Dieu est une résultante. L'être humain lui-même, avec les illusions de son *moi*, de sa conscience et de sa liberté, est une résultante, un « composé de puissances », nous dit Proudhon¹. En d'autres termes, dans l'homme, comme dans toute chose, ce qui semble être au principe, au commencement ne vient qu'après, n'est qu'un effet de *composition*, la liberté comme l'âme, les facultés comme l'ensemble des éléments ou des essences apparemment à l'origine du composé humain, l'unité de la création comme l'unité du moi. Cette façon de voir on la retrouve chez Bakounine, lorsqu'il explique que « chaque homme » n'est pas « autre chose que la résultante d'une quantité innombrable d'actions, de circonstances, et de conditions innombrables, matérielles et sociales, qui continuent de le produire tant qu'il vit », et cela au même titre que la totalité de ce qui est : « la solidarité universelle [...] ne peut avoir le caractère d'une cause absolue et première ; elle n'est au contraire rien qu'une *résultante* [souligné par Bakounine], toujours produite et reproduite de nouveau par l'action simultanée d'une infinité de causes *particulières*, dont l'ensemble constitue précisément la *causalité universelle*, l'*unité composée*, toujours reproduite par l'ensemble indéfini des transformations incessantes de toutes les choses qui existent [souligné par nous] [...] »². » C'est en ce sens que l'anarchisme peut se

1. *La Guerre et la paix*, Rivière, p. 128.

2. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 245 et 218.

reconnaître dans la pensée de Whitehead, pour qui les « entités actuelles » (voir ce mot) « ne sont pas des substances, mais des procès ; non des réalités arrêtées, mais des résultats »¹.

Rétroaction (voir *identité* et *troupeaux*). Notion proposée par les ethnologues Jean-Loup Amselle et Elikia M'Boko pour définir la façon dont les identités et les divisions définies par un ordre oppresseur sont assumées subjectivement par les êtres humains, transformées en subjectivités meurtrières et négatives².

Révocabilité (voir *démocratie directe*). Procédure de la démocratie directe, la révocabilité des délégués exprime une attitude plus générale du mouvement libertaire : la *détermination* dans l'instant et dans une situation donnée de la validité d'une *action* ou d'un *agencement* collectifs (voir ces mots). Les libertaires peuvent préférer attendre avant de se déterminer à telle ou telle prise de position, à telle ou telle rupture, attendre d'être sûrs de ne pas compromettre une action en cours au nom d'un autre impératif, mais en droit (ce droit très particulier qu'ils mettent en œuvre), d'un point de vue libertaire, ils ont toujours la possibilité de remettre en cause toute situation et tout engagement dès lors qu'ils estiment que ceux-ci s'inscrivent dans une logique oppressive ou subissent par trop les effets de l'ordre général de la domination. À charge pour eux d'assumer les conséquences de cette rupture d'une action ou d'un projet *commun* (voir ce mot) : la séparation, provisoire ou durable, avec le collectif engagé dans cette action ou dans ce projet.

1. Dominique Janicaud, « Traduire la métaphysique en procès », dans Isabelle Stengers, *L'Effet Whitehead*, Vrin, 1994, p. 71.

2. Jean-Loup Amselle et Elikia M'Boko, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et États en Afrique*, La Découverte, 1999 (seconde édition).

Révolte (voir *indignation* et *insurrection*). Moment essentiel et fondateur de l'émancipation, lorsque les forces dominées échappent brutalement et radicalement aux pièges des rapports de domination, récusent toute solution au sein de ces rapports, affirment un autre possible et créent les conditions d'une recomposition radicale de la réalité. Comme l'explique René Furth, la révolte est toujours affirmative : « À travers elle, l'homme se pose en s'opposant. Au niveau le plus spontané, elle signifie l'explosion d'une force, l'irruption d'un dynamisme vital que bloque l'ordre établi. [...] La négation qui éclate ainsi dans la révolte dévoile une affirmation plus profonde, l'affirmation d'une liberté constitutive de la réalité humaine¹. » Et c'est pourquoi l'anarchisme peut faire sienne la phrase de Jean Genet : « Je n'aime pas les opprimés. J'aime ceux que j'aime, qui sont toujours beaux et quelquefois opprimés mais debout dans la révolte² » (voir *maître/esclave*).

Révolution. Vieille conception du XIX^e siècle, issue de la Révolution française, où la transformation du monde est conçue sous la forme d'un coup d'État ou de journées populaires à la faveur desquelles un changement de Constitution ou de régime affecte la tête de l'État (République, Empire, monarchie absolue, monarchie constitutionnelle). Un moment supplantée, au milieu du XIX^e siècle, par l'idée de la *Révolution sociale* (voir ce mot), une tout autre façon de concevoir la transformation de la société, la vieille révolution politique a retrouvé toute son actualité un siècle plus tard dans le cadre du marxisme et du marxisme-léninisme. La question de l'État redevenait le problème clé du changement, et la dictature du prolétariat venait s'ajouter, à

1. René Furth, « L'anarchisme ou la révolution intégrale » dans *Dictionnaire du mouvement ouvrier*, Éditions universitaires, 1970, p. 52.

2. Jean Genet, *Miracle de la rose, Œuvres complètes*, Gallimard, 1951, t. 2, p. 430.

côté du fascisme et du nazisme, au long cortège des travestissements que les États n'ont jamais cessé d'inventer pour perpétuer leur domination. L'idée de révolution ne doit pas être confondue avec celles de *grand soir* et de *grève générale insurrectionnelle* (voir ces mots) inventées par les mouvements ouvriers libertaires au tournant du XIX^e et du XX^e siècle.

Révolution sociale (voir *grand soir* et *grève générale*). Vaste projet de transformation sociale et économique né au milieu du XIX^e siècle et qui a supplanté quelque temps l'idée de *révolution* léguée par la destruction de la monarchie absolue française. En devenant *sociale*, au cours du XIX^e siècle (avec la « question » du même nom), la *Révolution* cesse d'être pensée au niveau surplombant et miraculeux de l'État, du pouvoir politique et des grands appareils de pouvoir. Elle agit au contraire à l'intérieur des rapports sociaux, sur le terrain des *classes* (voir ce mot) et des différences, de la propriété et de la justice, des rapports d'autorité et des modalités d'association, là où se joue l'ordre ou l'équilibre général de la société, d'une multitude de façons et à travers une transformation d'ensemble (parce que multiforme) qui rend caduques les grandes instances dominatrices que sont Dieu, l'État et le capital. Synonyme d'une révolte polymorphe contre l'ordre existant, une révolte qui refuse d'être instrumentalisée par quoi que ce soit, qui devient l'unique sujet de l'histoire émancipatrice, la *Révolution sociale* cesse également de s'identifier aux seuls mouvements de foule, aux seules « journées insurrectionnelles », aux conjonctures révolutionnaires, aussi rares qu'elles sont éphémères. Mûrie au cœur des choses, aguerrie par des luttes incessantes, forte d'un réagencement d'ensemble des forces émancipatrices, c'est tout armée de sa puissance que la *Révolution sociale* peut enfin déboucher sur un embrasement général — le *Grand Soir* de l'ima-

ginaire populaire d'alors — où tout se trouve transformé puisque tout a contribué, sans hiérarchie, sans distinction tactique et stratégique, à ce mouvement de transformation. L'idée de révolution sociale est étroitement liée à celle d'anarchie (voir la série des articles publiés par Proudhon en 1849 dans *La Voix du peuple*). Le projet de révolution sociale s'est prolongé jusqu'à la guerre de 1914-1918, en particulier à travers l'idée de *grand soir* et de *grève générale* (voir ces mots), avant d'être supplanté par les nouvelles formes de coups d'État inventées par le marxisme-léninisme, le fascisme, le nazisme et les appétits des chefs militaires.

Risquer sa vie (voir *guerre/guerrier* et *puissance du dehors*). Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut, c'est-à-dire au-delà de ses limites, jusqu'au bout de la vie que l'on porte en soi, en sachant que cette vie est aussi, suivant la formule de Deleuze¹, une puissance du dehors où l'on risque toujours de perdre l'individualité qui nous constitue présentement (voir *autre, apeiron, anarchie*).

Rupture (voir *révolte, insurrection, hiérarchie* et *action directe*). La libre association des êtres collectifs (en amour comme en politique) exige impérativement qu'ils puissent rompre cette association à tout moment, dès qu'ils l'estiment nécessaire. Si la *révolte* est la forme que revêt la rupture au sein d'un rapport de domination et d'oppression, la rupture entre forces collectives associées peut simplement obéir à une *contradiction* improductive, porteuse de *tristesse* et donc de diminution de la *puissance* de l'association (voir ces mots). Toute rupture ne peut qu'accentuer provisoirement ce sentiment de tristesse, mais, sauf à se transformer en *ressentiment* durable (voir ce mot), elle crée les conditions de nouvelles associations et, à travers elle, d'une recomposition émancipatrice des rapports qui nous unissent.

1. Foucault, Les Éditions de Minit, 1986, pp. 101 et suivantes.

S

Savants (voir *science et experts*).

Science (voir *manuels/intellectuels, symboles-signes, mouvement, devenir et vie*). Bergson, et Deleuze après lui, ont montré le caractère réducteur et dominateur de la science, là où en fonction d'une simple « utilité pratique » et manipulatrice, pour dominer et instrumentaliser les êtres, la science substitue des *signes* aux choses, les arrête dans leur mouvement ou leur devenir et prétend ainsi dire la vérité de ce qu'elles sont en les coupant de ce qu'elles peuvent¹. Comme l'écrit Deleuze : « ce qui semble appartenir à la science, et aussi à la philosophie, c'est le goût de substituer aux rapports réels de *forces* un rapport abstrait qui est censé les exprimer tous, comme une mesure » ; « simple moyen subordonné à la vie, la connaissance s'est érigée en fin, en juge, en instance suprême »². Mais c'est sans doute Bakounine qui expose avec le plus de force la critique anarchiste de la science telle que celle-ci s'est constituée depuis trois siècles. C'est lui qui dénonce le plus

1. « Il est de l'essence de la science [...] de manipuler des signes qu'elle substitue aux objets eux-mêmes. Ces signes diffèrent sans doute de ceux du langage par leur précision plus grande et leur efficacité plus haute ; ils n'en sont pas moins astreints à la condition générale du signe, qui est de noter sous une forme arrêtée un aspect fixe de la réalité », Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, 1962, p. 328.

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 84 et 114.

nettement son rôle réducteur et oppressif¹. Pour Bakounine, si « le gouvernement de la science et des hommes de la science [...] ne peut être qu'impuissant, ridicule, inhumain, cruel, oppressif, exploiteur, malfaisant », c'est parce que la science, en s'appuyant sur des signes et en prétendant dire la vérité ou l'essence des choses, achoppe à saisir la vie et le mouvement, le caractère à la fois *intime* et *fugitif* de ce qui est, là où se déploie la puissance de l'être. Pour Bakounine, comme plus tard pour Nietzsche, le plus intime, le plus réel est à la fois le plus fugitif, le plus immédiat et le plus apparent, que seuls les « sens », parce qu'ils impliquent un rapport au monde *direct* et *immédiat*, peuvent appréhender : « Il existe réellement dans toutes les choses un côté ou, si vous voulez, une sorte d'être intime qui n'est point inaccessible, mais qui est insaisissable pour la science. Ce n'est pas du tout l'être intime dont parle M. Littré avec tous les métaphysiciens et qui constituerait selon eux l'en-soi des choses, et le pourquoi des phénomènes ; c'est au contraire le côté le moins essentiel, le moins intérieur, le plus extérieur, et à la fois le plus réel et le plus passager, le plus fugitif des choses et des êtres : c'est leur matérialité immédiate, leur réelle individualité, telle qu'elle se présente uniquement à nos sens, et qu'aucune réflexion de l'esprit ne saurait retenir, ni aucune parole ne saurait exprimer². » Une conception que l'on retrouve chez Nietzsche : « Le monde apparent est le seul. Le monde vrai n'est qu'un mensonge qu'on y rajoute. [...] Nous ne possédons à l'heure actuelle de science que dans la mesure exacte où nous sommes décidés à accepter le témoignage de nos sens [...] Tout le reste est avorté,

1. Sur les rapports entre science et anarchisme, cf. Daniel Colson, « La science anarchiste », dans *Réfractions*, n° 1, hiver 1997.

2. Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, *Œuvres*, Stock, 1908, t. 3, p. 393.

ou encore pré-scientifique : je veux dire métaphysique, théologie, psychologie, épistémologie — ou alors une science purement formelle, une théorie des signes : comme la logique, et cette logique appliquée que sont les mathématiques. En elles la réalité n'est jamais présente [...]¹. » Comme l'écrit Bakounine, en croyant connaître le fond des choses « la science n'a à faire qu'avec des ombres [...] La réalité vivante lui échappe, et ne se donne qu'à la vie, qui, étant elle-même fugitive et passagère, peut saisir et saisit en effet toujours tout ce qui vit, c'est-à-dire tout ce qui passe ou ce qui fuit² ».

Sécession (voir *rupture, révolte et maître/esclave*).

Secret/transparence (voir *action directe, intime, privé/public, affinité et symboles*). Les anarchistes ont souvent été décrits comme des conspirateurs, cachés dans l'ombre et vêtus de longues capes noires dissimulant leurs bombes et leurs poignards³ ; une représentation accentuée par le goût de Bakounine pour les sociétés secrètes (voir *intime*). L'anarchisme est effectivement du côté du secret, contre la transparence et les illusions de la communication, du côté du *privé* (ou du *particulier*) contre le *public* (ou le général) (voir ces mots). Mais ce secret anarchiste n'a pas grand-chose à voir avec la façon dont l'ordre existant le représente. Le plus souvent informel, il relève de l'*intime*, de l'*affinitaire* et de l'*implicite*, et s'il refuse les pièges de la communication et d'une transparence qui visent d'abord à priver les êtres de toute intériorité (donc de

1. Friedrich Nietzsche, « Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau », *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, Gallimard, p. 76-77.

2. Michel Bakounine, *op. cit.*, p. 395.

3. Sur ces représentations, en particulier au moment des attentats en France de 1892 à 1894, cf. Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, Christian Bourgois, 2001.

toute autonomie), à les soumettre à son ordre propre, à les déplier sur les tables de ses *classements*, à les contraindre à confesser ce qu'ils sont sur les prie-Dieu des prêtres ou les divans des psychanalystes, le secret anarchiste est en même temps tout entier en surface (voir *être intime*), facilement accessible ou détruit, suivant que l'on s'intéresse à lui ou qu'on le redoute. Toujours recommencé, il est du côté de l'*intuition*, de l'*immédiateté* et de l'*action directe* (voir ces mots), sans intermédiaires, sans interprétation nécessaire, sans traducteur ni traduction, dans la mesure même où la relation qu'il établit entre les êtres est justement une relation *intérieure*, une relation rendue possible par cette intimité préservée. Paradoxe apparent, c'est dans cette acception, et comme le montrent Deleuze et Hawad, que le secret ou l'intimité anarchiste peut être rapproché des « espaces lisses » et ouverts de la machine de guerre nomade, là où les êtres collectifs ne sont plus soumis « au monopole d'un pouvoir organique » mais emportés par « la puissance d'un corps tourbillonnaire dans un espace nomade »¹.

Sélection (voir *éternel retour*). Comme beaucoup d'autres mots, la sélection a plusieurs sens d'un point de vue libertaire. Dans l'ordre hiérarchique et externe qui prévaut actuellement, la sélection désigne les procédures qui autorisent certains êtres à passer d'un échelon à l'autre, à monter dans la *hiérarchie*, mais aussi, à travers ce passage, la façon dont cet ordre peut à la fois, comme le mot sélection l'indique, refouler et écarter l'infinité des *possibles* dont la réalité est porteuse et choisir dans cette réalité tous les éléments utiles ou nécessaires à la reproduction et à l'élargissement de sa domination (voir *extérieur/intérieur*). Dans son acception libertaire, la sélection est à la fois inté-

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 453-454.

rieure, horizontale et sans reste. Elle désigne la façon dont les êtres collectifs composent leurs rapports, choisissent telle ou telle rencontre, évitent telle ou telle autre (voir *affinité*) et parviennent ainsi à composer, en soi et avec les autres, un monde porteur de *puissance* et de *liberté* (voir ces mots), un *agencement* de forces collectives capables de libérer la totalité de la puissance de ce qui est (voir *plan d'immanence*).

Sens commun/bon sens (voir *expérience*). La pensée libertaire refuse les suffisances de la *science* prétendant rompre avec le sens commun et l'*expérience* ordinaire, pour, de Durkheim à Bourdieu, en passant par Lénine, Althusser et tous les tenants de la rupture épistémologique, dire de l'*extérieur* le sens de la vie de chacun, le destin et les *déterminismes* qui la façonnent. L'anarchisme affirme au contraire la capacité des *êtres collectifs* à posséder en eux-mêmes, sous un certain point de vue, la totalité du sens de ce qui est, c'est-à-dire des *possibles* (voir *notions communes* et *raison collective*). Pour l'anarchisme, le point de vue de la science n'est qu'un point de vue parmi d'autres dont l'autosuffisance, le fatalisme et les prétentions à l'extériorité et à la supériorité sont le signe le plus sûr de son caractère oppresseur, mutilé et mutilant (voir *puissance*). Mais, avec Whitehead, la pensée libertaire ne confond pas pour autant le sens commun avec le *bon sens*, cette évidence bornée des idées toutes faites, sans cesse chargée (à la façon du professeur Ramsay de *La Promenade au phare* de Virginia Woolf) de soumettre les forces collectives à la désillusion de l'ordre existant¹. Présent dans les jugements les plus ordinaires comme « dans les énoncés théoriques les plus ambitieux » (et donc la science elle-même), le bon sens prétend distribuer à chacun sa place dans un ordre du monde fixé

1. Sur ce point, voir également Isabelle Stengers, *L'Effet Whitehead*, Vrin, 1994, p. 12.

une fois pour toutes, alors que le sens commun, « murmure insistant » sous « l'autorité des théories » et des évidences, dans les « interstices des discours autorisés¹ », affirme au contraire la puissance infinie d'invention, de création et de nouveauté de ce qui est.

Sensibilité (voir *susceptibilité*). Capacité d'un être collectif à percevoir la diversité et la finesse souvent minuscule des rapports qui, à un moment donné, le constituent et l'unissent ou l'opposent à d'autres êtres collectifs. La sensibilité s'oppose à la grossièreté rassurante et rudimentaire des mots qui, trop souvent, tiennent lieu de jugement et d'appréciation automatiques et extérieurs de ces rapports. Comme l'écrit Nietzsche : « Colère, haine, amour, pitié, désir, connaissance, joie, douleur, — tous ces noms ne conviennent qu'aux états *extrêmes* : les états plus doux, plus moyens et surtout plus bas, qui sont constamment en jeu, nous échappent bien qu'ils tissent précisément la trame de notre destin. Ces explosions extrêmes — et même le plaisir ou le déplaisir très modéré mais *conscient* pris à la dégustation d'un plat, à l'écoute d'un son, constitue peut-être encore, si on l'apprécie à sa juste valeur, une explosion extrême — déchirent très souvent cette trame et forment alors des exceptions brutales, presque toujours constitutives à des accumulations — et combien, à ce titre, elles peuvent induire l'observateur en erreur ! Tout comme elles induisent en erreur l'homme d'action. *Tous, nous ne sommes pas* ce que nous semblons être d'après les seuls états dont nous avons conscience et pour lesquels nous avons des mots [...] ². »

1. *Ibid.*

2. *Aurore*, « 115. Le prétendu moi », *Œuvres complètes*, Gallimard. En prétendant saisir l'essence des choses, la science reste extérieure à une intériorité déterminante, qui ne s'exprime justement que dans le plus immédiat, le plus apparent, le plus fugitif.

Sens pratique (voir *expérience, intuition* et *milieu des choses*). Capacité à percevoir ce qui nous fait vivre et donc à évaluer les choses et les rapports avec les êtres (humains ou non humains) à l'intérieur même des *situations* (voir ce mot) constitutives de ces choses et de ces rapports, et cela en fonction de leur capacité (ou non) à promouvoir une vie plus forte et plus libre. Cette évaluation, comme ce dernier mot l'indique, est donc d'abord un jugement de valeur sur la qualité émancipatrice propre à chaque situation et à ce qui la compose. Elle n'a rien d'utilitaire ou d'utilitariste (voir *utilitarisme*). Ou, plutôt, du point de vue libertaire, toute évaluation utilitariste d'une situation est porteuse, immédiatement ou à terme, de rapports de domination.

Séparatisme ouvrier (voir *maître/esclave*).

Séparé de soi-même. Tout être collectif est *plus que lui-même* (voir ce mot et *individuation*), puisqu'il porte en lui-même la totalité de ce qui est (voir *monade*). C'est en ce sens qu'il dispose d'une subjectivité porteuse d'autres possibles (voir *sujet*). Tout ordre dominant (et donc partiel) exige au contraire des êtres collectifs qu'ils intègrent en leur sein de n'être que ce qu'ils sont dans cet ordre (rôle, fonction, place, identité). Et c'est en ce sens qu'il les coupe de ce qu'ils peuvent, de la puissance qu'ils portent en eux (voir *puissance du dehors*).

Séries (mise en série) (voir *dialectique sérielle, équilibre des forces, analogie, plans de réalité* et *tension*). Notion proposée par Proudhon, principalement dans *De la création de l'ordre* et à la suite de ses lectures de Charles Fourier, pour penser les agencements et la nature des rapports qui, de façon infinie, rendent compatibles la multitude des êtres possibles. La mise en série n'est pas seulement ni d'abord de l'ordre de

la connaissance ; et elle n'a rien à voir avec l'arbitraire mutilant et immobile des classements (voir *classification*) propres à tous les ordres dominateurs. Elle agit à l'intérieur des forces et de leurs rapports comme à l'intérieur de la connaissance que nous pouvons en avoir. De façon *transductive* dirait Simondon, la mise en série de Proudhon opère, par *analogie*, *affinité* et *contrariété*, à travers les domaines les plus divers de ce qui est, en rendant possible une multitude d'ordres différents. C'est pourquoi l'on ne sait jamais ce dont un être est capable à l'intérieur des événements auxquels il participe, des situations qu'il traverse, des êtres qu'il rencontre et avec qui il s'associe. Un garde d'assaut de Barcelone peut se retrouver aux côtés des militants de la FAI¹ pour faire le coup de feu contre des militaires insurgés, un comptable allemand scrupuleux et dévot se révéler un efficace directeur de camp de concentration, un employé de l'octroi devenir un peintre reconnu, un signal de révolte se transformer en emblème ou en fétiche du pouvoir, un marteau devenir une arme, les épées se métamorphoser en charrues, le vent détruire les forêts et rendre possible le vol des oiseaux, les océans ravager les côtes et permettre la découverte de nouveaux continents, « comme si le navire était un plissement de la mer² ».

Serviteurs du peuple (de l'État ou de toute autre cause et instance affirmées comme supérieures) (voir *pro-quelque chose* et *experts*). Se méfier de tous ceux qui se disent « serviteurs » ou au service d'une autre réalité qu'eux-mêmes. Se méfier plus particulièrement des serviteurs du peuple, parmi les plus hypocrites. Comme le mot devrait suffire à l'indiquer, tout serviteur participe d'une *puissance* oppressive (voir ce mot), s'efforçant, le plus souvent, derrière les appa-

1. Fédération anarchiste ibérique.

2. Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 104.

rences du service ou de l'intérêt commun, de justifier sa domination.

Servitude volontaire (voir *extérieur/intérieur*).

Sexualité (voir *corps, personne et puissance*). Parce que « l'homme est un groupe », un « composé de puissances »¹, il est porteur d'une multitude de *désirs* et de pulsions, que l'ordre et le langage existants classent et fixent dans de nombreux domaines, hiérarchisés entre eux (alimentaires, moteurs, sexuels, spirituels, etc.). La sexualité n'est qu'un de ces domaines, provisoires et *contraints*, qui, pas plus que les autres, ne peut, dans la pensée libertaire, être rapporté à un principe fondateur ou un premier moteur (Éros, libido) considéré comme plus ou moins dominant ou premier pour l'activité humaine. Comme toute *chose*, la sexualité ou le désir sexuel n'est qu'une *résultante* (voir ces mots), la résultante d'un agencement particulier de forces, mise en forme par l'ordre où elle prend effet. Soumettre cette résultante à des normes, en stigmatisant ses écarts (par exemple sous le nom de *perversion*), pour mieux la transformer en principe premier, bénéfique ou dangereux, là où l'effet devient cause, où culture et culture, *bien* et *mal* peuvent à la fois être irrémédiablement liés et opposés, telle est la tâche à laquelle l'ordre social consacre beaucoup d'énergie et de soins. Parce que l'anarchisme prétend recomposer la totalité de ce qui est, il prétend également recomposer dans des agencements nouveaux les éléments constitutifs de la sexualité. Il prétend faire naître des associations nouvelles et des désirs nouveaux obéissant à d'autres nécessités. Parce que avec Spinoza il affirme que l'on « ne sait pas quel est le pouvoir du Corps ni ce qu'il est possible de déduire de la considération de sa seule

1. Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, Rivière, p. 63 ; *La Guerre et la paix*, Rivière, p. 128.

nature¹ », il prétend, contre le christianisme et une multitude d'autres mises en formes uniformatrices, inventer des nouveaux corps où les forces constitutives de ce qu'il est convenu d'appeler la sexualité changeraient de sens et de qualité, pourraient enfin aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent, à l'intérieur d'autres *agencements*, d'autres *associations*.

Signification (voir *symboles/signes, sujet et raison collective*).

Singularité (voir *différences et indiscernables*). Chaque être collectif est différent des autres. Une position que Bakounine formule ainsi : « toutes les choses sont gouvernées par des lois qui leur sont inhérentes et qui constituent proprement leur nature particulière ; [...] chaque chose a un mode de transformation et d'action particulier [...] »².

Situation. Parce qu'il refuse le *dualisme* (voir ce mot), l'anarchisme récuse toute distinction entre des êtres nobles (les êtres humains) et d'autres êtres que les premiers s'approprieraient comme objets (les outils, les animaux, etc.). Mais la pensée libertaire refuse également de distinguer entre des êtres stables et donc dignes d'être considérés, isolables en tant que tels, dans le temps et dans l'espace, et des êtres *fugitifs* (voir ce mot) accidentels, extérieurs aux premiers, même dans le cas où ils seraient déterminants pour ce que ceux-ci peuvent devenir (tempêtes, « accidents » d'automobile, hasards, etc.). Avec Bakounine, Gabriel Tarde, Leibniz ou Nietzsche, l'anarchisme tend au contraire à considérer que les êtres stables et permanents ne sont que des exceptions aveuglantes, des

1. *Éthique*, Livre III, scolie de la proposition 2.

2. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, p. 219.

« mouvements infiniment ralentis » (Tarde) qui masquent le devenir incessant de ce qui est, l'infinité des « petites perceptions » (Leibniz) qui font la réalité des êtres. Comme l'écrit Bakounine : « Il existe réellement dans toutes les choses un côté [...] le moins essentiel, le moins intérieur, le plus extérieur, et à la fois le plus réel et le plus passager, le plus fugitif des choses et des êtres : c'est leur matérialité immédiate, leur réelle individualité, telle qu'elle se présente uniquement à nos sens [...] ¹. » C'est de ce point de vue que les situations constituent un élément déterminant dans les modalités d'association des êtres collectifs, non comme contexte ou comme cadre de ces associations, mais comme prise en compte (sans hiérarchie) de la totalité des forces qui contribuent à définir la qualité émancipatrice ou oppressive de l'être collectif ainsi formé. De ce point de vue toujours, la situation est elle-même un être collectif (un quartier en colère, une soirée réussie, un coucher de soleil), un *événement* déterminant pour les flux et les reflux de l'émancipation. Les situationnistes parlaient de « situations construites », en négligeant le fait qu'une situation, parce qu'elle mobilise de façon singulière la totalité de ce qui est, ne peut en aucun cas être soumise à la volonté, à la maîtrise ou au désir d'un seul des êtres collectifs concernés, sauf à se transformer aussitôt en rapports extérieurs de domination.

Social (voir *collectif*).

Soi (voir *corps*).

Solidarité (voir *monade*). Notion importante du vocabulaire libertaire, servant à dire, de l'intérieur, la qualité des rapports qui unissent les forces collectives émancipatrices. Mais Bakounine l'emploie également

1. *Œuvres*, Stock, 1908, t. 3, p. 393.

au sens neutre et général de *causalité universelle* ou encore au sens de *vie* et de *nature*. Dans cette acception, la solidarité exprime la totalité de ce qui est, la totalité des rapports possibles entre tous les êtres dont le réel est porteur, les « dix mille vivants » dont parle la tradition taoïste. L'anarchie des êtres tient à ce caractère illimité des rapports constitutifs des forces collectives et donc des relations qu'elles peuvent entretenir entre elles. C'est en ce sens que la solidarité, telle que ce mot est employé pratiquement ou de façon subjective dans le discours libertaire, sert à désigner une certaine qualité, émancipatrice, des rapports que les forces collectives entretiennent entre elles, des rapports qui, par lutte et par sélection, se construisent à partir d'un grand nombre d'autres rapports possibles, souvent porteurs de mort et d'oppression.

Solitude (voir *amis de nos amis*). Dans son adieu à l'insurrection makhnoviste écrasée par l'Armée rouge, et en contrepoint à l'adresse de la Première Internationale, « Prolétaires de tous les pays unissez-vous ! », Pierre Archinov lance l'appel suivant : « Prolétaires du monde entier, descendez dans vos propres profondeurs, cherchez-y la vérité et créez-la : vous ne la trouverez nulle autre part¹ ! » Il y a en effet des moments, minuscules ou historiques, évidents ou à peine perceptibles, de toute façon beaucoup plus fréquents qu'on ne pourrait le penser, où il faut refuser toute communication, toute mise en relation (voir *arrêt*), pour se réfugier dans la plus profonde des solitudes, là seul où peuvent se reconstituer les conditions de l'appel aux autres, de nouvelles associations, ouvertes sur d'autres possibles. Comme le montre Simondon, les relations et la communication entre groupes et individus se limitent le plus souvent à dire et faire fonctionner les liens de

1. Pierre Archinov, *Le Mouvement makhnoviste*, Béliabaste, 1969, p. 388.

soumission et d'*extériorité* qui les unissent dans le cadre des ordres dominants, à rendre opérants les rôles et les fonctions nécessaires à ces ordres ; comme ce devait être si longtemps le cas au sein de la troisième internationale. À ces relations fonctionnelles qu'il nomme « interindividuelles », Simondon oppose des relations qu'il appelle *transindividuelles*, parce qu'elles traversent les individus et les groupes en faisant appel à ce qui, dans ces individus et ces groupes, n'est pas réductible à ce qui les définit présentement comme individus et comme groupes, mais à ce qu'ils contiennent en eux comme *plus qu'eux-mêmes*, comme *apeiron*, et donc comme nouveauté, comme possibles révolutionnaires. Et c'est en ce sens, en se retirant dans la solitude, pour fuir toute communication asservie à l'ordre existant, à ses seules et pauvres exigences, que Pascal peut comprendre, de tout son être, que le Christ est en agonie jusqu'à la fin des temps, que Zarathoustra peut « pressentir l'énigme de l'univers et [...] parler au soleil », découvrir non « un Dieu créateur », mais la présence « d'un monde soumis au retour éternel »¹. C'est en ce sens que le désir de recomposer un monde radicalement autre peut naître dans le cœur des êtres vaincus et désespérés, les inviter à se révolter une nouvelle fois, à s'associer de nouveau. C'est en ce sens, comme l'écrit Simondon, que « la véritable relation *transindividuelle* ne commence que par-delà la solitude² ». « Comment fonder une politique de la séparation³ ? » Telle est la question à laquelle l'anarchisme prétend répondre (voir *un*).

Souci de soi (voir *implication*).

Souffrance (voir *implication*). Les anarchistes ne sont

1. Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, pp. 154-156.

2. *Ibid.*, p. 154.

3. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 73.

pas insensibles à la souffrance, la leur comme celle des autres (en particulier à travers le sentiment de *pitié*), dès lors que ce sentiment est libéré des pièges et des falsifications de la morale et de la religion. Mais pour la pensée libertaire, la souffrance ne peut en aucun cas servir de justification *extérieure* (voir ce mot) à l'action émancipatrice qui se transforme alors aussitôt en force d'oppression (voir *utilitarisme*). Parce qu'elle est entièrement négative et le symptôme d'une perte de puissance, la souffrance, même lorsqu'elle est directement éprouvée par ceux qui se révoltent et la refusent, ne peut jamais être une source d'émancipation si elle ne parvient pas (et c'est le plus souvent le cas) à se transformer aussitôt en *révolte* et en affirmation créatrice.

Spontanéisme (voir *spontanéité*). Le spontanéisme a deux significations suivant qu'on le rapporte à une logique *intérieure* ou une logique *extérieure* (voir ces mots). Intérieur et libertaire, le spontanéisme désigne la capacité d'un être à agir par lui-même et pour lui-même, à partir de ses propres ressources et dans un mouvement vers l'extérieur qui le pousse à s'associer à d'autres forces pour constituer un être plus puissant. Dans cette acception, le spontanéisme est synonyme de liberté. Toute situation émancipatrice et insurrectionnelle obéit à cette première signification, lorsque de proche en proche usines, quartiers, universités s'auto-organisent, constituent des coordinations, des syndicats, des fédérations de conseils ou toute autre forme d'expression collective. Cette *spontanéité* émancipatrice (voir ce mot) ne doit pas être confondue avec le « spontanéisme » externe et autoritaire qui désigne la façon dont les êtres collectifs seraient soumis à une logique de l'histoire extérieure à eux dans sa généralité. Cette seconde acception a été plus particulièrement développée par le marxisme sous son double

visage de spontanéisme et de *volontarisme* (voir ce mot), le parti, dépositaire de la science des lois de l'histoire, se chargeant, au nom de celles-ci (et à la façon de l'Église par rapport à Dieu), de soumettre l'ensemble des forces émancipatrices à sa dictature (voir *déterminisme* et *détermination*).

Spontanéité (spontanéité d'action) (voir *liberté*). Notion proudhonienne importante, permettant à la fois de penser la diversité infinie des êtres collectifs et la dimension commune que leur confère leur caractère composé (voir *composition*). D'abord pensée sur le seul terrain social et économique, en opposition à l'ordre ou au « système », sous la forme d'une puissance créatrice et anarchique¹, la notion de spontanéité permettra ensuite à Proudhon de concevoir l'action humaine à l'intérieur de la totalité de ce qui est : « L'homme vivant est un groupe, comme la plante et le cristal, mais à un plus haut degré que ces derniers². » Et c'est à ce titre que la spontanéité, *résultante* de tout composé de forces, permet d'étendre la notion de liberté à la totalité des êtres : « [...] la spontanéité, au plus bas degré dans les êtres inorganisés, plus élevée dans les plantes et les animaux, atteint, sous le nom de liberté, sa plénitude chez l'homme qui seul tend à s'affranchir de tout fatalisme, tant objectif que subjectif, et qui s'en affranchit en effet³. » En ce sens, Proudhon peut être rapproché de Nietzsche et de sa volonté d'attribuer aussi au monde inorganique « sensation », « pensée » et « vouloir »⁴; mais aussi de Charles Peirce, de William James, de A.-N. Whitehead et de tous ceux pour qui, selon la formule de David R. Grif-

1. Sur ce point, cf. Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969, pp. 141 et suivantes.

2. *Philosophie du progrès*, Rivière, p. 64.

3. *De la justice*, Rivière, t. 3, p. 403.

4. Sur ce point, cf. principalement Pierre Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, PUF, 2001, pp. 97 et suivantes.

fin, « un degré de liberté réelle (auto-déterminante) est attribué à tous les *individus*, y compris les non humains, chaque type d'individu ayant des degrés de liberté différents¹ ».

Statistique (mathématique) (voir *geste, chimie anarchiste et symboles/signes*). L'esprit obscurci par les prétentions et les sarcasmes du marxisme, certains historiens ont pu, bien inutilement, se moquer longuement de l'engouement naïf et entêté des mouvements ouvriers émancipateurs pour les chiffres et les statistiques². C'est qu'ils ignorent tout, et de la critique libertaire du langage et de ses effets de domination, et de la grande richesse des modèles symboliques et expressifs, pratiques et théoriques, dont cette critique se sert pour dire la puissance et la complexité de ce qui est. Avec Nietzsche, Michel de Certeau, mais aussi les opprimés de tout temps et sous toutes les latitudes, la pensée libertaire se défie des mots et des discours, des discours qui mentent et des mots qui prétendent fixer et enfermer la réalité dans les filets de leurs pièges et des rapports de domination qu'ils justifient et rendent possibles (voir *capture et propagande par le fait*). Face à la multiplicité des langues, la complexité des réalités ouvrières, les prétentions des théoriciens à imposer leurs vues et la puissance rhétorique du langage, la statistique ouvrière constituait à la fois un substitut et l'instrument polémique d'une affirmation égalitaire et commune de l'ensemble des forces ouvrières qui s'associaient, en particulier au sein de la Première Internationale. Et c'est en ce sens, face aux

1. David R. Griffin, « Whitehead et la philosophie constructiviste postmoderne », dans *L'Effet Whitehead*, Vrin, 1994.

2. Voir, pour la Première Internationale, Ladislav Mysyrowicz, « Karl Marx, la Première Internationale et la Statistique », dans *Le Mouvement social*, n° 6, 1969 ; et, pour les Bourses du travail françaises, Peter Schöttler, *Naissance des Bourses du travail, un appareil idéologique d'État à la fin du XIX^e siècle*, PUF, 1985.

arguments retors du marxisme naissant, que ces forces ont pu, d'une part, exiger que les instances coordinatrices de leur mouvement se limitent à n'être qu'une simple « boîte à lettres pour la correspondance et la statistique », d'autre part, et comme le perçoit très bien Ladislav Mysyrowicz, penser que la statistique devait « délivrer la société future de la tyrannie intellectuelle de tous les Karl Marx présents et à venir », en rendant possibles « une planification sans planificateur, un libre échange sans le mécanisme aveugle du marché », en autorisant des rapports où la contradiction entre « intérêts particuliers et intérêt général [serait] résolue dans la spontanéité et la liberté »¹.

On aurait tort cependant de réduire la pensée émancipatrice des mouvements ouvriers libertaires à une grossière fétichisation des chiffres et des statistiques (voir *utilitarisme*). Avec les notions de *force*, d'*équilibre*, d'*instinct*, de *désir*, de *composition*, de *justice*, de *possible*, de *raison collective*, etc., la pensée libertaire fait appel, historiquement, à un grand nombre d'autres modèles expressifs, électrochimiques, biologiques, éthiques, philosophiques, religieux, chimiques (voir *chimie anarchiste*). Et elle n'ignore rien des limites et des pièges du nombre et de la statistique, comme le montre le commentaire que Proudhon, ce passionné des modèles comptables, donne, en 1840, d'un ouvrage du philosophe et mathématicien Antoine-Augustin Cournot² : « l'ouvrage de M. Cournot est propre à une seule fin [...] c'est de montrer que les inégalités de fortune, de répartitions, de jouissances et de misères, s'opèrent sur des bases mathématiques. Ceci est peu intéressant pour moi ; je sais que toute espèce d'erreur, d'aberration du jugement ou de l'équité, n'a lieu qu'en vertu des mêmes lois de la rai-

1. Ladislav Mysyrowicz, *op. cit.*, pp. 73-74.

2. Antoine-Augustin Cournot, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Paris, 1838.

son à laquelle elle se dérobe : mais ce que je veux savoir, c'est si les mathématiques peuvent servir à démontrer la moralité ou l'immoralité, la possibilité ou l'impossibilité de l'inégalité des conditions. Le calcul répond toujours à ce qu'on lui demande sans doute : si je dois avoir 99 parts, lorsque les autres se partagent la 100^e, le calcul servira à régler mes intérêts en toute matière. Mais *si j'ai le droit d'avoir 99*, c'est autre chose [souligné par Proudhon]¹. »

Subjectivité (voir *intime, force collective, êtres collectifs, individuation et sujet*). L'anarchisme peut, entre autres choses, se définir comme un subjectivisme radical². La subjectivité anarchiste n'a rien à voir avec le « sujet » moderne tout juste bon à posséder une carte d'identité et à « répondre » aux injonctions de rôles, de pensées et d'être que la société lui impose en l'assujettissant ainsi à sa loi. Contrairement à ce que l'on croit souvent, y compris au sein du mouvement libertaire, elle n'a pas grand-chose à voir non plus avec « l'individu », cette autre face du sujet moderne. La subjectivité anarchiste renvoie à une grande caractéristique, elle est multiple : multiple dans la nature des éléments, humains et non humains, qui la composent à un *moment donné* ; multiple dans la variation incessante de ses formes et de son étendue. Traditionnellement ou historiquement, l'anarchisme distingue trois grands types de subjectivité non exclusifs les uns des autres et qui ne préjugent en rien d'autres types possibles :

— une subjectivité individualiste dont Stirner est le premier et le principal théoricien. Cet individualisme est souvent confondu, à tort, avec l'individualisme moderne, alors que dans son acception chaque individu, bien loin de voir son existence définie sur un

1. Cité par Pierre Hauptmann, *Proudhon*, Beauchesne, 1982, p. 243.

2. Sur ce point cf. Daniel Colson, « Subjectivités anarchistes et subjectivité moderne », dans *Culture libertaire*, ACL, 1997.

modèle unique parce que général, à côté d'autres individus exactement semblables à lui, affirme au contraire violemment sa singularité absolue¹, en démultipliant ainsi, à l'échelle de tous les êtres humains possibles, l'irréductibilité de la subjectivité libertaire ;

— une subjectivité *affinitaire* (voir ce mot), dite communiste-libertaire, où des individualités unissent, à un *moment donné*, leur puissance singulière (tempérament, goûts, sensibilités, prédispositions, appétits) pour constituer, par des « rapports toujours plus *intimes* (voir ce mot) et complexes » (Malatesta), une subjectivité nouvelle et plus forte, une *résultante* (Proudhon et Malatesta) (voir ce mot) tout aussi singulière, capable de s'associer à son tour avec d'autres subjectivités comparables ou différentes jusqu'à s'étendre « à toute l'humanité, à toute vie » (Malatesta)² ;

— une subjectivité collective beaucoup plus diverse encore, du point de vue de son échelle et, surtout, de ses composantes, historiquement liée au mouvement ouvrier et syndical. Syndicats de métier, unions syndicales d'industrie, unions locales de syndicats, fédérations (de métier ou d'industrie), confédérations, internationales composent autant de subjectivités différentes (les unes au regard des autres, chacune à l'intérieur d'elle-même, au fil du temps et suivant les moments) non plus seulement à partir de singularités humaines mais également d'êtres singuliers matériels non humains (bois, charbon, fer, papier, truelles, marteaux-pilons, pinceaux, archets, vitesses, saisons, etc.). Fédérées et emboîtées les unes dans les autres, combinées avec les subjectivités affinitaires et individualistes

1. La « singularité absolue de l'anarchiste » dont parle René Schérer qui implique, y compris chez Stirner, tous les « autres » comme faisant « partie intégrante de l'orbe, de la sphère du singulier, de son propre » (René Schérer, *Regards sur Deleuze*, Kimé, 1998, p. 124).

2. Errico Malatesta, « Pierre Kropotkine, souvenirs et critiques d'un de ses vieux amis », dans *Les Cahiers de contre-courant*, n° 52, t. IV, 1957, p. 205.

(Pelloutier, un des fondateurs des Bourses du travail, était un individualiste), ces individualités ou subjectivités collectives peuvent elles-mêmes se combiner à une infinité d'autres subjectivités relevant de tout autre plan de réalité (sexes, relations familiales, histoire et culture communes, arts, classes, âges, « masses » des périodes révolutionnaires, situations révolutionnaires elles-mêmes, etc.).

C'est en ce sens, à travers leur diversité, que les subjectivités libertaires sont l'expression de l'*anarchie* dont les mouvements libertaires se réclament.

Subversion (voir *arrêt*). Vieux terme policier qui exprime bien, face à une menace polymorphe et déconcertante, la hantise d'un pouvoir habitué à situer ses ennemis et ses concurrents, sur le terrain du pouvoir justement, à les localiser (voir *lieu/site* et *localisme*) dans une institution, un parti, un territoire, un uniforme, nettement circonscrits et estampillés, que l'on peut combattre mais avec qui on peut aussi passer des compromis, des traités et des *alliances* (militaires, économiques, matrimoniales, etc.). Contrairement aux fantasmes de l'autorité, mais aussi aux nombreux mythes qui assurent leur pérennité, comme d'ailleurs à l'étymologie du mot, la subversion n'est pas l'envers de l'ordre, sa face cachée et démoniaque ou encore son simple renversement. Si la subversion est si souvent invisible au regard du pouvoir et si elle lui apparaît aussi menaçante, c'est d'abord parce qu'elle opère dans un tout autre monde et à une tout autre échelle que lui, aux marges de ses codes et de ses lois comme à l'intérieur de la totalité des plus petits rapports constitutifs de son ordre, jusqu'au cœur même du corps et de l'âme des dirigeants et des instances de pouvoir qu'elle menace sans cesse de dynamiter et de recomposer en un autre possible.

Sujet (sujet révolutionnaire) (voir *subjectivité, choix*,

individuation, corps, force et puissance du dehors). « Qu'est-ce qu'un sujet ? Qu'est-ce qu'un être ? C'est une force¹. » Le sujet anarchiste n'a rien de commun avec ce que cette notion désigne dans les représentations de la tradition occidentale moderne : en raison de sa diversité (voir *subjectivité*), de ses différences d'échelle et de ses constantes métamorphoses (en fonction des événements et des modalités d'association entre les forces collectives) ; mais aussi en raison de l'écart ontologique entre ce que ce concept libertaire désigne comme force et comme *possible* et la réalité des êtres collectifs que cette force et ce possible produisent à un moment donné. C'est surtout Gilbert Simondon qui permet de penser avec le plus de précision cette conception libertaire du sujet comme force émancipatrice². Pour Simondon, le « sujet est plus qu'individu³ ». En d'autres termes, il ne s'identifie pas aux fonctions, identités, dénominations et rôles (familiaux, professionnels, ethniques, religieux, personnels, etc.) constitutifs des individus dans un cadre donné et en fonction de ce seul cadre. Il est porteur de la totalité de la puissance de ce qui est, cette puissance que tout ordre social tente de réduire, de fixer et de dominer. Il est porteur de l'autre de cet ordre (voir *autre et analogie*), de son dehors (voir *puissance du dehors*), une conception que Gabriel Tarde résume ainsi : « Exister, c'est intégrer l'infini dans le fini⁴. » Et c'est de ce point de vue, avec Deleuze cette fois, que l'on peut affirmer que le sujet est « dépourvu d'intériorité », parce que doté d'un dedans qui est seulement un pli du dehors, un pli « à l'intérieur de l'extérieur et inverse-

1. Pierre-Joseph Proudhon, *Économie*, bibliothèque municipale de Besançon, 2864 [184].

2. Voir *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.

3. *Ibid.*, p. 199.

4. Cité par Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 157.

ment »¹. Comme l'écrit Simondon, « le sujet est l'ensemble formé par l'individu *individué* et l'*apeiron* qu'il porte en lui² » (voir ces mots). En ce sens, le sujet libertaire se distingue radicalement de l'ensemble des grandes théories qui utilisent et prétendent fonder la notion de sujet, les théories du langage et le freudisme par exemple.

En effet, si, dans la pensée libertaire, le sujet est entièrement lié à la *signification*³, cette *signification* n'est pas dépendante du langage, un des principaux instruments de la domination (voir *propagande par le fait, action, raison collective* et *symboles/signes*). La signification naît de l'écart entre la puissance du possible, l'*illimité dans la limite*, et les formes d'*individuation* existant à un moment donné, dans un ordre donné et en fonction de cet ordre. La *signification*, en art comme en politique ou en amour, est toujours antérieure au langage⁴ qui prétend la coder, l'enfermer et, comme Dieu, la produire et faire croire qu'elle dépend de lui. Elle tient à la puissance de l'être, à l'anarchie, à l'« *apeiron* associé à l'individualité définie dans le sujet⁵ » (voir également *raison collective*). C'est pourquoi le peintre Pierre Soulages peut expliquer que « la peinture n'est pas un moyen de communication. Je

1. Cité par Muriel Combes, *Simondon individu et collectivité*, PUF, 1999, p. 72.

2. Gilbert Simondon, *op. cit.*, p. 199.

3. De l'amibe à l'être humain, pour ne s'en tenir qu'au vivant, toute force collective possède un *point de vue* sur le monde qui l'entoure puisque tous les environnements ne se valent pas pour eux (ils sont plus ou moins *bons* ou *mauvais*). Ce point de vue des êtres collectifs d'une part donne un « sens des choses », une signification immanente à la réalité, d'autre part les constitue comme sujet. Sur tout cela cf., à propos de Karl Popper, Isabelle Stengers, dans *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, 1993, pp. 53 et suivantes.

4. « S'il n'y avait pas de signification pour soutenir le langage, il n'y aurait pas de langage » (G. Simondon, *op. cit.*, p. 200).

5. *Ibid.* Sur l'importance de cette question pour la pensée d'Artaud, voir Norbert Bandier, *Sociologie du surréalisme (1924-1929)*, La Dispute, 1999, pp. 207 et suivantes.

veux dire qu'elle ne transmet pas un sens mais qu'elle fait sens elle-même. Elle fait sens pour le regardeur, selon ce qu'il est¹ ».

Si Freud, de son côté, perçoit bien, avec la notion d'inconscient, la puissance, les forces et les désirs invisibles, cachés ou refoulés, dont les êtres humains sont porteurs, c'est à tort qu'il transforme cette puissance en psychisme individuel, qu'il enferme les êtres humains dans la solitude qui les a rendus malades et dans les mains des *prêtres* qui prétendent les soigner alors même qu'ils vivent de leurs souffrances. C'est à tort, surtout, qu'il identifie le « sujet » à soigner (forcément indéfiniment) à l'individu défini et instrumentalisé par la société à un moment donné. Si la pathologie mentale ou la souffrance dite « psychique » tient au *préindividuel*, à la *puissance du dehors* dont tout être est porteur, c'est justement parce que cette *puissance du dehors* qui fonde la subjectivité des individus ne parvient pas à s'exprimer en dehors de la prison individuelle (psychique et sociale) où l'enferme l'ordre existant, ne parvient pas à former d'autres subjectivités, étrangères à l'ordre qui entrave leur puissance. Comme l'écrit Gilbert Simondon, « la pathologie mentale [...] apparaît lorsque la découverte du *transindividuel* est manquée, c'est-à-dire lorsque la *charge de nature* qui est dans le sujet avec l'individu ne peut rencontrer d'autres charges de nature en d'autres sujets avec lesquels elle pourrait former un monde individuel de significations² ».

Surabondance (voir *puissance*). Notions dont se servent Bergson et William James pour caractériser la puissance de la *nature* : « Tandis que notre intelligence, avec ses habitudes d'économie, se représente les effets comme strictement proportionnés à leurs

1. *Le Monde*, 8 et 9 septembre 1991.

2. *Ibid.*, p. 203.

causes, la nature, qui est *prodigue*, met dans la cause bien plus qu'il n'est requis pour produire l'effet. Tandis que notre devise à nous est *Juste ce qu'il faut*, celle de la nature est *Plus qu'il ne faut*, — trop de ceci, trop de cela, trop de tout. La réalité, telle que James la voit, est redondante et surabondante [souligné par Bergson]¹. »

Susceptibilité (voir *sensibilité*). Sensibilité à l'offense qui, à l'intérieur d'un être collectif, d'une part assure une attention constante à la diversité et à la finesse des rapports constitutifs de cet être, d'autre part garantit l'autonomie et le respect des forces qu'il associe.

Symboles (signes) (voir *expression, représentation, passage à l'acte, objet et raison collective*). C'est Proudhon qui exprime le plus nettement l'ambiguïté des signes et des symboles.

— D'un côté, dans un sens très proche que Platon donne à ce mot, les symboles jouent un rôle essentiel dans les rapports de « réciprocité » que les différents êtres collectifs peuvent entretenir entre eux². Par ces rapports de réciprocité et d'échange (économique, amoureux, intellectuel, etc.) et par les signes qu'ils se donnent pour cela (monnaie, langage, théorie, raisonnement, arts et mimiques), les êtres collectifs ont non seulement la possibilité d'accroître leur propre puissance, mais également, en s'associant, de donner naissance à des êtres collectifs beaucoup plus vastes, dotés d'une *raison collective* (voir ce mot) capable de « traduire », sur le plan des signes et du langage, les « modalités d'action » dont ils sont porteurs³. Mais cette

1. Henri Bergson, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », dans *La Pensée et le mouvant*, Alcan, 1934, p. 268.

2. Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969, p. 156. Voir également, de façon très proche, Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Million, 1995, en particulier p. 62.

3. Pierre Ansart, *ibid.*, p. 293.

puissance positive des signes suppose impérativement qu'ils ne cessent jamais d'être l'*expression* (voir ce mot) des forces et des combinaisons de forces qu'ils contribuent à rendre possibles, lorsque l'action émancipatrice et libertaire prend « simultanément corps et signification », dans un rapport où la « raison collective » est « inhérente à l'être collectif », sous la forme d'une « logique du concret »¹.

— D'un autre côté, la force et le danger des symboles et des signes, c'est justement d'être capables de se substituer à la réalité qu'ils devraient *exprimer*, d'en tenir lieu, de se transformer en *représentation* (voir ces mots) et de se dresser au-dessus des forces collectives comme une force transcendante aux mains des prêtres, des dirigeants et des propriétaires. Les signes et les symboles se transforment alors en « piège² », en « appareils de capture³ ». « Troisième puissance » suivant la formule de Proudhon, aux côtés du capital et de l'État, le pouvoir symbolique vient alors parachever l'œuvre d'oppression, légitimer une dépossession, en prêtant à l'absolu ce qui est créé par les hommes⁴.

Syndicalisme révolutionnaire (voir *action directe, mouvement et grève générale*).

Syndicat (révolutionnaire) (voir *action directe, puissance et êtres collectifs*). Avec les groupes affinitaires mais aussi les individualités, le syndicat constitue, historiquement, une des principales formes de *groupement* des mouvements libertaires. Le syndicat est alors entendu du point de vue de ses potentialités émancipa-

1. *Ibid.*, p. 290, 275, 271.

2. Voir Louis Marin, *Le récit est un piège*, Les Éditions de Minuit, 1978.

3. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1979.

4. Pierre Ansart, « Proudhon, des pouvoirs et des libertés », dans *P.-J. Proudhon, pouvoirs et libertés*, Musée du temps, Besançon, 1987.

trices qui justifient qu'on le dise « révolutionnaire », pour le distinguer des multiples autres types de syndicats à la puissance émancipatrice très faible, seulement soucieux d'assurer la défense ou d'améliorer le sort des salariés qu'ils représentent par exemple (voir *représentation*), le plus souvent dans les rets et les filets d'un ordre existant qui n'est pas contesté. Le caractère « révolutionnaire » ou émancipateur du syndicat libertaire ne doit pas pour autant être cherché du côté du programme qu'il se donne, de l'appartenance partisane de ses dirigeants, ni du côté des contraintes qui provoquent son existence (voir *classe sociale*). Ce caractère émancipateur est tout entier inclus, à la fois dans la rupture de ce mode de groupement avec l'ordre qui l'a vu naître (voir *révolte* et *action directe*), et dans la nature même de l'être collectif ainsi constitué sous le nom de syndicat, dans la qualité et l'intensité émancipatrices ou affirmatives de la force et de la révolte qui résultent de son mode de composition. C'est pourquoi le syndicat libertaire s'est si souvent opposé aux organisations marxistes capables, à la fois (et très logiquement), de nier la portée révolutionnaire intrinsèque des êtres collectifs constitués par les syndicats (voir *aliénation*), et d'affirmer en même temps et pour les mêmes raisons leur utilité révolutionnaire au regard de la lutte des classes qui seule, de l'extérieur, les justifie en fondant du même coup la prétention tout aussi extérieure de ces organisations marxistes à les diriger (au nom du caractère transcendant de la lutte des classes), de les noyauter et de les utiliser, aussi pauvres et limités qu'ils puissent être du point de vue émancipateur. À l'extériorité et au caractère utilitaire des conceptions habituelles du syndicalisme, qu'elles relèvent du capitalisme ou d'un marxisme prétendument révolutionnaire, la pensée libertaire oppose l'intériorité émancipatrice dont tout être collectif est capable à un moment ou à un autre et à des degrés divers, et dont,

historiquement, les syndicats ont été une des manifestations.

Synthèse, synthésisme (plate-forme, platformisme). Vieille et inutile distinction organisationnelle et polémique née au début de l'entre-deux-guerres au sein de quelques cercles étroits de l'anarchisme spécifique, à un moment où, à l'exception notable de l'Espagne, le mouvement libertaire était éliminé durablement de la scène sociale et révolutionnaire (fascisme italien, écrasement du mouvement libertaire bulgare, victoire du bolchevisme en Russie, effondrement général du mouvement syndical libertaire, en France, en Argentine, aux USA..., hégémonie durable du communisme marxiste). Coupés de toute pratique, les « platformistes » et les « synthésistes » se disputaient pour savoir si l'organisation anarchiste spécifique (ce qui reste quand on a tout perdu) devait, ou bien s'unifier autour d'un programme théorique et tactique (la plate-forme) strict et impératif (en gros sur le modèle du centralisme démocratique léniniste qui venait de triompher en Russie), ou bien autour d'une « synthèse » théorique consensuelle et éclectique. Parce qu'il se réclame du fédéralisme et de la multiplicité des êtres collectifs et des points de vue, l'anarchisme récuse à la fois plate-forme et synthèse, et pour les mêmes raisons, dans la mesure même où contrairement à ces deux références idéologiques il ne renvoie jamais à des « opinions » ou à des « idées » programmatiques et organisationnelles qui chercheraient à s'unifier à l'intérieur d'une « synthèse » aux idées larges ou d'une « plate-forme » resserrée et exclusive. Fédéralisme et diversité des points de vue renvoient à des *forces* et des *mouvements* réels, pratiques, concrets (femmes luttant et s'organisant contre l'oppression masculine, salariés luttant et s'organisant contre l'exploitation économique, groupes de quartiers ou de lycée luttant

contre les idées et les pratiques fascistes, minorités culturelles luttant contre la domination ou la colonisation dont elles sont l'objet, expériences autogestionnaires, création artistique, etc.). Ces forces et ces mouvements réels, parce qu'ils sont forcément multiples et singuliers, sont tout aussi forcément irréductibles (par définition) à toute « synthèse » et à toute « plate-forme » prétendant gommer leurs différences, définir ou hiérarchiser leur rôle et leur signification politiques, les réduire à un minimum commun ou les soumettre à un impératif organisationnel, tactique et stratégique. Parce qu'elles sont idéologiques, la plate-forme et la synthèse s'opposent toutes les deux à la réalité pratique et réellement subversive du fédéralisme tel qu'il a pu être pensé par Proudhon et Bakounine et pratiqué en Espagne ou partout où le mouvement libertaire a connu ne serait-ce que le début d'un développement réel. En effet, c'est uniquement dans la mesure où elles sont des forces, des mouvements réels, que les composantes du mouvement libertaire peuvent, à la fois, 1) être radicalement différentes les unes des autres, voire contradictoires (comme l'est la réalité et comme devrait s'en réjouir quiconque se réclame de l'*anarchie*); 2) confronter ces différences et ces *contradictions*, s'associer et se désassocier, évaluer toutes leurs conséquences, non dans le ciel des idées, des programmes et des drapeaux, là où l'on ne se bat que pour le pouvoir, le pouvoir d'avoir raison, d'exclure et d'excommunier les autres, mais à partir de la réalité, des problèmes réels, de ce que chacun, chacun à sa façon et de son côté, vit tous les jours, peut éprouver, analyser et évaluer tous les jours, seul et avec d'autres.

T

Taoïsme (voir *néoconfucianisme*). La proximité entre l'anarchisme et le taoïsme chinois est un lieu commun de l'historiographie de la Chine¹. Elle peut se justifier d'un très grand nombre d'observations historiques et sociologiques ; à propos des révoltes paysannes, de l'individualisme et du non-conformisme des lettrés taoïstes, des pratiques sexuelles de ce mouvement, de son affirmation de l'égalité entre hommes et femmes, de sa critique radicale du langage, des hiérarchies, de son refus de l'humanisme confucéen comme du totalitarisme étatique de « l'école des lois » (légisme). Mais c'est sur le terrain philosophique (pour ce qui nous occupe dans ce petit lexique), que l'homologie entre anarchisme et taoïsme est à la fois la plus forte et la plus implicite. Parmi les nombreuses traductions possibles du *Tao-tö-king*, le texte énigmatique de Lao-tzeu, c'est sans doute celle de Bernard Botturi qui, au début du chapitre quarante-deux, exprime le moins mal la proximité entre anarchisme et taoïsme :

« Le Tao engendra l'Unité Primordiale
l'Unité Primordiale engendra le Ciel et la Terre,
le Ciel et la Terre engendrèrent l'Entre-Deux,

1. Voir, principalement, W. Eberhard, *Histoire de la Chine*, Payot, 1952, pp. 53 et 55 ; Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme, des origines au xiv^e siècle*, Cerf, 1991, pp. 28 et 36 ; Étienne Balazs, *La Bureaucratie céleste, recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, 1988, pp. 93, 114 et suivantes ; Jacques Gernet, *La Chine ancienne*, « Que sais-je ? », n° 113, pp. 109-110.

l'Entre-Deux engendra les dix mille vivants¹. »

L'anarchisme, comme le taoïsme, ne part jamais, dans son action comme dans sa pensée, des *identités* existantes (voir ce mot), de ce qui les définit ou les distingue dans un espace donné et en fonction d'un ordre donné, et donc de ce qui les oppose forcément (l'alliance étant elle-même un effet de cette opposition, voir *amis de nos amis*). Il part toujours du *milieu des choses* (voir ce mot), de l'entre-deux, là où seule peut naître une infinité de possibles (les « dix mille vivants » du *Tao-tö-king*). L'anarchisme essaie toujours d'éviter le piège mortifère des oppositions frontales entre entités distinctes et donc extérieures (voir *classe, lutte des classes, puissance et subversion*)²; soit qu'il s'identifie à de vastes mouvements *affirmatifs* et *émancipateurs*, ne vivant que de leur propre puissance et de leur propre développement; soit qu'il renaisse sans cesse à l'intérieur de tout ce qui existe, comme force de *subversion* (parfois infinitésimale), comme autre possible et comme condition multiforme d'une affirmation émancipatrice d'ensemble.

Tempérament (idiosyncrasie) (voir *sensibilité, composition et affinité*). Vieille notion chimique de la médecine grecque, fréquemment employée dans les milieux libertaires pour désigner la *singularité* de chacun et souligner l'exigence d'en tenir compte dans les différentes modalités d'association. Chaque être collectif est singulier (idiosyncrasie), parce que composé original de forces et d'aptitudes particulières à être affecté par les autres êtres collectifs et à les affecter dans les

1. Lao-tseu, *Tao-tö-king, la traduction du Tao et de sa sagesse*, traduit du chinois par Bernard Botturi, Cerf, 1984.

2. C'est très précisément à l'automne 1936, lorsque l'insurrection de l'été, face au coup de force militaire, se transforme durablement en guerre civile, en affrontement entre deux camps, que la révolution libertaire espagnole scelle définitivement sa défaite, dans la réalité comme dans son idée.

rapports qu'il établit avec eux. Avec la notion de tempérament, comme constitution toujours singulière d'un être collectif, obéissant à un équilibre propre et donc relativement durable, l'anarchisme introduit une certaine stabilité dans le jeu incessant d'association et de désassociation qui lui sert à penser la réalité. Mais parce qu'il est un mélange, une combinaison, une alchimie proprement individuelle, le tempérament ne doit pas être pensé (comme c'est parfois le cas) à la façon d'un déterminisme ou d'une fatalité préalable et intangible, avec laquelle il faudrait faire mais qui ne pourrait ni se défaire ni se refaire. Le tempérament n'échappe pas à l'incessant mouvement de composition, de décomposition et de recomposition qui, pour l'anarchisme, affecte tous les êtres sans exception. En ce sens, il n'est lui-même qu'une *résultante* (voir ce mot)¹. Exemples de tempéraments différents, Proudhon et Bakounine, comme le montre leur façon de vivre les événements révolutionnaires de 1848 (voir *puissance du dehors*).

Temps (voir *chaos, entéléchie, fin/moyens, force plastique, mouvement, implication, moment donné, tradition et éternel retour*).

Tension (voir *équilibre des forces et un*). Notion importante, empruntée à l'électrochimie, pour caractériser la nature des modalités libertaires d'association. L'*anarchie positive*, la capacité d'un ordre fondé sur le multiple à exprimer, sans mourir, la *puissance du dehors*, Proudhon ne la pense pas seulement à partir des êtres collectifs existant à un moment donné : « individus », familles, ateliers, compagnies industrielles, syndicats, coopératives, métiers, communes, « socié-

1. Sur la notion de tempérament chez Spinoza, cf. François Zourabichvili, « L'identité individuelle chez Spinoza » dans *Spinoza : puissance et ontologie*, Kimé, 1994.

tés » multiples dans leur taille, leur raison d'être, etc. Il ne la pense pas seulement à partir de leur autonomie, des associations que celle-ci autorise ou dont ces êtres dépendent, des objectifs qu'ils se fixent. Il la pense également sous une forme apparemment plus abstraite ou plus détachée des êtres et des subjectivités, à partir des rapports réciproques de forces qui, en les traversant tous, en polarisant ce qu'ils peuvent, qualifient de façon tout aussi singulière l'existence et la puissance de ces êtres. Il la pense sur le modèle des pôles d'une pile électrique¹, sous la forme de forces autonomes et contradictoires ou antithétiques, ne luttant que pour reconnaître leur polarité, s'associer, s'équilibrer et produire ainsi le maximum d'énergie et de sens. Cette conception de la contradiction et donc de la tension, du multiple et du « différent » comme condition de l'être et de ce qu'il peut, il est également possible de la rapporter à la façon dont Simondon critique et repense complètement les notions d'information et de « bonne forme »². À la « tension » proudhonienne de forces à la fois radicalement autonomes et contradictoires, radicalement différentes mais riches d'affinités antinomiques, tirant la puissance de leurs effets, de leur capacité à ne pas résoudre ce qui les oppose mais à sélectionner et à sérier les « bonnes » contradictions, répond, à partir d'un modèle comparable (l'électrochimie), la « tension d'information » dont parle Simondon, lorsque, le « qualitatif se rapportant à la différence de potentiel », la quantité d'énergie possible dépend à la fois de la proximité et d'un « bon » isolement des « termes antithétiques » mis en présence³. À l'intérieur de schémas que Proudhon aurait pu faire siens, il serait

1. Modèle que Proudhon n'a jamais cessé d'essayer d'appréhender et de caractériser dans l'ensemble de son œuvre.

2. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.

3. *Ibid.*, p. 52.

ainsi possible, avec Simondon, de concevoir la « bonne forme » (l'agencement le meilleur de ce qui est, voir *possible*) non comme la rencontre probabilitaire du même, là où « la meilleure forme serait [...] celle qui exige la moindre quantité d'information »¹, mais comme la tension ordonnée du différent, non comme l'ordre stable et défini des êtres, de leur partage et de leur compatibilité, mais comme une tension d'information capable « de structurer un domaine, de se propager à travers lui, de l'ordonner », « d'animer et de structurer » « des domaines de plus en plus variés et hétérogènes »². La bonne forme selon Simondon (ou l'*anarchie positive* selon Proudhon) serait ainsi « celle qui contient en elle un certain champ, c'est-à-dire à la fois un isolement entre deux termes antithétiques, contradictoires et pourtant en corrélation » ou mieux encore « une pluralité de dyades coordonnées ensemble, c'est-à-dire déjà un réseau, un schème, quelque chose d'un et de multiple à la fois » ; « une réunion de contraires en unité »³. En ce sens, au plus près de Proudhon et par-delà cent cinquante ans de pensée libertaire, Simondon contribuerait ainsi à donner sens et contenu à la définition que Deleuze propose de l'anarchie et de son lien avec l'unité : « l'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple »⁴.

Terrorisme (voir *chimie anarchiste, propagande par le fait et passage à l'acte*). On a tort d'identifier le terrorisme aux attentats anarchistes de la *propagande par le fait*. Les assassinats et les bombes anarchistes

1. *Ibid.*, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 54 et 53.

3. *Ibid.*, p. 53.

4. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 196.

du tournant du XIX^e et du XX^e siècle s'opposent de six façons au terrorisme :

1) À une action « terroriste » qui, comme le mot l'indique, vise essentiellement à produire un effet de peur sur l'opinion publique et donc un chantage sur les responsables politiques dans le but d'en retirer un bénéfice politique, les attentats anarchistes, s'ils ne répugnent pas au plaisir de faire « trembler les dirigeants » (en les menaçant directement), opposent surtout une volonté de contagion où l'attentat ne poursuit aucun autre objectif que lui-même, est lui-même son propre effet, comme invitation et incitation à la *révolte*, comme déclencheur d'une déflagration générale *analogue* à sa réalité matérielle et symbolique, par simple effet d'imitation, d'extension et de contagion, à la façon des futures *minorités agissantes* du syndicalisme révolutionnaire et comme le proclamait, en 1888, le journal havrais *L'Idée ouvrière* : « Vous qu'on exploite et qu'on vole journellement ; vous qui produisez toutes les richesses sociales ; vous qui êtes las de cette vie de misère et d'abrutissement, RÉVOLTEZ-VOUS ! Forçat du travail, flambe le bagne industriel ! Étrangle le garde-chiourme ! Assomme le sergent qui t'arrête ! Crache à la gueule du magistrat qui te condamne ! Pends le propriétaire qui te jette à la rue aux heures de purée ! Forçat de la caserne, passe ta baïonnette à travers le corps de ton supérieur ! [...] VIVE LA RÉVOLTE ! »

2) À une action terroriste qui s'appuie sur une *organisation*, un appareil clandestin, un mini-appareil d'État, avec ses dirigeants, ses services de propagande, ses structures de commandement et ses hiérarchies, ses commandos et ses hommes de mains, ses espions et ses compagnons de route, ses traîtres et ses mouchards, s'opposent des actes strictement individuels nés seule-

1. *L'Idée ouvrière*, n° 23, 11-18 février 1888, cité dans Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Société universitaire d'éditions et de librairie, 1951, p. 191.

ment d'un *milieu* « sursaturé » du désir de révolte, dirait Gilbert Simondon, sans dirigeants ou stratèges, sans arrière-plan organisationnel, dans un mouvement où si, en aval, les effets de l'acte se confondent avec lui, ses causes ou sa *détermination* (voir ce mot) sont également tout entières contenues dans sa mise en œuvre.

3) À une action planifiée dans le temps, où rythme, calendrier, degré de gravité des attentats, trêves et négociation chargées d'en retirer les bénéfices ou d'en mesurer les effets, s'inscrivent dans un scénario tactique et stratégique monotone et prévisible, déterminé par les règles rigides des rapports de force politiques, s'oppose l'action spontanée d'un *passage à l'acte*, l'irruption soudaine d'une volonté immédiate de recomposition du monde, à qui seuls les effets d'imitation peuvent donner l'apparence d'un plan concerté et programmé dans le temps.

4) À une action de l'ombre où les auteurs de l'attentat veillent soigneusement à échapper aux effets de leur action, à agir en cherchant à éliminer tout risque pour eux-mêmes, s'oppose une action de pleine lumière où l'auteur associe directement l'exposition de sa vie à l'attentat lui-même ou à la mise en scène et aux effets inéluctables de ses conséquences judiciaires¹.

5) À une chaîne causale, mécanique et instrumentalisée — des dirigeants clandestins aux futurs chefs d'État qu'ils aspirent à devenir et qu'ils deviennent souvent, en passant par les différents échelons de

1. Seuls un certain nombre d'actions terroristes actuelles, à forte connotation religieuse, en Palestine par exemple, peuvent sembler intégrer cette dimension « désintéressée », désespérée ou fanatique comme on voudra, des attentats anarchistes de la propagande par le fait, mais à condition de bien voir qu'il y a une infinité de façons de vouloir et de mener à bien un attentat suicide, comme de vouloir et de vivre toute chose. Et c'est en ce sens (qu'il faudrait explorer) que l'attentat pour raison religieuse a sans doute toutes les raisons de différer radicalement de l'attentat anarchiste, alors même qu'il lui semble le plus proche.

l'organisation terroriste, les attentats eux-mêmes, leurs effets dans l'opinion, la prise en compte de ces effets par les pouvoirs visés, les négociations qui ne manquent pas de s'établir et les divisions ou redistributions territoriales ou juridiques qu'ils entraînent —, s'oppose un acte singulier qui concentre en lui-même, sans division ni extériorité, toutes les vertus émancipatrices que son auteur mobilise en un instant et au prix de sa vie.

6) À des actions discriminantes, rapportées, dans leur quasi-totalité, à un groupe séparé, religieux ou national (corse, basque, protestant, irlandais, tamoul, catholique, islamiste, hindouiste, palestinien, breton, etc.) et prenant pour cible des ensembles ennemis ayant pour seul malheur d'être également définis, de leur côté, par d'autres appartenances religieuses ou nationales circonstanciellement dominantes, s'opposent des attentats qui refusent toute division extérieure, qui s'adressent à la totalité de ce qui est pour, à tort ou à raison, au regard du type de violence employé, la recomposer entièrement, de l'intérieur de l'infinité des rapports et des possibles qui la constituent.

Théorie/pratique (voir *milieu des choses, manuels/intellectuels, raison collective et notions communes*). Dans la pensée libertaire, la réalité sociale est porteuse d'une infinité de *plans de réalité* possibles et distincts (voir ce mot), c'est-à-dire d'agencements provisoires de forces, unies sur un plan spécifique (la guerre, le travail, les clubs échangistes, le jardinage, le syndicalisme, etc.). Ces agencements ou ces plans de réalité, comme les êtres et les forces qui les composent, disposent tous d'une double dimension ou d'un double visage, avec d'un côté, et dans le vocabulaire de Deleuze, une face d'énonciation, de forme, d'expression et de signes, et de l'autre une face machinique, de contenu, de corps, de forces et de désirs (voir *raison*

collective). Mais ces agencements ou ces plans de réalité s'associent ou se combinent également, comme tout être collectif, dans des agencements plus vastes où chacun d'entre eux peut, dans certains cas, occuper, par rapport à un autre, la dimension d'énonciation ou la dimension machinique. C'est le cas de ce qu'il est convenu d'appeler la théorie et la pratique, et du rapport que ces deux réalités entretiennent entre elles. Toute pratique a sa face d'énonciation, toute théorie a sa face machinique (voir *geste* et le rôle de ce concept en mathématiques). Mais théories et pratiques, de par ce qui les constitue, peuvent également, sans rien perdre de leur double dimension symbolique et machinique, fonctionner ensemble comme un être spécifique où tel ou tel agencement théorique devient, à travers un processus qu'avec Simondon on peut qualifier d'analogique (voir *analogie*), la face d'énonciation de tel ou tel agencement pratique avec lequel il s'associe, pendant que cet agencement pratique spécifique occupe lui-même la dimension machinique. Dans cette association particulière et à l'échelle où elle se situe, mais comme dans toute association (aussi réduite qu'elle puisse être), l'adéquation dans le temps entre face d'énonciation et face machinique n'a rien d'automatique¹. Mise en phase possible mais incertaine, soumise à de constants décalages, cette adéquation doit, d'une part, exiger un grand nombre d'efforts et d'expérimentations volontaires des forces associées, là où il s'agit, comme le souligne Deleuze, de composer direc-

1. Cette absence d'automatisme entre face d'énonciation et face machinique n'est pas contradictoire avec l'idée que tout être ou agencement collectif existant à un moment donné possède toujours ces deux dimensions et de façon indissociable. L'indissociation ne porte que sur le moment présent de processus d'*association* et de *désassociation* qui ne connaissent aucun arrêt ou repos (voir *moment donné*, *mouvement* et *devenir*) et qui tendent sans cesse à faire, défaire et refaire la nature du lien entre forces et énonciations, contenus et formes, corps et expressions, désirs et signes.

tement « un nouveau rapport plus étendu¹ », et, d'autre part, subir sans cesse les aléas, favorables ou contraires, des conditions nécessaires à sa réalisation. (Sur l'incertitude de cette mise en phase comme de ses effets du point de vue de l'émancipation, voir *notions communes*.)

C'est ce que montre, pour ce qui nous occupe ici, l'histoire du mouvement libertaire. En effet, le paradoxe de la brève histoire de l'anarchie pourrait se formuler ainsi. C'est au moment où les théories de Proudhon et de Bakounine trouvaient quelque temps un répondant pratique explicite et significatif dans la réalité sociale et politique, en particulier dans le déploiement des mouvements ouvriers libertaires, que ces mouvements et ces pratiques — pour des raisons qui ne tiennent pas seulement ni même d'abord au décalage chronologique entre les uns et les autres, mais à un grand nombre de facteurs (voir, entre autres, *manuels/intellectuels*) — se révélaient en grande partie incapables de faire leurs ces théories, d'accéder à ce qu'elles disaient et de se reconnaître en elles autrement que de façon *hagiographique* ou *extérieure* (voir ces mots). Par cette incapacité, ces mouvements et ces pratiques ne se privaient pas seulement d'une condition importante de leur développement. Ils se rendaient eux-mêmes, par l'image qu'ils se faisaient et qu'ils transmettaient de leur propre réalité, partiellement incompréhensibles pour les époques à venir, en se transformant à leur tour, après leur disparition, en simples représentations externes, plus ou moins signalétiques². Ce décalage entre théorie et pratique à l'inté-

1. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 169.

2. Sur ce décalage historique entre pratique et théorie, mouvements réels et représentations, cf. Daniel Colson, *Anarcho-syndicalisme et communisme. Saint-Étienne 1920-1925*, ACL, 1986. Sur les risques d'une transformation de l'histoire du mouvement libertaire en images (saintes ou d'Épinal, voir *hagiographie*), masquant radicalement la réalité de ce mouvement et produisant des pratiques sans grands rapports

rieur de l'histoire du mouvement libertaire exigerait bien sûr d'être nuancé. Comme le montre l'ensemble de ce lexique, les pratiques ouvrières libertaires n'ont pas manqué, et pour ne s'en tenir qu'à la France, de se doter, de façon particulièrement opérante, de leurs propres théories et de leurs propres théoriciens (voir *action directe, explosion sociale, maître/esclave, foyer, mouvement* mais aussi l'importance, dans ce lexique, de théoriciens comme Pouget, Griffuelhes ou Pelloutier). Cette expression théorique n'était pas par ailleurs sans rapports même diffus et indirects avec les textes et la pensée de Proudhon et de Bakounine¹, mais sans trouver pour autant, en particulier du côté anarchiste proprement dit, et à l'exception de quelques grands textes historiques², le répondant philosophique (essentiel à son propre développement) que ces deux principaux théoriciens de l'anarchisme avaient si fortement initié au XIX^e siècle³.

Totalité/totalitarisme (voir *point de vue, individu, anarchie et monade*). Comme on peut le remarquer (avec Nietzsche), même l'être humain le plus démuné d'imagination ne peut s'empêcher de percevoir « à quel point la pulsation de la vie [...] est sans borne, inépuisable⁴ » ; mais aussi combien peu de cette vie

avec ce qu'il fut et ce qu'il pourrait être, cf. la violente critique de Michel Onfray dans *L'Archipel des comètes*, Grasset, 2001.

1. Pour une évaluation de cette diffusion, cf. l'ensemble des cent vingt numéros de la revue syndicaliste révolutionnaire *La Vie ouvrière*.

2. Cf. principalement Voline (V.M. Eichenbaum), *La Révolution inconnue* (1947), Verticales, 1997, et James Guillaume, *L'Internationale, Documents et souvenirs (1864-1878) (1905-1910)* Éditions Gérard Lebovici, 1985.

3. *A contrario*, et par contraste avec le désert environnant, voir cependant les écrits de Gaston Leval, un des rares théoriciens libertaires de la première moitié du XX^e siècle à avoir vraiment lu Proudhon et Bakounine. De Gaston Leval, cf. principalement *La Pensée constructive de Bakounine*, Spartacus, 1976.

4. Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, Éditions de l'Éclat, 1987, pp. 42-43.

il lui est possible de déployer à partir de lui-même, d'exprimer à lui-même et aux autres. Cette capacité des êtres à saisir la totalité de ce qui est à partir de leur propre fond, mais sous un *point de vue* limité, à partir d'une *individuation* qui est infiniment moins que ce qu'elle contient comme *possibles*, l'anarchisme la pense (entre autres) à partir de son interprétation des *monades* de Leibniz (voir ce mot). Et la capacité des êtres à déployer cette puissance illimitée des possibles qu'ils perçoivent sous un certain point de vue, à la rendre effective, l'anarchisme la pense et l'expérimente : à travers le *fédéralisme*, à travers l'association avec d'autres, à travers la reconnaissance intérieure de l'*autre* (voir également *affinité*) comme seul capable de révéler les puissances dont chaque être est porteur ; à travers la composition collective de forces toujours plus puissantes à l'intérieur d'un monde où « l'un se dit du multiple » (voir *multiplicité* et *équilibre des forces*).

Mais cette expérimentation libertaire d'un monde émancipé se heurte, y compris dans son propre développement, à la folle prétention des êtres à vouloir exprimer seuls, à partir de leur seule individualité, chacun pour son compte, la totalité qu'ils pressentent en eux, à la soumettre à leur seul point de vue, et à vouloir lui soumettre tous les autres. L'ouverture avortée des êtres à la totalité du réel se transforme alors en pouvoir et en domination, en *idéomanie* et en totalitarisme, en volonté de posséder et de maîtriser le monde. Le point de vue et le désir propres à chaque être, à un moment et dans une situation donnés, au lieu de s'ouvrir horizontalement aux points de vue et aux désirs des autres, et de donner naissance, de l'intérieur du réel, à un être plus puissant, se projettent sur les autres, les soumettent de l'extérieur à leur propre mouvement et à leur propre logique. La conquête totalitaire du monde par un seul point de vue et un seul désir revêt alors le

modèle de la hiérarchie, là où du sommet de la pyramide les puissances dominantes prétendent interpréter et instrumentaliser la base dont elles sont issues, s'appropriant, derrière les filets de l'abstraction, dans les liens de la séduction et de la contrainte, la « totalité de la vie ».

Tradition (voir *amont/aval*). « Nous avons besoin de traditions ! » s'écrie Landauer. « Le socialisme ne peut pas être établi dans l'abstrait, mais seulement dans une multiplicité concrète selon les harmonies des peuples. » Et c'est en ce sens que nous ignorons tout des chemins de la révolution. À l'inverse des autoritaires qui sont toujours des gens pressés, l'anarchisme pense que la ligne droite entre deux points est souvent la plus longue. Et, comme l'écrivait encore Landauer en 1907, deux ans après la première tentative révolutionnaire en Russie, si ce chemin « peut passer par la Russie, il peut aussi passer par l'Inde », comme par n'importe quelle autre tradition ou expression historique des cultures humaines¹. C'est en ce sens que le poète berbère Hawad peut contester à certains théoriciens anarchistes occidentaux l'idée selon laquelle l'anarchisme serait uniquement européen, quelque chose de radicalement nouveau et qui serait né à la fin du XIX^e siècle². C'est en ce sens que l'on peut effectivement soutenir que l'idée libertaire est antérieure à la réaction occidentale face à la naissance de l'État-nation centralisé, la retrouver avec Hawad dans la civilisation berbère par exemple, ou encore dans le *taoïsme* chinois (voir ce mot) comme dans un grand nombre d'autres traditions humaines.

Contrairement à ce qu'une interprétation superficielle peut laisser croire, l'anarchisme n'est pas opposé à la tradition dans la mesure même où celle-ci n'est

1. Gustav Landauer, cité par Martin Buber, *Utopie et socialisme*, Aubier-Montaigne, 1977, p. 89.

2. Débat à la librairie La Gryffe du 15 avril 2000.

pas seulement un passé auquel on pourrait se référer de façon extérieure. En se développant, l'histoire accumule une multitude d'expériences qui, comme tout ce qui constitue le réel, continuent d'agir dans la vie qui nous constitue à un moment donné ; des expériences bonnes et mauvaises, émancipatrices et dominatrices, que l'action libertaire sélectionne et requalifie autrement (voir *éternel retour*). C'est en ce sens qu'Élisée Reclus peut considérer que « la société actuelle contient en elle toutes les sociétés antérieures¹ ». Comme les forces, dites naturelles, qui constituent le réel dont elles ne sont qu'une dimension, les traditions liées aux institutions, au langage, aux mythes et aux représentations, continuent d'agir dans le présent, le seul temps qui existe. Et c'est à partir d'elles, à partir de ce qu'elles peuvent, comme de tout ce qui existe, que l'action libertaire peut prétendre déployer une recomposition du monde radicalement différente. C'est pourquoi l'anarchisme est radicalement étranger à la formule malheureuse de l'Internationale : « Du passé faisons table rase ! » Pour la pensée et le projet libertaire, il n'existe ni passé ni avenir, mais seulement un présent où tout est donné, où tout se joue sans cesse, où toutes les forces agissent, se limitent et se déploient suivant une infinité d'agencements possibles.

Transcendance (voir *immanence*). La pensée libertaire s'oppose à toute transcendance, à tout être ou réalité prétendant être extérieur aux autres ou d'une autre nature. Dieu est l'expression la plus achevée d'une transcendance qui, dans ce qui existe, justifie toujours une domination.

Transduction (voir *propagande par le fait, action*)

1. Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, Paris, Librairie universelle, t. VI, 1905, p. 504, cité par John P. Clark, *La Pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste*, ACL, 1996.

directe et être intime). Notion forgée par Gilbert Simondon, qui permet à la fois de penser le *devenir* de l'être et la façon dont l'*action* (voir ces mots) peut contribuer, par propagation, à le recomposer sans cesse : « Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place¹. »

Transindividuel (voir *sujet, subjectivité, solitude et milieu des choses*). Notion inventée par Gilbert Simondon et qui permet, au-delà de la fausse opposition entre société et individu, de penser la façon dont se forment les subjectivités émancipatrices.

Transparence (voir *secret*).

Travail (voir *guerre/guerrier et outils/armes*). Historiquement l'anarchisme s'est longtemps identifié aux rapports de travail, à la qualité de « producteur » des ouvriers manuels et aux différentes formes et expériences du mouvement ouvrier ; d'une façon d'autant plus ostensible qu'à la différence de la métaphysique et de l'abstraction marxiste le mouvement libertaire s'attachait surtout à la dimension concrète et immédiate de la vie ouvrière, à ce qu'elle autorisait comme possibilités émancipatrices. La particularité historique la plus visible des différents mouvements ouvriers libertaires des deux derniers siècles ne doit pas masquer cependant la grande diversité de ces mouvements, ni, surtout, l'originalité d'un projet émancipateur qui ne s'attache jamais à une condition ou une identité donnée, qui les traverse toutes, à partir de ce qu'elles

1. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, pp. 24-25.

autorisent du point de vue de l'émancipation ; ce dont témoigne justement la singularité d'expériences multiples, chaque fois différentes qui, à l'échelle du temps et des différentes situations, comme dans leur dimension immédiate, se refusent à toute généralisation. C'est Proudhon qui a le plus contribué à penser et à rendre visibles les potentialités émancipatrices dont étaient porteuses les différentes classes ouvrières de la seconde moitié du XIX^e siècle, comme la nature du travail et des rapports de travail de cette période. Mais c'est également lui qui permet le mieux d'échapper à une vision extérieure des mouvements ouvriers libertaires, à une histoire sainte et hagiographique de ces mouvements, à une valorisation intemporelle du travail et d'une condition de « producteur » identifiée à l'activité manuelle, qui encombrant trop souvent la tête et l'imaginaire des libertaires.

Si Proudhon définit le travail comme « la *force plastique* [voir ce mot] de la société », s'il indique qu'il est « un et identique dans son plan » et « infini dans ses applications », c'est seulement et justement « dans son plan », « comme la création elle-même », ajoute Proudhon¹, c'est-à-dire à partir d'une puissance qui déborde infiniment ce que l'on entend habituellement par travail et, *a fortiori*, le travail tel qu'il peut être mis en œuvre dans le cadre de l'ordre existant. En ce sens, à partir de la puissance qui le rend possible, le travail lui-même échappe au *déterminisme* (voir ce mot) qui l'emprisonne et le transforme en esclavage. De par la force dont il est porteur, il relève d'une activité créatrice beaucoup plus large, la même qu'expriment l'amour, la *guerre* (voir ce mot), l'art (« l'homme est travailleur, c'est-à-dire créateur et poète² ») ou toute

1. « Le travail, un et identique dans son plan, est infini dans ses applications, comme la création elle-même. » *De la justice*, Rivière, t. 3, p. 89.

2. *Système des contradictions*, Rivière, t. 2, p. 361.

autre activité humaine, sur le plan particulier où elle se déploie. Si, d'un certain point de vue, du point de vue de la *puissance* créatrice, le travail peut être considéré comme une activité spécifiquement humaine¹, d'un autre point de vue, du point de vue des limites du *plan de réalité* où il se déploie et, surtout, des contraintes et des limites qui emprisonnent sa puissance (contraintes et limites qui ne tiennent pas d'abord aux rapports de domination de ses formes actuelles mais à l'essence même de l'activité industrielle, voir *outils/armes*), le travail peut également être considéré comme une prison où les forces collectives humaines ne se distinguent en rien du déterminisme qui pèse sur l'ensemble des espèces animales. Comme l'écrit Proudhon : « [...] si par impossible, la nature avait fait de l'homme un animal exclusivement industriel et sociable [...], il serait tombé dès le premier jour, au niveau des bêtes dont l'association forme toute la destinée ; [...] vivant en communauté pure, notre civilisation serait une étable² ». En ce sens, la critique proudhonnienne du travail et des rapports sociaux qui lui sont liés annonce très précisément la critique contemporaine du travail et plus particulièrement de la façon dont le marxisme, en le survalorisant, conçoit l'émancipation. Comme le montre, avec Proudhon, Gilbert Simondon, le travail et la socialité qui l'accompagne ne sont en rien, contrairement à ce qu'affirme le marxisme, une spécificité de l'humanité et de ce qu'elle peut. Pour Simondon, le travail, tel qu'il est conçu par Marx, ne diffère pas de la coopération des abeilles et des fourmis. C'est une socialité « d'espèce », relevant de la seule *individuation* vivante, comme « mode de conduite par rapport à un milieu ». « Reçu comme vivant dans le monde [l'être humain] peut s'associer

1. « L'homme donc, seul entre les animaux, travaille, donne l'existence à des choses que ne produit point la nature [...] », *ibid.*

2. *La Guerre et la paix*, Rivière, pp. 31-32.

pour exploiter le monde », mais seulement à titre de vivant, au même titre que toutes les autres espèces animales. « Le travail est au niveau biologique comme exploitation de la Nature ; il est réaction de l'humanité comme espèce, *réaction* spécifique »¹ (voir ce mot).

En d'autres termes, dans la pensée libertaire ce qui sert habituellement à définir la spécificité humaine — l'opposition à la nature par le travail — constitue au contraire sa dimension non spécifiquement humaine, sa simple appartenance au vivant, au même titre que toutes les autres espèces animales, sous la forme close et répétitive d'une « communauté » et d'une « civilisation d'étable ». À l'inverse de la vieille anthropologie qu'elle rejette, la pensée libertaire fonde la puissance de la subjectivité humaine dans sa capacité à s'ouvrir à la *nature*, à *l'autre* en soi-même, au *dehors* qui la constitue (voir ces mots), que sa spécialisation d'espèce pousse à combattre et à soumettre aux limites de ses *déterminismes* d'espèce vivante. En d'autres termes on pourrait dire que, d'un point de vue libertaire, la spécificité de l'existence humaine réside dans sa capacité à s'ouvrir au non-humain, à sortir de la pseudo-humanité de la ruche ou de l'étable, de la ferme des animaux si bien décrite par Orwell ; elle réside dans sa capacité à revenir sans cesse à *l'indéterminé*, au *pré-individuel* (voir ces mots) et, ainsi, à fonder la possibilité de nouvelles formes de *subjectivité*. Comme l'écrit encore Simondon « la Nature n'est pas le contraire de l'homme² », puisque la puissance humaine consiste

1. G. Simondon, *op. cit.*, pp. 189 et 191.

2. *Ibid.* p. 196 et sans perdre de vue que, pour Simondon comme pour la pensée libertaire, la « Nature » est synonyme de l'être et de sa puissance. Une position que Bakounine formule ainsi : « Aucune révolte contre ce que j'appelle la causalité ou la nature universelle n'est possible à l'homme : elle l'enveloppe, elle le pénètre, elle est aussi bien en dehors de lui qu'en lui-même, elle constitue tout son être. En se révoltant contre elle, il se révolterait contre lui-même » (*Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 293-294).

justement dans la possibilité de faire retour à elle, à l'être dans sa totalité, dans la possibilité de remobiliser la totalité des forces de l'*apeiron*, comme *réserve d'être*, comme *charge de nature*, comme *illimité dans la limite* (voir ces mots).

Travail sur soi (voir *reddition de comptes*). Vieille notion oppressive et prescriptive de la morale et de la religion, reprise par tous les instruments modernes d'assujettissement et de culpabilisation (psychologique, politique), et qui vise à faire de chacun de nous son propre bourreau (voir *conscience* et *autocritique*). Si l'anarchisme dénonce le *travail* (voir ce mot) et ses rapports de soumission, mais en observant en quoi leurs conditions et leurs effets autorisent également l'affirmation de rapports nouveaux, c'est par contre sans le moindre sursis ou attente qu'il refuse cette soumission au carré que constitue le travail sur soi, là où le « travailleur », en se prenant lui-même pour matière première, s'enferme inexorablement dans une source inépuisable de *culpabilité* et de *ressentiment*.

Tristesse/joye (voir *bon/mauvais*).

Troupeaux (voir *masse* et *multitude*). Terme violemment péjoratif que l'on retrouve aussi bien chez Nietzsche que dans le discours libertaire, et qui sert à dénoncer le *conformisme* (voir ce mot) et l'acceptation subjective (voir *rétroaction*) des rôles, des fonctions et des appartenances (de classe, de sexe, de peuple, de religion, etc.) définis par l'ordre existant.

U

Un (unité) (voir *multiplicité* et *anarchie*). À la suite d'Antonin Artaud, Deleuze et Guattari expliquent que « l'*anarchie* et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple¹ ». La pensée libertaire ne refuse pas la notion de l'idée de l'un. Elle se contente de lui enlever sa majuscule et de lui donner une tout autre signification. Dans une démarche proche de Whitehead, l'anarchisme considère que l'un désigne toujours la *singularité* d'un être (voir *chose*), au sens des articles définis ou indéfinis « un », « une », « le », « la » (« une » foule en colère, « la » Gryffe, « le » chantier en grève), des démonstratifs « celui-ci », « celle-là » (« ce » coucher de soleil, « cette » foule en colère) ou des relatifs « qui », « que », « quoi », « comment » (« qui » mange aujourd'hui ? « comment » franchir cette crevasse ? « le » soldat « qui » déserte). En d'autres termes, et comme le dit Whitehead, « le terme *pluralité* présuppose le terme *un*, et le terme *un* présuppose le terme *pluralité*² ». C'est pourquoi le projet anarchiste a pu d'abord si facilement se reconnaître dans la formule du délégué de la ville de Sète à la rencontre internationale tenue à Genève en août 1882 : « Nous sommes unis parce que nous sommes divi-

1. *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 196.

2. Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, essai de cosmologie*, Gallimard, 1995, p. 72.

sés¹. » C'est pourquoi il a toutes les raisons de se reconnaître dans cette remarque de Whitehead : « Le principe métaphysique ultime est l'avancée vers la conjonction à partir de la disjonction, créant une entité nouvelle autre que les entités données en disjonction² » (voir *résultante* et *tension*) et faire sienne la devise du philosophe anglais : « se réjouir d'être un parmi une pluralité, cet un qui émane de la composition d'une pluralité³ ».

Unité (voir *un*).

Universel (voir *gouvernement* et *particulier*).

Unité composée. Notion employée par Bakounine (en même temps que *causalité universelle*, *nature*, etc.) pour penser la totalité de l'être (voir *multiplicité*).

Utilitarisme (voir *antispécisme*, *libéralisme*, *libertariens* et *reddition de comptes*). L'utilitarisme n'aurait aucune raison de trouver place dans ce lexique, s'il ne servait de référence théorique à des courants — comme l'*antispécisme* — qui prétendent parfois être proches du mouvement et de la pensée libertaires. L'utilitarisme, sous ses différentes formes, est le double philosophique du *libéralisme* et de sa généralisation à la totalité de ce qui est, sa justification et sa condition sociale et psychologique. Cours de morale appliquée (à la façon des exercices d'arithmétique des écoles primaires d'autrefois), l'utilitarisme vise à réduire notre vie à une sorte d'art du placement en bourse de nos actes et de nos sentiments ; là où ramenée à quelques principes simples (le plaisir, la souffrance, l'intérêt)

1. Citée par Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Paris, 1951, p. 105.

2. *Ibid.*, p. 73.

3. *Ibid.*, p. 249.

qu'il prétend mesurer¹, la totalité de ce qui nous constitue doit aussitôt et sans cesse se traduire en monnaie commune, convertible et universelle : les lois du commerce étendues à la totalité de ce qui est. Transformé en calcul économique, le jugement moral utilitariste est toujours extérieur aux êtres et à leurs pratiques². Contrairement à la démarche et à l'analyse libertaires, il ne porte jamais sur la nature et la qualité forcément subjective, singulière et intérieure des désirs, des affects et des raisons (voir *raison collective*) produisant tel ou tel acte, tel ou tel effet, mais sur l'évaluation quantitative et générale (parce que objective ou extérieure) de ces actes et de ces effets convertis en coûts et en profits, là où comme l'écrit Bentham « la seule mesure que comporte la nature des choses, c'est l'argent³ ». « Un bilan chiffré peut ainsi être établi, qui est, comme en économie politique, une balance de l'actif et du passif, des gains et des pertes⁴. » En d'autres termes, l'extension du « principe d'utilité » à la vie morale et à la qualité des actes et des affects (en particulier avec Mill) ne modifie ni sa nature de principe, ni son caractère réducteur et *extérieur* (voir ce mot). Au juge de paix de la monnaie et des sanctions purement économiques, succède seulement (si l'on peut dire) le tribunal des autres, un juge autrement exigeant et inquisiteur, là où il s'agit sans cesse de justifier ses actes et les effets de ce que l'on est (mâle,

1. Jérémie Bentham utilise sept coefficients : durée, variété, intensité, pureté, éloignement ou proximité, certitude ou incertitude, nombre de personnes concernées.

2. Préalable, l'éthique revêt la forme d'un jugement (mobilisant raisons, calculs et arithmétique) qui doit ensuite « guider la pratique ». (Voir Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Bayard Éditions, 1997, p. 14.)

3. Cité dans Bernard Morichère, *Philosophes et philosophie*, Nathan, 1992, t. 2, p. 250.

4. Michel Meyer, *La Philosophie anglo-saxonne*, PUF, 1994, p. 93.

blanc, etc.) (voir *reddition de comptes*)¹ ; sans que jamais ce tribunal moralo-commercial (à qui l'extension actuelle des pratiques juridiques anglo-saxonne fournit un sinistre horizon) ne cesse d'obéir au calcul abject d'une saine économie.

Un exemple (parmi une multitude d'autres possibles) suffit à illustrer, à la fois, la généralité et l'extériorité du mode de raisonnement utilitariste, l'équivalence entre d'une part la morale qui en découle et d'autre part la logique du capitalisme libéral et, enfin, le caractère profondément *répugnant* (voir ce mot) du rapport au monde qu'induit toujours ce type d'expertise morale et juridique (voir *experts* et *droit*). Dans son livre *Questions d'éthique pratique*, Peter Singer (le principal théoricien des antispécistes) écrit ceci : « Quand la mort d'un enfant handicapé conduit à la naissance d'un autre enfant dont les *chances* de bonheur sont meilleures, la *quantité totale* de bonheur est plus grande si l'enfant handicapé est tué². La perte de la vie du premier nourrisson est compensée par le *gain* d'une vie plus heureuse pour le second. C'est pourquoi, selon le point de vue utilitariste total, si tuer le nourrisson hémophile n'a pas d'effets néfastes sur d'autres personnes, le tuer sera justifié [c'est nous qui soulignons]³. »

1. « Nous pouvons rejeter les dires de ceux qui prétendent vivre en accord avec des normes éthiques sans pouvoir *justifier* [souligné par nous] ce qu'ils font, quand bien même ce qu'ils font s'accorderait avec des principes moraux conventionnels » (Peter Singer, *op. cit.*, p. 21).

2. Singer part de l'hypothèse que, si l'on tue l'enfant handicapé, les parents seront sans doute conduits (là intervient le calcul des probabilités) à faire un autre enfant qui a de sérieuses chances de ne pas être malade.

3. Peter Singer, *op. cit.*, p. 180. À la décharge de Singer, soulignons l'importance de ce « si » (« tuer le nourrisson hémophile n'a pas d'effets néfastes sur d'autres personnes »), un « si » qui certes n'exclut pas complètement un calcul utilitariste des « effets néfastes » (à l'infini), mais qui, comme le « toute chose égale par ailleurs » de la science sur lequel s'aligne le raisonnement de Singer, ouvre sur une tout autre solution, d'ordre réellement éthique cette fois, une solution qui ruine radicalement l'utilitarisme et son bon sens d'épicurien. Pour une critique

Ne nous dépêchons pas de crier au scandale, au nom du décalogue, d'habitudes sociales ou de principes moraux. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le scandale et l'abjection de la phrase qui précède ne résident pas d'abord dans l'objet de son calcul utilitariste : la qualité de la vie d'un nourrisson hémophile comparée à la qualité possible d'autres vies et la décision de tuer ou non. Ils résident dans le dispositif judiciaire ou d'expertise capable de poser ce choix. Ils résident dans la jouissance très particulière qu'il induit. Ils résident dans le mode de calcul que pose ce type de dilemme (tu aimes mieux ton père ou ta mère, la lessive Omo ou la lessive Ariel ?), et donc dans le rapport au monde dont ce calcul est porteur, un rapport très ancien, propre à la casuistique des grandes religions autoritaires, un rapport que l'on retrouve dans la bouche ou sous la plume de n'importe quel commercial, qu'il soit épicier ou dirigeant d'une firme multinationale, mais aussi de n'importe quel *expert* ou gestionnaire, quel que soit son champ d'*application* (voir ce mot), (de la lutte antitabac à la gestion d'un trust ou d'un État, en passant par la question des retraites, de l'euthanasie et de la sécurité sociale ou par la prolifération des « comités d'éthique »). C'est ainsi, et à titre d'exemple, que la phrase de Singer peut très précisément et en vertu de son principe marchand et universel d'équivalence se convertir aussitôt et comme naturellement en celle-ci, et donc en beaucoup d'autres que chacun est libre, pour se déprimer ou s'*indigner* (voir ce mot), de formuler à son tour : « Quand la disparition d'une entreprise en difficulté conduit à la naissance d'une autre entreprise dont les chances de profit sont meilleures, la quantité totale de profit est plus grande si l'entreprise en difficulté est fermée. La disparition de la première entreprise est compensée par le

des raisonnements réducteurs de la science, cf. Michel Serres, en particulier, *Les Cinq Sens*, Grasset, 1985.

gain d'une possibilité de profit plus importante pour la seconde. C'est pourquoi, selon le point de vue économique total, si faire disparaître l'entreprise malade n'a pas d'effets [plus onéreux] sur d'autres entreprises, la faire disparaître sera justifié [nous respectons le style de la traduction]. »

Parce qu'il affirme la singularité absolue des *êtres*, des *situations* et des *événements*, et le droit tout aussi absolu de ces êtres, de ces situations et de ces événements à définir et expérimenter eux-mêmes ce qu'ils peuvent et ce qu'ils veulent, sans jamais se référer à une instance extérieure (fût-elle le produit faussement objectif d'une réduction et d'une mise en forme mathématique [voir *statistique*]), l'anarchisme se détourne avec dégoût de l'utilitarisme et des utilitaristes.

Utopie (voir *idéal*).

V

Vengeance (voir *ressentiment*). Réponse différée à une agression ou une domination subie. L'anarchisme est étranger à toute vengeance, à tout « règlement de compte », à tout « procès » forcément rétrospectif ; dans la mesure même où il prétend sans cesse agir immédiatement et directement, dans une situation donnée, à partir de ce qu'elle autorise et de ce qu'elle empêche, et parce que pour lui tout est toujours possible, en *bon* et en *mauvais*, à partir de cette situation immédiate. Du point de vue de la morale habituelle et à l'inverse (en apparence) du point de vue de la force, l'anarchisme repart toujours de zéro, comme dans la chanson célèbre d'Édith Piaf, « Non rien de rien, je ne regrette rien ! » ; sans compteur et sans livre de compte, à partir de tout ce qui est.

Vie (fugitif) (voir *intime*, *immédiat* mais aussi *vital/vitalisme*). L'anarchisme se réfère souvent à la « vie ». Cette vie ne doit pas être entendue au sens biologique que l'on donne généralement à ce mot. Dans la pensée libertaire, elle est à la fois synonyme de *force* et d'*affirmation* (voir ces mots) mais aussi du caractère *fugitif*, léger et *intime* (voir ce mot) des réalités à partir desquelles le projet libertaire prétend se développer et construire un autre monde. C'est Bakounine qui formule le mieux l'originalité de la signification que le mouvement libertaire donne de la vie : « Seule », la « vie [...] est en rapport avec le côté vivant et sensible,

mais insaisissable et indicible des choses ». « La science n'a affaire qu'avec des ombres [...] La réalité vivante lui échappe, et ne se donne qu'à la vie, qui, étant elle-même fugitive et passagère, peut saisir et saisir en effet toujours tout ce qui vit, c'est-à-dire tout ce qui passe ou ce qui fuit. » « Telle est donc la nature de cet être intime qui réellement reste toujours fermé à la science. C'est l'être immédiat et réel des individus comme des choses : c'est l'éternellement passager, ce sont les réalités fugitives de la transformation éternelle et universelle¹. »

Violence (voir *révolte*, *contradictions*, *responsabilité*, *mise à mort* et *guerre/guerrier*). Indice à double face d'un rapport *extérieur* de *contrainte* et de *domination* (voir ces mots). Pure négativité sous sa face dominante et contraignante, la violence peut se transformer en force positive sous celle de la *révolte* et de l'*insurrection* (voir ces mots), lorsqu'une force affirme son droit et ce qu'elle peut face à d'autres forces qui prétendent la soumettre à leurs propres *raisons d'être* (voir ce mot). La violence est alors porteuse, dans l'*action* même qui lui correspond, d'un autre *possible* fondé sur l'absence de *contrainte extérieure* (voir ces mots), mais en courant sans cesse le risque, souvent vérifié, de se transformer aussitôt à son tour en domination, en contrainte extérieure : lorsque l'ouvrier russe, insurgé de 1918, se transforme à son tour en tortionnaire et en agent de la Tchéka ; lorsque l'ouvrier de la CNT profite du calot noir et rouge qu'il porte sur la tête pour se transformer en policier, en juge et en bourreau. Comment distinguer entre une violence émancipatrice et une violence oppressive ? Avec Spinoza, l'anarchisme refuse de juger les actes de violence en eux-mêmes, sur le modèle des

1. *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Œuvres, Stock, 1908, t. 3, pp. 394-395.

dix commandements (« tu ne tueras pas ! »). Il y a un grand nombre de façons (plus ou moins bonnes et mauvaises) de tuer comme de sauver. Il refuse également de les juger en fonction de leurs intentions ou en fonction de leurs objectifs (voir *fin/moyens, ami/ennemi*), mais uniquement à partir de la *détermination* propre à chaque acte, de la qualité de la *volonté* et du *désir* qui l'animent (voir ces mots). L'acte de violence augmente-t-il la puissance de l'être qui lui correspond, et avec elle le sentiment de joie qui l'accompagne et qui est son seul juge ? Quelle est la qualité de cette joie ? Est-elle active et contagieuse, comme dans la révolte ou l'insurrection, est-elle réactive (voir *réaction*), lorsqu'on se réjouit de la tristesse infligée aux ennemis ? Tels sont les critères du jugement, chaque fois singulier, de l'anarchisme sur les actes de violence. Et c'est en ce sens que Proudhon peut à la fois prétendre réhabiliter le sens et la valeur de la guerre et du guerrier et célébrer la colère et la violence d'Hercule :

« Hercule, jeune homme illustre déjà par maint exploit, mais dont l'éducation avait été fort négligée, reçut de son père l'ordre de suivre l'école de Thèbes. Mais ce fut en vain que le fils d'Amphitryon s'appliqua de toute la puissance de sa volonté et de son entendement à ces subtiles études. Son intelligence, toute d'intuition, ne parvenait à rien saisir analytiquement. Les règles de la grammaire glissaient sur son cerveau, sans laisser la moindre trace. Au bout d'un an, Hercule ne savait absolument rien. En revanche sa force était surhumaine ; son courage, son adresse à tous les exercices égalaient sa force. Comme tous les héros, dès qu'il se trouvait en face de l'ennemi, une sorte d'inspiration s'emparait d'Hercule. Sur-le-champ il voyait ce qu'il y avait à faire ; son intelligence alors dépassait celle des plus habiles.

À la fin de l'année scolaire, le maître de l'école

annonça une distribution des prix. Au jour indiqué, toute la ville se rendit à la cérémonie. Les parents, les enfants, tout le monde était heureux. Hercule seul n'avait point de prix. Pour toutes ses prouesses, pour tant de services gratuits¹, le maître ne lui avait pas même accordé une mention honorable.

Et l'assistance de rire.

Hercule, furieux, d'un coup de pied enfonce l'estrade, renverse l'arc de triomphe, culbute les bancs, les sièges, l'autel des parfums, brise le trépied, disperse les couronnes, fait de tout un monceau, et demande du feu. Ensuite il saisit le maître d'école, le fait entrer de force dans la peau du boa, la tête de l'homme sortant par la gueule du serpent, le coiffe de la hure du sanglier, et, ainsi accommodé, le suspend à l'un des peupliers sous lesquels devait se faire la distribution. Les femmes fuient épouvantées ; les écoliers s'éclipsent ; le peuple se tient à l'écart : personne n'ose affronter la colère d'Hercule². »

Virilité (voir *affirmation* et *force collective*). L'image et la notion de la virilité jouent un grand rôle dans les discours et l'imaginaire syndicalistes révolutionnaires et anarcho-syndicalistes. Le fait que les mouvements ouvriers libertaires aient été principalement des mouvements d'hommes ne devrait pas conduire pour autant à réduire cette notion à sa seule connotation de sexe ou de genre. Sous sa forme discursive et iconographique, la virilité est d'abord, dans le mouvement anar-

1. Il a tué un énorme sanglier en Arcadie, percé de flèches les Stymphalides (espèce de vautours antédiluviens, capables d'enlever un porc de deux ans ou une génisse), écrasé d'un coup de massue la tête du lion de Némée, fait dévorer vivant un tyran cannibale ; fendu en deux l'hydre de Lerne, scalpé un géant détrousseur de voyageurs et transformé sa chevelure en chasse-mouches, fait jaillir contre un rocher la cervelle de Lachis, un des nombreux envieux qui se moquaient de lui.

2. Pour une version complète de ce récit que Proudhon traduit librement d'un manuel en latin pour les enfants des collèges, *La Guerre et la paix*, Rivière, pp. 14 et suivantes.

chiste, synonyme d'affirmation et de force, et donc d'une puissance commune à tous les êtres collectifs, sans exception. L'expérience militante, comme celle de la vie et de ses diverses associations et désassociations, suffit d'ailleurs à montrer que la virilité, au sens libertaire du terme, est indifférente aux catégories de genre et de sexe. Du point de vue de la force et de la volonté, les hommes ne peuvent se prévaloir d'aucune prédisposition particulière, fût-elle anatomique ou discursive.

Vital (vitalisme, élan vital, vitalisme politique) (voir *nature, vie et puissance du dehors*). Parce que l'anarchisme se réclame très souvent de la vie, en particulier chez Bakounine, et que son expression ouvrière a pu, avec beaucoup de raisons, être rapprochée de Bergson et de Nietzsche, on pourrait être tenté, beaucoup trop rapidement, de l'assimiler à une forme particulièrement évidente de vitalisme politique. L'anarchisme n'a pourtant rien à voir avec le vitalisme et ce que l'on entend généralement par ce mot. La vie dont il se veut l'expression n'est en rien réductible à une vision biologique ou organique de la réalité. Elle renvoie d'abord à la puissance de l'être dont le vivant proprement dit n'est qu'une des manifestations particulières (voir *charge de nature* et la façon dont Proudhon pense le problème de la relation entre inorganique, vivant et humain). Synonyme de force et de différences entre forces, la vie anarchiste peut, de ce point de vue, être rapportée à la notion d'« énergie potentielle » telle que l'entend Gilbert Simondon, ou encore, au plus près du vocabulaire libertaire, de « l'énergie » telle que la conçoit Gabriel Tarde, là où sous la forme d'un « élan » « irrésistible », « anarchique, démiurge, protéiforme », la vie déborde sans cesse tout ordre, fût-il celui des êtres vivants, tous « types » ordonnés et stables¹. Comme l'écrit encore Tarde : « Les types ne

1. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 180.

sont que des freins, les lois ne sont que des digues vainement opposées au débordement de différences révolutionnaires, intestines, où s'élaborent en secret [voir *intime*] les types de demain, et qui malgré la superposition de leurs jougs multiples, *malgré la discipline chimique et vitale* [souligné par nous], malgré la raison, malgré la mécanique céleste, finissent un jour, comme les hommes d'une nation, par emporter toutes les barrières et par se faire de leurs débris mêmes un instrument de diversité supérieure¹. »

Vitalisme politique (voir *vital* et *vitalisme*).

Volontarisme (voir *volonté*, avec laquelle le volontarisme ne doit pas être confondu). Conception idéaliste et (donc) autoritaire d'un ordre oppressif où les êtres sont supposés soumettre leurs désirs à des prescriptions extérieures, décrétées par d'autres (Dieu, l'État et leurs nombreux prêtres et serviteurs) ; suivant le principe que l'on peut ce que l'on doit. À l'inverse, avec le philosophe Jean-Marie Guyau, l'anarchisme prétend promouvoir une logique sociale sans devoir ni obligations, où l'on ne doit que ce que l'on peut². Une proposition qui n'est restrictive qu'en apparence, dans la mesure où la puissance propre à chaque être est infiniment plus riche en *possibles*, *bons* ou *mauvais* (voir

1. Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques* (1895), cité *ibid*. C'est en ce sens que l'on peut regretter que Maurizio Lazzarato, dans un essai par ailleurs tout à fait intéressant (postface à Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999), ait pu réduire, contre ce que disent les textes eux-mêmes, les notions de forces et d'énergie tardiennes à une dimension étroitement vitaliste (au sens courant du terme) et intituler son texte « Gabriel Tarde : un vitalisme politique », en emprisonnant ainsi les implications politiques et révolutionnaires des analyses de Tarde dans le cadre certes intéressant par ailleurs mais étriqué et trompeur (au regard de la dimension libertaire des analyses de Tarde) des questions de bio-pouvoir.

2. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884), Fayard, 1985.

ces mots), que toute loi ou tout autre précepte moral et normatif.

Volonté (voir *force collective* et *agencement*). Notion importante du discours syndicaliste révolutionnaire et anarcho-syndicaliste, mais, surtout, de la pensée de Malatesta, un des principaux théoriciens du communisme libertaire (voir *subjectivité*). Contrairement aux schémas du dualisme cartésien, la volonté libertaire n'a rien à voir avec les soi-disant choix ou décisions libres qu'un ordre oppressif présuppose et exige toujours chez ceux qu'il assujettit ; quand, par exemple, on demande à un enfant de faire preuve de « volonté » pour se soumettre à des exigences extérieures à ses propres désirs (faire ses devoirs, aimer sa petite sœur, respecter la morale sexuelle) ou, plus éthéré, quand on demande à un citoyen de manifester sa « volonté » dans les urnes ou lorsqu'il signe un contrat (d'embauche, de mariage, de location, etc.). Dans son acception libertaire la volonté d'un être collectif est toujours l'expression plus ou moins consciente de la *force*, du *désir* ou de la *puissance* de cet être, de l'agencement singulier et de la qualité des forces et des situations qui le constituent à un *moment donné*. C'est en ce sens que la volonté libertaire a beaucoup plus à voir avec la *volonté de puissance* de Nietzsche, qu'avec la volonté censée découler du libre arbitre. Une volonté pure, coupée de toute détermination intérieure à l'être supposé en être le sujet et dont la seule manifestation éprouvée réside dans la contrainte que celui-ci s'impose à lui-même, est toujours l'indice d'un rapport de domination, de la soumission de cet être à un autre, extérieur à lui, seule origine (bien réelle cette fois) de la volonté qu'il s'impose à lui-même et qui le coupe de sa propre puissance, de sa propre volonté (voir *auto-discipline*).

Volonté de puissance. Notion nietzschéenne (voir *force plastique*, *puissance* et *désir*).

LISTE DES ENTRÉES DU LEXIQUE

Action	Armes
Action directe	Arrêt
Activité générique	Arrière-monde
Affinitaire	Assemblée générale
Affinité	Association
Affirmation	Au-delà de ses limites
Agencement	Aumônier
Aliénation	Au poteau !
Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut	Autocritique
Alliance	Autodiscipline
Altruisme	Autogestion
Amis de nos amis	Autonomie
Amont/aval	Autosuffisance
Analogie	Autre
Anarchie	Avant-garde
Anarchie positive	Balance
Anarchisme	Base
Anarchisme chrétien	Bien/mal
Anarchisme de droite	Bombes
Anarcho-syndicalisme	Bon/mauvais
Angoisse	Bon sens
Antiautoritaire/pouvoir	Capital
Anti-quelque chose	Capture
Antispécisme	Caractériel
<i>Apeiron</i>	Causalité universelle
Appétits	Causes
Application	

Cerveau	Détermination
Chaos	Déterminisme
Charge de nature	Devenir
Chef	Devoir de mémoire
Chimie anarchiste	Diable
Chose	Dialectique
Circonstances	Dialectique sérielle
Classe	Dieu
Classification	Différences
Collectif	Dignité
Commissaire politique	Directe
Commun	Direction de conscience
Communication	Discipline
Commutation	Domination
Composantes	Droit
Composition	Droite/gauche
Concept	Dualisme
Confession publique	Économie
Confiance	Efficacité
Conformisme	Égalité
Conscience	Élan vital
Contradictions	Émancipation
Contrainte	Énergie
Contrariété	Entéléchie
Contrat	Entité
Convention	Entre-deux
Corps	Équilibre des forces
Culpabilité	Esclavage/liberté
Culture	Esprit de contradiction
Cynisme	État
Définition	Éternel Retour
Dehors/dedans	Éternité
Démocratie directe	Éthique
Dépendance	Être
Désassociation	Être intime
Désir	Être univoque

- Êtres collectifs
 Évaluation
 Événement
 Expérience
 Experts
 Explosion sociale
 Expression
 Extérieur/intérieur

 Fédéralisme
 Fin/moyens
 Force
 Force plastique
 Foyer
 Front principal/fronts
 secondaires
 Fugitif

 Généalogie
 Générosité
 Geste
 Gouvernement
 Grand soir
 Grève générale
 Groupes (groupements)
 Guerre (guerrier)

 Hagiographie
 Hétéronomie
 Hiérarchie
 Histoire
 Homologie
 Horizontalité
 Humanisme

 Idéal
 Idée

 Identité
 Idéomanie
 Idiosyncrasie
 Illimité dans la limite
 Imaginaire
 Immanence
 Immédiat
 Implication
 Implicite
 Impuissance
 Impulsion
 Inconscient
 Indéfini
 Indétermination
 Indignation
 Indiscernables
 Individu
 Individuation
 Insaisissable
 Insoumission
 Instinct
 Insurrection
 Intérieur
 Intime
 Intuition
 Irrationnel

 Joie/tristesse
 Jugement
 Justice
 Justification

 Laboratoire
 Leader
 Libéralisme
 Libertariens
 Liberté

- | | |
|-----------------------|--------------------------|
| Libre arbitre | Négation |
| Lien social | Néoconfucianisme |
| Lieu/site | Nœuds de forces |
| Limites | Nomade |
| Localisme | <i>Nomos</i> |
| Lois naturelles | Non-mixité |
| Lois scientifiques | Non-violence |
| Lutte des classes | Notions communes |
| | Noyau |
| Maître/esclave | |
| Mandat impératif | Objectif |
| Manque | Objets |
| Manuels/intellectuels | Oppression |
| Masse | Ordre |
| Matière | Organisation |
| Médiation | Outils/armes |
| Milieu | Ouvrier (ouvriérisme) |
| Milieu des choses | |
| Militant | Pacifisme intégral |
| Minorités agissantes | Particulier |
| Mise à mort | Passage à l'acte |
| Moi | Passé |
| Moment donné | Patriarcat |
| Monade | Personne (personnalisme) |
| Monde intérieur | Perspectivisme |
| Mondes | Perversion |
| Monisme | Peuple |
| Mort | Pitié |
| Mouvance | Plan d'immanence |
| Mouvement | Plans de réalité |
| Multiple | Plate-forme |
| Multiplicité | Plénitude |
| Multitude | Pli |
| | Pluralisme |
| Naturalisme | Plus que soi-même |
| Nature | Point de vue |
| Nécessité | Possession |

- Possibles
 Potentiel
 Pouvoir
 Pratiques
 Préindividuel
 Prise de têtes
 Privé/public
 Prodigalité
 Pro-féministes
 Projet
 Propagande par le fait
 Propriété
 Pro-quelque chose
 Puissance
 Puissance du dehors

 Raison collective
 Raison d'être
 Rapport de forces
 Rationnel
 Réaction
 Reddition de comptes
 Refus
 Relativisme
 Rencontres
 Répétition
 Représentation
 Répugnance
 Répulsion
 Réserve d'être
 Respect
 Responsabilité
 Responsable
 Ressentiment
 Résultante
 Rétroaction
 Révocabilité

 Révolte
 Révolution
 Révolution sociale
 Risquer sa vie
 Rupture

 Savants
 Science
 Sécession
 Secret/transparence
 Sélection
 Sens commun
 Sens pratique
 Sensibilité
 Séparatisme ouvrier
 Séparé de soi-même
 Séries (mise en série)
 Serviteurs du peuple
 Servitude volontaire
 Sexualité
 Signification
 Singularité
 Situation
 Social
 Soi
 Solidarité
 Solitude
 Souci de soi
 Souffrance
 Spontanéisme
 Spontanéité
 Statistique
 Subjectivité
 Subversion
 Sujet
 Surabondance
 Susceptibilité

Symboles/signes	Travail sur soi
Syndicalisme révolutionnaire	Tristesse/joie
Syndicat	Troupeaux
Synthèse	Un
Taoïsme	Unité
Tempérament	Unité composée
Temps	Utilitarisme
Tension	Utopie
Terrorisme	Vengeance
Théorie/pratique	Vie
Totalité/totalitarisme	Violence
Tradition	Virilité
Transcendance	Vital
Transduction	Vitalisme politique
Transindividuel	Volontarisme
Transparence	Volonté
Travail	Volonté de puissance

INDEX DES NOMS CITÉS

- Adam (et Ève) : 104
 Agamben (Giorgio) : 18, 51
 Al-jabri (Mohammed Abed) : 203
 Allemane (Jean), (allemaniste) : 164
 Althusser (Louis) : 297
 Amselle (Jean-Loup) : 289
 Anaximandre : 38, 53, 71, 174
 Ansart (Pierre) : 254, 267, 268, 269, 307, 316, 317
 Archinov (Pierre) : 193, 304
 Aristote : 89
 Artaud (Antonin) : 199, 314
 Ascaso (Francisco) : 137
 Augustin (saint) : 103
 Autant-Lara (Claude) :
 Avray (Charles d') : 20
- 82, 95, 96, 97, 98, 109, 110, 111, 122, 125, 126, 129, 138, 143, 145, 146, 155, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 172, 176, 185, 195, 201, 202, 205, 211, 214, 217, 236, 253, 260, 265, 266, 267, 271, 288, 293, 294, 295, 302, 303, 320, 323, 330, 331, 338, 341, 346, 350
 Balazs (Étienne) : 321
 Balibar (Étienne) : 184, 200
 Bancal (Jean) : 82, 83, 124
 Bandier (Norbert) : 314
 Bartleby : 43
 Belaval (Yvon) : 287
 Bentham (Jérémie) : 342
 Bergson (Henri) : 11, 114, 151, 165, 287, 293, 315, 316, 350
 Bernanos (Georges) : 284
 Blanqui (Louis), (blanquisme) : 164
 blanquistes : 134, 164
 Blyenberg : 189
 Bonnardel (Yves) : 34

- Bonnot (Jules) : 55
 Bookchin (Murray) : 108, 127, 128
 Bosses (Père Des) : 257, 287
 Botturi (Bernard) : 321, 322
 Bourdieu (Pierre) : 231, 297
 Boutroux (Émile) : 90, 114
 Bouveresse (Renée) : 159
 Boyle (Robert) : 114
 Brousse (Paul) : 152, 251
 Bruyas (Alfred) : 45, 132, 250
 Buber (Martin) : 191

 Cafiero (Carlo) : 251
 Caillé (Alain) : 25
 Caïn : 284
 Callon (Michel) : 223
 Castoriadis (Cornélius) : 41, 171
 Cavallès (Jean) : 131
 Céline (Louis-Ferdinand) : 31, 169
 Certeau (Michel de) : 25, 30, 228, 229, 308
 Chatelain (Hélène) : 191
 Chatelet (Gilles) : 90, 131, 169, 170
 Christ (christianisme, chrétien) : 29, 30, 65, 70, 80, 96, 101, 133, 180, 196, 197, 305
 Clark (John P.) : 249, 287, 334
 Clastres (Pierre) : 139
 Claudot-Hawad (Hélène) : 207
 Clérambault (Gaëtan Gatian de) : 227
 Cœuderoy (Ernest) : 26, 53, 97, 252, 260, 265, 266, 271, 281
 Colli (Giorgio) : 331
 Colombo (Eduardo) : 65, 97
 Colson (Daniel) : 17, 40, 57, 100, 177, 209, 216, 229, 251, 280, 294, 310, 330
 Combes (Muriel) : 130, 314
 Confino (Michaël) : 164
 Confucius (confucéen, confucianisme, néo-confucianisme) : 203
 Courbet (Gustave) : 45, 122, 132, 249, 250
 Cournot (Antoine-Augustin) : 309
 Creagh (Ronald) : 83
 Cuvier (Georges) : 60

 David (Gérard) : 171
 De Ochandiano (Jean-Luc) : 164
 Debord (Guy) : 18
 Déjacque (Joseph) : 26, 77, 78, 125, 152, 253, 262, 263, 265
 Deleuze (Gilles) (deleuzien) : 10, 11, 14, 17, 18, 21, 26, 28, 39, 49, 52,

- 55, 60, 61, 72, 73, 76,
77, 81, 83, 86, 89, 91,
104, 108, 110, 112, 115,
117, 122, 123, 127, 130,
138, 139, 140, 149, 153,
173, 187, 189, 191, 192,
194, 199, 200, 206, 208,
209, 210, 211, 212, 213,
218, 221, 222, 225, 227,
228, 230, 231, 236, 237,
239, 241, 257, 263, 264,
273, 281, 292, 293, 296,
300, 311, 313, 317, 325,
328, 329, 330
- Demeny (Paul) : 242
- Derrida (Jacques) : 23, 305
- Descartes (René), (cartésien) : 172, 245
- Dewitte (Jacques) : 25, 41
- Dieu : 27, 45, 50, 58, 59,
64, 69, 70, 75, 76, 78,
81, 97, 101, 104, 106,
107, 126, 144, 155, 168,
170, 172, 186, 207, 215,
228, 235, 246, 247, 274,
277, 284, 288, 291, 307,
314
- Dodier (Nicolas) : 261
- Dupont (Pierre) : 239
- Durkheim (Émile) : 297
- Durruti (Buenaventura) :
10
- Eberhard (W.) : 321
- Edelman (Bernard) : 103,
232
- Eisenzweig (Uri) : 295
- Enckell (Marianne) : 128
- Enzensberger (Hans
Magnus) : 10
- Fagot-Largeault (Anne) :
126
- Ferré (Léo) : 13
- Fontenay (Élisabeth de) :
35
- Foucault (Michel) : 10, 11,
31, 33, 58, 110, 115,
138, 155, 241, 263, 264,
292
- Fourier (Charles) : 299
- Franck (Didier) : 68, 70,
76, 259, 271
- Frémont (Christiane) : 257,
287
- Fresco (Nadine) : 31
- Freud (Sigmund) : 315
- Furth (René) : 290
- Gandillac (Maurice) : 99
- Garapon (Antoine) : 82
- Gauthier (Xavière) : 139,
193, 260
- Ge Hong : 204
- Gébé : 39
- Genet (Jean) : 290
- Geoffroy Saint-Hilaire
(Étienne) : 60, 61
- Gernet (Jacques) : 203, 321
- Goethe (Johann Wolfgang
von) : 20
- Grave (Jean) : 57, 178
- Grawitz (Madeleine) : 267
- Griffin (David Ray) : 307,
308

- Griffuelhes (Victor) : 19, 20, 116, 124, 179, 180, 196, 197, 331
- Guattari (Félix) : 14, 39, 55, 76, 139, 140, 187, 206, 221, 222, 225, 227, 228, 273, 296, 317, 325
- Guenancia (Pierre) : 159
- Guillaume (James) : 10, 331
- Gurvitch (Georges) : 82
- Guyau (Jean-Marie) : 351
- Haar (Michel) : 124
- Hauptmann (Pierre) : 78, 166, 269, 310
- Hawad : 207, 296, 333
- Hazard (Paul) : 154
- Hegel (Friedrich), (hégélien) : 78, 94
- hégélianisme : 66, 77, 78, 92, 93, 115, 177
- Hepner (Benoît. P) : 111
- Hercule : 223, 224, 348, 349
- Hésiode : 53
- Hobbes (Thomas) : 114
- Horace : 111
- Hottois (Gilbert) : 76, 258, 261
- Hyppolite (Jean) : 257
- Indra : 76, 140
- Iorio (Paolo d') : 73
- James (William) : 151, 287, 307, 315, 316
- Janicaud (Dominique) : 289
- Julliard (Jacques) : 18, 116
- Jullien (François) : 203, 204
- Kant (Emmanuel) : 105, 172, 258
- Khaldoun (Ibn) : 206
- Kierkegaard (Søren) : 77, 229
- Klossowski (Pierre) : 69, 70, 232
- Kropotkine (Pierre) : 56, 251, 311
- La Boétie (Étienne de) : 118
- Lalande (André) : 16, 165
- Lamartine (Alphonse de) : 270
- Landauer (Gustav) : 191, 333
- Lao-tseu : 204, 321, 322
- Latour (Bruno) : 114, 216
- Lazzarato (Maurizio) : 192, 247, 351
- Lefort (Claude) : 25, 41, 157
- Leibniz (Gottfried Wilhelm), (leibnizien) : 10, 11, 47, 49, 73, 79, 83, 89, 90, 91, 112, 124, 154, 156, 158, 159, 175, 191, 192, 233, 241, 246, 247, 254, 256, 257, 273, 287, 302, 303, 332
- Lénine (Vladimir Ilitch Oulianov) : 184, 190, 280, 297

- Leroi-Gourhan (André) : 220
- Leval (Gaston) : 331
- Littré (Maximilien Paul Émile) : 109, 294
- Locke (John) :
- Löwith (Karl) : 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108
- Löwy (Michael) : 133
- Maitron (Jean) : 18, 115, 326, 341
- Makhno (Nestor), (makhnovite, Makhnovchtchina) : 10, 131, 137, 139, 160, 162, 164, 193, 304
- Malatesta (Errico) : 56, 251, 253, 311
- Mallet (Léo) : 31
- Mao Tsé-Toung : 184
- Marchaisse (Thierry) : 203
- Marin (Louis) : 317
- Martin (Jean-Clet) : 175, 246, 258
- Marx (Karl) (marxisme, marxiste-léniniste) : 22, 28, 58, 59, 65, 66, 77, 78, 80, 84, 93, 97, 108, 127, 134, 177, 184, 190, 199, 200, 230, 234, 254, 261, 267, 268, 276, 308, 309, 316, 337
- M'Boko (Elikia) : 289
- Melville : 43
- Mencius : 203
- Mercier-Vega (Louis) : 287
- Merleau-Ponty (Maurice) : 232
- Meyer (Michel) : 342
- Michel (Louise) : 138, 139, 193, 260
- Milet (Jean) : 53, 68, 125, 160, 196, 205, 232, 246, 271, 313, 350
- Mill (John Stuart) : 342
- Mitra : 76, 140
- Monatte (Pierre) : 115, 163, 214
- Montebello (Pierre) : 74, 92, 307
- Montinari (Mazzino) : 73
- Moor (John) : 177
- Morichère (Bernard) : 342
- Moulin (Laurent) : 133
- Müller-Lauter (Wolfgang) : 74, 92, 257
- Mysyrowicz (Ladislas) : 308, 309
- Needham (Joseph) : 205
- Negri (Antonio) : 184, 200
- Netchaïev (Serge) : 21
- Nettlau (Max) : 265
- Nietzsche (Friedrich) (nietzschéisme) : 9, 10, 11, 13, 16, 18, 20, 23, 24, 49, 52, 54, 68, 69, 73, 74, 76, 77, 91, 92, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 123, 124, 126, 130, 139, 177, 178, 191, 203, 233, 254, 256, 259,

- 261, 264, 271, 282, 287,
294, 295, 298, 302, 307,
308, 331, 339, 350, 352
- Olivier (David) : 34, 35
- Onfray (Michel) : 30, 54,
331
- Orwell (George) : 338
- Overbeck (Franz) : 16
- Papin (Christine et Léa,
dites les sœurs Papin) :
228
- Parisse (Claude) : 212
- Parnet (Claire) : 257
- Pascal (Blaise) : 305
- Paul (saint) : 69
- Paz (Abel) : 10
- Péguy (Charles) : 30
- Peirce (Charles) : 307
- Pelloutier (Fernand) : 18,
19, 116, 124, 140, 312,
331
- Perrot (Michelle) : 43
- Pessin (Alain) : 184, 209
- Piaf (Édith) : 346
- Pindy (Jean-Louis) : 75
- Platon : 316
- Popper (Karl) : 314
- Portis (Larry) : 128
- Pucciarelli (Mimmo) :
- Pouget (Émile) : 17, 18,
19, 81, 120, 122, 135,
190, 229, 331
- Proudhon (Pierre-Joseph)
(proudhonisme) : 9, 10,
11, 15, 16, 22, 24, 26,
27, 28, 29, 40, 41, 45,
50, 53, 54, 58, 60, 61,
64, 67, 68, 74, 75, 76,
78, 81, 83, 84, 89, 90,
91, 92, 93, 94, 97, 121,
122, 123, 124, 130, 132,
139, 144, 145, 159, 160,
164, 166, 171, 178, 182,
184, 191, 192, 193, 198,
199, 205, 211, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 232, 233, 234,
242, 243, 244, 245, 246,
249, 250, 253, 254, 267,
268, 269, 270, 272, 273,
274, 287, 288, 292, 299,
300, 301, 307, 309, 310,
311, 313, 316, 317, 320,
323, 324, 325, 330, 331,
336, 337, 348, 349, 350
- Pucciarelli : 209
- Ramsay (professeur) : 297
- Rassinier (Paul) : 31
- Reclus (Élisée) : 56, 75,
249, 251, 287, 334
- Renaut (Alain) : 192
- Ricœur (Paul) : 102, 103,
257
- Rimbaud (Arthur) : 242,
282
- Robinet (Isabelle) : 204,
321
- Rousseau (Jean-Jacques) :
81, 203
- Rousset (Bernard) : 100
- Rubin (James Henry) : 45,
122, 132, 250

- Sarraute (Nathalie) : 198
 Sartre (Jean-Paul), (sartrien) : 171, 172
 Satan : 75
 Savoie (Étienne) : 40, 280
 Schaffer (Simon) : 114
 Schérer (René) : 78, 311
 Schmitt (Carl) : 190
 Schöttler (Peter) : 308
 Schreber (Daniel Paul) : 228
 Schulte (Régina) : 228
 Ségur (comtesse de) : 76
 Serres (Michel) : 344
 Shapin (Steven) : 114
 Simondon (Georges) : 10, 11, 29, 38, 39, 41, 49, 51, 54, 55, 61, 71, 75, 76, 91, 111, 125, 126, 130, 143, 153, 157, 160, 161, 174, 183, 184, 189, 218, 242, 243, 247, 248, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 271, 273, 300, 304, 305, 313, 314, 315, 316, 324, 325, 327, 329, 335, 337, 338, 350
 Singer (Peter) : 342, 343, 344
 Skirda (Alexandre) : 10
 Spinoza (Baruch) : 9, 10, 11, 26, 43, 51, 67, 81, 91, 100, 109, 117, 189, 194, 200, 202, 203, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 236, 254, 273, 301, 323, 330, 347
 Staline (Joseph), (stalinisme) : 234
 Stankévitch (Nicolas) : 110, 111, 143
 Stengers (Isabelle) : 113, 289, 297, 314
 Stirner (Max) : 9, 11, 16, 79, 81, 253, 310, 311
 Tarde (Gabriel) : 10, 11, 38, 41, 47, 52, 53, 55, 57, 68, 73, 78, 124, 125, 157, 160, 191, 192, 195, 196, 205, 232, 245, 246, 247, 248, 271, 302, 303, 313, 350, 351
 Tardieu (Jean) : 143, 246
 Thévenet (Alain) : 110
 Thom (René) : 39
 Thoraval (Joël) : 203
 Tolstoï (Léon) : 29
 Trotski (Léon) : 188, 280
 Varuna : 76, 140
 Vignaux (Georges) : 53
 Voline (Vsevolod Mikhaïlovitch Eichenbaum, dit) : 10, 331
 Voltaire : 247
 Vuyenne (Bernard) : 270
 Weber (Max) : 20
 Weil (Simone) : 287
 Weininger (Otto) : 100, 101, 104, 106, 107
 Whitehead (Alfred North) : 10, 57, 58, 90, 113, 126,

- 133, 154, 185, 186, 192,
194, 289, 297, 307, 308,
340, 341
- Yvetot (Georges) : 20, 179,
279
- Woolf (Virginia) : 297
- Zarathoustra : 49, 99, 305
- Zourabichvili (François) :
323

OUVRAGES CITÉS

- ABED AL-JABRI (Mohammed), *Introduction à la critique de la raison arabe*, La Découverte, 1994.
- AGAMBEN (Giorgio), *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*, Seuil, 1990.
- AMSELLE (Jean-Loup) et M'BOKO (Elikia), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et États en Afrique*, La Découverte, 1999.
- ANONYME, *Protestation devant les libertaires du présent et du futur sur les capitulations de 1937*, Champ libre, 1979.
- ANSART (Pierre), *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969.
- ANSART (Pierre), « Proudhon, des pouvoirs et des libertés », dans *P.-J. Proudhon, pouvoirs et libertés*, Musée du temps, Besançon, 1987.
- ARCHINOV (Pierre), *Le Mouvement makhnoviste*, Béli-baste, 1969.
- BAKOUNINE (Michel), *Œuvres*, Stock, six tomes.
- BAKOUNINE (Michel), *Œuvres complètes*, Champ libre, 8 volumes.
- BALAZS (Étienne), *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, 1988.
- BALIBAR (Étienne), *La Crainte des masses*, Galilée, 1996.
- BANCAL (Jean), *Proudhon, pluralisme et autogestion*, Aubier-Montaigne, deux volumes, 1970.
- BANDIER (Norbert), *Sociologie du surréalisme (1924-1929)*, La Dispute, 1999.

- BELAVAL (Yvon), *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, 1993.
- BERGSON (Henri), *L'Évolution créatrice* (1907), PUF.
- BERGSON (Henri), *La Pensée et le mouvant, essais et conférences*, Alcan, 1934.
- BERNANOS (Georges), *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon, 1938.
- BONNARDEL (Yves), OLIVIER (David), « Antispécisme : pour une solidarité sans frontières », dans *La Griffes*, n° 10, 1998.
- BOOKCHIN (Murray), « Pour un municipalisme libertaire », dans *Au-delà de la démocratie*, Atelier de création libertaire, 1979.
- BOURDIEU (Pierre), *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997.
- BUBER (Martin), *Utopie et socialisme*, Aubier-Montaigne, 1977.
- CAILLÉ (Alain), « La Démocratie à l'œuvre », *Esprit*, 1999.
- CALLON (Michel), « Éléments pour une sociologie de la traduction : la domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », dans *L'Année sociologique*, vol. 36, 1986.
- CERTEAU (Michel de), *L'Invention du quotidien*, UGE 10/18, 1980.
- CERTEAU (Michel de), *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, Gallimard, 1982.
- CHATELET (Gilles), *Les Enjeux du mobile, mathématiques, physique, philosophie*, Seuil, 1993.
- CHATELET (Gilles), *Vivre et penser comme des porcs, de l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Exils, 1998.
- CLARK (John P.), *La Pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste*, ACL, 1996.
- CLASTRES (Pierre), *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, 1974.
- CLASTRES (Pierre), *Archéologie de la violence, la*

- guerre dans les sociétés primitives*, Éditions de l'Aube, 1999.
- CEUDEROY (Ernest), *Œuvres*, tome I, Stock, 1910, p. XXII.
- CEUDEROY (Ernest), « Hourra !!! ou la révolution par les cosaques », dans *Pour la Révolution*, Champ libre, 1972.
- COLLECTIF, *Présence de Louis Mercier*, Atelier de création libertaire, 1999.
- COLLI (Giorgio), *Après Nietzsche*, Éditions de l'Éclat, 1987.
- COLOMBO (Eduardo), « Quelques réflexions sur les relations entre l'idéologie et la composition sociale du mouvement anarchiste », dans *Composition sociale du mouvement anarchiste*, CIRA, 1972.
- COLOMBO (Eduardo), « Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance », dans *Réfractions*, n° 2, été 1998.
- COLSON (Daniel), « Anarcho-syndicalisme et pouvoir », dans *Anarcho-syndicalisme et luttes ouvrières*, ACL, 1985.
- COLSON (Daniel), *Anarcho-syndicalisme et communisme. Saint-Étienne 1920-1925*, ACL, 1986.
- COLSON (Daniel), « La science anarchiste », dans *Réfractions*, n° 1, hiver 1997.
- COLSON (Daniel), « Subjectivités anarchistes et subjectivité moderne », dans *Culture libertaire*, ACL, 1997.
- COLSON (Daniel), *La Compagnie des fonderies, forges et aciéries de Saint-Étienne (1865-1914). Autonomie et subjectivité techniques*, publications de l'université de Saint-Étienne, 1998.
- COLSON (Daniel), « Lectures anarchistes de Spinoza », dans *Réfractions*, n° 2, été 1998.
- COLSON (Daniel), « L'imagination spinoziste et l'idée d'émancipation », dans *Les Incendiaires de l'imaginaire*, textes réunis par Alain Pessin et Mimmo Pucciarelli, ACL, 2000.

- COLSON (Daniel), « Reconnaissance collective et monnaie en singularité. L'accord d'entreprise de la Compagnie des Aciéries et Forges de la Loire (CAFL), 1956-1959 », dans Étienne Savoie, *Les noms que l'on se donne, processus identitaire, expérience commune, inscription publique*, L'Harmattan, 2001.
- COLSON (Daniel), « Nietzsche and the libertarian movement », in John Moore (editor), University of Luton, *I Am not a Man. I Am Dynamite : Nietzsche and Anarchisme*, Brooklyn, Autonomedia (à paraître).
- COMBES (Muriel), *Simondon, individu et collectivité*, PUF, 1999.
- CONFINO (Michaël), « Idéologie et sémantique : le vocabulaire politique des anarchistes russes », dans *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXX (3-4), juil.-déc. 1989, pp. 255-284.
- COURNOT (Antoine-Augustin), *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Paris, 1838.
- CREAGH (Ronald), « Au-delà du droit », dans *Réfractations*, n° 6, hiver 2000.
- DAVID (Gérard), *Cornélius Castoriadis, le projet d'autonomie*, Éditions Michalon, 2000.
- DÉJACQUE (Joseph), *À bas les chefs !*, Champ libre, 1971.
- DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
- DELEUZE (Gilles), *Différence et répétition*, Les Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE (Gilles) et GUATTARI (Félix), *Capitalisme et schizophrénie, Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, 1972.
- DELEUZE (Gilles) et GUATTARI (Félix), *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1979.
- DELEUZE (Gilles), *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1980.

- DELEUZE (Gilles), *Francis Bacon, logique de la sensation*, Éditions de la Différence, 1984.
- DELEUZE (Gilles), *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986.
- DELEUZE (Gilles), *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988.
- DELEUZE (Gilles) et GUATTARI (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, 1991.
- DELEUZE (Gilles), *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, 1993.
- DELEUZE (Gilles), PARNET (Claire), *Dialogues*, Champs/Flammarion, 1996.
- DE OCHANDIANO (Jean-Luc), *Formes syndicales et luttes sociales dans l'industrie du bâtiment. Une identité ouvrière assiégée, Lyon (1926-1939)*, mémoire de maîtrise, Lyon II, 1994.
- DERRIDA (Jacques), *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.
- DEWITTE, « La mise en abyme du social. Sur la pensée politique de Claude Lefort », dans *Critique*, n° 635, avril 2000.
- DODIER (Nicolas), *Les Hommes et les machines. La conscience collective dans les sociétés technicisées*, Métailié, 1995.
- DUPONT (Pierre), *Le Chant des ouvriers* (1846).
- EBERHARD (W.), *Histoire de la Chine*, Payot, 1952.
- EDELMAN (Bernard), *Nietzsche, un continent perdu*, PUF, 1999.
- EISENZWEIG (Uri), *Fictions de l'anarchisme*, Christian Bourgois, 2001.
- ENCKELL (Marianne), *La Fédération jurassienne (les origines de l'anarchisme en Suisse)*, Lausanne, La Cité, 1971.
- ENZENSBERGER (Hans Magnus), *Le Bref Été de l'anarchie*, Gallimard, 1991.
- FAGOT-LARGEAULT (Anne), « L'individuation en biologie », dans Collectif, *Gilbert Simondon. Une pensée*

- de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, 1994.
- FONTENAY (Élisabeth de), *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.
- FOUCAULT (Michel), *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT (Michel), « La vie des hommes infâmes », dans *Les Cahiers du Chemin*, n° 29, 1977.
- FOUCAULT (Michel), *L'Herméneutique du sujet* (cours au Collège de France, 1981-1982), Gallimard, 2001.
- FRANCK (Didier), *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, 1998.
- FRÉMONT (Christiane), *L'Être et la relation, lettres de Leibniz à Des Bosses*, Vrin, 1999 (1984).
- FRESCO (Nadine), *Fabrication d'un antisémite*, Seuil, 1999.
- FURTH (René), « L'anarchisme ou la révolution intégrale », dans *Dictionnaire du mouvement ouvrier*, Éditions universitaires, 1970.
- GARAPON (Antoine), « L'idée de droit social ; Georges Gurvitch », dans *La Force du droit, panorama des débats contemporains*, Esprit, 1991.
- GAUTHIER (Xavière), *Louise Michel. Je vous écris de ma nuit, correspondance générale (1850-1904)*, Éditions de Paris, 1999.
- GÉBÉ, *L'An 01*, Paris, 1969.
- GENET (Jean), *Miracle de la rose, Œuvres complètes*, Gallimard, t. 2, 1951, p. 430.
- GERNET (Jacques), *La Chine ancienne*, « Que sais-je ? », n° 113.
- GERNET (Jacques), *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, 1994.
- GRAVE (Jean), *La Société mourante et l'anarchie*, Tresse et Stock, 1893.
- GRAVE (Jean), *Quarante ans de propagande anarchiste*, Flammarion, 1973.
- GRAWITZ (Madeleine), *Michel Bakounine*, Plon, 1990.

- GRIFFIN (David R.), « Whitehead et la philosophie constructiviste postmoderne », dans *L'Effet Whitehead*, Vrin, 1994.
- GRIFFUELHES (Victor), *L'Action syndicaliste* (1908), Éditions syndicalistes, s.d.
- GRIFFUELHES (Victor), *Le Syndicalisme révolutionnaire* (1909), Éditions Espoir, s.d.
- GUENANCIA (Pierre), « L'identité personnelle entre Locke et Leibniz », dans Renée Bouveresse (sous la direction de), *Perspectives sur Leibniz*, Vrin, 1999, p. 154.
- GUILLAUME (James), *L'Internationale. Documents et souvenirs (1864-1878)* (1905-1910), Éditions Gérard Lebovici, 1985.
- GUYAU (Jean-Marie), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884), Fayard, 1985.
- HAAR (Michel), *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993.
- HAUBTMANN (Pierre), *Pierre-Joseph Proudhon 1849-1855*, Desclée de Brouwer, 1988.
- HAWAD, *Le Coude grinçant de l'anarchie*, Paris Méditerranée, 1998.
- HAZARD (Paul), *La Crise de la conscience européenne*, Fayard, Le Livre de Poche, 1994.
- HOTTOIS (Gilbert), *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck Université, 1993.
- IORIO (Paolo d'), « Les volontés de puissance », dans Mazzino Montinari, *La « volonté de puissance » n'existe pas*, Éditions de l'Éclat, 1996.
- JULLIARD (Jacques), *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971.
- JULLIEN (François), *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Seuil, 1989.
- JULLIEN (François), *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Grasset, 1993.
- JULLIEN (François) [avec Thierry MARCHAISSE], *Penser d'un dehors (la Chine), entretiens d'Extrême-Occident*, Seuil, 2000.

- KHALDOUN (Ibn), *La Muqaddima (extraits)*, Hachette, 1965.
- KLOSSOWSKI (Pierre), *Nietzsche et le cercle vicieux*, 1969.
- LA BOÉTIE (Étienne de), *Discours de la servitude volontaire*, Mille et Une Nuits, 2000.
- LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 15^e édition, 1985.
- LAO-TSEU, *Tao-tō-king, la traduction du Tao et de sa sagesse*, traduit du chinois par Bernard Botturi, Cerf, 1984.
- LATOUR (Bruno), « Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité », dans *Sociologie du travail*, avril 1994.
- LAZZARATO (Maurizio), « Gabriel Tarde : un vitalisme politique », dans Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *La Monadologie (1714)*, Le Livre de Poche, 1991.
- LEROI-GOURHAN (André), *Le Geste et la parole, I. Technique et langage*, Albin Michel, 1964.
- LEROI-GOURHAN (André), *L'Homme et la matière*, Albin Michel, 1971.
- LEVAL (Gaston), *La Pensée constructive de Bakounine*, Spartacus, 1976.
- LÖWITH (Karl), *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Calmann-Lévy, 1991 (1934).
- LÖWY (Michael), *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, 1988.
- MAITRON (Jean), *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Paris, 1951.
- MALATESTA (Errico), « Pierre Kropotkine, souvenirs et critiques d'un de ses vieux amis », dans *Les Cahiers de contre-courant*, n° 52, tome IV, 1957.
- MAO TSÉ-TOUNG, *Citations du Président Mao*, Pékin, 1966.
- MARIN (Louis), *Le récit est un piège*, Les Éditions de Minuit, 1978.

- MARTIN (Jean-Clet), *Variations*, Payot, 1993.
- MARTIN (Jean-Clet), *L'Image virtuelle, essai sur la construction du monde*, Kimé, 1996.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *La Nature*, Seuil, 1995.
- MEYER (Michel), *La Philosophie anglo-saxonne*, PUF, 1994.
- MILET (Jean), *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970.
- MONATTE (Pierre), « Syndicalisme et anarchisme », *La Vie ouvrière*, n° 94, août 1913.
- MONTEBELLO (Pierre), *Nietzsche, la volonté de puissance*, PUF, 2001.
- MONTINARI (Mazzino), *La « volonté de puissance » n'existe pas*, Éditions de l'Éclat, 1996.
- MORICHÈRE (Bernard) [sous la direction de], *Philosophes et philosophie*, Nathan, 1992.
- MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Éditions Allia, 1998.
- MYSYROWICZ (Ladislas), « Karl Marx, la Première Internationale et la statistique », dans *Le Mouvement social*, n° 6, 1969.
- NEEDHAM (Joseph), *La Science chinoise et l'Occident*, Seuil, 1973.
- NÉGRI (Antonio), *L'Anomalie sauvage*, PUF, 1982.
- NIETZSCHE (Friedrich), *Œuvres complètes*, Gallimard.
- OLIVIER (David), « Le goût et le meurtre », dans *La Griffes*, n° 13, 1999.
- ONFRAY (Michel), *Politique du rebelle, Traité de résistance et d'insoumission*, Grasset, 1997.
- ONFRAY (Michel), *L'Archipel des comètes*, Grasset, 2001.
- OVERBECK (Franz), *Souvenirs sur Nietzsche*, Allia, 1999.
- PARISSE (Claude), *Les Anarchistes et l'organisation*, ACL, 1989.
- PAZ (Abel), *Durruti, un anarchiste espagnol*, Quai Voltaire, 1993.
- PÉGUY (Charles), *Notre Jeunesse*, Gallimard, 1948.
- PELLOUTIER (Fernand), « Du rôle des Bourses du travail »

- dans Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971.
- PERROT (Michelle), *Les Ouvriers en grève, France, 1871-1890*, La Haye, 1974.
- PESSIN (Alain), « Proudhon et les contradictions du peuple » dans *Peuple, mythe et histoire*, Presses universitaires du Mirail, 1997.
- PORTIS (Larry), « Les IWW et l'internationalisme », dans Collectif, *De l'histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire*, Éditions CNT-RP et Nautilus, 2001.
- POUGET (Émile), *L'Action directe* (1910), Éditions CNT-AIT, s.d.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Qu'est-ce que la propriété ? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (1840), Rivière.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1844), Rivière.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère* (1846), Rivière.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Solution du problème social* (1848), Lacroix.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Confession d'un révolutionnaire* (1849), Rivière.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Mélanges-Articles de journaux, 1848-1852*, Lacroix.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *De la justice dans la révolution et dans l'Église* (1858), Rivière, 4 tomes.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *La Guerre et la paix* (1861), Rivière.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Du principe fédératif* (1863), Rivière.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865, posthume), Rivière.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Théorie de la propriété* (1865, posthume), Lacroix.
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Économie*, manuscrit inédit, bibliothèque municipale de Besançon.

- RECLUS (Élisée), *L'Homme et la Terre*, Paris, Librairie universelle, 1905, six volumes.
- RENAUT (Alain), *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989.
- RICŒUR (Paul), *Temps et récit* (trois tomes), Seuil, 1983-1985.
- RIMBAUD (Arthur), *Poésies*, Le Livre de Poche, 1984.
- ROBINET (Isabelle), *Histoire du taoïsme, des origines au XIV^e siècle*, Cerf, 1991.
- ROUSSET (Bernard), « Le réalisme spinoziste de la durée », dans *L'Espace et le temps*, Vrin, 1991.
- RUBIN (James Henry), *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regard, 1999.
- SARRAUTE (Nathalie), *Pour un oui pour un non*, Gallimard, 1982.
- SCHÉRER (René), *Regards sur Deleuze*, Kimé, 1998.
- SCHÉRER (René), « *Homo ludens*. Des stratégies vitales », préface à Gabriel Tarde, *La Logique sociale*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999.
- SCHMITT (Carl), *Théologie politique*, Gallimard, 1988.
- SCHÖTTLER (Peter), *Naissance des Bourses du travail, un appareil idéologique d'État à la fin du XIX^e siècle*, PUF, 1985.
- SCHULTE (Régina), « Les incendiaires », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 51, mars 1984.
- SERRES (Michel), *Les Cinq Sens*, Grasset, 1985.
- SHAPIN (Steven) et SCHAFFER (Simon), *Léviathan et la pompe à l'air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, La Découverte, 1993.
- SIMONDON (Gilbert), *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1987.
- SIMONDON (Gilbert), *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1989.
- SIMONDON (Gilbert), *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Million, 1995.
- SINGER (Peter), *Questions d'éthique pratique*, Bayard Éditions, 1997.
- SKIRDA (Alexandre), *Nestor Makhno, le cosaque de l'anarchie*, A.S., 1982.

- SPINOZA (Baruch), *Éthique*, PUF, 1986.
- STENGERS (Isabelle), *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, 1993.
- STENGERS (Isabelle) [sous la direction de], *L'Effet Whitehead*, Vrin, 1994.
- STIRNER (Max), *Œuvres complètes, L'Unique et sa propriété et autres écrits*, L'Âge d'Homme, 1972.
- TARDE (Gabriel), *Œuvres*, 5 volumes, Les empêcheurs de penser en rond, 1999-2000.
- TARDIEU (Jean), *Monsieur monsieur* (1951), Le Livre de Poche.
- TARDIEU (Jean), *La Part de l'ombre*, Gallimard, 1997.
- THÉVENET (Alain), « La trace de Nicolas Stankévitch », dans *Réfractions*, n° 1, hiver 1997.
- THOM (René), « Morphologie et individuation », dans Collectif, *Gilbert Simondon, une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, 1994.
- THORAVAL (Joël), « La Chine dans la philosophie. Pensée orientale. Pensée occidentale. L'humanité et ses figures », dans *Esprit*, mai 1994.
- VIGNAUX (Georges), *Les Sciences cognitives, une introduction*, La Découverte, 1992.
- VOLINE (V.M. EICHENBAUM), *La Révolution inconnue* (1947), Verticales, 1997.
- VOYENNE (Bernard), *Pierre-Joseph Proudhon, Mémoires sur ma vie*, Maspero, 1983.
- WEININGER (Otto), *Sexe et caractère*, L'Âge d'Homme, 1989 (1903 pour l'édition allemande).
- WEININGER (Otto), *Des fins ultimes*, L'Âge d'Homme, 1981 (1904).
- WHITEHEAD (Alfred North), *Procès et réalité, essai de cosmologie*, Gallimard, 1995.
- YVETOT (Georges), *A.B.C. syndicaliste* (1908), Éditions CNT-AIT, s.d.
- ZOURABICHVILI (François), « L'identité individuelle chez Spinoza », dans Collectif, *Spinoza : puissance et ontologie*, Kimé, 1994.

TABLE

<i>Avertissement</i> par Daniel Colson	9
PETIT LEXIQUE PHILOSOPHIQUE DE L'ANARCHISME.....	15
<i>Liste des entrées du lexique</i>	353
<i>Index des noms cités</i>	359
<i>Ouvrages cités</i>	367

Composition réalisée par NORD COMPO

Achevé d'imprimer en août 2011, en France sur Presse Offset par

Maury-Imprimeur - 45330 Malesherbes

N° d'imprimeur : 165214

Dépôt legal 1^{er} publication : novembre 2001

Édition 04 - août 2011

LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE - 31, rue de Fleurus -75278 Paris Cedex 06

Daniel Colson

Petit lexique philosophique de l'anarchisme

De Proudhon à Deleuze

De l'anarchisme, la tradition n'a, pour l'essentiel, retenu que quelques noms. Avec ce *Lexique*, Daniel Colson restaure la pensée anarchiste dans sa complexité et sa dignité philosophiques. Afin de souligner la cohérence conceptuelle du système libertaire, il établit des connexions entre l'anarchisme historique et les œuvres de Nietzsche, Spinoza, Leibniz ou Deleuze. Tarde, Whitehead ou Simondon sont convoqués au même titre que Proudhon, Stirner ou Bakounine. D'un usage facile et pédagogique, ce *Lexique* permet à l'auteur de célébrer l'importance d'une vision du monde trop longtemps sous-estimée. Et de mettre en pleine lumière le rôle qui pourrait bien être le sien dans l'histoire intellectuelle du *xxi^e* siècle.



biblio essais

Couverture :
de gauche à droite
et de haut en bas,
Pierre-Joseph Proudhon,
Mikhaïl Bakounine,
Louise Michel,
Nestor Makhno,
Friedrich Nietzsche,
Gustave Courbet,
Gabriel Tarde,
Arthur Rimbaud,
Gilles Deleuze.
© Collection Violet.
© H. Bamberger / Gamma.

texte intégral

42 / 4315 / 0

6,95 €

Prix
France TTC

ISBN : 978-2-253-94315-0



9 782253 943150

www.livredepoche.com